PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Des histoires de famille.
Éthique, sociabilité et deuil en Mongolie bouriate

Soutenue par
Veronica GRUCA
Le 18 décembre 2024

École doctorale n° 472
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Spécialité
Anthropologie

Composition du jury :

Séverine MATHIEU Directrice d'études, EPHE	*Présidente*
Adam Yuet CHAU Professeur, University of Cambridge	*Rapporteur*
Gaëlle LACAZE Professeure, Sorbonne Paris IV	*Rapportrice*
Olivier ALLARD Maître de conférences, EHESS	*Examinateur*
Caroline HUMPHREY Professeure émérite, University of Cambridge	*Examinatrice*
Laurent LEGRAIN Maître de conférences, Université Toulouse II	*Examinateur*
Grégory DELAPLACE Directeur d'études, EPHE	*Directeur de thèse*

École Pratique des Hautes Études | PSL

Remerciements

La réalisation de cette thèse, dans toutes ses étapes, a pu être possible uniquement grâce à la présence et au soutien des personnes qui m'ont accompagnée durant ces six dernières années. Dans les premières pages de ce manuscrit, je tiens à exprimer ma gratitude la plus chaleureuse :

À toutes les personnes qui m'ont accueillie en Mongolie et m'ont fait sentir comme un membre de leur famille – à commencer par Dejid, pour son accueil inconditionnel et sa confiance, et pour m'avoir offert un sentiment d'appartenance et de chez-soi inégalable tout au long de mes séjours parmi les siens. À Amina, pour avoir été la plus adorable des petites-sœurs et avoir égayé mes journées grâce à son caractère espiègle et malicieux. À la mémoire de Bolor, en espérant que cette thèse lui rende hommage à travers le chapitre qui lui est consacré. À Mönhjav, dont le souvenir sera également préservé par une partie de cette thèse. Aux autres membres de la maisonnée – Töröö, Zoloo, Enhee, Otgoo et les autres – sans qui ces nombreux mois passés dans les steppes et au village n'auraient pas eu la même couleur. À Bayan-Uul, je remercie encore Seriidegmaa et Ishdorj, Enhee et Shirshin, Oyundorj, Sharaltai, Toogii et Oyuunaa. Merci à Batjargal et aux autres anciens « camarades de classe » pour m'avoir incluse dans leurs escapades et leurs joyeux moments passés ensemble.

À Bayandun, mes plus grands remerciements vont à Enhmaa et Tseden pour m'avoir également accueillie sous leur toit pendant de nombreux mois, ainsi que pour les discussions, les rires et le labeur partagés. Je remercie encore Dogoon et Gerel, Dolgor et Dambaa, Dorjhand et Ganbayar pour leur accueil et les visites quotidiennes. Ma gratitude va également à Tserendolgor et Hurlee, Dorjoon et Mandah, et enfin à Anhaa pour son aide dans mes recherches et sa générosité.

À Ulaanbaatar, je remercie en premier lieu Battör pour son amitié fidèle et son soutien. Je ne remercierai jamais assez Nimka de me sauver constamment des pires situations dans lesquelles il m'arrive de me retrouver en Mongolie malgré moi. Merci infiniment à Bujin pour l'aide concernant les traductions les moins évidentes. À Bumochir pour les conseils pratiques et les bonnes idées m'ayant permis de mieux avancer sur le terrain. À Handdorj, Suren et Tsendem pour leur collaboration dans mes enquêtes généalogiques. À Tseveen, pour sa coopération dans mon étude des rituels chamaniques. À Angar et Bathand, pour leur gentillesse et leur enthousiasme à partager leur expertise. À Bolorbat, sans qui je n'aurais

jamais rencontré celles et ceux qui sont devenus les personnages principaux de mes histoires. À Odonoo, pour son amitié et son aide à démêler ce qui se passait autour de moi. Merci enfin à S. Chuluun pour m'avoir efficacement tiré d'affaire à l'occasion d'un confinement ciblé durant la pandémie de Covid-19.

En France, mes plus grands remerciements vont à mon directeur de thèse, Grégory Delaplace, pour m'avoir accompagnée tout au long du cheminement qui a abouti à la réalisation de ce travail – pour son soutien indéfectible, ses conseils avisés, sa confiance, son perfectionnisme et sa grande humanité en plus de la pertinence intellectuelle de ses remarques. Je remercie chaleureusement Anne de Sales pour avoir co-encadré ce travail durant les premières années de doctorat. Merci infiniment aux membres de mon CSI, Laurent Legrain et Michael Houseman, pour m'avoir aidée à identifier des choses que je ne voyais pas dans mes écrits et m'avoir de cette sorte permis de trouver une cohérence aux *histoires* relatées dans ce travail. J'ai énormément appris des commentaires et suggestions des personnes citées plus haut, auquel ce manuscrit doit beaucoup.

À Olivier Allard, Adam Chau, Caroline Humphrey, Gaëlle Lacaze, Laurent Legrain et Séverine Mathieu, qui m'ont fait l'honneur d'accepter de participer à mon jury de thèse depuis la France ou la Grande-Bretagne.

À mes collègues et ami·e·s doctorant·e·s de Nanterre, de l'EPHE et de l'Inalco, mongolistes ou non, pour les échanges. À Marc Alaux, pour ses encouragements énergiques et son aide précieuse dans la réalisation des cartes et des schémas de parenté qui figurent dans cette thèse. Une pensée particulière pour Anna Dupuy et Isaline Saunier pour nos « cafés anthropo » informels instaurés à Ulaanbaatar. Merci aussi à Isabelle Charleux, Sandrine Ruhlmann, Charlotte Marchina, Raphaël Blanchier et à mes autres collègues mongolisant·e·s pour leurs remarques constructives dans le cadre du séminaire des Études Mongoles et Sibériennes.

À Prague, je remercie chaleureusement les membres du CEFRES et en particulier son ancien directeur, Jérôme Heurtaux, pour m'avoir permis de séjourner au sein de cette institution particulièrement accueillante et chaleureuse pendant près de deux ans, et pour les échanges intellectuels qui ont émergé dans ce cadre et ont contribué à nourrir ce travail. Merci à mes ami·e·s et collègues de Prague : Claire Madl, Adéla Šebková, Marie Blanc, Astrid Greve, Julien Wacquez, Chiara Mengozzi, Agnieszka Sobolewska, Felipe Kaiser Fernandes, Arthur Pérodeau, Barbora Kyereko, Michèle Beaussant, Maria Kokkinou, Ronan Hervouet, mais aussi Virginie Vaté et Luděk Brož, pour leurs remarques pertinentes et les discussions

informelles qui m'ont aidée à réfléchir. Je tiens à remercier tout particulièrement Manduhai Bataa pour son amitié, son soutien, son aide ponctuelle quant aux traductions et nos discussions qui ont fait amplement avancer mes réflexions.

Aux personnes qui ont généreusement accepté ou proposé de relire des passages de ma thèse et de m'apporter des suggestions précieuses : Julia V., Philippe H., Julien W., Suzanne G., Piotr T., Michel et Gay T., Hilaire B. Un grand merci à Anna Dessertine pour avoir pris le temps de lire et de discuter de certaines parties de ce travail.

Aux voisin·es de la rue des Graviers, aux colocataires de Na Švihance et Na Podolí et de tous les lieux qui m'ont hébergée durant ces années : merci pour l'intérêt que vous avez porté à mes histoires de famille et de voisinage bouriates en Mongolie.

À Wojtek, pour les escapades merveilleuses qui ont été de grands bols d'air frais durant la finition de ce travail.

À mes ami·e·s – Rana, Ilya, Carole, Julie D., Julia, Sarah, Zoé, Marion, Solène, Grant, Liz et Liliya, Jibé, Anouk, Greg, Valentin, Mélanie, Camille, Justynka, Martynka – et d'autres que je m'excuse par avance d'oublier dans ces lignes. Votre présence et vos soutiens ont été fondamentaux pour me permettre d'arriver au bout de cette thèse. À mes ami·e·s danseur·euse·s, musicien·ne·s et grimpeur·euse·s, de France, de Pologne et de République Tchèque, pour les précieux moments d'évasion sans lesquels j'aurais difficilement tenu ce marathon.

À ma famille, enfin, proche et lointaine, pour son soutien sans limites. À Wujek Andrzej et Ciocia Ania pour leur appui considérable au cours de cette « dernière ligne droite ». À Dziadek, et à Babcia partie durant la fin de cette thèse. À mon frère, pour m'avoir transmis il y a de nombreuses années sa passion des sciences humaines et poussée bien malgré lui vers le chemin de cette thèse. À ma sœur, pour avoir apporté une perspective nouvelle à mes considérations sur la Mongolie rurale à travers ses expériences à l'autre bout du monde. À mes parents, pour m'avoir toujours encouragée dans mes choix. À ma mère, enfin, pour sa patience et son soutien infaillible dans cette fin de thèse difficile. Ma gratitude pour leurs encouragements dépasse de loin les quelques mots par lesquels je l'exprime ici.

Conventions de transcription

А а	A a
Б б	B b
В в	V v
Г г	G g
Д д	D d
Е е	Ye ye
Ё ё	Yo yo
Ж ж	J j (pr. « dj »)
З з	Z z (pr. « dz »)
И и	I i
Й й	I i
К к	K k
Л л	L l
М м	M m
Н н	N n
О о	O o (pr. « o » ouvert)
Ө ө	Ö ö (pr. « o » semi-fermé, « œ »)
П п	P p
Р р	R r
С с	S s
Т т	T t
У у	U u (pr. entre « o » fermé et « ou »)
Ү ү	Ü ü (pr. entre « ou » et « u »)
Ф ф	F f
Х х	H h
Ц ц	Ts ts
Ч ч	Ch ch
Ш ш	Sh sh
Ы ы	Y y
Ь ь	’
Э э	E e
Ю ю	Yu yu
Я я	Ya ya

Introduction générale

Avant que je ne me rende en Mongolie pour la première fois, j'avais été avertie, par les quelques courageuses personnes de mon entourage s'y étant établies temporairement avant moi, qu'un séjour prolongé dans les steppes comprenait le « risque » d'éprouver une forme de lassitude au bout d'un certain temps, tant le rythme quotidien chez les éleveurs mongols différait de celui auquel nous (urbains européens) étions accoutumés, les journées passées dans les steppes donnant, à la longue, l'impression d'être remplies d'*attente*. Le quotidien des familles, orchestré et structuré autour des besoins du bétail, offre une alternance entre des moments creux et actifs nécessitant inévitablement un temps d'ajustement pour les non-initiés. Pour autant, la sensation d'une stagnation quelconque se fit particulièrement peu sentir lors de mes séjours dans les steppes, bien au contraire : à compter du moment où je me suis retrouvée à Bayan-Uul, au sein du réseau de Boldoo et Gerel en particulier (un couple d'éleveurs-agriculteurs qui devinrent rapidement mes hôtes principaux), mon impression fut celle d'avoir été précipitée au cœur d'un récit d'aventures, foisonnant de péripéties de toutes sortes. En plus d'un travail sans relâche au quotidien, auprès du bétail et au sein du potager qu'ils cultivaient, il semblait y avoir autour d'eux toujours mille et une intrigues, événements, embûches, imprévus et dénouements, qui m'émerveillaient par leur caractère à la fois familier et déroutant, de par la manière dont ils se déroulaient.

Si, entre 2018 et 2020, je multipliais mes séjours chez d'autres familles afin d'élargir ma perspective et mon échelle d'étude, le fait de *continuer à revenir au même endroit* (tout en étendant mon réseau à partir du leur) fut pourtant ce qui, instinctivement, me parut être le plus intéressant, tant il semblait y avoir à découvrir encore, de manière exponentielle au fil des années. Mes ethnographies prenaient de l'épaisseur en même temps que s'étoffait ma compréhension du monde de cette grande famille et des relations que les membres entretenaient. Des événements jusque-là disparates parvenaient à former un tout de plus en plus intelligible, sans compter que l'univers de mes hôtes évoluait à grande vitesse, de sorte que, même en demeurant au même endroit, la nouveauté restait une composante essentielle de mes observations.

Se passait-il effectivement *plus de choses* au sein du foyer de Gerel que chez les autres ou était-ce une impression subjective influencée par ce qui, peut-être, m'intéressait inconsciemment, je ne saurais le dire. Quoi qu'il en soit, mes séjours en ce lieu me

paraissaient toujours remarquablement riches sur le plan ethnographique notamment, et c'est de cette manière qu'une grande partie de cette thèse finit naturellement par tourner autour de cette famille, pour s'étendre ensuite aux rapports de voisinage. Mon impression d'évoluer au sein d'un roman d'aventures fut par ailleurs certainement ce qui influença la forme et le procédé narratif de cette thèse, qui présente des *histoires* de famille et de voisinage, structurées de manière à ce que chacune d'entre elles – ainsi que chaque chapitre – tourne autour d'un *personnage* singulier de mon terrain.

Des histoires de famille

Le fait de me retrouver prise dans ces histoires m'a en outre inévitablement amenée à porter une attention particulière aux relations entre les personnes et à me demander ce qu'était véritablement la *famille* en Mongolie, notamment en termes de dispositif d'inclusion et d'exclusion : qu'est-ce qui définit les liens familiaux – autrement dit entre « parents » (*ah düü*)[1] –, quelles en sont les limites, et de manière plus générale, comment *fait-on famille* en Mongolie ? Ce sont précisément ces questions que je propose de réexaminer dans ce travail, à partir d'un certain type de récit que j'appelle *histoires*.

Celles-ci, au sens où je les entends, constituent un dispositif narratif ethnographique particulier me permettant d'étudier un même événement à plusieurs niveaux, sur un plan temporel, spatial et/ou relationnel. Chacune des *histoires* présentées tourne autour d'une – et parfois deux – personnes de mon terrain, ce qui ouvre plusieurs possibilités, la première étant de croiser les échelles. Ainsi, la narration englobe et considère à la fois un épisode particulier (ou le récit de celui-ci), délimité dans le temps, et la diversité des situations, discours, confidences, querelles ou controverses qui en émergent, reliés à cette situation initiale mais couvrant un laps de temps plus large, qui se compte souvent en années.

Ces *histoires* fonctionnent par ailleurs selon un mouvement excentrique, de recul et d'élargissement, plutôt que concentrique : il s'agit moins de chercher à comprendre comment l'événement décrit en premier lieu s'inscrit dans une dynamique plus large en vue d'aboutir à une meilleure compréhension de celui-ci, que de l'étudier en parallèle des dynamiques relationnelles qu'il contribue à faire ressortir. À titre d'exemple, dans le cas d'une histoire partant de la description d'un rituel, j'accorderai la même importance à l'étude du rituel

[1] Je reviendrai sur les termes vernaculaires traduits ici par « famille » un peu plus loin.

qu'aux propos que peuvent tenir les participants à son propos a posteriori et aux dynamiques relationnelles qui en auront émergé. Ainsi, les événements examinés – le récit d'un décès, un rituel funéraire, un rituel chamanique, la première visite d'une potentielle belle-fille à la maison, un confinement exceptionnel, etc. – seront étudiés en eux-mêmes avant d'être envisagés dans une perspective plus large, sans pour autant se voir relégués au simple rôle d'incubateur et sans que soit minimisé ce que les gens *font* (dans le cadre d'un rituel par exemple) au profit de ce qu'ils en *disent*, ces deux aspects étant tout aussi indispensables dans l'étude de la sociabilité et des éléments de la vie sociale qui nous intéressent dans ce travail.

Structurer chaque chapitre autour d'un membre particulier d'un réseau de « parents » (*ah düü*) ou du voisinage présente également l'avantage d'inclure une dimension à la fois biographique et diachronique à ces histoires, celles-ci étant basées sur des données recueillies sur une période de cinq ans auprès des mêmes personnes. Les histoires que je présente exposent en outre plusieurs points de vue qui se croisent sur une même situation, ce qui offre une meilleure compréhension de l'événement par l'ajout de perspectives supplémentaires et amène à une vision plus complète et plus nuancée des dynamiques relationnelles et de la texture des relations sociales.

Enfin, un tel dispositif narratif donne la possibilité de prendre des instantanés à différents endroits d'un réseau de « parents » (*ah düü*), et d'examiner diverses positions dans le réseau tout en variant les distances entre les personnes : si certaines situations présentent des relations entre des membres très proches, d'autres font apparaitre des individus plus éloignés et offrent de ce fait un point de vue plus distancié. En somme, le fait de construire le récit autour de *personnages* permet de structurer le propos d'une manière qui est non linéaire (bien que les événements relatés sur lesquels sont basées les histoires présentées suivent, elles, presque toutes un ordre chronologique).

La question qui se pose à présent est la suivante : comment aborder la parenté à travers le dispositif narratif particulier des histoires ?

Étudier la parenté à partir d' « histoires de famille »

Les manières d'étudier la parenté en anthropologie sont nombreuses. Les auteurs classiques qui se sont intéressés à la parenté mongole, soucieux d'identifier les structures sociales et systèmes de parenté, ont pendant longtemps privilégié une approche structuro-

fonctionnaliste mettant l'accent sur les liens de parenté agnatiques et la résidence virilocale (Vreeland 1957 [1954], Krader 1954, Lévi-Strauss 1949, Szynkiewicz 1981). Selon Herbert Harold Vreeland, la parenté des Mongols Halh correspondrait au type 'Omaha normal' en raison de sa descendance patrilinéaire, de sa résidence patrilocale et de sa « terminologie de parenté Omaha », définie entre autres par l'utilisation de termes généraux pouvant désigner plusieurs types de relations, et d'une distinction établie entre les relations du côté paternel et celles du côté maternel (1957 : 285). La descendance patrilinéaire est également au fondement de la structure sociale mongole selon Lawrence Krader (1955). Sławoj Szynkiewicz (1981) identifie lui aussi le système de parenté mongol comme étant patrilinéaire et virilocal, bien qu'il précise que les schémas figurant dans son étude sont des idéaux-types ne reflétant pas nécessairement la réalité, celle-ci étant plus complexe dans les faits (*ibid.* : 94)[2]. Les relations agnatiques et les clans auraient en outre une importance particulière chez les Bouriates, la pratique des généalogies étant particulièrement développée parmi cette population (Bulag 1998).

Ces études, certes rigoureuses, reposent sur le postulat que l'organisation sociale en Mongolie est basée sur la parenté et les clans, ce que des auteurs plus récents ont par la suite contesté en pointant du doigt les limites de ces modèles, schématiques et relativement abstraits selon eux, et finalement déconnectés d'une réalité beaucoup moins ordonnée (Empson 2011, Sneath 2006). David Sneath (2007) conteste en outre l'idée très répandue d'une dégénérescence du système clanique au fur et à mesure de l'émergence d'un État, affirmant que les États modernes favorisent au contraire la solidification et la généralisation de l'affiliation clanique. D'autres auteurs tels que Rebecca Empson (2011) ont par contraste privilégié l'approche relationnelle, développée initialement par David M. Schneider (1984) et Janet Carsten (2000, 2004), qui considèrent que la distinction entre le biologique et le culturel ne peut être tenue pour acquise dans la manière d'appréhender la parenté, remettant ainsi en cause l'importance accordée au biologique dans les études classiques de la parenté, largement surestimée dans l'établissement réel des liens entre les personnes. Cette approche, dite « relationnelle »[3] en ce qu'elle part de la manière dont s'établissent les relations en pratique (plutôt que du donné biologique), se concentre sur les façons dont les individus eux-mêmes parlent de la parenté et mettent en acte ces relations (Carsten 2000, 2004). Ainsi, les auteurs

[2] De manière intéressante, Sławoj Szynkiewicz mentionne également les difficultés qu'il rencontre dans l'identification d'un groupe de famille étendue chez les peuples et/ou les nomades, en raison du caractère flou et imprécis des critères définissant les groupes résidentiels et de propriété (Szynkiewicz 1981 : 96-97).

[3] Le concept de « relationnalité » est une traduction du concept de « relatedness » en anglais, mis en avant par Janet Carsten (2000).

des *new kinship studies* – le courant initié par Janet Carsten qui défend justement cette approche – privilégient les « états de faire » par rapport aux « états d'être » – soit le caractère processuel de la parenté, et le fait que la consanguinité elle-même est pensée comme construite, notamment à travers des pratiques quotidiennes (Allard 2006).

C'est dans la continuité de cette tradition que les auteurs contemporains se sont intéressés à la manière dont la parenté en Mongolie était mise en œuvre par des relations plutôt que par des structures reproduites hors des pratiques sociales (Empson 2011), par l'exposition de photographies (Empson 2007) ou par des échanges de viande au sein d'un réseau de parents (Fox 2019a). L'approche relationnelle semble par ailleurs particulièrement adaptée au cas mongol, dans la mesure où, même si les relations agnatiques et l'importance des clans (en particulier chez les Bouriates) apparaissent occasionnellement dans les discours, elles coexistent dans la réalité avec d'autres formes de relationnalité (Empson 2011 : 57-66). L'importance des clans et de la lignée seraient en outre mis en avant surtout à l'adresse des étrangers, ou lors de cérémonies ponctuelles telles que les mariages ou les rituels chamaniques (*ibid.*) – ce dont mon ethnographie atteste également, les précisions de cet ordre m'ayant été données tout au plus à l'occasion de certains rituels chamaniques[4]. Or, les réseaux qui font *en pratique* office de soutien économique et social sont loin de se restreindre aux relations agnatiques, et incluent les amis, les voisins et les collègues de travail – de la même manière qu'ils peuvent être inclus au sein d'un foyer. Les amis avec lesquels on entretient des relations particulièrement proches sont d'ailleurs appelés « *huurai ah*/*egch*/*düü* », soit « frère ou sœur sec·che/ficti·f·ve » (Park 1997, citée par Empson 2011 : 65). Appréhender les relations de parenté selon le modèle relationnel semble donc particulièrement adapté au contexte mongol, en raison de la structure singulièrement flexible des réseaux de parents *ah düü*, la participation des personnes à ces réseaux dépendant d'une multitude de facteurs et de paramètres. Grégory Delaplace et Vincent Micoud (2007) montrent également cette flexibilité à travers l'étude des vitrines de photographie, qui constituent selon eux de véritables sociogrammes des relations en Mongolie en ce qu'ils font apparaitre les individus qui rentrent (ou non) dans le réseau *ah düü* – et qui s'avère parfois en décalage avec les généalogies et schémas de parenté.

[4] En dehors des rares occasions telles que les rituels chamaniques, l'appartenance aux clans n'était pratiquement jamais mentionnée par mes interlocuteurs, ce qui suggère un intérêt moindre encore pour la question parmi les Bouriates de Mongolie que ce que rapporte Rebecca Empson (2011 : 57-66), qui a également mené des recherches parmi les Bouriates de Mongolie dans les années 2000.

Mon étude s'inscrit dans la continuité des travaux de David Sneath, Rebecca Empson et Elizabeth Fox qui privilégient l'approche relationnelle dans l'étude de la parenté en Mongolie, en ce que je pars de l'examen d'affaires quotidiennes pour examiner la manière dont on *fait famille*. Mes *histoires* interrogent la façon dont se construisent et s'expriment les relations entre les membres d'une même parentèle et d'un voisinage, et montrent justement à quel point cette construction, qui ne va pas de soi, est loin d'être évidente.

S'il m'a semblé pertinent d'examiner certaines études de cas (notamment l'histoire présentée dans le chapitre 5) à la lumière d'une littérature plus classique également, empreinte de structuralisme, la compréhension des situations que je décris dans ce travail implique de considérer la parenté essentiellement du point de vue de la mise en œuvre empirique des relations. La pratique mongole de la parenté nécessite en effet d'envisager la famille non pas comme une structure dont les limites seraient établies de manière définitive, et qui reproduirait la place des individus à travers les générations, mais plutôt comme un opérateur relationnel permettant de participer à des réseaux, d'obtenir certaines choses de certaines gens, d'en exclure d'autres des échanges, etc. Précisons que les termes vernaculaires que je traduis ici par « famille » sont essentiellement la paire lexicale *ah düü*, qui désigne un réseau de parents au sens large – je reviendrai toutefois sur cette notion et détaillerai d'autre part la terminologie relative à la parenté que concerne cette étude ainsi que mes traductions de celle-ci, le terme de « famille » n'ayant pas d'équivalent direct en mongol. Quoi qu'il en soit, ce que je m'attache à montrer dans cette étude, c'est également le fait que, au centre de la famille en Mongolie définie comme un opérateur flexible, se trouve précisément la question de l'éthique : être impliqué, ou inclus est, comme je le montrerai, conditionné au fait d'être une « bonne » (*sain*) personne.

*La question de l'éthique et de ce qui fait une « bonne » (*sain*) personne*

Si mes « histoires de famille » explorent une diversité de thématiques – le vécu du deuil et le rapport aux défunts (chapitres 1 et 2), les commérages et relations de voisinage (chapitres 2 à 8), les rituels chamaniques (chapitres 3 et 6), l'attachement au « pays » (*nutag*) (chapitres 3, 6 et 8), le choix du conjoint (chapitre 5), les conceptions de la richesse ainsi que les problèmes relatifs à l'extraction minière (chapitres 6, 7, 8) –, toutes peuvent être envisagées du point de vue de la morale et de l'éthique – des termes que j'utiliserai de

manière interchangeable dans cette étude[5]. Aussi la question de ce qui fait une « bonne » (*sain*) personne constitue-t-elle le fil conducteur de ce travail.

L'opposition stéréotypique entre une « bonne » (*sain*) et une « mauvaise » (*muu*) personne revient très régulièrement dans les discours en Mongolie, lorsqu'il s'agit de juger d'un comportement ou d'un trait de caractère. Si, lors de mes premiers séjours parmi les éleveurs mongols, je mettais le caractère tranché de cet antagonisme sur le compte de mon niveau de langue limité – mes hôtes levant par exemple le pouce pour me faire comprendre qu'une chose ou personne était « bonne », et tendant le petit doigt pour me signifier le contraire –, il m'apparut au fil des années que mes interlocuteurs continuaient d'y recourir et que cette évaluation binaire était aussi mobilisée dans les conversations où je ne participais pas directement. Il m'apparut néanmoins que ce qui passait pour « bon » ou « bien » n'était pas toujours facile à définir précisément et que les termes de l'opposition avec le « mauvais » et le « mal » étaient plus complexes qu'il m'avait semblé au premier abord. Ce travail de thèse vise ainsi à déplier les implications de ce que signifie être ou non une « bonne » personne – et des conséquences concrètes que cette qualification peut avoir au sein d'un réseau de parents –, afin de parvenir à mieux cerner les subtilités de ce qualificatif d'apparence naïve.

Autrement dit, il s'agit d'examiner les dynamiques relationnelles et la texture des relations sociales chez les éleveurs-agriculteurs bouriates de Mongolie en interrogeant, à travers une diversité de situations, ce que signifie et implique le fait d'être une « bonne » (*sain*) personne, à la fois dans le contexte d'un réseau de « parents » (*ah düü*) et du voisinage. À terme, il faudra ainsi se rendre capable de comprendre les termes exacts du rapport entre le fait d'être considéré comme une « bonne » personne et de *faire famille* : en quoi le second, sur un plan collectif, dépend-il du premier, sur un plan individuel ?

À cet égard, il se trouve que les études de cas exposées ici ont en commun de présenter une certaine tension relationnelle, qui se manifeste simultanément à plusieurs niveaux : entre un individu et les membres du foyer, entre les membres d'un foyer et un collectif plus large,

[5] Si certains auteurs choisissent d'utiliser le terme « éthique » afin de se distancier des conceptions durkheimiennes de la moralité mettant l'accent sur les codes moraux collectifs et inconscients, d'autres estiment qu'il existe suffisamment de recoupements et d'usages contradictoires de cette terminologie pour que cette distinction ne soit plus nécessaire (Howland et Davies 2022). La question étant complexe, de même que Didier Fassin (2012), je propose de ne pas faire de distinction nette entre les deux. Par ailleurs, le terme mongol *yos surtahuun* semble pouvoir être traduit à la fois par « éthique » et « morale » – néanmoins, il n'est à ma connaissance pas vraiment utilisé dans le langage courant et semble plutôt relever de la philosophie.

entre les individus et leur *nutag* – une notion qu'il me semble essentiel d'expliciter avant de continuer étant donné qu'elle reviendra de manière récurrente dans ce travail.

Le *nutag*, en mongol, désigne le « pays » et traduit de manière générale l'idée d'un « chez-soi », à plusieurs échelles : celle du pays (État), de la province (*aimag*), du district (*sum*) ou encore de l'endroit où l'on vit au sein de celui-ci – soit les alentours du campement et les pâturages lorsque l'on est éleveur. Souvent, le *nutag* désigne implicitement le « pays natal » (*törsön nutag*), notamment dans les chants, où il est systématiquement glorifié (Legrain 2014 : 48). Mais il est finalement plus qu'un lieu, en ce qu'il englobe les relations avec les esprits maîtres des lieux, les habitants et les animaux partageant un même *nutag* (Marchina 2015). Dans mon travail, en fonction du contexte, je traduirai ce terme par « pays », « pays natal », « terre d'origine », ou « territoire », et le laisserai quelquefois intraduit.

Ainsi, certains aspects de la sociabilité apparaissent plus nettement à la lumière des situations de tension, en ce qu'elles posent la question suivante : comment entretient-on les relations et à quels endroits observe-t-on une entrave dans le processus ? Ces histoires ont ainsi pour ambition de décrire la texture particulière des relations sociales en Mongolie faite d'éléments a priori contradictoires, tels que confiance et méfiance, ou proximité et distance. Par « texture relationnelle », j'entends une certaine qualité des relations ou encore un certain type de sociabilité qui s'exprime au quotidien. Dans un article qui considère les festivals des temples en Chine, Adam Chau (2008) affirme que les participants concourent ensemble à créer une sociabilité chauffée à blanc (l'auteur parle de « red hot sociality », qui est elle-même une traduction du concept chinois *honghuo*). Ce concept souligne, selon l'auteur, l'importance de la production sociale d'une atmosphère sensorielle amplifiée (Chau 2008). Par contraste, la sociabilité dont il est question dans mon étude provient non pas d'un événement spécifique où tout le monde concoure à créer un climat particulier, mais plutôt d'affaires quotidiennes. Aussi s'agit-il davantage d'une sociabilité continue, tiède (si l'on reprend le champ lexical de la température) plutôt qu'ardente. À cette fin, j'analyserai les dynamiques qui régissent les interactions entre les personnes, proches et moins proches, faisant partie d'une même parentèle et/ou d'un même voisinage. J'examinerai la manière dont s'expriment les conflits latents, les résolutions de problèmes et les émotions impliquées dans ces situations. J'étudierai enfin les liens allant de l'intimité et de l'affection à la méfiance et la distance, ainsi que l'éthique associée aux comportements qui influe sur ces relations.

Que ce soit entre les membres d'un foyer (*ger bül*, *ail*), d'une famille étendue (*hamaatan*), d'une parentèle (*ah düü*), d'un voisinage, avec les défunts, les divinités, les esprits du territoire ou encore le *nutag*, les relations semblent présenter un défi à plusieurs niveaux. Elles font notamment ressortir l'enjeu et la nécessité d'un calibrage constant, la distance relationnelle entre les membres faisant l'objet d'une (re)négociation perpétuelle – et c'est précisément ce que j'examinerai dans ce travail.

Étudier la sociabilité à travers une description fine et une perspective décalée

Dans la lignée des travaux qui ont exploré la sociabilité en Mongolie, et notamment le revers d'une sociabilité exemplaire (Delaplace 2014, Haas 2012, Højer 2019, Humphrey 2012a, Legrain 2014), je propose d'examiner la complexité des relations sociales faite de composantes a priori contradictoires, en portant une attention particulière aux paires que forment méfiance et confiance, proximité et distance, par le biais d'une description ethnographique fine de situations qui présentent toutes une certaine discordance. Mes descriptions exploreront notamment les relations dans le cadre intime du foyer – ce qui, jusqu'ici, a été relativement peu étudié de manière approfondie –, en prenant en compte une certaine diachronie et une multiplicité de points de vue que seules des données recueillies au cours de séjours longs, répartis sur plusieurs années et passés parmi un même réseau de parents au sein duquel j'ai été de surcroît amenée à circuler, ont rendu possibles.

C'est en outre selon une perspective décalée par rapport à ce qui a été fait précédemment que je propose d'examiner les différents aspects de la vie sociale en Mongolie abordés dans ce travail (le rapport aux morts, les commérages et relations de voisinage, les rituels chamaniques, l'attachement au *nutag*, le choix du conjoint, les conceptions de la richesse et les problèmes relatifs à l'extraction minière), afin d'apporter un nouvel éclairage sur ces dimensions du tissu social. Ainsi, je considèrerai la littérature existante tout en prenant en compte les à-côtés, les éléments plus discrets, adjacents ou périphériques de la vie sociale – en somme, les moments où la sociabilité n'est pas mise en scène mais où elle est réellement *en jeu*. Le deuil et les relations aux morts seront de cette manière étudiés à travers le quotidien d'une famille endeuillée, ou encore par le biais des histoires qui entourent un second décès survenu dans la famille. L'institution du mariage, quant à elle, sera examinée à travers les stratégies mises en œuvre par la famille pour repousser une future belle-fille, ce qui encore une fois permettra d'approcher la question de façon périphérique par rapport à ce qui a été fait

précédemment sur la question (cf. Hamayon et Bassanoff 1973, Humphrey 2015, Pop 2002, Szynkiewicz 1981).

Enfin, je mettrai en lumière la manière dont ces relations, qui s'expriment dans le contexte particulier de la Mongolie rurale, parviennent à tenir ensemble *avec* les tensions – mon hypothèse étant que l'établissement d'une juste distance est nécessaire au maintien des relations.

Richesse, morale et relations de voisinage

Les trois derniers chapitres de cette thèse, qui examinent plus particulièrement les relations de voisinage, sont ceux qui posent le plus directement la question de la morale et de ce qui constitue une « bonne » personne. C'est à partir du versant négatif que j'aborderai la question, notamment au regard de la relation au « pays » (*nutag*) et de la richesse : j'interrogerai les comportements qualifiés de « mauvais » (*muu*) par le voisinage, par rapport aux esprits du territoire d'une part (cf. chapitre 6) et aux moyens de s'enrichir d'autre part (cf. chapitres 7 et 8), en posant la question de ce qui fait de quelqu'un un « mauvais riche » (*muu bayan*) dans le contexte de la Mongolie rurale. Cette partie de mon étude s'inscrit dans la continuité des travaux qui partent du « négatif » pour explorer la morale et qui participent du « tournant éthique » (Howland et Davies 2022) : les auteurs de ce tournant, né de l'opposition au paradigme durkheimien qui envisage la morale uniquement comme un moyen de réaffirmer les valeurs partagées et de favoriser l'intégration sociale (Yan 2014, cité par Howland et Davies 2022), considèrent tous les aspects de la morale d'une société, y compris les comportements jugés immoraux (Fassin 2015)[6]. À la suite de ces auteurs et autrices, et en particulier de ceux qui se sont intéressés à la morale à partir de son versant « négatif » (Howland et Davies 2022), j'explorerai les conceptions morales en Mongolie rurale en partant de l'étude des « mauvais » (*muu*) comportements au sein du voisinage, et contribuerai de cette manière à la réflexion de ce qui définit une « bonne » personne dans ce contexte. Suivant la suggestion de Didier Fassin (2022) consistant à dépasser le dualisme qui divise l'espace moral entre le « positif » et le « négatif », je considérerai celui-ci comme étant unifié et présentant des nuances et des variations, ce qui suggère que les émotions et les valeurs ne sont pas clairement délimitées. De la même manière que chez Michael Lambek (2010), la morale et l'éthique seront en outre abordées comme des aspects « ordinaires » de la condition humaine,

[6] Le « tournant éthique » sera explicité plus en détail dans le chapitre 6.

intégrés aux actions, aux pratiques et au langage, plutôt que comme un domaine distinct de la vie sociale. Enfin, toujours en accord avec les auteurs du tournant éthique, j'examinerai les principes moraux d'un point de vue émique, c'est-à-dire à partir du point de vue de mes interlocuteurs et de leurs discours : quelles pratiques sont considérées comme « mauvaises » (*muu*), qu'implique réellement le qualificatif de « mauvais riche » (*muu bayan*), dans quels contextes et sous quelles conditions celui-ci se voit-il attribué ?

Ces trois chapitres, centrés sur les relations de voisinage plutôt que sur les relations entre « parents », participeront finalement à la réflexion sur ce qui fait famille en Mongolie également *par son revers* : où se situe la limite de la famille, où s'arrêtent les relations entre « parents » (*ah düü*) ? L'exploration des relations de voisinage qui mettent en lumière des comportements jugés immoraux montreront également en quoi l'éthique est centrale à cette question.

Avant d'approfondir la question de la terminologie relative aux relations de parenté dont je ferai usage – le terme de « famille » étant vague et n'ayant de surcroît, comme on l'a dit, pas d'équivalent strict en mongol – je propose de présenter mon terrain de recherche qui constitue la base de ce travail.

Un terrain entre deux districts bouriates : Bayan-Uul et Bayandun

Mes recherches sont basées sur un total de 20 mois de travail de terrain effectué entre 2015 et 2020, principalement dans deux districts (*sum*) voisins de population bouriate[7] de la province (*aimag*) du Dornod (fig. 0.1) situés près de la frontière Russe, à l'extrême est du pays : Bayan-Uul et Bayandun (fig. 0.2). *Dornod*, en mongol, signifie d'ailleurs littéralement « à l'est ». Cette étude constitue à bien des égards la continuité de mes recherches de master et d'un terrain ethnographique initial effectué dans ce cadre auprès de familles d'éleveurs-agriculteurs bouriates, entre avril et août 2015, qui m'avaient permis d'établir un point d'ancrage dans la région. Les terrains de recherche que j'ai menés par la suite dans le cadre du doctorat ont en outre été précédés par une visite que j'avais effectuée dans la région lors de l'été de l'année 2017, qui fit office de pré-terrain en même temps qu'elle marquait un jalon important dans mes relations avec Boldoo et Gerel, mes hôtes principaux qui auront une

[7] Ce que mes interlocuteurs désignent comme étant un « district bouriate » (*buryad sum*) correspond à un district dont la majorité de la population s'identifie ethniquement en tant que Bouriate. Selon le recensement de 2020, la population bouriate de Bayan-Uul représentait 67,1% de la population du district, et celle de Bayandun 74,9%.

importance particulière dans cette étude : il s'agissait de mon premier retour chez eux, ce qui fut une étape importante à leurs yeux et eut l'effet de consolider nos liens. J'ai commencé ensuite le doctorat par un premier terrain de 5 mois effectué entre octobre 2018 et mars 2019, suivi d'un second séjour en Mongolie d'une durée de 10 mois, de février à décembre 2020 – que le contexte de pandémie de Covid-19 n'aura curieusement pas écourté mais rallongé, la Mongolie étant encore relativement épargnée de la présence du virus à ce moment-là (et une bourse venant de l'État mongol me permettant alors de prolonger mon séjour sur place)[8].

Avant de présenter la population des Bouriates de Mongolie et d'aborder brièvement les antécédents historiques la concernant, je vais donner quelques précisions sur le lieu, les modalités et les conditions de mes recherches.

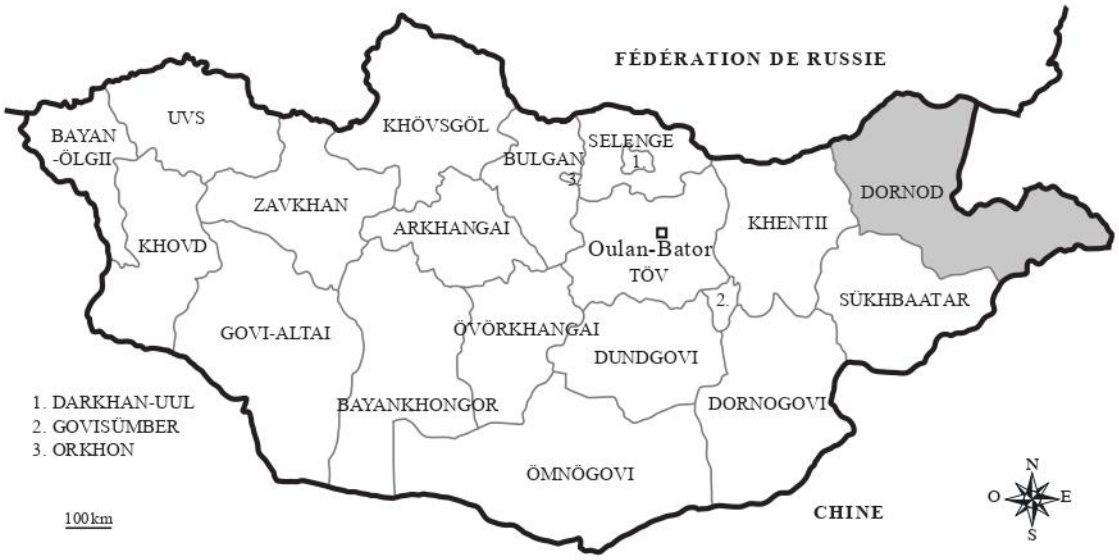


Figure 0.1 – *La province (*aimag*) du Dornod en Mongolie. © Marc Alaux*

[8] Je reviendrai sur la manière dont la pandémie de Covid-19 a affecté mes recherches de terrain un peu plus loin.

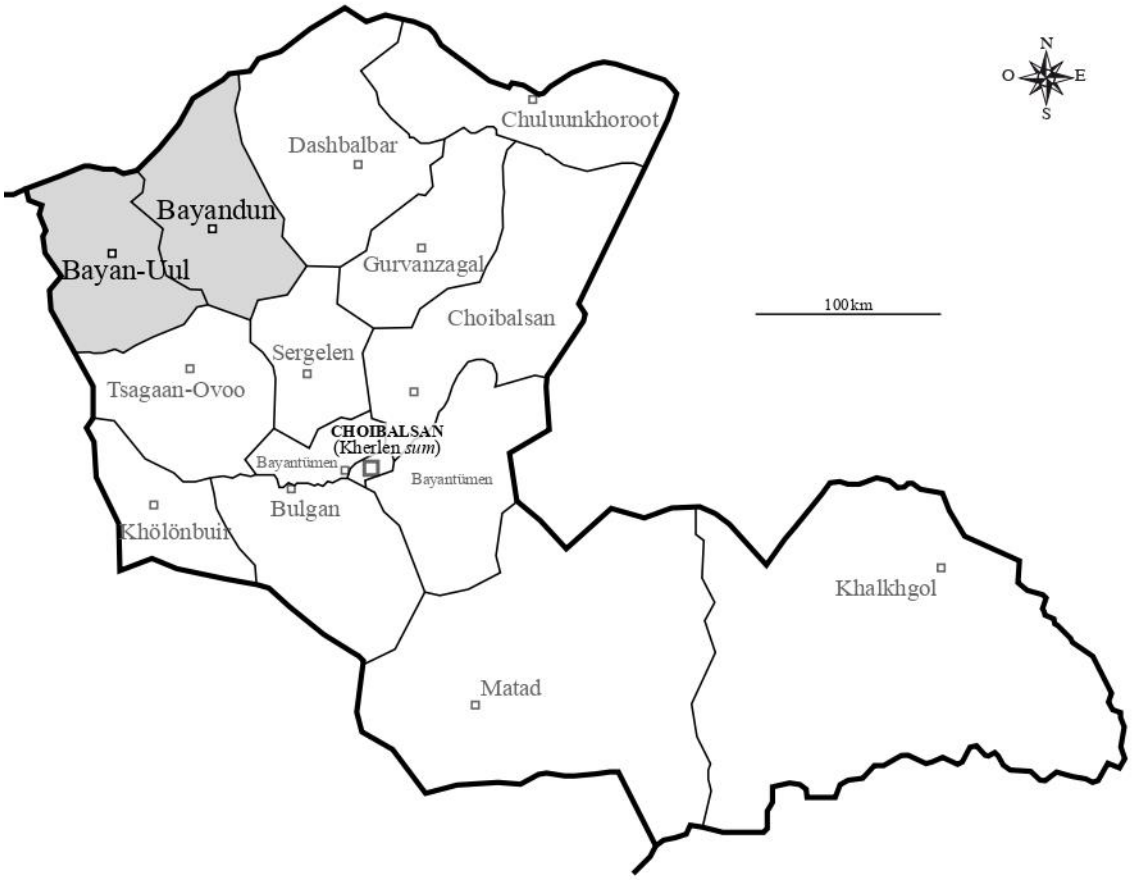


Figure 0.2 – *Les districts (*sum*) de Bayan-Uul et Bayandun (province du Dornod, Mongolie). © Marc Alaux*

Le district (*sum*) de Bayan-Uul est situé à cinquante kilomètres de la Russie et deux cent cinquante kilomètres de la Chine. Sa population s'élève à environ 5000 habitants. Bayandun, le district voisin de celui de Bayan-Uul en direction de l'est, compte également une population majoritairement bouriate, de 3000 habitants environ. Soixante kilomètres environ séparent les « centres » (*sumyn töv*) des deux districts, ce qui représente environ deux heures et demi de voiture en raison de l'état des routes de sable dans les steppes, obligeant à une conduite à 30 km/h. Précisons qu'un district en Mongolie comprend le « centre du district » (*sumyn töv*), qui correspond au village, ainsi que les steppes environnantes auxquelles ont fait généralement référence par le terme *hödöö,* qui signifie littéralement « campagne », où vivent principalement les éleveurs[9].

[9] Si le terme *hödöö* renvoie aux steppes où les éleveurs nomadisent, il est, en pratique, utilisé de manière relative selon l'endroit où l'on se trouve. Ainsi, mes interlocuteurs d'Ulaanbaatar affirmaient parfois partir « à la campagne » pour se rendre dans un village (*sumyn töv*), les villages étant de toute évidence moins urbanisés que la capitale et étant de l'ordre de « la campagne » par rapport à celle-ci.

Le paysage, que l'on pourrait décrire comme étant vallonné, buissonnant parfois et relativement arboré par rapport au reste du pays, est tout à fait semblable dans les deux districts, à ceci près que Bayan-Uul compte une forêt à proximité du village. La morphologie des deux villages apparait comme étant relativement différente : celui de Bayan-Uul s'étend le long de la rivière Ulz (fig. 0.3), tandis que celui de Bayandun est situé au cœur d'une vallée (fig. 0.4). Les infrastructures présentes dans les deux villages sont néanmoins parfaitement analogues : on y trouve un bâtiment administratif, une clinique, un poste de police, quelques magasins et petits commerces, de rares boutiques de vêtements, des banques, des lieux de restauration, et enfin une école qui dispense les douze niveaux d'enseignement composant le cursus réglementaire de l'enseignement primaire et secondaire en Mongolie. Les habitations au village consistent principalement en des maisons en rondins (*modon baishin*), mais aussi des yourtes (*ger*). Les éleveurs de la région qui habitent la « campagne » vivent également dans des maisons en rondins et/ou des yourtes : si la plupart alterne entre un campement d'hiver (*övöljöö*) et un campement d'été (*zuslan*), la construction de maisons en rondins n'empêche en rien les éleveurs de pratiquer le pastoralisme nomade, caractérisé par des déplacements cycliques du groupe domestique et du bétail (Ferret 2013, Marchina 2015)[10].

Parmi les quelques différences que j'ai pu noter entre les deux villages, la plus marquante tenait au sentiment d'un niveau de vie plus élevé au village de Bayandun, accompagné d'une atmosphère peut-être plus sereine, en raison de l'absence d'ivrognes errant sur les chemins poussiéreux du village dont les visages portaient souvent les marques de violentes bagarres – un triste spectacle malheureusement coutumier au village de Bayan-Uul. Si Bayandun se présente effectivement comme un district plus prospère, c'est en partie, me disait-on, en raison de la présence de sites miniers environnants mais aussi des activités collatérales qu'ils génèrent, telles que la recherche d'objets métalliques, à l'aide de détecteurs de métaux que tout le monde serait à même de se procurer (ce que je développerai dans le chapitre 6). Ceci expliquait d'ailleurs, toujours selon mes interlocuteurs, l'absence relative d'inactivité parmi la population de Bayandun en comparaison aux villages voisins, et avait selon eux pour effet de réduire la consommation d'alcool, celle-ci étant fortement corrélée à l'inactivité (voir chapitre 6). Enfin – un détail d'importance dans mon quotidien d'ethnographe qui se révélera significatif dans le développement de l'une de mes histoires –,

[10] Selon mes interlocuteurs, la construction d'une maison en rondins à la campagne – composée en général d'une pièce unique faisant office de lieu de vie ainsi que d'une petite entrée, et éventuellement d'un deuxième espace moins bien isolé servant de lieu de stockage et de cuisine d'été – peut prendre 14 jours seulement si l'on travaille intensivement à plusieurs. La question du pastoralisme nomade sera par ailleurs développée dans le chapitre 8.

les habitants de Bayandun semblaient curieusement plus habitués que ceux de Bayan-Uul à la vue et au contact des « étrangers » (*gadaad hümüüs*), malgré le caractère plus reculé et difficile d'accès du district par rapport au premier, de sorte qu'il m'était bien plus aisé de m'y déplacer sans être interpelée, observée ou hélée – peut-être en raison du fait que l'école secondaire de Bayandun avait l'habitude d'accueillir chaque année un professeur d'anglais, généralement un volontaire Peace Corps américain[11].



Figure 0.3 – *Le village de Bayan-Uul (province du Dornod, été 2015)*

[11] Pour une description exhaustive du village de Bayandun, voir Swancutt (2012 : 19-25). Si les propos de l'auteure – qui a séjourné dans ce même village au moment de ses recherches de terrain – datent du début des années 2000, beaucoup de constats sont toujours d'actualité. Je développerai par ailleurs ma description du village de Bayandun dans le chapitre 6.



Figure 0.4 – *Le village de Bayandun (province du Dornod, été 2020)*

Les Bouriates de Mongolie et leur histoire

Mon étude est centrée sur les Bouriates de Mongolie, une population originaire de la région du lac Baïkal en Sibérie. La culture matérielle des Bouriates vivant en milieu rural est proche de celle des Mongols Halh ruraux, qui constituent le groupe ethnique majoritaire en Mongolie : ils pratiquent l'élevage pastoral, vivent essentiellement des produits de leur bétail et habitent, pour beaucoup d'entre eux, dans une yourte pendant une partie de l'année. Plusieurs caractéristiques les distinguent néanmoins des autres peuples mongols. Premièrement, les Bouriates de Mongolie ruraux se présentent comme étant moins mobiles que les éleveurs des autres peuples mongols : ils ont en général un campement d'hiver et un campement d'été, et leur campement d'hiver, qui consiste généralement en une maison en rondins, fait office de logement principal. Ceci est toutefois une tendance générale plutôt qu'une caractéristique immuable : mon ethnographie montre qu'il existe des familles d'éleveurs bouriates qui se déplacent bien plus fréquemment, ce qui semble concerner en

particulier celles dont la taille du troupeau est conséquente (voir chapitre 8). Ensuite, à la différence des autres peuples mongols, nombre de familles bouriates s'adonnent à l'agriculture, même si cette pratique commence désormais à se répandre en Mongolie (et pas seulement chez les Bouriates), en particulier dans le Dornod. Pour cette raison, mais aussi du fait de la présence de nombreuses baies dans la région, l'alimentation des Bouriates de Mongolie est relativement variée par rapport aux autres populations du pays. Leur pratique de l'agriculture n'est d'ailleurs pas sans lien avec leur sédentarité relative (Marchina 2015)[12]. D'autres différences mineures sont encore présentes : les Bouriates de Mongolie affouragent davantage leurs animaux que les Mongols Halh, disposent de puits actionnables à la main identiques à ceux que l'on trouve en Russie, etc. (Shimamura 2014 : 132).

L'histoire des Bouriates de Mongolie, singulière et dramatique, a été marquée par des ruptures consécutives, des séparations et de violentes persécutions politiques. Les Bouriates, qui situent leur « terre d'origine » (*nutag*) dans la région du lac Baïkal en Sibérie, ont en effet subi des déplacements forcés à plusieurs reprises, au cours du 17e siècle lors des incursions russes en Sibérie mais aussi au cours du 20e siècle (Atwood 2004, Buyandelger 2013 : 22). Les années 1910-20 ont vu une importante vague de migration, et nombre de réfugiés ont fini par s'installer de manière permanente au Nord-est de la Mongolie (Namsaraeva 2012 : 139). Les années 1930 ont ensuite été marquées par des persécutions politiques dévastatrices perpétrées notamment contre les Bouriates, qui se sont vus à nouveau séparés de leurs familles (Namsaraeva 2012 : 139, Buyandelger 2013 : 4). En outre, les bouleversements politiques et les campagnes de persécution soviétiques ont amené les Bouriates à ne se sentir nulle part les bienvenus, que ce soit en Russie, en Mongolie et en Chine – un sentiment de rejet couplé à celui d'avoir été dépossédés de leur « pays natal » (*nutag*) et d'avoir, de cette manière, tout perdu.

Dispersés aujourd'hui entre la Russie, la Mongolie et la Chine, les Bouriates constituent une diaspora dont la majorité demeure en Bouriatie[13]. Pour cette population, la localisation du *nutag* a toujours constitué un enjeu de taille, justement en raison de leur histoire particulière. La relation au *nutag* des Bouriates sera examinée en détail dans le chapitre 3.

[12] Charlotte Marchina (2015) évoque cette corrélation en parlant des Bouriates d'Aga de Russie, mais on peut notamment étendre cette idée aux Bouriates de Mongolie.

[13] Selon Sayana Namsaraeva, on compterait une population de 445000 Bouriates en Russie, 42000 en Mongolie et 7000 en Chine (Namsaraeva 2012 : 138), bien que l'année de recensement ne soit pas précisée. Les statistiques disponibles en ligne concernant la population bouriate semblent toutefois ne pas avoir été mises à jour depuis une dizaine d'années.

Le bouriate, un dialecte mongol

La langue des Bouriates de Mongolie est le bouriate, un dialecte mongol. D'après mes interlocuteurs, ce dialecte tend cependant à se perdre, et le bouriate parlé en Mongolie aujourd'hui se trouve de plus en plus confondu avec le mongol. La prononciation de certains phonèmes reste toutefois différente, et certains mots du vocabulaire sont, encore aujourd'hui, spécifiques au dialecte bouriate. Les Bouriates utilisent par ailleurs certains mots d'emprunt de la langue russe, qui ont pourtant un équivalent en mongol.

À mesure que j'avançais dans mes recherches, je m'aperçus du fait que le dialecte bouriate était plus ou moins affirmé en fonction du réseau de parents au sein duquel j'évoluais, plutôt que de l'aire géographique. Ainsi, c'est au moment de me retrouver au cœur d'un nouveau réseau en 2019 – à Bayandun en l'occurrence – que je découvris réellement le bouriate, dont la forme linguistique était finalement bien plus mongolisée au sein du réseau de « parents » (*ah düü*) dans lequel j'étais impliquée à Bayan-Uul, sans que ce soit nécessairement représentatif de la situation dans les deux districts respectifs (ce qui se confirma au fur et à mesure de mes séjours dans la région).

Un réseau de familles reliées les unes aux autres

Mon étude prend en compte plusieurs familles de Bayan-Uul et Bayandun – qui, plus précisément, consistent en des unités domestiques (*ger bül*) ou « familles-foyers » (*ail*). Tous ces foyers sont reliés les uns aux autres d'une manière que je vais à présent expliciter, ce qui permettra également au lecteur de mieux situer les personnages autour desquels tournent les histoires relatées dans cette étude[14].

Avant toute chose, il me semble important de préciser que les cinq premiers chapitres prennent pour objet d'étude un même réseau de « parents » (*ah düü*), dont le « pays natal » (*nutag*) est situé à Bayan-Uul. Si les membres de cette grande famille sont aujourd'hui dispersés à travers le territoire mongol, les personnages principaux de mes ethnographies résident pour la plupart à Bayan-Uul ou Bayandun de manière permanente et exercent l'activité d'éleveur. Les histoires présentées dans les trois derniers chapitres se distinguent des

[14] Les prénoms des personnages principaux de mon étude ont été changés, à l'exception de celui d'Anhaa (chapitre 6) qui a exprimé la volonté de ne pas être anonymisé, et de Batmönh (chapitre 8), qui se présente comme une personnalité médiatique.

précédentes par le fait qu'elles mettent en scène non plus des relations de parenté mais de voisinage (qui se déroulent par ailleurs exclusivement au district de Bayandun). C'est donc essentiellement par le type de relation qui est en jeu – que l'on peut définir comme étant plus intime et plus fort dans le cas du réseau de « parents » (*ah düü*) – que se différencient les cinq premiers chapitres des trois derniers. Il arrive souvent, néanmoins, que les catégories de « parents » (*ah düü*) et de « voisins » (*hörsh*) se recoupent en Mongolie rurale, et la composition d'un réseau de « parents » (*ah düü*) en contexte mongol s'avère par ailleurs éminemment flexible – ce que je développerai plus loin, le caractère flou de ces limites étant au cœur de mon travail.

Le point de départ et foyer de référence : chez Gerel

Pour expliquer la manière dont les foyers de cette étude sont reliés les uns aux autres, il me semble essentiel de commencer par présenter ce qui apparait comme étant mon foyer de référence, qui fut non seulement mon point d'ancrage dans la région mais aussi le point de départ d'un travail ethnographique qui remonte à 2015, à partir duquel j'ai par la suite élargi mon réseau, de sorte à ce qu'il en arrive à former la toile de familles-foyers (*ail*) du présent travail (fig. 0.14). Il s'agit d'une famille d'éleveurs-agriculteurs dont la figure centrale est Gerel, une femme de 40-45 ans (entre 2015 et 2020). C'est au printemps 2015, à l'occasion de mon premier séjour en Mongolie, que je fis sa rencontre ainsi que celle de son mari Boldoo. Gerel et Boldoo formaient alors un couple d'éleveurs-agriculteurs résidant « à la campagne » (*hödöö*), à 35 km du village de Bayan-Uul. Leur campement (fig. 0.6 et 0.7), situé dans une vallée que les éleveurs de la région appellent « Parshignaar »[15] (fig. 0.8), se distinguait des foyers alentour par la présence d'un énorme potager qu'ils cultivaient en plus d'élever leur bétail.

Boldoo et Gerel sont les parents de deux enfants, Tseveen (18-23 ans[16]) et Ariuna (5-10 ans). La composition de leur foyer, comme c'est souvent le cas en Mongolie, ne se réduisait pas toutefois à la famille nucléaire : au printemps-été 2015, elle comptait également

[15] Si les éleveurs locaux font référence à leur vallée par cette appellation, il semblerait que celle-ci n'ait pas d'existence officielle. Personne n'a par ailleurs été capable de me confirmer l'orthographe du nom de ce lieu qui semble avoir une existence orale seulement. La manière dont je l'ai translittéré correspond à la prononciation du mot en mongol, et à la manière dont mes interlocuteurs l'*auraient* orthographié eux-mêmes, mais non pas à la translittération d'un nom propre ayant une existence officielle.

[16] Ces âges correspondent aux années 2015-2020, bien que la période principale de recueil des données de cette thèse corresponde principalement aux années 2018-2020.

Zorig, le frère cadet de Gerel, ainsi que le frère aîné de Boldoo qui passait une certaine partie de l'année au campement pour cultiver le potager dont Gerel et lui se partageaient les ressources, et enfin Enhee, le berger de la famille, un homme d'une cinquantaine d'années présentant un déficit mental, que la famille avait recueilli sous son toit vingt-cinq ans auparavant[17]. En 2015, Boldoo et Gerel m'accueillirent volontiers et je me retrouvai à passer la quasi-totalité de mon terrain de master chez eux, soit près de 4 mois. Aussi devinrent-ils rapidement mes parents adoptifs, et c'est tout naturellement que je retournai chez eux au commencement de mes recherches doctorales (en automne 2018), après leur avoir également rendu visite le temps d'un été en 2017. Les rapports que nous entretenions étaient de surcroît particulièrement bons, ce qui, comme je le réalisai plus tard, représentait non seulement une chance mais aussi un avantage considérable pour un recueil de données de qualité, la relation ethnographique s'avérant optimale dès lors qu'elle était fondée sur l'établissement d'un rapport de confiance.



Figure 0.5 – *Boldoo (en vert foncé), Gerel (en vert et bleu) et les membres de la maisonnée (Bayan-Uul, province du Dornod, juin 2015)*

[17] Je reviendrai sur la composition de la maisonnée un peu plus loin.



Figure 0.6 – *Le campement de Boldoo et Gerel – vue de face (Bayan-Uul, province du Dornod, mai 2020)*



Figure 0.7 *– Le campement, qui inclue le potager – vue de dos-dessus (Bayan-Uul, province du Dornod, août 2017)*



Figure 0.8 – *Une partie de la vallée de Parshignaar (Bayan-Uul, province du Dornod, novembre 2018)*

Boldoo et Gerel étaient tous deux les membres piliers[18] de la maisonnée jusqu'à ce qu'un triste accident emporte Boldoo en juillet 2018 et ébranle profondément la configuration du foyer (un point que je détaille dans le chapitre 1 à l'occasion de la première « histoire de famille » consacrée à Boldoo). En automne 2018, à mon retour chez eux lors de mon premier terrain de thèse, je mettais ainsi les pieds au sein d'une famille endeuillée, dont l'organisation était radicalement bouleversée en raison de l'événement tragique. Gerel se retrouvait soudainement seule à la tête de la famille et du campement, et je passais la grande majorité de mon temps en sa compagnie. C'est d'ailleurs sa personne que mon étude suit en filigrane tout au long des « histoires de famille » dans les cinq premiers chapitres, sans qu'aucun chapitre ne lui soit directement consacré. Au cours de mes deux terrains de recherche de doctorat, en 2018-2019 puis 2020, Gerel fut pour ainsi dire, en jargon d'ethnographe, mon interlocutrice privilégiée : je l'accompagnais dans tous ses déplacements (lorsque je me trouvais à Bayan-

[18] Ce que j'appelle « membres piliers » désigne les membres permanents – ou presque – du foyer, étant donné que, comme je l'explique dans la partie suivante, la composition d'un groupe résidentiel en Mongolie est remarquablement flexible.

Uul), et ses paroles et considérations accompagnaient – mais aussi éclairaient –, à leur tour, mes observations et ce qu'il se passait autour de nous.

Les moyens de subsistance de la famille

Cette famille vit principalement de l'élevage, et élève plus particulièrement des chevaux, bovins, moutons et chèvres, de la même manière que les foyers d'éleveurs voisins. Comme mentionné plus tôt, elle s'en distingue cependant par sa pratique de l'agriculture en parallèle de l'élevage, matérialisée par la présence d'un gigantesque potager au campement où de nombreux légumes sont cultivés : pommes de terre, carottes, choux, oignons, ail, courges ; mais aussi, sous serre, de la salade, des tomates et des concombres. Le potager compte encore quelques arbustes de groseilles noires, et enfin une plantation de mille arbustes d'argousiers, dont Gerel et Mönhdorj, le frère aîné de Boldoo, se partagent les récoltes[19].

Partager le quotidien de ce foyer en 2015, 2017, 2018-2019 puis 2020 à différentes périodes de l'année me permit de suivre mes hôtes tout au long du cycle annuel à travers la diversité des activités économiques dans lesquelles ils sont investis, et d'avoir, à terme, un aperçu global de leur activité qui combine l'élevage et l'agriculture – une singularité que je précise n'avoir retrouvé chez aucun autre de mes hôtes, ceux-ci étant soit uniquement éleveurs, soit résidants au village et cultivant un potager au sein de leur cour d'habitation – une activité difficilement comparable au travail exigent que requiert la culture du vaste potager de chez Gerel[20].

L'élevage requiert plusieurs moments d'activité accrue, parmi lesquels le peignage des chèvres au printemps permettant d'extraire la fibre cachemire, les mises bas du petit bétail qui ont lieu également au printemps – ce qui rend cette saison particulièrement intense pour les éleveurs, en particulier si la taille du troupeau est conséquente –, la tonte des moutons au début de l'été ou encore la période des foins précédant l'automne. La culture du potager, quant à elle, nécessite un effort particulièrement soutenu de mai à juin, puis une activité régulière tout au long de l'été. En dehors de ces temps forts, les activités quotidiennes

[19] Mönhdorj, qui vit habituellement au « centre régional » (*aimgiin töv*) du Dornod, passe plusieurs mois de l'année au campement afin de prendre soin de ses plantations, dont il est par ailleurs très fier : une plantation de mille arbustes d'argousier est en effet chose rare dans la région et requiert un travail d'entretien important.

[20] Si je ne suis pas en mesure de préciser le périmètre exact du potager, celui-ci est visible sur la photographie qui représente le campement vu de haut, ce qui peut permettre au lecteur de se faire une idée de sa taille (fig. 0.7). Bien que l'agriculture telle qu'elle est pratiquée en Mongolie ait été relativement peu étudiée jusqu'ici, certains travaux ont commencé à paraître sur le sujet (voir Gamin 2021).

consistent à faire pâturer les troupeaux – et en particulier le petit bétail, qui correspond aux moutons et chèvres que l'on fait pâturer ensemble en Mongolie, et qui requiert une surveillance régulière et bien plus soutenue que les bovins ou les chevaux –, traire les vaches, pétrir le pain, ramasser le fumier, etc. L'été, divers produits laitiers sont fabriqués, de la crème fraiche notamment, produite quotidiennement chez les Bouriates à l'aide d'une écrémeuse (*süünii mashin*) qui sépare et extrait la crème du lait[21]. Précisons que le pain frais, la crème fraiche et les préparations sucrées éventuelles à base de baies qui accompagnaient habituellement le « thé au lait » (*süütei tsai*) chez mes hôtes, et qui sont également servis lors des visites d'hospitalité, apparaissent comme étant une spécificité bouriate, la « collation »[22] (*tsai*) consommée quotidiennement étant constituée d'autres produits chez les autres peuples mongols, notamment chez les Mongols Halh (voir Ruhlmann 2015). La cueillette de baies, d'oignons sauvages et la réalisation de conserves à base de fruits et de légumes – qui seront consommées avec parcimonie tout au long de l'année –, elle aussi particulièrement présente chez les Bouriates, se déroulait également durant la saison chaude.

Au quotidien, le rythme de vie chez mes hôtes était particulièrement soutenu, ce qu'ils justifiaient par le fait que « les Bouriates de Mongolie travaillent dur ». Ils recevaient par ailleurs fréquemment des visiteurs et effectuaient eux-mêmes des visites, chez leurs parents, amis et voisins – des catégories parfois confondues.

[21] Si les écrémeuses de mes hôtes étaient manuelles et fonctionnaient à l'aide d'une manivelle, j'ai également pu voir des écrémeuses électriques dans la région, notamment à Dadal.

[22] La « collation » (*tsai*), chez mes hôtes, pouvait être consommée tout au long de la journée en dehors du repas principal préparé à base de viande. Elle faisait ainsi office de petit déjeuner, mais aussi de déjeuner ou de dîner, selon l'heure à laquelle le « repas » (*hool*) était servi.



Figure 0.9 – *Plantation des pommes de terre au potager (Bayan-Uul, province du Dornod, mai 2015)*



Figure 0.10 – *Mönhdorj et son fils, prenant la pose devant la plantation d'argousiers (Bayan-Uul, province du Dornod, août 2020)*



Figure 0.11 – *Éviscération et découpe de viande faisant suite à l'abattage d'une vache (Bayan-Uul, province du Dornod, novembre 2018)*



Figure 0.12 – *Pâturage des moutons et chèvres (Bayan-Uul, province du Dornod, août 2015)*

De Bayan-Uul à Bayandun – l'élargissement du réseau

À partir du socle que constituait le foyer de Gerel, j'ai progressivement étendu mon réseau de relations (et par là ma population d'étude), en particulier lors de mes recherches doctorales, entre 2018 et 2020. D'abord, en approfondissant les relations avec les personnes de Bayan-Uul que je ne connaissais que superficiellement jusque-là, comme les familles d'éleveurs voisines et/ou parentes de Gerel avec qui je fus également amenée à partager le quotidien. La véritable expansion de mon réseau commença cependant au moment où je fus conduite à passer plusieurs semaines consécutives chez Enhtuyaa, la sœur cadette de Gerel, dans le district voisin, nommément Bayandun. Enhtuyaa y exerce l'activité d'éleveur aux côtés de son mari Tamir, originaire de la région, en même temps qu'ils élèvent leurs deux (en 2019) – puis trois (en 2020) – fils en bas âge, à 17 km environ du village. Mes séjours prolongés à Bayandun – le premier en 2019, le second en 2020 – furent une porte ouverte vers un monde relationnel à la fois distinct et relié au premier, de par les liens de germanité entre Gerel et Enhtuyaa. Le contact téléphonique régulier que maintenaient les deux sœurs me permit en outre de transitionner d'un district à l'autre à plusieurs reprises, notamment à la survenue d'événements exceptionnels tels qu'un enterrement, un rituel chamanique ou un mariage.

Le nouveau réseau relationnel au sein duquel j'évoluais à Bayandun était composé des familles d'éleveurs voisines du campement d'Enhtuyaa et de Tamir, mais aussi et surtout de la belle-famille d'Enhtuyaa. La nécessité de passer quelque temps au village, qui s'imposa à moi plusieurs fois – en particulier en raison d'épisodes d'otites répétés nécessitant des allers-retours réguliers à la clinique –, m'amena à séjourner chez la sœur ainée de Tamir (Dogoon) et son mari (Ganbat), mais aussi chez les parents de Tamir (Dolgor et Dambaa) (fig. 0.13 et 0.14), dont les foyers sont situés à quelques mètres l'un de l'autre à l'extrémité nord du village. De cette manière, je me familiarisai de fil en aiguille avec un réseau de parents dont Tamir était le centre de ralliement, autrement dit Ego, et rencontrai par la même occasion des personnes du voisinage qui finirent aussi par prendre une importance particulière dans ce travail – ce qui, en somme, conduisit à former un réseau constitué de liens de parenté mais aussi de voisinage. Une tentative de modélisation du réseau de familles-foyers dont il est question dans mon étude, qui met en évidence les liens de corrélation entre elles, se traduirait de la manière suivante :

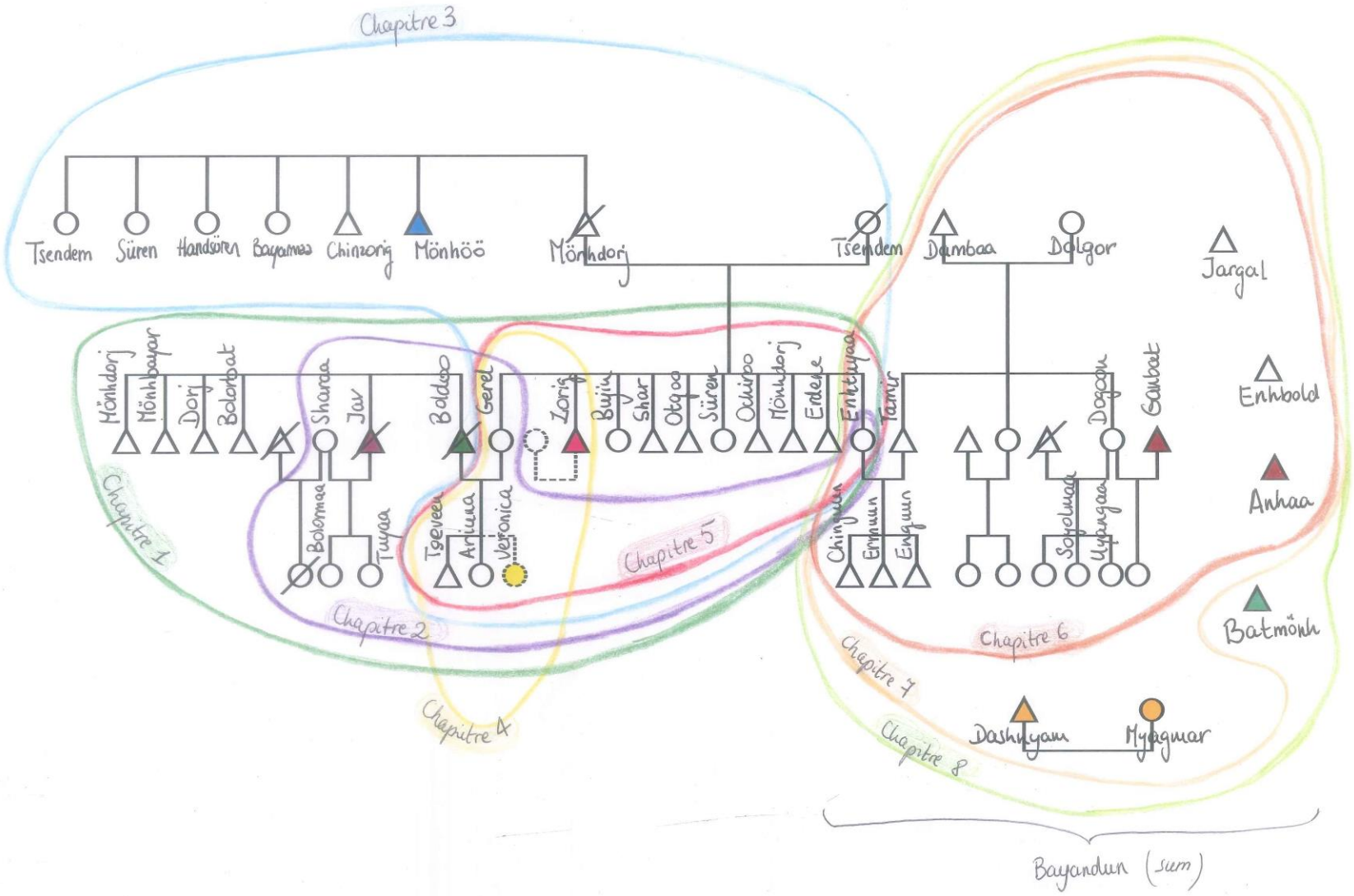


Figure 0.13 – *Schéma de parenté indiquant les protagonistes principaux (humains) de cette étude, les liens de parenté ou de voisinage, et les chapitres/histoires dans lesquels ils apparaissent*

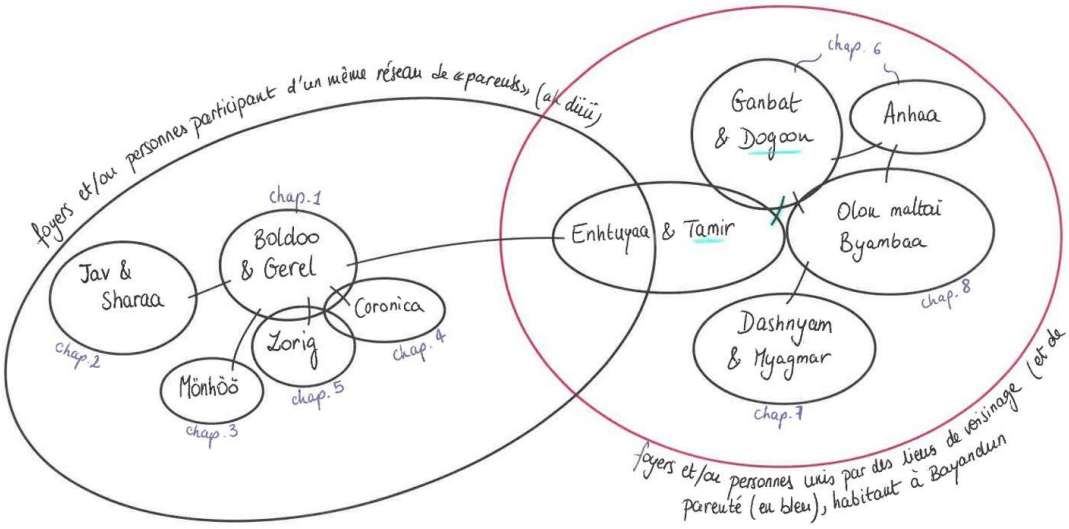


Figure 0.14 – *Schéma représentant les foyers de cette étude et la manière dont ils sont reliés les uns aux autres*[23]

Mon statut sur le terrain

Pour clore la présentation du réseau de familles qui est au fondement de mon étude, j'aimerais apporter quelques précisions sur le statut dont je bénéficiais lorsque je partageais le quotidien de ces foyers. Le premier élément à noter est que, en dépit de l'extension progressive de mon réseau de familles hôtes depuis 2015 – et en particulier entre 2018 et 2020 –, je suis restée, aux yeux de la population de Bayan-Uul et Bayandun, « apparentée » au foyer de Boldoo et Gerel, malgré les années qui se sont écoulées depuis mon séjour passé uniquement parmi eux. En effet, les habitants de la région faisaient invariablement référence à moi par la dénomination de « fille ainée [du foyer] de Boldoo » (*Boldoogiin / Boldoogiin tom basgan/ohin*), en particulier lorsqu'une personne qui m'était inconnue cherchait à m'identifier. Le foyer qui m'avait originellement accueilli dans la région semblait avoir une importance particulière au regard de mon identification ou appartenance, et ce visiblement davantage que le foyer au sein duquel je séjournais au moment où la question était posée[24].

[23] J'en profite pour remercier Marc Alaux pour la modélisation partiellement informatique de ces schémas.
[24] Il faut admettre que, dans les faits, le foyer de Gerel restait mon ancre chaque fois que je retournais dans la région : c'est chez eux que je me rendais en premier et dont je repartais en dernier, et j'y étais systématiquement invitée à laisser une partie de mes affaires au moment de me rendre chez d'autres familles, comme si leur foyer

À ce statut s'ajoutait bien entendu celui d'étudiante-chercheuse française et d'« étrangère » (*gadaad hün*), qui sembla toutefois s'amoindrir progressivement au fur et à mesure de mes retours dans la région (au profit de celui de « fille de chez Boldoo »), mais qui refaisait surface dès lors que je me retrouvais en présence de nouvelles personnes – et surtout en l'absence de personnes familières –, notamment au village. Finalement, et ce point sera développé dans le chapitre 4, mon statut d'étrangère apparaissait comme étant une condition variable, qui fluctuait selon la proximité/distance entretenue avec les personnes de l'entourage, mais aussi selon le contexte, sanitaire notamment (voir chapitre 4). Mon étrangéité se présentait ainsi comme une condition labile plutôt que fixe, qui ne se faisait pas tellement sentir au quotidien mais ressurgissait par moments.

Une difficulté à représenter la résidence

Au terme de multiples tentatives de modélisation de l'espace dans lequel évoluent ces familles, qui se soldèrent toutes par un échec, j'en conclus que mes difficultés dans cette entreprise avaient sans doute à voir avec la particularité de la résidence en Mongolie, qui convient d'être examinée. Si cette question ne sera abordée de manière technique que dans le chapitre 7 – hormis des mentions plus brèves dans le chapitre 1 –, elle mérite d'être soulevée dès à présent, en ce que la spécificité de la résidence en Mongolie est finalement déterminante dans la manière dont il convient de concevoir les relations entre « parents » (*ah düü*). Qu'est-ce qui, dès lors, rend si difficile la représentation spatiale des foyers de mon étude à travers un schéma, et que disent ces obstacles de la résidence en Mongolie ?

C'est en premier lieu le fait de parvenir à déterminer ce qui constitue une famille et un foyer en Mongolie qui représente un défi, en raison du caractère particulièrement fluctuant et mouvant des membres qui les composent. On l'a vu, un foyer mongol ne se résume pas toujours à la famille nucléaire, et les relations de parenté ne semblent pas non plus être une condition absolue en ce qui concerne le partage de la vie quotidienne. À cela s'ajoute le fait que le nombre et la composition de ses membres, chez les éleveurs en particulier, varient constamment selon les saisons et les tâches à accomplir ; mais aussi, plus rarement, à la survenue d'événements qui bouleversent drastiquement l'organisation d'une maisonnée (voir

constituait une base et que les autres étaient par contraste des lieux de passage plus temporaires – tout en étant parfaitement libre de mes mouvements.

chapitre 1). S'il est possible d'identifier des membres plus permanents que d'autres, un foyer accueille néanmoins régulièrement des membres de la parentèle ou des amis proches, de manière régulière ou ponctuelle, pendant des périodes parfois longues qui se comptent en mois ou en années. L'étonnante flexibilité des groupes résidentiels en Mongolie rend ainsi particulièrement difficile de circonscrire et de déterminer leur composition.

Le deuxième facteur qui semble entraver la possibilité d'une modélisation spatiale est la multiplicité des lieux de résidence des familles de mon étude : ceux-ci adoptant non seulement des formes variables à un moment donné, mais fluctuant aussi dans le temps. Si l'on prend pour exemple la famille de Gerel, le campement à Parshignaar constitue son lieu de résidence principal. Toutefois, au moment de la scolarisation de leur fille cadette en 2017, Gerel s'est retrouvée contrainte de s'installer au village durant l'année scolaire tandis que son mari restait au campement afin de s'occuper du bétail – un problème classique qui touche de multiples familles d'éleveurs et qui sera développé dans le chapitre 1. Leur lieu de résidence s'est ainsi vu dédoublé en même temps que la famille fut scindée en deux, alternant depuis lors entre deux sites d'habitation, l'un « à la campagne » (*hödöö*), l'autre « au village ». À cela s'ajoute le fait que, entre 2018 et 2020, le lieu de résidence de Gerel et de sa fille au village changea plusieurs fois : en 2018-2019 c'est l'une des sœurs cadettes de Gerel qui les hébergeait, tandis qu'en 2020, elles s'étaient à nouveau installées séparément, ce qui occasionna automatiquement une recomposition des membres du foyer (au village) : le frère cadet de Gerel y résidait alors de manière plus ou moins permanente, en même temps qu'un ami à lui originaire d'un district voisin. Qui plus est, la famille nomadisait en été, ce qui démultipliait encore leurs sites de résidence et résultait en un réagencement constant des membres du réseau de parents, qui transitionnaient (presque) tous régulièrement entre ces différents sites résidentiels. Durant l'été 2020, Gerel, Ariuna et moi séjournions ainsi dans une yourte à plusieurs dizaines de kilomètres de Parshignaar, tandis qu'une partie de la belle-famille de Gerel s'occupait d'une autre partie du bétail et du potager au campement principal…

Si la multiplicité des lieux de résidence ainsi que la flexibilité des groupes résidentiels qui se donnaient à voir autour de Gerel pendant mes recherches de terrain résultaient en partie du bouleversement généré par le décès de son mari durant cette période, il n'en est pas moins qu'elles dépeignent une caractéristique générale de la résidence en Mongolie, définie par une fluctuation continue des membres d'un réseau entre plusieurs sites, fixes ou mobiles. La situation résidentielle d'Enhtuyaa et de Tamir s'avérait par ailleurs tout aussi périlleuse à

modéliser, en raison de facteurs similaires : une pluralité de lieux de résidence à la campagne due aux parcours de nomadisation, couplée à une alternance entre une résidence « à la campagne » et au village en raison de la scolarisation des enfants, mais aussi un changement des lieux d'habitation au village relativement fréquent entre 2018 et 2020, ainsi qu'une reconfiguration constante des membres les composant faisant partie d'un même réseau de « parents » (*ah düü*)[25]. Ces observations rejoignent finalement les considérations de plusieurs auteurs ayant tenté de décrire le mode de résidence en Mongolie, caractérisé selon eux par des réseaux de relations qui couvrent à la fois le village et la campagne et parfois même la ville, dont les membres ne cessent de se déplacer entre les différents points résidentiels, fixes ou mobiles (Fox 2019a, Legrain 2014, Sneath 1999). Comme l'écrit David Sneath (1999 : 159), « les communautés rurales comprennent à la fois des secteurs fixes et mobiles et ces deux modes de vie sont inextricablement liés » ; ce qui ne signifie pas pour autant que le village et la campagne correspondent à un « espace de pratiques homogènes » (Legrain 2014 : 45) étant donné que la vie des villageois et des éleveurs reste somme toute très différente. En effet, les « gens du village » en Mongolie ne maîtrisent pas les savoir-faire minimaux qu'implique la vie d'éleveurs, même s'il leur arrive régulièrement de prêter main forte pour les travaux saisonniers qui requièrent simplement des bras supplémentaires (*ibid.*)[26].

En fin de compte, ces particularités m'ont poussée à envisager les foyers de mon étude en termes réticulaires plutôt que spatiaux, et donc à penser les relations en termes de participation à des réseaux plutôt que d'appartenance à des espaces. Certains travaux axés sur la résidence, tels que celui d'Anna Dessertine (2021) qui prend pour étude un village malinké en Guinée, mettent en avant le caractère spatialisé des relations sociales, rendu possible par l'organisation topocentrique de la résidence, suggérant un centre fort et des limites négociables. Le cas mongol, par contraste, révèle une résidence beaucoup moins fixe et centralisée, et un mode de relation réticulaire qui *traverse l'espace*. Laurent Legrain (2014 : 45) remarque d'ailleurs que l'individu en Mongolie se définit avant tout par son appartenance à un réseau d'obligations plutôt qu'à l'espace du village ou à celui des steppes ; ce qui me

[25] Notons que c'est le caractère diachronique de mon étude (qui couvre cinq ans au total) qui rend la modélisation spatiale des familles-foyers difficile, cette fluctuation étant moins manifeste dans le cas d'un séjour de courte durée.

[26] J'en profite pour préciser que le nomadisme ne s'oppose pas à la sédentarité, celui-ci étant caractérisé par un certain parcours effectué conjointement par des animaux et des humains, plutôt que par le mouvement (Stépanoff, Ferret, Lacaze et Thorez 2013 ; Humphrey et Sneath 1999). Ces parcours prennent toutefois de multiples formes, d'amplitude et des fréquences extrêmement variées. Aussi les populations nomades ne se déplacent-elles pas aussi fréquemment qu'on se le représente, de même que les sédentaires sont plus mobiles qu'on imagine (Humphrey et Sneath, *ibid.*).

permet de passer à la partie suivante pour expliquer en détail ce en quoi consiste un réseau *ah düü* et ce qu'il implique, en ce qu'il en sera abondamment question dans mon étude.

Les réseaux de « parents » **ah düü**

Ces réseaux diversement spatialisés sont appelés *ah düü* en mongol, et la définition de cette notion ainsi que l'extension des relations qu'elle couvre sera interrogée à différents moments de ce travail. Si le réseau de relations d'obligations dont parle Laurent Legrain (2014) – mais aussi David Sneath (1999) – concernerait « sauf exceptions, la parenté bilatérale mais aussi les amis proches », le réseau *ah düü* considèrerait plus particulièrement les parents d'un individu au sens large. Toutefois, comme je vais le montrer, les deux semblent, dans les faits, relativement analogues, le réseau de relations d'obligations étant de surcroît principalement compris et activé à partir de termes de parenté.

La notion de ah düü *et le caractère relationnel du langage en Mongolie*

Ah düü, en mongol, est une paire lexicale fondamentale qui désigne les proches de manière générale et modélise, à travers le langage, le mode hiérarchique particulièrement mongol de relation aux autres (Michelet 2013 : 20). En principe, *ah* signifie « grand-frère » et *düü* désigne le « frère ou [la] sœur cadet·te » sans marquer de différence de genre. Si la terminologie mongole comprend bel et bien des termes de parenté tels que « cousin germain », « oncle maternel » ou « oncle paternel », force est de constater que ceux-ci ne sont jamais employés en pratique, tandis que *ah* et *egch* – qui signifie « grande sœur » – servent de termes d'adresse pratiquement pour tous les parents plus âgés[27]. L'utilisation vocative des termes de parenté en Mongolie dépasse en outre largement les limites des relations entre parents, et *ah* et *egch* se présentent comme des termes d'adresse pour tous ceux qui sont plus âgés que le sujet, qu'ils soient unis par des liens de parenté ou non – tout en ayant pour effet de mettre en avant les relations de soin (envers les cadets) et de devoir (envers les aînés) intrinsèques à ce système hiérarchique (Fox 2019a)[28].

[27] Les exceptions, toujours dans les usages du langage, concernent les grands-parents, pour qui « *emee* » (grand-mère) et « *öwöö* » (grand-père) sont utilisés.

[28] S'il n'existe pas a priori de termes spécifiques pour désigner les liens de germanité en mongol, mes interlocuteurs spécifiaient cette relation par l'ajout du terme *törsön*, littéralement « né » – que l'on peut traduire dans ce contexte par « de naissance » – précédent *ah*, *egch* ou *düü*, ce qui signifiait alors « grand-frère/grande-

Ah et *egch*, qui sont des noms communs, peuvent également être utilisés pour marquer le respect envers les aînés, et sont alors employés à la suite du prénom d'une personne plus âgée. L'utilisation de ces marques honorifiques est omniprésente et s'observe même dans les cas où la personne mentionnée n'est pas présente. Il arrive par ailleurs que d'autres termes, tels que « enseignant » (*bagsh*) ou « lama » (*lam*), remplacent *ah* et *egch* en ce qu'ils fonctionnent également comme des marques honorifiques. Quoi qu'il en soit, les cadets ont l'impératif de s'adresser à leurs aînés en faisant usage d'un terme de respect. Les termes *ah*, *egch* et *düü* évoquent en somme les dynamiques entre frères et sœurs aînés et cadets, et établissent la parenté comme une orientation fondamentale qui façonne les relations, plus qu'ils ne donnent une véritable indication sur la nature des liens de parenté (Fox 2019a, 2019b).

L'utilisation des termes de parenté dans les discours met par ailleurs en évidence la manière dont on fait référence, en Mongolie, à soi et aux autres en termes relationnels (*ibid.*). Si le pronom personnel « je » (*bi*) existe bel et bien en mongol, il est rarement utilisé en ce que le locuteur va généralement faire référence au lien relationnel l'unissant à son interlocuteur au moment de s'adresser à lui. De cette manière, un grand frère dira à son petit frère « ton grand frère sort un instant » plutôt que « je sors un instant ». Une autre forme qui souligne le caractère relationnel du mongol consiste en une double référence dyadique à la fois à soi et à son interlocuteur, qui amène le locuteur à faire référence aux deux côtés de la relation. À ce propos, Elizabeth Fox (2019a) prend l'exemple d'un frère aîné qui demande à son frère cadet de faire bouillir l'eau, en utilisant la formule « *agaan düü* », soit « frère cadet du frère ainé ». Cette formule utilisée par le locuteur précise ainsi non seulement le lien d'ainesse reliant les deux frères, mais montre aussi la façon dont la langue mongole, à travers la terminologie de la parenté, incite l'interlocuteur à prendre note de leurs positions relationnelles relatives (*ibid.*).

Une instance fondamentale de coopération et d'entraide

Ce détour par les usages du langage nous aura permis de mettre en lumière le caractère éminemment flexible du réseau *ah düü* et des membres qu'il peut inclure, ou non. En

sœur/cadet·te de naissance ». Cette précision arrivait toutefois uniquement à ma demande, lorsqu'il s'agissait de préciser une relation, à l'occasion de la construction d'un schéma de parenté par exemple, mais ne se manifestait pas spontanément dans le langage.

pratique, les gens s'appuient sur ces réseaux de relations au quotidien, pour des opportunités de travail, des prêts d'argent informels, l'accès à certains biens et services, ou pour des denrées alimentaires telles que la viande. Que ce soit en Mongolie rurale ou en ville, dans les quartiers de yourtes, ces échanges constituent une nécessité absolue pour beaucoup de familles et s'avèrent être dans certains cas une question de survie. Ils se manifestent notamment par des échanges de viande dits « *idesh* », qui désignent un approvisionnement de viande servant à nourrir une famille pendant l'hiver (Fox 2019b : 37)[29].

Avoir un réseau qui couvre des zones urbaines et rurales est particulièrement utile en ce que cela permet aux éleveurs d'envoyer leurs enfants dans de meilleures écoles ou universités sans avoir à payer de logement, en étant rassuré par ailleurs quant à la prise en charge de leurs enfants par des membres de la parentèle. En retour, les parents qui résident en ville reçoivent généralement de la viande et d'autres produits de la campagne. Cette tendance générale est également ce que j'ai pu observer sur le terrain : au temps où Boldoo et Gerel résidaient au campement uniquement, c'est l'un des frères de Boldoo qui hébergeait leur fils aîné au village en période scolaire, puis un autre de ses frères qui l'accueillit sous son toit à Ulaanbaatar au moment de ses études supérieures. En retour, Boldoo et Gerel prenaient soin de leur envoyer des produits frais de la campagne à chaque allée et venue de leur fils. Précisons que ces échanges ne sont absolument pas considérés comme des rapports de transaction mais bien comme des services que l'on rend naturellement aux proches, intrinsèques aux relations d'obligation asymétriques entre « aînés » (*ah*/*egch*) et « cadets » (*düü*) – et fortement corrélés par ailleurs à la « bonne » attitude qu'il convient d'adopter en tant qu'ainé ou cadet envers ses aînés ou cadets (Sneath 1993 : 196 ; Fox 2019a, 2019b). Malgré cela, dans la réalité, il existe bien entendu aussi des situations où ces services, qui *devraient* être rendus, sont mis à rude épreuve, ce qui fragilise alors fortement les relations (Fox 2019a, 2019b).

Comment parler de « famille » en contexte mongol ?

En raison du caractère vague et imprécis du terme « famille » mais aussi et surtout de son absence d'équivalent direct en langue mongole (celle-ci étant à cet égard plus précise car elle offre une diversité de termes pouvant traduire l'idée de famille), je limiterai son

[29] Pour une étude approfondie de ces échanges et des relations « *idesh* », je renvoie le lecteur à la thèse d'Elizabeth Fox (2019a).

utilisation aux contextes dans lesquels les relations qu'il couvre sont limpides, et/ou que la précision des relations qu'il détermine n'est pas essentielle au propos[30]. Autrement, je préciserai, chaque fois que cela s'avèrera nécessaire, la nature des relations de parenté et/ou de résidence dont il est question sur base des termes vernaculaires utilisés par mes interlocuteurs, à l'aide de traductions s'en rapprochant le plus.

Ainsi, il sera principalement question de réseau *ah düü*, que je traduirai tantôt par « parents », tantôt par « parentèle », ou que je laisserai d'autres fois tel quel. J'utiliserai également les termes d'« unité domestique » et de « famille nucléaire » (*ger bül*), de « maisonnée » (*ger bül* ou *ail*) et de « famille-foyer » (*ail*). Enfin, je ferai référence à la « famille étendue » ou aux « parents au sens strict », en guise de traduction du terme *hamaatan* qui désigne spécifiquement la famille étendue tout en mettant l'accent sur la filiation agnatique ou utérine. Le terme *hamaatan*, en ce sens, s'avère plus précis que la paire lexicale *ah düü* en ce que cette dernière ne se limite pas aux relations de consanguinité et présente des contours relativement flous.

La grande flexibilité de la catégorie *ah düü* et la question des membres qu'elle inclut ou non traduit finalement assez bien, me semble-t-il, la difficulté de définir les contours de la famille en contexte mongol. Ceci, j'en fais l'hypothèse, constitue un problème anthropologique (celui que je pose dans ce travail) tout en étant un enjeu pour mes interlocuteurs mongols eux-mêmes, et c'est ce que mon travail s'appliquera à montrer. Si les cinq premières histoires interrogent plutôt l'oscillation entre la famille au sens strict (*hamaatan*) et la famille au sens élargi (*ah düü*), les trois dernières examinent les limites du réseau *ah düü* – où, comme je vais le montrer, la question de l'éthique tient une place centrale.

L'intérêt du processus de l'enquête généalogique

Avant de clore cette partie consacrée aux modalités pratiques de mon étude, j'aimerais mentionner les réflexions qu'a suscitées une enquête généalogique que j'ai menée lors de mon dernier terrain de recherche, qui modélise les relations entre « parents au sens strict » (*hamaatan*) du réseau de Gerel. Si, comme expliqué plus haut, les modalités de mon

[30] Remarquons la difficulté à se passer du terme de « famille » chez les anthropologues européens dans l'étude des relations de parenté en Mongolie, et ce notamment chez les auteurs classiques ayant examiné sa structure et son organisation dans le détail (voir Szynkiewicz 1981).

terrain m'ont spontanément amenée à concevoir les relations de parenté en termes réticulaires, cela ne m'a pas empêché d'élaborer un schéma de parenté exhaustif dans l'optique éventuelle de croiser les approches. Aussi me suis-je adonnée à une véritable investigation généalogique, auprès de la famille paternelle de Gerel précisément, qui puisse possiblement complémenter mes descriptions et analyses des dynamiques relationnelles. Précisons que cette entreprise était vivement encouragée par mes interlocuteurs en ce qu'ils y voyaient également un intérêt (ceux-ci rejoignant que très rarement mes propres questions anthropologiques), ce qui fut ici un changement appréciable et eut l'effet d'accroître mon entrain dans cette entreprise, pour une fois que nos préoccupations s'alignaient[31]. Ce travail d'envergure, qui donna lieu à un schéma représentant 204 individus sur 5 générations (fig. 0.15), nécessita de multiples allers-retours et après-midis passées en compagnie des tantes et oncles paternels de Gerel, au village de Bayan-Uul ainsi que dans les quartiers de yourtes d'Ulaanbaatar.

[31] À ce propos, Caroline Humphrey (2015) établit une comparaison entre les schémas de parenté des anthropologues et les généalogies des Bouriates eux-mêmes, qui sont d'après elle tout à fait comparables.

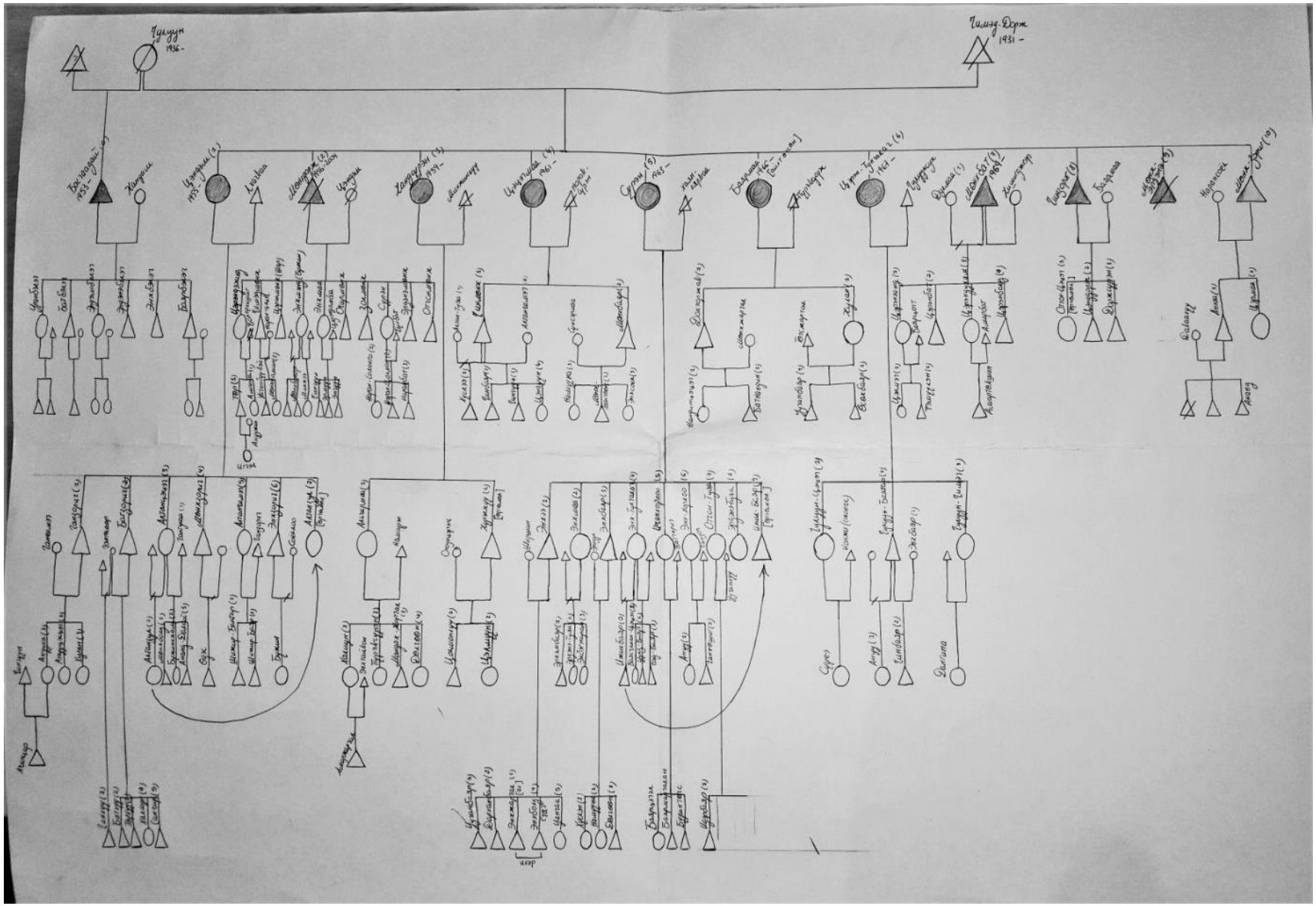


Figure 0.15 – *Schéma de parenté représentant la descendance des grands-parents paternels de Gerel*

Si, en fin de compte, ce schéma n'appuiera pas directement mes analyses (du moins celles du présent travail), je tenais tout de même à souligner l'intérêt considérable du processus d'une telle enquête – qui, dans mon cas, aura tout d'abord permis de cultiver des relations avec certaines personnes du réseau en question autour d'une entreprise commune, ce qui accessoirement eut l'effet d'ouvrir des portes par la suite de manière inopinée[32]. Ensuite, cette enquête aura eu le mérite de me faire réaliser l'étonnante complexité d'une telle entreprise, notamment dans le fait de rendre compte sur un schéma de situations telles que les adoptions, les abandons, les remariages, les familles recomposées – en somme, ce qu'Elizabeth Fox (2019a) qualifie de « désordre » relationnel et qui est justement mis en évidence que trop rarement par les auteurs classiques. Cette enquête fut par ailleurs un excellent moyen d'en apprendre plus sur les relations internes aux membres de la parentèle, ainsi que sur ce qui était, à leurs yeux, digne d'être représenté, ou ce qui, au contraire, convenait d'être dissimulé. Certains membres, par exemple, n'étaient pas évoqués spontanément, à moins que je ne pose la question de leur existence. D'autres fois, on me précisait qu'il n'était « pas la peine » (*hereggüi*) de faire figurer un tel ou une telle sur la généalogie (par exemple dans le cas d'un mari ayant abandonné sa femme et ses enfants dans certaines circonstances). Ensuite, la précision « *baihgüi* » donnée en réponse à certaines de mes questions, que l'on peut traduire littéralement par « n'est pas » ou « n'existe pas », rendait impossible de savoir d'emblée si l'absence de la personne était due à un décès ou à un départ – un détail qui semblait négligeable pour mes interlocuteurs dans ce contexte ; et qui, en retour, me renseignait également sur ce qui me paraissait, à moi, significatif de représenter (mais qui convient aussi d'être interrogé). Les enfants décédés en bas âge n'étaient pas non plus mentionnés systématiquement. Les affinités personnelles, enfin, jouaient un rôle conséquent dans la mémoire de mes interlocuteurs : on tenait à ce que les détails (tels que la date de naissance) concernant les membres de la parentèle avec qui l'on entretenait de bonnes relations soient précisés, ce qui sembler importer moins pour les relations plus distendues.

Ces difficultés illustrent, d'une part, la tension et les contradictions qu'il existe entre les formes d'enquêtes généalogiques classiques et la complexité des relations sociales telles qu'elles s'expriment dans la réalité, qu'il est effectivement difficile de faire figurer sur un schéma sans que la subtilité de la réalité sociale en soit réduite. La réalisation de ce

[32] Les tantes et oncles paternels de Gerel qui m'aidèrent le plus activement à élaborer cette généalogie – et qui se montrèrent particulièrement intéressés par le sujet – commencèrent, depuis lors, à me convier spontanément aux rituels chamaniques se déroulant autour de chez eux, dans les quartiers de yourtes d'Ulaanbaatar, dans l'optique de m'aider dans mes recherches.

gigantesque schéma de parenté m'a par ailleurs fait arriver à la conclusion qu'une représentation généalogique était nécessairement imparfaite, en ce que, souvent, deux personnes du réseau de « parents » (*hamaatan*) m'assistant dans ce projet me donnaient des informations différentes à propos d'un même cas : certains mentionnaient l'existence d'un parent ou d'une parente, d'autres non. L'absence d'un consensus net entre eux révèle toute la subjectivité d'une telle entreprise – ce qui ne signifie pas pourtant qu'elle est impossible ou superflue, bien au contraire. Car le processus même de l'enquête aura eu le mérite de mettre en lumière les aspects considérés comme significatifs (ou non) par mes interlocuteurs au regard des relations de parenté (on peut se demander pourquoi certains membres sont mentionnés et d'autres non, pourquoi on tient à représenter telle personne plutôt qu'une autre, etc.) mais aussi de nous renseigner sur les rapports qu'ils entretiennent entre eux.

Méthodologie et conditions de recherche

Lors des séjours que j'ai effectués au sein des familles d'éleveurs, ma méthode de recherche principale consistait en l'observation participante. Concrètement, je partageais la vie des familles en prenant part aux tâches quotidiennes autant que possible, effectuant celles qui m'étaient assignées et/ou qui étaient à ma portée, et suivant mes hôtes dans tous leurs déplacements. Si je fus davantage encouragée à participer aux tâches réservées aux femmes – bien qu'une partie de la besogne quotidienne chez mes hôtes était mixte –, je restais libre de mes mouvements et étais d'ordinaire également invitée à accompagner mes hôtes hommes, dans les visites qu'ils rendaient à leurs proches ou leurs voisins, pour aller couper du bois, etc.

Les entretiens ont également fait partie de mes méthodes de recherche, bien que j'en sois rapidement venue à en adapter les modalités en fonction du contexte, de mes interlocuteurs et de mon objet d'étude. D'une manière générale, « à la campagne » (*hödöö*), l'entretien enregistré fut une méthode que je préférai abandonner, celui-ci ayant l'effet de mettre mes interlocuteurs mal à l'aise (un constat établi dès 2015) et s'avérant pour cette raison contre-productif à mon sens. Lorsque la nécessité de réaliser un entretien s'imposait, j'optais pour une méthode plus informelle, sauf dans le cas où l'enregistreur ne gênait pas voire que mes interlocuteurs m'encourageaient à en faire usage – ce qui arriva en particulier lors de mes recherches sur les dommages causés par l'extraction minière et le point de vue des

chamanes à cet égard[33]. La partie de mes recherches concernant la destruction du « territoire » (*nutag*) fut donc celle où je fus spécifiquement amenée à mettre cette méthode en pratique, à Ulaanbaatar comme à la campagne.

En dehors de ce contexte particulier, il m'arriva de solliciter mes hôtes à la campagne pour des entretiens enregistrés à la suite de rituels chamaniques également, pour préciser certaines choses qui m'auraient échappé lors de nos discussions informelles et de saisir par la même occasion les mots et formulations vernaculaires. C'est toutefois les discussions informelles retranscrites a posteriori qui constituent la base de la majorité des propos restitués dans cette étude, et la plupart des citations – celles dont le statut ne sera pas précisé dans le corps du texte – sont issues de discussions informelles non enregistrées. Ceci n'est toutefois pas étonnant au vu du contenu des propos retranscrits en question : qu'il s'agisse de confidences concernant une mort subite, d'une conspiration visant à briser un mariage à venir ou encore de doutes exprimés vis-à-vis des pouvoirs supposés d'un oncle chamane, ces paroles sensibles – dont la restitution était néanmoins essentielle pour mon travail – auraient difficilement pu être recueillis au moyen de l'entretien formel.

Enfin, la photographie et le film comptent également parmi les méthodes que j'ai utilisées, au quotidien mais aussi – ce qui n'a pas toujours été le cas – dans le cadre de l'étude des rituels chamaniques : alors qu'en 2015 la plupart des chamanes me défendaient d'avoir recours à un appareil durant leurs cérémonies, affirmant que cela risquait d'énerver leurs esprits, rares sont ceux qui y voyaient un inconvénient lors de mes terrains effectués en 2018-2019 puis 2020. La chamane Bathand, par exemple – qui en 2015 refusait formellement que je filme les moments où les esprits se trouvaient dans son corps – me confia, en 2018, faire elle-même occasionnellement usage de la photographie dans le cadre de ses propres rituels, par exemple dans le but de capturer la forme spécifique de la flamme émanant des bougies brûlées au terme d'un type de rituel appelé *buyan*, qui a une signification particulière et que seuls les chamanes sont à même de déchiffrer. Ceci témoigne à mon sens d'une évolution notable de la photographie en Mongolie, qui se donnait à voir dans le cadre des rituels mais aussi en dehors – et qui semble tenir en grande partie à l'avènement des Smartphones en

[33] Les chamanes que je souhaitais interviewer étaient alors non seulement aucunement incommodés par mon enregistreur (je précise que la plupart d'entre eux étaient jeunes et habitués aux Smartphones, ce qui à mon avis faisait une différence), mais semblaient en plus y voir une preuve de scientificité, et c'est souvent à leur initiative que j'optais pour cette méthode. Ceux qui militaient contre l'extraction minière tenaient par ailleurs à ce que je recueille des témoignages enregistrés, espérant de cette manière être entendus par un public plus large. Il arriva néanmoins que les chamanes me demandent d'arrêter mon enregistreur pendant quelques minutes afin de me communiquer des propos qu'ils ne souhaitaient pas voir enregistrés.

Mongolie. Résultat, sa pratique en fut bien plus aisée, la photographie et le film devenant de plus en plus banalisés[34].

Le dernier aspect méthodologique que je tenais à souligner, qui s'inscrit dans une approche qualitative, concerne le choix de me concentrer sur une toile d'unités domestiques faisant partie de ou étant reliées à un même réseau de « parents » (*ah düü*), dans une région géographiquement limitée à deux districts ruraux essentiellement (même si Ulaanbaatar a également compté parmi les lieux où j'ai mené des recherches). Si, durant mes séjours en Mongolie, je fus amenée à séjourner chez plusieurs familles – dont certaines n'avaient aucun lien relationnel avec celles que je présente dans cette étude – c'est principalement sur ce réseau que je finis par porter mon attention, ce qui pourrait donner l'impression d'un terrain particulièrement peu diversifié. Cette approche – qui aura impliqué plusieurs séjours longs passés auprès des mêmes personnes s'étalant sur plusieurs années, des déplacements au sein des unités domestiques constitutives de ce réseau ainsi que l'établissement d'un rapport de confiance solide – fut néanmoins essentielle pour parvenir à recueillir le type de données présentées dans ce travail, qui examinent les relations en profondeur en prenant en compte toute leur complexité, l'intimité du foyer, les confidences, ainsi que les points de vue des proches les uns sur les autres. Ce qui, au demeurant, se révéla indispensable pour étudier la parenté de la manière dont je propose de le faire et de saisir l'objet que je me suis donné.

Faire du terrain en contexte de pandémie de Covid-19

Pour finir, il me semble important de mentionner un aspect singulier des conditions de mon dernier terrain ethnographique qui eut un certain impact sur mes recherches, à savoir la pandémie de la Covid-19. En février 2020, je posai le pied sur le sol mongol à l'aube de la crise sanitaire mondiale, ce qui occasionna quelques complications peu après mon arrivée en ce je fus mise en quarantaine en impliquant ma famille d'accueil malgré moi (dans des conditions que je décris dans le chapitre 4) – l'effet positif de cet épisode étant néanmoins qu'il me permit d'écrire une des histoires de ce travail (voir chapitre 4). Suite à cet événement qui eut lieu en mars 2020, la pandémie n'aura pas drastiquement altéré mon quotidien, si ce n'est que mes mouvements s'en trouvèrent réduits pendant quelques mois, en particulier

[34] Mes interlocuteurs, qui en 2020 étaient presque tous équipés de Smartphones, prenaient dorénavant également des photographies (au quotidien plus que dans le cadre des rituels), ce qui à mon avis expliquait leur moindre gêne quant à cet outil – et réduisait peut-être aussi le caractère asymétrique de la relation ethnographique (étant dorénavant tout autant photographiée).

jusqu'à l'été 2020. Dans les steppes, chez les éleveurs, la vie suivait en effet son cours, et les préoccupations de mes hôtes – liées à leur activité d'élevage bien plus qu'à la pandémie – laissaient souvent oublier l'existence du contexte sanitaire (une fois passée la période de crise du début du mois de mars)[35]. Néanmoins, alors que mon intention initiale au printemps 2020 fut de me rendre dans des districts voisins, il m'aura fallu revoir ces projets : mes hôtes tenaient à ce que je reste chez des familles qui me connaissaient déjà en raison de la xénophobie relative ambiante, suscitée par la peur du virus chez les habitants. Ceci m'amena donc à circuler au sein d'un réseau qui m'était déjà familier, au moment même où je prévoyais de diversifier mes lieux d'étude. Bien que cet aspect contextuel ne fût pas l'unique raison de mon choix méthodologique de me concentrer sur quelques foyers, il y contribua certainement – et la contrainte initiale de continuer à évoluer auprès des mêmes personnes intensifia finalement mon intérêt pour les relations internes à ce réseau.

Structure de la thèse

Comme évoqué au début de l'introduction, chaque chapitre de cette thèse présente une histoire qui tourne autour d'un – parfois de deux – personnage(s) de mon terrain. Les deux premiers chapitres explorent la thématique du deuil et des relations aux morts, au regard de la morale notamment. Le premier, intitulé « Boldoo », part du récit du décès inattendu d'un père de famille et examine le vécu du deuil en Mongolie ainsi que le quotidien chamboulé d'un foyer, à la fois sur le plan émotionnel et sur celui de l'organisation au sein d'un campement. Comment vit-on la perte d'un être cher en Mongolie au-delà des codes de conduite sociaux imposés et des rituels funéraires, et quels comportements sont considérés comme moraux ou immoraux dans cette situation ? D'autre part, comment faire face à la disparition d'un membre essentiel du foyer lorsque l'on est éleveur, et de quelle manière parvient-on à rétablir un équilibre au campement ? Enfin, quel rôle joue la réputation morale d'un foyer dans ce rééquilibrage ?

Le deuxième chapitre, « Jav », présente un rituel funéraire appelé *buyan* et soulève la question de la perte d'un être cher sous un autre angle, en mettant en évidence d'autres problèmes et enjeux liés au deuil en Mongolie : les malheurs à répétition, les dangers des

[35] La situation en ville, à Ulaanbaatar, était alors bien différente, et ce fut une chance considérable de faire du terrain « à la campagne » (*hödöö*) – mais aussi, d'une manière plus générale, de se trouver en Mongolie à ce moment-là, en ce qu'elle était épargnée de la présence du virus, jusqu'à novembre 2020.

« commérages malveillants blancs » (*tsagaan hel am*), les secrets de famille ainsi que le défi que présente la nécessité de composer avec des membres de la famille que l'on n'apprécie pas particulièrement. La place du silence dans le maintien des relations sera tout particulièrement interrogée, et nous montrerons dans le même temps comment celui-ci est corrélé à la morale. La moralité dans ce chapitre sera examinée à la fois dans le cadre des relations *avec les défunts* mais aussi des relations *entre « parents »* (*ah düü*) dans un contexte impliquant le décès d'un proche.

Le troisième chapitre, « Mönhöö », examine un rituel chamanique qui semble avoir pour visée principale de rassembler les membres d'une famille étendue (*hamaatan*) en un même lieu, eux qui sont habituellement dispersés géographiquement. Je montrerai en quoi ce problème fait écho au passé tragique des Bouriates et à leur être-au-monde déterritorialisé ; j'étudierai les dynamiques relationnelles qui se déploient autour de ce rituel entre les membres de la parentèle (dont le chamane lui-même fait partie), qui soulèvent les questions relatives à la confiance ou la méfiance envers les pouvoirs des chamanes en Mongolie. Quel problème relationnel le rituel met-il en lumière, et en quoi nous aide-t-il à appréhender l'enjeu que constitue le fait de *faire famille* en Mongolie ?

Les quatrième et cinquième chapitres, à travers le thème commun de la mise à distance, posent tous deux la question de l'inclusion et de l'exclusion, en mettant en évidence les dynamiques qui favorisent ou au contraire entravent la participation d'un membre à un réseau, dans deux contextes distincts. Le chapitre 4, « Coronica », part de ma propre expérience de mise en quarantaine en Mongolie survenue dans le contexte de la pandémie de la Covid-19, dans laquelle ma famille hôte s'est également retrouvée impliquée – une situation certes singulière mais qui n'en fait pas moins ressortir plusieurs aspects généraux constitutifs de la sociabilité mongole, nécessaires à la compréhension des conditions qui déterminent la participation à un réseau. Le chapitre 5, « Zorig », examine pour sa part le cas de l'intégration difficile d'une future belle-fille au sein du foyer de mes hôtes, en interrogeant les implications liées à l'inclusion d'un nouveau membre au sein d'un réseau *ah düü*, et par là les enjeux du mariage. Ces deux chapitres posent la question suivante : quelles conditions est-il nécessaire de remplir pour être intégré au sein d'un réseau – et notamment un réseau de « parents » (*ah düü*) –, et en quoi la morale est-elle centrale dans cette affaire ?

Les trois derniers chapitres, enfin, interrogent les limites du réseau *ah düü* à travers l'examen de relations de voisinage essentiellement, toujours par le biais de la question de la

morale, mais aussi par son revers : quels comportements sont-ils considérés comme étant « mauvais » (*muu*), et en quoi cela nous renseigne-t-il sur les conditions à remplir pour être une « bonne » personne aux yeux du voisinage ? Le chapitre 6 explore les problèmes et dilemmes moraux inhérents à la thématique complexe de l'extraction minière en Mongolie, en particulier au regard de la relation avec le *nutag* et les esprits qui le peuplent : comment la tension relationnelle entre les populations et leur *nutag* est-elle appréhendée dans le contexte de l'extraction minière, en particulier par les chamanes qui se voient contraints d'endosser le rôle de diplomates dans cette affaire ? Les septième et huitième chapitres examinent quant à eux deux cas distincts de « mauvais riches » (*muu bayan*) et posent la question de ce qui se cache derrière cette critique dans le contexte de la Mongolie rurale. Dans le chapitre 7, il est question d'un couple d'épiciers impliqué dans le commerce d'or à Bayandun, relativement méprisé localement. Le chapitre 8 présente le cas d'un éleveur fortuné de la région qui, malgré la noble nature de son activité – contrastant avec celle des épiciers – semble tout aussi critiqué au sujet de sa fortune. En quoi ces deux foyers font-ils figure de « mauvais riches » aux yeux du voisinage, et que peut-on en déduire du rapport à la richesse ainsi que de ce qui constitue une personne morale dans le contexte de la Mongolie rurale ? Enfin, de quelle manière ces comportements considérés comme immoraux influent-ils sur les contours de ce que constitue un réseau *ah düü* ?

C'est donc sans plus tarder que je débute ma première histoire, intitulée « Boldoo », emmenant le lecteur dans le quotidien chamboulé d'une famille endeuillée, dans les steppes du district de Bayan-Uul.

Chapitre 1

– Boldoo –

En quête d'un nouvel équilibre.
Se réorganiser après la disparition soudaine et incompréhensible d'un membre essentiel du foyer

I) Enquêter sur les causes d'un décès déconcertant

Récits et interprétations

C'est en octobre 2018, lorsque je retrouve Gerel le lendemain de mon arrivée en Mongolie plus d'un an après notre dernière rencontre, qu'elle me livre une première fois le récit du décès de son mari. Gerel et sa fille sont alors de passage à Ulaanbaatar en raison d'un contrôle médical qu'Ariuna est contrainte d'effectuer chaque année : celle-ci souffre d'une malformation des hanches depuis sa petite enfance, qui nécessite un examen clinique régulier impliquant une hospitalisation d'une semaine. À 8 ans, encore inséparable de sa mère, Ariuna séjourne à l'hôpital en sa compagnie – étant donné que leur hospitalisation coïncide avec mon arrivée en Mongolie, je suis en mesure de leur rendre visite dès le lendemain.

Battör, un ami de la famille[36] que je connais également depuis 2015, m'accompagne. Les retrouvailles ont lieu à l'entrée de l'aile de l'hôpital où Gerel et Ariuna sont accueillies, dans une configuration spatiale particulière, à travers une vitre : toutes deux sont interdites de sortie tandis que nous sommes interdits d'entrée. L'espace exigu réservé aux visites présente toutefois une petite ouverture située au niveau des visages, nous permettant d'échanger une bise de retrouvailles maladroite et de faire passer un sac rempli de victuailles.

Boldoo, le mari de Gerel chez qui j'avais passé la quasi-totalité de mon terrain de master il y a trois années de cela ainsi qu'un été entier deux ans plus tard, s'était éteint exactement trois mois auparavant, à l'âge de 49 ans.

[36] De la même manière que Boldoo et Gerel, Battör est originaire de Bayan-Uul. C'est par l'intermédiaire de Boldoo que nous nous sommes rencontrés.

> « C'est arrivé soudainement, au milieu de la nuit, raconte Gerel. On dormait tous les trois, Boldoo, Ariuna et moi, quand son cœur s'est soudainement arrêté à 4 heures du matin ».

Tous trois se trouvaient alors dans leur résidence principale, une maison en rondins située dans les steppes vallonnées du district de Bayan-Uul, à 35 km du village (*sumyn töv*) et par malheur également à distance de toute infrastructure médicale (fig. 1.1). Ils avaient l'habitude de dormir tous ensemble dans un lit spacieux de l'unique pièce de vie de la maison.

> « Il s'agitait dans son sommeil » continue-t-elle, « on a essayé de le réveiller mais on n'y arrivait pas. On n'était que tous les trois, à la campagne (*hödöö*). Il s'est avéré plus tard que c'était un AVC (*tsus harvalt*). C'était très rapide, en 5 minutes il était parti ».

C'est avec beaucoup d'animation et un regard expressif empreint de désarroi et d'incompréhension que Gerel nous raconte la scène à travers la vitre nous séparant, soulignant le caractère éminemment rapide (*mash hurdan*) et étrange (*sonin*) de cette mort que pourtant rien n'annonçait, nous livrant par la même occasion des détails cliniques à travers l'usage d'un vocabulaire médical précis, qui avaient pour effet de rendre son récit plus factuel que passionnel. Si le sujet de conversation a été suscité par les condoléances que j'ai maladroitement tenté de prononcer à mon arrivée, Gerel avait manifestement l'intention de nous en parler dans tous les cas – la brochure qu'elle a apporté et qu'elle tient à nous montrer en atteste. Il s'agit d'un hommage officiel du district de Bayan-Uul : sur l'un des volets figure une photographie de Boldoo vêtu d'une *deel* bouriate traditionnelle, sur l'autre une liste exhaustive des services qu'il a rendus au district de son vivant, que Gerel prend le temps de nous lire d'un ton trahissant une certaine fierté. Visiblement, Boldoo était considéré comme quelqu'un de loyal et d'estimé au district, ce dont témoigne le petit dépliant.

Peu de temps avant que l'on ne prenne congé, Gerel déclare, l'air tourmenté : « Boldoo et moi aurions dû nous rendre au temple pour « faire lire les prières » (*nom unshuula-*)... Si nous avions consulté le lama plus souvent, ce ne serait peut-être pas arrivé ». Cette hypothèse, qu'elle évoque alors rapidement, sera développée plus loin : Gerel elle-même prendra le temps de m'expliquer ce qu'elle entendait par ces mots.

Quelques semaines plus tard, lorsque je retourne au campement en compagnie de Gerel et d'Ariuna, Gerel me livre un récit plus détaillé du décès. Sans doute le fait de nous

retrouver toutes les trois sur le lieu de l'incident, dans un cadre plus intime que celui de l'entrée de l'aile d'hôpital, aura-t-il encouragé la narration, d'autant plus que ma présence au campement était pour Gerel jusqu'alors associée à celle de son mari, ne m'y étant encore jamais retrouvée seule en sa présence (ou plutôt à la fois en sa présence et en l'absence de son mari) – un élément qui ne lui a pas non plus échappé, et semble rendre l'absence de Boldoo d'autant plus palpable.

> « La nuit où il est mort, environ 5 minutes avant qu'il ne s'arrête de bouger, il est devenu bizarre : il s'agitait dans son sommeil et poussait des sortes de grognements. Je l'ai secoué pour le réveiller, Ariuna a fait de même, mais en vain. On ne comprenait pas ce qu'il se passait. Quand il a arrêté de s'agiter, Ariuna s'est emparée du stéthoscope au fond de l'armoire pour vérifier son pouls[37]. Elle a eu cette idée toute seule. Alors elle m'a dit : « je crois que son cœur ne bat plus, maman, je crois qu'il est mort ». Elle a été la première à le formuler (*hele-*). Nous étions toutes les deux paniquées, j'ai d'abord appelé le médecin mais il ne répondait pas. On l'a donc traîné jusqu'à la voiture et j'ai conduit jusqu'à chez Ishdorj et Seriidegmaa[38], ne sachant que faire. Le médecin, qui entre temps avait eu écho de ce qu'il se passait, nous y a rejointes. C'est alors qu'il a confirmé le diagnostic : plus de pouls (*zürhnii tsohilt baihgüi*), décédé (*nas barsan*) ».

Comme à notre première rencontre, Gerel me donne les détails techniques de l'AVC hémorragique avant de continuer : « certains s'en sortent, avec ou sans dommages ; mais Boldoo, lui, est parti très vite, en 5 minutes. Au moins, il n'a pas souffert (*övdöögüi*) ». Elle ajoutera plus tard que l'AVC avait vraisemblablement commencé préalablement sans que personne ne s'en rende compte, bien que le décès en lui-même ait été remarquablement fulgurant et imprévisible.

***

Le récit animé de cette histoire éprouvante, chargé cette fois encore d'un émoi perceptible tempéré dans le même temps par un sang-froid surprenant ainsi que le caractère factuel des détails techniques, révèle une scène terrifiante de grande confusion en même temps qu'il livre les détails des actions mises en œuvre par Gerel et Ariuna dans l'urgence,

[37] S'il est relativement inhabituel pour les familles d'éleveurs de posséder un stéthoscope, celui-ci avait été donné en cadeau à Ariuna par la femme médecin l'ayant opérée dans sa petite enfance.
[38] Un couple âgé du voisinage avec qui la famille entretient des rapports très amicaux.

malgré leur détresse et leur état désemparé. Gerel insiste sur le fait que c'est Ariuna qui, en dépit du désarroi total, eut en premier l'idée de vérifier le pouls de son père, tout comme elle fut la première à comprendre qu'il était mort[39]. Ariuna, allongée sur le lit tout au long de l'histoire, les yeux rivés au plafond, se contentait d'écouter[40].

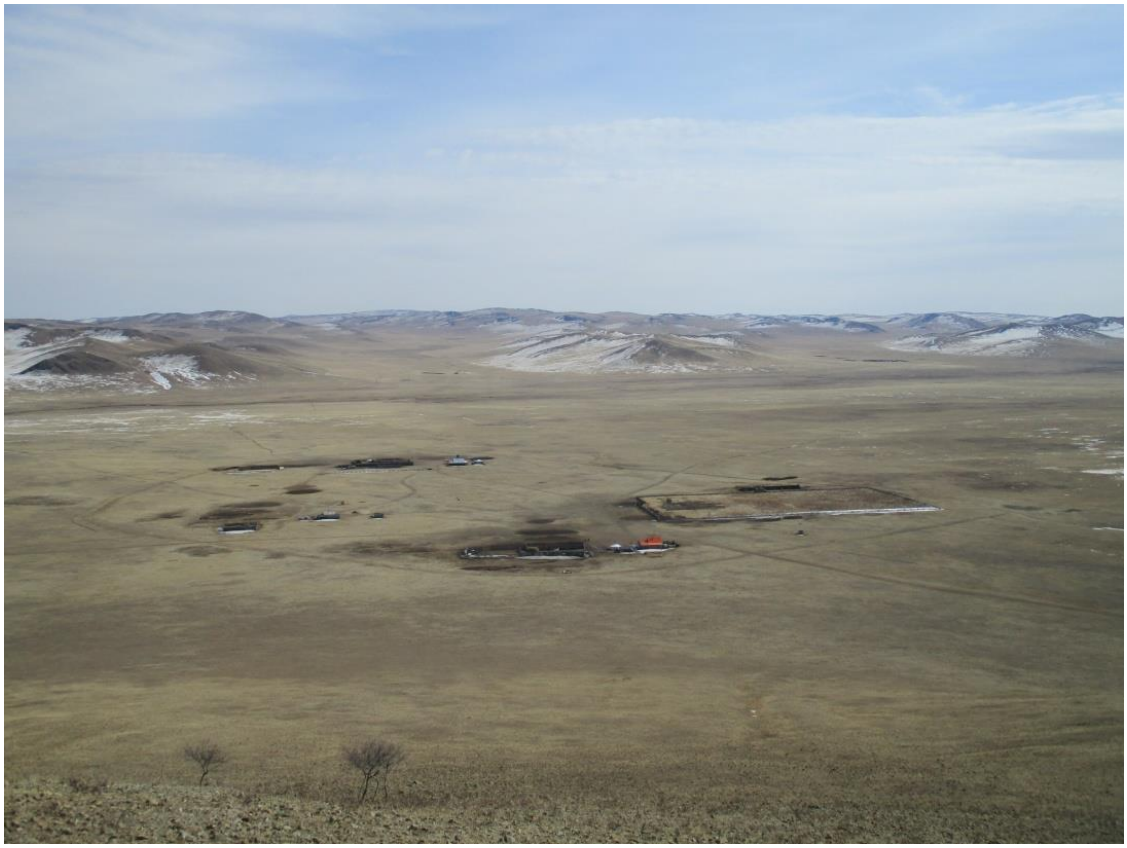


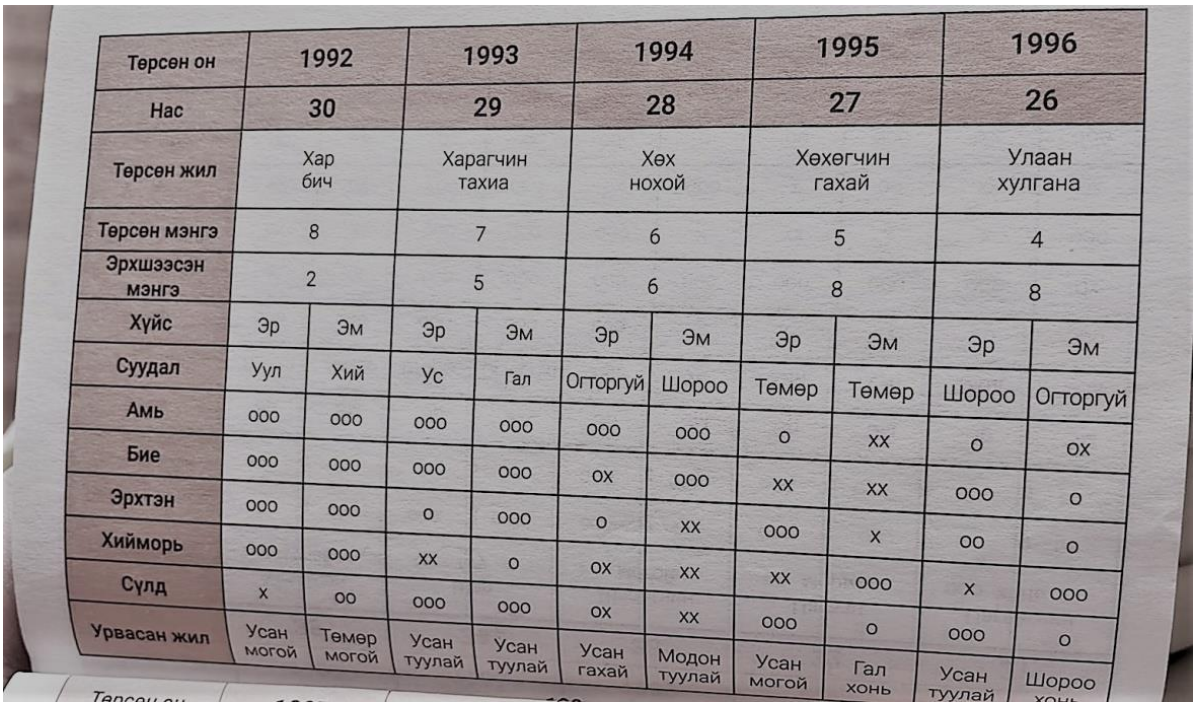
Figure 1.1 – *Le campement de Boldoo et Gerel vu du haut d'une colline (district de Bayan-Uul, province du Dornod, mars 2020)*

Si le corps médical considère cet AVC comme un événement tristement malchanceux (*azgüi*), un tel constat ne permet assurément pas, à lui seul, d'accepter un phénomène aussi

[39] Gerel, ainsi que Boldoo de son vivant, souhait.ai.ent par ailleurs voir leur fille devenir médecin, celle-ci faisant preuve selon eux d'un intérêt particulier et d'aptitudes annonçant une habileté singulière dans ce domaine. Aussi ne manquaient-ils jamais de mettre en avant les signes annonciateurs de cette vocation supposée à chaque fois que l'occasion se présentait.

[40] Si je me souviens m'être alors demandée si Ariuna avait reçu des injonctions quelconques concernant l'attitude à adopter suite à la perte de son père, au regard de l'expression de ses émotions notamment – le fait de pleurer les morts étant, comme on le verra, plutôt malvenu en Mongolie –, un événement ultérieur me donna l'occasion d'aborder la question directement avec sa mère quelques mois après cette scène. La question de la manifestation émotionnelle du chagrin sera abordée un peu plus loin dans ce chapitre, mais je reviendrai sur le cas particulier d'Ariuna à cet égard dans le deuxième chapitre.

invraisemblable. Environ un mois après nos retrouvailles, Gerel revient sur l'hypothèse dont elle m'avait brièvement fait part à l'hôpital, qui suppose qu'un autre élément – dont elle n'est ceci dit pas encore tout à fait certaine – avait nécessairement dû contribuer à cette mort précipitée, à savoir une quantité insuffisante de « prières lues » (*nom unshuul-*) au temple. Une matinée passée encore une fois toutes les trois au campement, Gerel feuillette le petit calendrier bouddhique de l'année lunaire en cours, « *tsag toony bichig* » – auquel on fait d'ordinaire référence par l'appellation *kalendar'* –, jusqu'à trouver un tableau. Chaque colonne indique une année de naissance particulière, elle-même divisée en deux sous-colonnes – une pour les hommes, l'autre pour les femmes (fig. 1.2). Des ronds et/ou des croix figurent dans chacune de ces colonnes en face des cinq attributs de la personne[41] – le souffle (*am'*), le corps (*biye*), les organes (*erhten*), la bonne fortune (*hiimor'*) et la force vitale (*süld*) –, indiquant ainsi une prédisposition positive (O) ou négative (X) pour chacun des attributs auquel ils renvoient. Une case peut contenir trois signes tout au plus, le nombre de signes marquant l'intensité de la nature positive ou négative des prédispositions. De cette manière, trois ronds constituent un pronostic idéal tandis que trois croix sont le signe d'un pronostic défavorable.



Төрсөн он	1992		1993		1994		1995		1996	
Нас	30		29		28		27		26	
Төрсөн жил	Хар бич		Харагчин тахиа		Хөх нохой		Хөхөгчин гахай		Улаан хулгана	
Төрсөн мэнгэ	8		7		6		5		4	
Эрхшээсэн мэнгэ	2		5		6		8		8	
Хүйс	Эр	Эм	Эр	Эм	Эр	Эм	Эр	Эм	Эр	Эм
Суудал	Уул	Хий	Ус	Гал	Огторгуй	Шороо	Төмөр	Төмөр	Шороо	Огторгуй
Амь	ooo	ooo	ooo	ooo	ooo	ooo	o	xx	o	ox
Бие	ooo	ooo	ooo	ooo	ox	ooo	xx	xx	ooo	o
Эрхтэн	ooo	ooo	o	ooo	o	xx	ooo	x	oo	o
Хийморь	ooo	ooo	xx	o	ox	xx	xx	ooo	x	ooo
Сүлд	x	oo	ooo	ooo	ox	xx	ooo	o	ooo	o
Урвасан жил	Усан могой	Төмөр могой	Усан туулай	Усан туулай	Усан гахай	Модон туулай	Усан могой	Гал хонь	Усан туулай	Шороо хонь

Figure 1.2 – *Tableau du calendrier bouddhique*

[41] Pour plus de détails sur les conceptions de la personne en Mongolie et le rôle de chacun de ces attributs, voir Empson (2011 : 213-215), Charlier (2015), Delaplace (2008), Lacaze (2006) et Legrain (2014).

D'après mes interlocuteurs, ces ronds et croix sont à interpréter moins comme de strictes prédictions que comme l'indication ou l'avertissement quant à une prédisposition sujette au changement, sur laquelle il est encore possible d'agir et de faire « réparer » (*zasah*) au temple par une « lecture des prières » (*nom unshlaga*) réalisée par un lama. La colonne que me montre Gerel correspondant au sexe masculin de l'année de naissance de Boldoo contient exclusivement des ronds, et ce quasiment trois pour chaque attribut : un pronostic astrologique somme toute excellent qui contraste dramatiquement avec le triste sort que lui a réservé l'année en cours. A la suite du décès, me confie Gerel, le lama lui aurait révélé qu'un trop bon pronostique n'indiquait en réalité, et paradoxalement peut-être, rien de bon. Or, ni elle ni Boldoo n'avaient pris garde à réparer le « destin » (*zayaa*) de ce dernier, ce que visiblement elle regrette amèrement.

Tous n'accordent toutefois pas le même crédit au contenu du petit calendrier bouddhique. Le jour des retrouvailles, à la sortie de l'hôpital, je sonde l'avis de Battör sur le sujet. Celui-ci m'avoue d'abord ne pas partager cette hypothèse, garde le silence un moment, puis dit :

> « Tu sais, au moment où Boldoo faisait son service militaire, longtemps auparavant, lui et ses camarades bénéficiaient de beaucoup de temps libre. Ils passaient ce temps à boire, à fumer… Il y a quelques années, Boldoo m'avait reparlé de cette période et m'avait alors avoué qu'il avait passé environ une semaine à dormir vingt heures par jour. Gerel n'est pas au courant de ce détail, je crois… Récemment, je suis tombé sur un article scientifique sur le sommeil qui stipulait que dormir trop était hautement nocif pour la santé. J'ai lu que cela affectait le cerveau, les connexions vasculaires ou quelque chose comme ça. Alors… j'ai pensé que, peut-être, quelque chose n'allait déjà pas à ce moment-là ».

Pour appuyer sa théorie, Battör ajoute que beaucoup d'anciens et de personnes âgées en Mongolie, qui n'ont pourtant pas connaissance des études neurologiques récentes, affirment depuis toujours qu'il n'est pas bon de trop dormir. Ce savoir ancestral, qui converge selon lui avec les études scientifiques récentes, permettrait finalement d'arriver aux mêmes conclusions – à savoir qu'un excès de sommeil n'est pas de bon augure, et traduit un problème de santé

sous-jacent en même temps qu'il peut activement nuire à la santé[42]. L'hypothèse de signes précurseurs d'un AVC chez Boldoo, existants à l'insu de sa famille, remet en question le caractère abrupt du décès et constitue selon Battör une explication plus vraisemblable.

Élucider les causes

Un proche parti trop tôt

En Mongolie, suite à un décès, les membres de la famille consultent un moine bouddhiste afin que celui-ci « ouvre le récipient doré » (*altan hairtsag neeh*) ou « l'enquête » (*shinjee*) du défunt, c'est-à-dire qu'il s'attèle à un ensemble de rituels divinatoires ayant pour visée de déterminer les causes du décès ainsi que les conditions du rituel funéraire (Delaplace 2008 : 77, 196). Ce rituel permet de déterminer le moment auquel le défunt était destiné à mourir et d'en déduire si la mort était prématurée ou non (Abrahms-Kavunenko 2016 :14, Humphrey 2002 : 76), et donne de surcroît la possibilité d'identifier les raisons de la mort liées au « destin » (*zayaa*) du disparu (Humphrey, *ibid.*). Aussi Gerel apprendra-t-elle que son mari, décédé à 49 ans, était pourtant destiné à vivre jusqu'à l'âge de 80 ans. En cela, sa mort est dite « prématurée » (*dutuu naslaa*)[43].

Tout décès qui se produit « brusquement » (*genetiin*) n'est toutefois pas nécessairement prématuré : une mort accidentelle qui surviendra quelques mois plus tard dans la famille (dont il sera question dans le Chapitre 2) révèlera qu'il est également possible de partir à l'heure « destinée » de manière inopinée. Quelles que soient les circonstances de la mort de Boldoo, il est en tout cas certain que son départ brutal n'était pas dans l'ordre des choses – un constat qui renforce Gerel dans l'idée que quelque chose, à un moment donné, avait mal tourné. Aussi ne cesse-t-elle de conjecturer sur la cause véritable de sa mort et la manière dont celle-ci aurait pu être évitée.

[42] Une équipe de chercheurs américains établit effectivement un rapport entre des nuits 'trop longues' et des problèmes neurologiques, qui comprennent les risques d'AVC. Voir par exemple la revue *Neurology*.
[43] Littéralement « vie inachevée » en mongol. Lorsque, en 2020, je reparle avec Gerel de l'âge de fin de vie que le lama détermine par un calcul astrologique, celle-ci m'explique que cet âge est sujet au changement (*öörchlööldög*) et qu'il arrive de mourir « prématurément » (*dutuu nasla*) comme de « vivre plus longtemps que son âge » (*nasaa ilüü hün nasla*).

« Boldoo était quelqu'un de bien »

Dans les mois qui suivent le départ de son mari, Gerel répète continuellement que « Boldoo était quelqu'un de bien » (*Boldoo sain hün baisan* ; *Boldoo ih mundag hün baisan*). Le nombre de personnes présentes à son enterrement, d'ailleurs, en atteste : 35 voitures, soit environ 200 personnes, s'étaient apparemment déplacées pour lui rendre hommage. C'est principalement son « bon caractère » (*saihan aash*) et ses qualités qui s'exprimaient au quotidien qu'elle évoque avec regret, se souvenant d'un partenaire de vie précieux, travailleur (*ajiltai*) et adroit (*gar saitai*), de nature particulièrement calme (*taivan*) et doué d'un bon cœur (*saihan setgeltei*). Si ces évocations n'ont jamais pour but d'exprimer uniquement son chagrin, l'absence de Boldoo, dans les propos de Gerel, refait néanmoins surface au moment où elle me fait part de ses difficultés à gérer seule le campement par exemple (une absence qui semble resurgir en tout lieu et en toute situation étant donné que Boldoo et Gerel formaient une équipe soudée), de ses problèmes de santé (dus selon elle à l'état de profonde « inquiétude » (*sanaa zovo-*) dans laquelle sa disparition l'avait plongée) ou encore à la suite d'observations concernant les problèmes relationnels dans son entourage – de ses sœurs notamment – qui contrastent à l'en croire avec la pérennité exceptionnelle de son quotidien partagé avec Boldoo, à présent révolue, dont elle affirme ne pas s'être rendue compte auparavant.

> « Maintenant que je vois de plus près la vie que mènent mes sœurs et mes amis, je réalise à quel point ma vie avec Boldoo était calme et simple. On ne se disputait jamais, on n'avait pas de problèmes. La vie avec lui était calme ».

Mais c'est également en vue de souligner le caractère étrange (*sonin*) de sa mort – par exemple au moment de me montrer le petit calendrier bouddhique – qu'elle revient sur sa droiture :

> « Tu te souviens de la fois où, l'été dernier, on était partis en excursion avec mes camarades de classe (*angiinhan*) ? Boldoo nous avait rejoints ce soir-là – on avait tous bu, moi y compris, mais lui à peine. Il est resté sobre, il se comportait bien ».

Par ses ressassements, Gerel cherche continuellement un sens à une situation que rien ne parvient à expliquer de manière satisfaisante, tentant par tous les moyens d'en élucider le mystère. Boldoo était quelqu'un de bien, il ne buvait pas, et pourtant il est mort (prématurément et sans autre cause évidente). Sa nature bienveillante et ses actions méritoires

semblent incompatibles avec l'arrivée d'une mort prématurée, d'autant plus qu'il existe une forte corrélation en Mongolie entre la nature des événements qui touchent une famille – chanceux ou malchanceux – et les bonnes ou mauvaises intentions (*sain sanaatai, muu sanaatai*) (Haas 2012 : 89). De la même manière que les bonnes actions, les paroles bienveillantes et les pensées positives génèrent la « bonne fortune » (*hishig*) (Empson 2011, citée par Haas, *ibid.*), les mauvaises intentions risquent de causer des calamités en ce qu'elles finissent par retomber sur celui qui les nourrit (Haas, *ibid.*). Toutefois, si ce type de rapprochement (entre le caractère heureux des événements et la nature des intentions d'autrui) est courant, il n'est pas systématique : une tragédie qui frappe une personne appréciée au sein de la communauté aura tendance à être interprétée comme résultant de la simple malchance (*azgüi*) ou d'une cause extérieure (*ibid.*). C'est d'ailleurs précisément de cette manière que la disparition de Boldoo est perçue au sein de la communauté de Bayan-Uul, présentée comme une terrible tragédie ayant eu le malheur de toucher une famille respectable et généreuse dont personne ne remettrait en cause la vertu. La vision unanime d'un homme « bon » (*sain, saihan setgeltei*), droit, particulièrement charitable et bienveillant, confirmée par l'entourage qui semble le regretter tout particulièrement, ne fait qu'accroître l'incompréhension de Gerel face à un décès qui n'avait décidément pas lieu d'être.

Les causes médicales de la mort

En mars 2019, au moment où je m'apprête à monter dans le bus et à faire mes adieux à la famille avant de repartir en France, se produit une scène inhabituelle. Gerel, qui m'accompagne à l'arrêt de bus en compagnie de sa fille et des enfants de sa sœur, les prie de rester dans la voiture et me fait signe de la suivre à l'écart, s'arrêtant quelques mètres plus loin. Intriguée, je l'observe un moment chercher des images sur son Smartphone. Ce qu'elle me montre enfin sont les photographies d'un document administratif tamponné qu'elle agrandit afin de m'en lire le contenu. Bien qu'une partie considérable du vocabulaire technique usité m'échappe, je comprends progressivement qu'il s'agit des résultats de l'autopsie médicale de Boldoo. « Sujet sans alcool dans le sang », « hémorragie au cerveau »… La liste est longue, et certains de ces constats sont repris en fin de document dans un résumé succinct concluant sur les raisons médicales de la mort. Gerel fait ensuite défiler les images une à une sur son téléphone – la suite du document présente des photographies du cerveau ouvert du cadavre et de l'hémorragie interne, mais aussi du visage et de l'intégralité

du corps. S'il m'est particulièrement pénible de les contempler, Gerel fait preuve, pour sa part, d'une distance étonnante vis-à-vis de ces images cauchemardesques et semble finalement bien plus préoccupée par le fond de l'affaire : à travers cette lecture partielle, elle souligne la condition normale et sobre de son mari au moment de la mort – en somme, les éléments ne permettant pas d'expliquer l'hémorragie.

Le rapport d'autopsie, qui a pour ambition d'apporter des réponses sur les causes d'un décès, semble ici produire l'effet inverse puisque le constat même de l'hémorragie cérébrale n'est soutenu par aucun indice permettant d'en comprendre l'origine. Noir sur blanc, le document stipule l'absence de problèmes analogues et constitue en cela une énième preuve du caractère invraisemblable d'une mort qui reste un mystère sur plusieurs plans : astrologique (n'étant, on l'a vu, pas destinée à se produire à ce moment-là), moral (Boldoo était quelqu'un de bien, ce que confirme la communauté de Bayan-Uul dans son ensemble) et médical (le rapport d'autopsie attestant de la bonne santé globale du sujet outre l'hémorragie). Ne parvenant pas à trouver d'explication satisfaisante, Gerel reste ainsi prise au piège d'un circuit infini de conjectures, visiblement sans issue.

Refermer l'enquête

De manière curieusement semblable au rapport d'autopsie, le rituel funéraire durant lequel le moine « ouvre l'enquête » (*shinjee nee-*) a pour ambition d'expliquer les causes du décès tout en se révélant manifestement inefficace, puisque Gerel tente quand même de les élucider par tous les moyens et revient systématiquement à une cause différente. En cela, elle n'arrive pas à refermer l'« enquête » qui a été « ouverte » puisque, comme on l'a vu, son investigation n'a pas de fin. Grégory Delaplace (2008 : 211-212, 2009 : 518) remarque par ailleurs que la cause du décès donnée par le lama durant ce rituel n'a généralement aucune importance et semble purement rhétorique dans la mesure où elle n'est pas sensée expliquée quoi que ce soit. Le « problème » (*gai*) identifié par le lama semble en réalité avoir pour but de fermer les possibilités de spéculations et mettre un terme à toutes les discussions possibles sur les circonstances de la mort, de manière à ce que l'on n'en parle plus. Ainsi, ce « problème » conclut mais n'explique rien (*ibid.*).

Comme le met en évidence le cas de Gerel, mais également celui de Baagdai présenté par Grégory Delaplace (2008, 2009), qui ressasse sans fin la mort de son frère cadet,

l'énonciation d'une cause, qu'elle soit astrologique ou médicale, ne parvient pas toujours à rendre la mort plus vraisemblable ni à alléger les peines, en particulier lorsque celle-ci arrive « prématurément ». Boldoo, qui était quelqu'un de bien, en bonne santé et en pleine force de l'âge, n'avait ainsi pas de raison de mourir. Si cette récursivité s'exprime chez Gerel sous la forme d'une enquête intarissable sur les causes possibles de son décès, elle se donne à voir sous une forme différente chez Baagdai qui répète inlassablement le fait même de la mort de son petit frère (Delaplace 2008 : 212). On peut toutefois y voir deux modalités d'un même problème, en ce que Gerel comme Baagdai reviennent constamment à une cause qui n'intègre pas les autres et qui semble révéler une entrave dans le processus. Qu'il s'exprime sous forme de litanie ou d'une approche investigatrice, ce blocage atteste d'un décalage manifeste entre ce que le rituel d'ouverture du récipient doré prétend faire – à savoir, mettre un terme aux conjectures – et ce qu'il fait effectivement. Force est de constater que certains décès, dont les morts traumatisantes et prématurées d'un être cher, ne permettent pas de clore la discussion autrement que par le temps qui passe.

Le récit du décès incompréhensible de Boldoo, les interprétations le concernant et l'enquête intarissable que mène Gerel à la suite du décès de son mari auront fait ressortir non seulement l'inefficacité apparente du rituel visant à clore les conjectures, mais aussi l'importance particulière de la qualité morale du proche décédé dans le fait d'arriver à expliquer et accepter (ou non) sa disparition. À présent, je propose d'examiner la question de l'expression émotionnelle du chagrin et en particulier des tourments faisant suite à la perte d'un être cher, tels qu'ils se manifestent en Mongolie : de quelle manière cet état singulier s'exprime-t-il et dans quels contextes se donne-t-il à voir ? Dans quel type de situations, en contexte mongol, la manifestation émotionnelle du chagrin est-elle socialement acceptée ou, au contraire, considérée comme inappropriée ? Celle-ci, comme je le montrerai, est également corrélée à la morale. À titre de précision, il sera ici question exclusivement de la manifestation du chagrin survenant *en dehors du cadre rituel* : le caractère 'conventionnel' ou ritualisé de l'expression émotionnelle a souvent été étudié en opposition avec sa manifestation 'spontanée' (Allard 2013), bien que cette distinction soit sans rapport avec l'authenticité des ressentis (Allard 2013, 2018)[44]. Je considérerai également les situations dans lesquelles les

[44] Si l'expression conventionnelle – ritualisée et encadrée – des émotions a longtemps été mise en opposition à l'expérience subjective – autrement dit au ressenti – de celles-ci, beaucoup d'anthropologues ont, depuis lors, remis en question cette dichotomie fondée de toute évidence sur l'opposition marquée généralement en Occident

morts en viennent à être évoqués, non pas pour être remémorés de leur vivant comme il est tout à fait courant et admis (Delaplace 2008 : 201) mais bien pour être regrettés ou pleurés, autrement dit pour être évoqués « en tant que morts » (*ibid.*). Si ces comportements sont d'ordinaire proscrits et tout au moins évités dans l'espace public, qu'en est-il dans les faits, notamment dans la sphère intime du foyer ?

II) Pleurer les morts et exprimer sa peine

« Tenir » son corps et contenir ses émotions

D'une manière générale, l'éthos émotionnel mongol semble correspondre à un certain « modèle de réserve »[45] (Jagchid et Hyer cités par Michelet 2013 : 91) qui valorise par exemple le caractère lent et contrôlé des mouvements, et qui s'inscrit dans une certaine éthique de la « quiétude » (*taivan*) (Michelet 2013 : 89-98). « Le protocole interdit [en effet] de montrer ses sentiments ou ses émotions avec excès et la colère est un art qu'il faut savoir maîtriser » (Lacaze 2006), de même que la peine ou toute autre émotion, négative en particulier, et me semble pertinent d'en examiner les modalités.

Plusieurs auteurs ont souligné qu'en Mongolie, les émotions, « *setgel hödlöl* », littéralement « mouvements de l'âme », constituent des états physiologiques qui requièrent une certaine maîtrise, de même que la douleur physique ou la posture du corps : « *setgel hödlöl bari-* », littéralement « contrôler/tenir ses émotions », et « *biyee bari-* », « contrôler/tenir son corps », sont d'ailleurs utilisés de manière interchangeable en référence au fait de maîtriser ses émotions (Michelet 2013 : 95). Leur siège serait en outre localisé dans le cœur chez les Mongols, et parfois – plus rarement – dans le foie (Lacaze 2012).

Cet apprentissage de la maîtrise de soi, qui implique un contrôle à la fois du corps et des émotions – les deux ayant le même fondement[46] – est par ailleurs inculqué aux enfants dès le plus jeune âge. De par l'observation de la manière dont se comportent leurs aînés, ceux-ci

---

entre états intérieurs authentiques et rôles sociaux (Allard 2018). Olivier Allard conteste en outre la corrélation supposée (et d'ordinaire établie) entre spontanéité de l'expression émotionnelle et authenticité du ressenti, en montrant, à travers l'exemple des Warao, comment les pleurs et le chagrin peuvent être provoqués volontairement sans pour autant que leur authenticité s'en voit altérée, ni que l'intensité du chagrin ressenti à ce moment-là s'en trouve amoindrie (*ibid.*).

[45] Ceci est la traduction que je propose de l'expression « pattern of restreint » (Jagchid et Hyer 1979 : 134-136, cités par Michelet 2013 : 91).

[46] Pour citer Aude Michelet, « physical health (*erüül mend* – which means both being healthy and temperate) and emotional control (*biyee bari-*) are *sine qua non* » (2013 : 96).

en viendraient rapidement à comprendre que les pleurs, ainsi que tout autre débordement d'émotions, constituent des conduites somme toute inappropriées qui requièrent une certaine retenue, notamment au sein du foyer. Aussi, d'une manière générale, toute action ou mouvement spontané et incontrôlé, du corps comme des émotions, est dévalorisé ; et lorsqu'un enfant se fait mal, les adultes auraient tendance à minimiser sa douleur à partir d'un certain âge, à moquer ses pleurs et à le reprendre sévèrement (Michelet 2013 : 90).

L'apprentissage du contrôle des émotions, qui se déroule notamment par l'imitation des aînés, est sous-tendu par plusieurs principes. D'abord, l'idée qu'il convient d'être « fort » (*changa*) et capable pour cela de maîtriser son corps, aussi bien pour les filles et que pour les garçons – bien que la force et la résistance physique soient plus fortement prescrites chez les hommes (Michelet 2013 : 93). En outre, demeure l'idée que plus on laisse la douleur s'exprimer, plus celle-ci sera forte – une représentation qui « rappelle les principes généraux bouddhistes, qui prônent garder une certaine distance par rapport à l'expérience plutôt que de s'engager dans l'élévation des sentiments et sensations », qui souligne d'autre part le pouvoir performatif de la communication (*ibid.*, ma traduction). Les plaintes ou pleurs auraient ainsi une efficacité performative et, de la même manière que pleurer amplifierait la douleur, la retenue et le contrôle permettraient de l'atténuer. Cet enseignement, que les enfants assimilent au moment de faire l'expérience de douleurs physiques par exemple, vaut également pour les émotions qui, de même que les blessures charnelles, constituent des états qui menacent l'équilibre du corps et se doivent d'être maîtrisés (Michelet 2013 : 95)[47].

Notons que ces conceptions contrastent avec notre vision « hydraulique » des émotions, qui les présente comme des énergies s'accumulant dans l'organisme, ayant la capacité – voire la nécessité – d'être déversées hors de celui-ci (Solomon 2007) en ce qu'elles risqueraient, dans le cas contraire, de donner lieu à des complications[48]. Dans le cas mongol,

[47] Parmi les principes qui sous-tendent l'injonction à maîtriser ses émotions – et que je ne présente pas dans le détail afin de ne pas m'éloigner du propos –, on trouve notamment le « respect » (*hündlel*) dont les cadets sont tenus de faire preuve envers leurs aînés et qui s'inscrit dans une économie de l'attention particulière, qui appelle à éviter de faire porter l'attention sur soi. Aussi la maîtrise des émotions est-elle indispensable pour agir conformément au mode de relationalité entre *ah düü*, qui enjoint à un « respect » des aînés (Michelet 2013).

[48] Les différentes visions du rapport entre les émotions et leur expression ont notamment été étudiées par François Berthomé et Michael Houseman (2010) dans le cadre particulier du rituel – celui-ci étant, selon les auteurs, une « arène privilégiée pour l'étude des émotions en sciences sociales » (*ibid.* : 69, ma traduction). À cet égard, François Berthomé et Michael Houseman contestent le modèle cathartique du rituel qui repose précisément sur une vision hydraulique des émotions : le rituel est présenté selon ce paradigme comme ayant un « effet de chasse d'eau » sur les émotions (*ibid.* : 62). Dans la lignée des travaux de Jack Katz (1999, cité par Berthomé et Houseman 2010), les auteurs considèrent les émotions non pas comme des tensions en attente de résolution, mais plutôt comme des éléments contextuels en perpétuel changement, partie intégrante d'un processus interactif de transformation – qui participent en outre à reconfigurer les relations entre les participants.

le fait d'exprimer les émotions conduirait en effet non pas à les atténuer mais à les amplifier, et c'est au contraire la maîtrise du corps qui participerait à les amoindrir.

L'expression du « manque » (sana-) et du chagrin

Conformément à ce qui précède, l'expression des émotions en Mongolie se trouve également réduite à son minimum dans le contexte particulier des séparations : on abrège les adieux, on rend les départs aussi légers et succincts que possible et on apprend aux enfants à ne pas se languir de leurs parents, de leur foyer, ou du moins à ne pas le montrer (Michelet 2013 : 90). Aussi l'absence relative de démonstration émotionnelle dans ce type de contexte devient-elle également la norme chez les enfants, dont l'apprentissage se déroule notamment par l'observation des interactions chez les adultes.

La démonstration de tristesse ou du « manque » (*sana-*) semble cependant tolérée dans des situations particulières. L'expression de la nostalgie et du mal du pays d'un voyageur qui se retrouve loin de son pays natal et des siens, typiquement, semblera tout à fait légitime, bien que toute expression émotionnelle soit de manière générale mieux reçue lorsqu'elle est accompagnée d'un certain détachement (Legrain 2014, 2016 ; Humphrey 2012a). C'est au contraire lorsque l'émotion se donne à voir *à l'état brut*, de manière isolée, qu'elle se présente comme étant extravagante, incontrôlée et sans aucune distanciation de la part de celui qui l'exprime qu'elle est sensiblement malvenue – comme il en est par exemple des sanglots incontrôlés de la vieille femme pleurant la mort de sa sœur à chaudes larmes lors d'une cérémonie de mariage que rapporte Laurent Legrain dans son article, dont l'expression est rendue encore plus excessive du fait de la consommation d'alcool (Legrain 2016). Quoi qu'il en soit, les émotions, négatives en particulier, semblent nécessiter une certaine distanciation de la part du sujet qui l'exprime.

Pourtant, l'intensité du chagrin que l'on peut ressentir à la perte d'un proche ne permet pas toujours (ou difficilement) le détachement, et peut alors devenir une émotion dangereuse, aussi bien pour celui qui la ressent que pour la personne regrettée. Si le fait d'exprimer ouvertement sa peine peut aggraver la douleur causée par le chagrin voire de générer des maux physiques, comme il en est pour Gerel qui explique les plaques rouges douloureuses sur sa peau par le fait qu'elles résultent directement de son état émotionnel « inquiet » (*sanaa zovo-*) et bouleversé (*tavgüi*), la raison principale pour laquelle il convient de se maîtriser

semble toutefois davantage concerner le devenir de l'âme du défunt. En effet, afin que l'âme du mort puisse se réincarner avec succès, on évite d'exprimer sa tristesse de même que l'on se garde de prononcer le nom du mort, frappé d'un tabou à la suite des funérailles (Delaplace 2008 : 200). L'oubli semble ainsi préconisé, dans la mesure où l'évocation du mort et son souvenir empêcheraient non seulement son âme de se réincarner avec succès mais serait également susceptible d'entrainer d'autres personnes dans la mort (Delaplace 2008 : 199). Néanmoins, on peut également supposer que l'existence de ces tabous ainsi que les dispositions prises pour éviter de parler du mort en tant que personne disparue rappellent constamment les proches à la nouvelle condition du défunt, et préviennent par la même occasion l'oubli de l'être aimé.

Ces considérations contrastent nettement avec la manière dont les Warao, une population amérindienne du delta de l'Orénoque au Venezuela, expriment leur chagrin à la suite de la perte d'un être cher : les pleurs, dans le cadre des lamentations funéraires mais aussi en dehors, y seraient au contraire encouragés, les Warao « cherch[an]t intentionnellement à être affligés par la peine liée à la perte ou à l'absence de leurs proches, qu'ils manifestent alors par leurs pleurs » (Allard 2014 : 38). Ceux-ci seraient en outre valorisés en ce qu'ils attesteraient de l'attachement au mort du vivant, et prouveraient par là de la qualité morale des personnes : on ne saurait si quelqu'un nous aime réellement seulement au constat de l'effet des relations sur la personne à sa mort. Les Warao préserveraient en outre des traces du mort telles que les tombes ou les photographies essentiellement pour les pleurer de nouveau (*ibid.* : 48), ce qui constituerait une marque de moralité, et leurs morts n'auraient en cela « d'autre existence que celle d'objets de peine, et […] c'est à une telle fin qu'ils [seraient] mobilisés » (*ibid.* : 38). De manière tout à fait opposée au cas mongol, ils cultiveraient ainsi le souvenir des morts en tant que morts (*ibid.* : 48) et non en tant qu'anciens parents vivants comme il en est le cas en Mongolie (Delaplace 2008)[49].

Ce que l'ethnographie d'Olivier Allard met en lumière est notamment le fait que, chez Warao mais aussi ailleurs, l'expérience du deuil est souvent conçue comme une épreuve morale en ce que la réaction à la perte ou à l'absence d'une personne « révèle, en creux ou en

[49] Une autre différence majeure avec le cas mongol est que les Warao anticipent fréquemment la douleur causée par la perte de leurs proches, qu'ils promettent de pleurer à leur mort (Allard 2014) – formulant ainsi à voix haute l'événement de la mort à venir de la personne ; ce qui, comme on peut l'imaginer, serait de très mauvaise augure en Mongolie de par le pouvoir performatif attribué à la parole, le risque étant de voir de tels propos influer sur le cours des événements.

négatif, l'attachement que l'on a eu pour elles, et dont on est capable pour les vivants » (Allard 2014 : 38). Pour le dire autrement, le deuil – et surtout son expression émotionnelle – permettrait d'évaluer la qualité morale des personnes. Si, chez les Warao, ne pas pleurer la mort d'une personne ayant pris soin de nous relèverait d'une ingratitude profonde, on peut se demander ce que notre ethnographie révèle de ce qui fait une personne morale en Mongolie à cet égard – ce qui rejoint le questionnement général de cette thèse sur ce qui fait une « bonne » personne. Dans le cas que j'expose, c'est au contraire la retenue et un certain détachement émotionnel qui semblent attester de la moralité d'un individu, puisque c'est *pour le bien de l'âme du mort* que l'on contient sa peine et que l'on se garde de pleurer (dans la mesure du possible), mais aussi pour éviter d'inquiéter ses proches, notamment les membres de son foyer[50].

« Je n'arrive pas à me calmer »

Comme mentionné plus haut, la réserve et l'évitement d'un trop plein d'émotion, recommandé notamment dans le contexte de la mort d'un proche, participent d'une éthique de la quiétude qui transparait de bien des façons en Mongolie (Michelet 2013 : 89-98). L'injonction à rester « calme » (*taivan*) ou « tranquille » semble en effet récurrente dans l'éducation, et le terme *taivan* faisant référence à la « quiétude » revient par ailleurs constamment dans le langage – que ce soit dans les salutations et interactions quotidiennes, *taivan* étant par exemple la réponse généralement donnée à la question « quoi de neuf » (*yuu baina, sonin yuu baina*), ou, comme il apparait dans le discours de Gerel exposé plus haut, dans la manière de qualifier et de décrire son état intérieur/émotionnel.

Régulièrement d'ailleurs, Gerel se reproche de ne pas être capable de « se calmer » (*taivshira-*)[51], voyant dans son état bouleversé une faiblesse personnelle et un manque de vertu source de culpabilité en plus du reste. « Je n'arrive pas à me calmer » (*bi taivshirj barahgui baina*), « je ne suis pas assez forte », « je suis une bonne à rien [du fait de ne pas arriver à me calmer] », « dorénavant je devrais être capable de m'apaiser » sont des phrases qu'elle me répétait souvent lors des moments difficiles, en 2018-2019 mais également l'année d'après, en 2020. À ce moment-là, l'injonction à « se calmer » semblait d'ailleurs également

[50] Je reviendrai sur ce point dans le chapitre suivant. L'ethnographie d'Aude Michelet (2013 : 97-98) montre également comment l'expression des émotions, négatives en particulier, peut être contenue dans l'optique d'éviter d'inquiéter les autres, notamment au sein du foyer – ce qui s'aligne avec mes propres observations.
[51] Le verbe « *taivshirah* », « se calmer », ainsi que l'adjectif « *taivan* », « calme », sont formés autour du même radical, « *taiv-* ».

venir de l'extérieur, s'exerçant sous forme de pression sociale, les proches de Gerel lui répétant qu'« il [était] temps, désormais, pour son âme de se tranquilliser » – ce que, rongée par le chagrin, elle n'arrivait visiblement pas à mettre en œuvre, ni l'année du décès de Boldoo ni celle d'après. Pour Gerel, ce sont au contraire les vingt années passées aux côtés de Boldoo qui étaient « calmes », avant que le monde autour d'elle ne se transforme en un brouillard mélancolique et un entrelacs de complications.

Lors de ces auto-injonctions à « se calmer » qu'elle ne cessait de se répéter, Gerel convoquait souvent le souvenir de sa belle-mère (la mère défunte de Boldoo), une femme qu'elle tenait profondément en estime et qui semblait incarner à ses yeux un symbole de vertu justement du fait de son « calme » exemplaire, face auquel Gerel affirmait ne pas arriver à la cheville tout en espérant tendre, cette attitude étant à ses yeux synonyme de sagesse.

Exprimer son chagrin au sein du foyer

Si l'on évite de manifester ouvertement son chagrin (en même temps que l'on essaye de tendre vers une tranquillité d'esprit inébranlable), il semble néanmoins nécessaire de faire la distinction entre ce qui se donne à voir au sein du foyer, soit dans la sphère intime d'une part, et ce que l'on fait voir en public d'autre part. La séparation entre la sphère publique et privée en contexte mongol est certes tout sauf nette, en zones rurales particulièrement, étant donné que la yourte ou la maison en rondin restent des espaces ouverts à tout visiteur et que l'intimité s'avère de fait aisément compromise. Entre proches, toutefois, notamment en soirée lorsque les visiteurs se font plus rares, le masque social retombe et les injonctions sociales se voient occasionnellement mises à mal. Les fois où Gerel me parlait de Boldoo survenaient typiquement à des moments où nous nous trouvions seules toutes les deux, et éventuellement en présence d'Ariuna et/ou d'Enhee le berger[52] – bien que, comme on l'a dit, Gerel n'évoquait jamais son mari défunt uniquement dans le but de se lamenter. Il me semble également nécessaire de préciser que si elle partageait toutes ces pensées et ces questionnements avec moi, c'est en partie en raison du fait que je passais alors beaucoup de temps seule en sa compagnie, faisant ainsi office de confidente privilégiée à une période éminemment difficile

[52] Enhee, pour rappel, vit avec la famille depuis plus de vingt ans et assiste aux discussions privées ainsi qu'aux disputes au même titre que les autres membres du foyer. Du fait de son handicap mental et de sa compréhension lacunaire de certaines situations, il semble toutefois bénéficier d'un statut ambigu entre celui d'adulte et d'enfant. S'il se montre généralement silencieux au quotidien et qu'il ne participe pas aux conversations spontanément, sa présence lors des moments de confidences ne constitue en revanche jamais un problème pour la famille qui lui fait entièrement confiance quant au fait de ne pas répéter « à l'extérieur » ce qu'il se disait.

de son existence. Peut-être mon statut de personne « venant de l'extérieur » tout en lui étant proche facilitait-il également la confidence. Curieusement d'ailleurs, lorsqu'elle me parlait de Boldoo, Gerel continuait à faire référence à son mari par son prénom – le tabou pesant sur le nom du mort ne semblait ainsi pas être respecté et l'on peut se demander pourquoi[53]. Quoi qu'il en soit, je remarquais qu'elle se gardait de communiquer l'agitation qui l'habitait au quotidien dans les situations sociales, de la même manière que les moments où je l'ai vue en proie à une profonde détresse émotionnelle se déroulaient toujours dans l'intimité domestique du foyer : personne d'autre que ses enfants, sa sœur, Enhee ou moi n'assistions à ces scènes (notons que, l'hiver tout particulièrement, celui ou celle qui désire être seul·e n'a nulle part où se réfugier).

Enfin, les moments lourds d'émotions (exprimées) succédant à la perte d'un être cher survenaient à l'occasion de la visite impromptue d'un proche endeuillé, venu soulager et partager sa peine. Aussi Gerel reçut-elle plusieurs fois la visite ou l'appel téléphonique de plusieurs des frères de Boldoo – situations dans lesquels ils se laissaient alors collectivement gagner par l'émotion, évoquant et pleurant leur proche décédé. Ce genre de réminiscences collectives et spontanées, qui se déroulaient en petit comité et impliquaient généralement la consommation d'alcool – du moins de la part des hommes, Gerel s'en abstenant à chaque fois –, se sont manifestées plusieurs fois lors de mes séjours en Mongolie, et pas uniquement à l'occasion du décès de Boldoo.

La manière de faire face à la perte d'un être cher est-elle genrée ?

À ce propos, on peut de se demander dans quelle mesure l'expression émotionnelle du chagrin éprouvé à la suite de la perte d'un être cher est genrée en Mongolie. De par mes observations, l'expression de cette souffrance était chez les hommes systématiquement accompagnée de la consommation d'alcool, en quantité plus ou moins importante – que ce soit dans l'intimité du foyer, dans le cadre de rassemblements collectifs ou encore d'événements festifs tels que les mariages. Un tel constat n'est en somme pas étonnant, étant donné que la consommation d'alcool en Mongolie reste majoritairement masculine et notoirement stigmatisante pour les femmes (Lacaze 2017). Curieusement, je constatais également ce genre de comportement chez des hommes en proie au chagrin qui ne sont

[53] Je ne saurais dire si mon statut d'étrangère y était pour quelque chose, ni si c'est uniquement lorsqu'elle s'adressait à moi que le prénom de Boldoo était prononcé.

pourtant pas accoutumés à sa consommation et affirment d'ordinaire « ne pas boire » : Zorig[54] par exemple, ne sachant comment faire face à sa peine autrement, fit une fugue au village – disparaissant littéralement du jour au lendemain sans prévenir personne ni dire mot de sa destination – dans l'optique de « boire » au village et de soulager ainsi son chagrin, ce qui dura près d'un mois. Il semblerait donc que la consommation d'alcool légitime, d'une certaine manière, les débordements d'émotion chez les hommes en particulier, tout en constituant l'unique moyen envisagé pour soulager des cœurs trop lourds.

Ces fugues de dérive d'ivresse des hommes, qui ne dessoûlent pas pendant des jours pour finir par réapparaître à un moment donné, sont d'ailleurs un phénomène dont on entend souvent parler en Mongolie et qui est resté peu étudié jusqu'ici. Il se distingue toutefois des états appelés *agsan* décrits par Morten Pedersen (2011), caractérisés par une violence extrême faisant suite à une consommation d'alcool excessive et donnant généralement lieu à des bagarres – un phénomène, à en croire l'auteur, principalement masculin également. Les personnes frappées par l'*agsan* deviendraient incontrôlables au point de ne plus être elles-mêmes, et l'on considèrerait que leur âme les aurait quittées. En cela, elles s'apparenteraient à des « chamanes incomplets » dirigés par des esprits qu'ils ne seraient pas à même de contrôler, à la différence des « vrais » chamanes qui, eux, en auraient la maîtrise (Pedersen 2011)[55].

Chez les Warao du Venezuela mentionnés plus haut, la consommation d'alcool faisant suite au départ d'un proche est également une pratique courante, et servirait à « susciter la tristesse et se laisser emporter par elle » (Allard 2014 : 44). Une telle « production intentionnelle d'émotions éprouvées » (*ibid.*) diffère cependant considérablement, à mon sens, des fugues alcoolisées des hommes en Mongolie, celles-ci ressemblant davantage à une dérive (ou conséquence) de la forte injonction à la retenue émotionnelle habituellement préconisée ; mais qu'il s'avère, on le voit, fastidieux voire impossible de respecter dans certains cas. Les fugues permettraient ainsi aux submersions de tristesse de rester *hors de vue* – de celle des membres du foyer du moins – et seraient, semble-t-il, socialement davantage acceptées chez les hommes qu'une manifestation ouverte de la douleur.

Si le cas exposé par Laurent Legrain (2016) cité plus haut montre qu'une consommation d'alcool excessive (ponctuelle ou non) existe également chez les femmes, un

[54] Pour rappel, Zorig est le petit frère de Gerel, qui vivait sous son toit avec Boldoo de son vivant (cf. schéma de parenté, fig. 0.13).
[55] Le chamanisme mongol sera présenté plus en détail dans le chapitre 3.

tel comportement semble cependant relever davantage de l'exception que de la règle – d'autant plus que la scène décrite par l'auteur se déroule dans un cadre festif où l'alcool coule à flot, à l'occasion d'un mariage. En outre, les débordements émotionnels chez les femmes ne semblent jamais faire l'objet de disparitions fortuites comparables aux fugues masculines. Toujours est-il que, avec toutes les précautions que requiert l'énonciation de généralités de la sorte, je serais tentée de dire que si la peine chez les hommes est généralement noyée dans l'alcool, elle laisse chez les femmes plus de place à une attitude investigatrice dans la manière de gérer l'insatisfaction vis-à-vis des raisons données lors du rituel d'ouverture du récipient doré.

Jusqu'ici, il était principalement question des répercussions émotionnelles causées par la disparition d'un proche. Les difficultés de cet ordre, dont nous venons d'examiner les modalités, se trouvent souvent accompagnées de complications pragmatiques qui ne sont pas moins négligeables, le départ d'un membre de la famille pouvant affecter notamment l'organisation quotidienne du foyer en particulier lorsque la place qu'occupait le disparu était considérée comme fondamentale. C'est ce que je propose d'étudier dans la dernière partie de ce chapitre, à travers l'examen minutieux des conséquences tangibles qu'aura occasionné le départ abrupt de Boldoo : comment l'organisation de la maisonnée se voit-elle transformée après le départ d'un chef de famille, et comment un foyer d'éleveurs parvient-il à retrouver un équilibre à la suite d'un tel bouleversement ? Le cas présenté permettra de mieux appréhender, de manière générale, l'organisation quotidienne des pasteurs nomades et éclairera la façon dont les membres d'un foyer parviennent à faire fonctionner un campement, précisément à la lumière d'une situation où l'harmonie se voit compromise : de quelle manière se réagence-t-on, et que révèlent ces mécanismes de la sociabilité mongole ? J'interrogerai enfin la place particulière de la morale dans cette affaire, et montrerai en quoi elle joue un rôle fondamental dans le succès de ce réagencement.

III) Retrouver un équilibre

La réorganisation du quotidien au sein d'un foyer de pasteurs nomades

Du temps où Boldoo était vivant, Gerel et lui étaient tous les deux à la tête du foyer dans la mesure où ils étaient responsables de son organisation. À cette époque comme

aujourd'hui[56], Zorig, le frère cadet de Gerel, vit au campement de manière permanente et participe pleinement aux activités. Il en est de même pour leur berger Enhee qui s'occupe principalement de faire pâturer le petit bétail (composé, on l'a vu, de moutons et de chèvres) et accomplit une multitude d'autres tâches quotidiennes indispensables, telles que la collecte des bouses séchées, le ravitaillement du campement en eau, la coupe du bois, etc. En plus des membres permanents du foyer, il n'est pas rare que d'autres membres de la famille séjournent au campement pendant plusieurs jours, semaines ou mois, apportant leur aide par la même occasion, participant ainsi à son bon fonctionnement. Mönhdorj, par exemple, le frère aîné de Boldoo, y passe une bonne partie du printemps et de l'été chaque année et prend part activement à l'entretien du gigantesque potager dont Gerel et lui se partagent les ressources (cf. introduction). Neveux, nièces, frères et sœurs font aussi régulièrement leur apparition et restent d'habitude autant de temps qu'ils le souhaitent. La composition des membres du foyer varie ainsi considérablement au cours de l'année, en même temps qu'elle s'ajuste à l'ampleur du travail que requiert la vie au campement. Les visites, aussi prolongées soient-elles, étaient d'ordinaire très appréciées par la famille qui se plaisait à avoir de la compagnie et recevait dans le même temps du renfort au quotidien[57].

Un changement majeur d'organisation s'est toutefois imposé une première fois lorsque la fille de Boldoo et Gerel s'est trouvée en âge de faire son entrée à l'école. Comme beaucoup de foyers d'éleveurs, la famille s'est alors vue contrainte de concilier les activités d'élevage avec la scolarisation des enfants, ce qui n'est pas sans constituer un défi : comment, en effet, prendre soin à la fois du bétail et des enfants lorsqu'une distance importante sépare le campement du village ? Ariell Ahearn et Bumochir Dulam (2016) se sont penchés sur ce problème et exposent dans le détail les contradictions inhérentes à l'accès à l'éducation auxquelles les familles d'éleveurs se trouvent confrontées en Mongolie, qui bouleversent leur quotidien et résultent la plupart du temps en une fragmentation spatiale du foyer. Parmi les quatre formes majeures de reconfiguration identifiées par les auteurs, la plus courante est celle où la mère de famille déménage temporairement au village pour être auprès des enfants

[56] Le présent de mon récit dans ce chapitre correspond, à titre indicatif, à l'année 2021.

[57] Si, du fait des coutumes d'hospitalité en Mongolie, il est courant d'héberger des parents ou des amis, certains apprécient les visiteurs – et notamment les visiteurs longs – plus que d'autres. D'après mes observations, Boldoo de son vivant ainsi que Gerel étaient particulièrement philanthropes et hospitaliers, accueillant les visiteurs de bon cœur et affirmant être « habitués à ce que la maison soit pleine de monde », ayant tous deux grandi dans des familles nombreuses. « On a toujours été nombreux », « on avait l'habitude de dormir à dix les uns contre les autres », « l'atmosphère est joyeuse lorsque l'on est nombreux » étaient des phrases qu'ils me répétaient souvent. Aussi faisaient-ils toujours de la place pour un nouvel arrivant, qui restait à volonté du moment qu'il participait à la besogne quotidienne – ce qui, d'ordinaire, arrive sans que la demande n'ait besoin d'être explicitement formulée.

pendant que le père reste au campement afin de s'occuper du bétail (*ibid.* : 91-92). C'est précisément ce qui se produisit chez Boldoo et Gerel en 2017 lorsque celle-ci fut contrainte de s'installer au village de Bayan-Uul avec sa fille pour une bonne partie de l'année[58]. Étant donné que cette nouvelle configuration de l'unité domestique, dorénavant fragmentée, devait durer plusieurs années, Boldoo et Gerel la planifièrent avec soin, investissant à cet égard dans une maison au village – ou plus exactement dans deux pièces faisant partie d'une même structure en bois, l'une faisant office d'hébergement, l'autre étant consacrée à la conservation et à la vente de viande provenant de leur troupeau –, mettant de cette manière à profit une situation au premier abord ennuyeuse et contraignante dans le but d'accroître leur revenu sur le long terme[59].

Les difficultés pratiques auxquelles Gerel se retrouve confrontée au lendemain du décès de Boldoo sont intrinsèquement liées aux problèmes de conciliation entre l'activité pastorale et l'éducation des enfants, qu'elle peut à elle seule difficilement mener de front. Le campement se retrouvant sans gestionnaire du jour au lendemain, Gerel se voit contrainte de travailler sans relâche en fin de semaine pour rattraper une partie du travail qu'elle est dans l'incapacité d'effectuer quotidiennement, et d'administrer le foyer fragmenté à distance par le biais de multiples appels téléphoniques passés aux membres résidant au campement, étant constamment sollicitée et consultée par eux. Cette situation génère en elle une charge mentale[60] et une anxiété considérables, à laquelle s'ajoute la frustration d'être coincée au village où elle affirme « n'avoir rien à faire », tandis qu'il y a tant de travail au potager et auprès du bétail. La distance entre le village et le campement étant trop importante pour faire l'aller-retour en l'espace d'une demi-journée, Gerel se retrouve bloquée au village, confrontée à l'ennui en même temps qu'à une inquiétude permanente que génère une situation impossible

[58] Il est toutefois intéressant de noter que la scolarisation de leur premier enfant a donné lieu à une configuration différente : Boldoo et Gerel avaient alors fait le choix de placer leur fils aîné à l'internat du village (*dotuur bair*), puis chez le frère aîné de Boldoo, ce qui leur permettait à tous deux de rester « à la campagne » (*hödöö*) auprès du bétail. En réponse à ma question concernant cette différence de traitement, Gerel et son fils m'ont tous deux répondu qu'Ariuna étant une fille, il était normal qu'elle reste avec sa mère. On peut toutefois se demander si le genre de l'enfant marque effectivement une différence au regard de sa séparation du foyer de manière générale, ou s'il s'agit d'une singularité propre à cette famille.

[59] Les stratégies auxquelles les éleveurs ont recours pour combiner l'éducation des enfants et l'élevage affecte, d'une manière générale, leur pratique du pastoralisme, et les vulnérabilise au regard de leurs moyens de subsistance, en particulier pendant l'hiver et le printemps (Ahearn et Bumochir 2016 : 94).

[60] Si le concept de « charge mentale » – défini par Monique Haicault comme le fait de devoir penser simultanément à des choses appartenant à deux mondes séparés physiquement – est généralement mobilisé pour parler de la « double journée » des femmes dans les sociétés occidentales, il semble s'appliquer ici également en ce que Gerel fait l'expérience d'une « tension constante pour ajuster des temporalités et des espaces différents mais non autonomes qui interfèrent de manière multiplicative » (Haicault 1984 : 268).

à résoudre[61]. Son inquiétude chronique s'exprime par ailleurs par des problèmes de peau mystérieux et incommodants qui ne cessent de faire leur apparition sous des formes diverses et variées, dont aucun médecin ne semble capable d'identifier la nature et la cause. Pour Gerel et son entourage, il ne fait cependant aucun doute que ces démangeaisons et éruptions cutanées douloureuses sont une manifestation physique de l'état de son « âme » (*setgel sanaa*), « souffrante » (*övdööd*) et « inquiète » (*sanaa zovj*, *tavgüi*), ce que la médecine occidentale qualifierait de somatisation.

> « Depuis que Boldoo n'est plus là, quand je suis loin de mon bétail, je m'inquiète beaucoup (*setgel n' mash ih tavgüi baina*). Zorig n'est pas toujours présent au campement, et lorsqu'Enhee s'y trouve seul plusieurs jours d'affilée, je m'inquiète aussi. Il n'a pas toute sa tête et commet des erreurs qui peuvent être dangereuses… Une fois, par exemple, il a jeté un mégot de cigarette à proximité de la maison [en rondins] qui a failli provoquer un incendie… La dernière fois, je me suis énervée contre lui, car Oyundorj et lui fumaient tous deux en notre absence à l'intérieur ».

Le fait de laisser leur berger Enhee seul au campement inquiète ainsi Gerel plus qu'il ne la rassure. Son jeune frère Zorig, en qui elle a confiance, se voit quant à lui contraint de s'absenter régulièrement, en particulier en automne étant donné qu'il fait pâturer le bétail dans un district voisin mais aussi de manière récurrente le reste de l'année, dans le but d'effectuer des allers-retours en ville afin de vendre ou acheter du bétail ou du bois. À ces difficultés logistiques et aux tourments s'ajoutent de nouvelles difficultés financières :

> « Depuis que Boldoo n'est plus là, nos têtes de bétail ont décru. Au moment d'emménager ensemble on était partis quasiment de zéro, mais on a réussi à s'enrichir en travaillant dur, surtout ces dernières années. À deux, on formait une belle équipe, habile et productive (*gar saitai*). Mais maintenant, la situation n'est plus ce qu'elle était. »

Gerel a par conséquent fait la demande d'un « prêt d'éleveur » (*malchny zeel*) important, d'un montant de 8 millions de tugriks[62], qu'elle s'est engagée à rembourser dans les années à venir. Si Boldoo et elle nourrissaient le projet d'acheter un appartement à leur fils à Ulaanbaatar, elle a été obligée de revoir ces ambitions à la baisse. La pression d'un prêt conséquent à régler

[61] Certains arrangements exceptionnels sont toutefois possibles. À l'automne, par exemple, l'institutrice d'Ariuna, faisant preuve d'indulgence au regard des circonstances, autorisa l'enfant à manquer certains cours afin de permettre à sa mère de passer plus de temps au campement.
[62] Soit l'équivalent d'environ 2850 euros selon le taux de change de 2018.

est d'ailleurs directement liée à l'inquiétude de devoir gérer le campement à elle seule : pour parvenir à le rembourser, la famille doit accroître son troupeau, ce qui est possible uniquement par l'intermédiaire d'une activité soutenue auprès du bétail. Or, étant contrainte de résider au village, Gerel n'est pas en mesure de se consacrer à son travail de même qu'elle peut difficilement avoir un quelconque contrôle sur ce qu'il se passe au campement[63].

Malgré ces difficultés tangibles, le campement semble néanmoins parvenir à fonctionner malgré tout et c'est ce que j'aimerais examiner dans la partie suivante : quels mécanismes sous-tendent le réagencement de la maisonnée, en donnant l'impression à l'observateur extérieur d'une transition naturelle, fluide et organique ?

Les mécanismes d'entraide

En Mongolie rurale, chaque personne s'inscrit dans un vaste réseau de relations sociales constitué de parents (*ah düü*), d'amis, de voisins et de connaissances, qu'elle passe un temps considérable à entretenir au quotidien (Szynkiewicz 1981). Le maintien des bonnes relations s'exprime notamment par les services rendus et l'aide mutuelle que l'on s'apporte spontanément – et, « à la campagne » (*hödöö*), les occasions de s'entraider ne manquent pas, la coopération étant au cœur des activités pastorales et constitutive de la vie sociale.

En dépit des inquiétudes de Gerel quant à la pénurie de main-d'œuvre au campement, quelqu'un se montrait toujours disponible pour prendre le relais. Depuis l'extérieur, le campement donnait l'impression de fonctionner de lui-même, spontanément, et observer les dispositifs de ce réagencement au moment où la famille faisait face à des obstacles importants m'a incitée à examiner les rouages d'un système d'entraide en apparence instinctif et fluide. C'est ce que je propose de faire à présent, toujours à la lumière du quotidien du foyer au lendemain du décès du père de famille, en continuant de suivre le parcours de Gerel.

[63] Précisons que son caractère ne rend pas sa situation plus aisée, Gerel se montrant généralement réticente à déléguer et travaillant elle-même sans relâche du matin au soir. De toutes les familles d'éleveurs dans lesquelles j'ai pu séjourner en Mongolie, je n'ai rencontré personne travaillant à un tel rythme ni avec une rapidité et efficacité qui lui serait comparable. Ses proches disent d'ailleurs de Gerel qu'elle « est incapable de se reposer » (*amrah chadahgüi*), ce qui rend ses séjours inactifs au village d'autant plus difficiles.

Au village – s'entourer et ne pas rester seul.e (en dépit des différends)

À mon arrivée au village de Bayan-Uul en automne 2018, j'apprends que Gerel et Ariuna ont emménagé chez Bujin (36 ans), la jeune sœur de Gerel, alors qu'elles habitaient jusque-là séparément au village en période scolaire. Bujin est institutrice de maternelle et vit dans une maison en bois (*modny baishin*) modeste de faible isolation thermique, qu'elle loue à défaut de pouvoir acheter. Mère célibataire, elle élève seule ses deux fils de 6 et 9 ans. En dépit de l'inconfort de la demeure, Gerel m'explique avoir fait le choix d'emménager chez sa sœur en raison de l'état de profonde tristesse dans lequel la mort de Boldoo les avait plongées, Ariuna et elle. Elle m'assure néanmoins que cette reconfiguration de l'unité domestique est exceptionnelle et temporaire.

> « Seules, Ariuna et moi, nous étions très tristes. Alors Bujin m'a proposé que l'on s'installe chez elle et que l'on y reste au moins jusqu'à la fin de l'année scolaire. Ici, on est un peu à l'étroit et les garçons sont fatigants, mais ça nous évite de trop penser à Boldoo… Et puis, de cette façon, Ariuna n'est pas seule, elle a ses cousins ».

Cette cohabitation permet à Gerel de mieux supporter un moment particulièrement douloureux de son existence tandis qu'elle donne à Bujin la possibilité de rester attentive à sa sœur aînée, vulnérable et fragilisée. Une situation semblable se produira également l'année d'après lorsque, à la suite du décès tragique de son meilleur ami, le frère de Gerel emménagera avec elle au village pour éviter de rester seul aux prises avec sa peine. S'entourer et préférer la compagnie des autres en dépit du manque de confort et des altercations que cela peut occasionner va de pair avec l'idée, répandue en Mongolie, selon laquelle il n'est pas bon de rester seul (*gantsaaraa*), isolé des autres. À partir du moment où Gerel est identifiée comme vulnérable, on observe que le collectif se resserre autour d'elle : ses proches s'enquièrent continuellement de son état par l'intermédiaire de visites et d'appels tandis qu'elle-même semble au contraire rechercher le « repos » (*amar*) et l'isolement. Les appels téléphoniques qu'elle reçoit lorsqu'elle est au village (son portable lui permettant alors de capter le réseau téléphonique, ce qui n'est pas le cas au campement) sont toutefois si nombreux qu'elle a pris l'habitude d'éteindre son téléphone pour « se reposer » (*amrah*). Réclamer d'être momentanément en retrait par rapport au collectif s'avère visiblement éminemment difficile au sein d'un village comme Bayan-Uul, en raison de la forte interconnaissance et de la proximité physique des habitants, sans compter le fait que les informations qui circulent de bouche-à-oreille rendent toute tentative de déplacement dans

l'anonymat impossible. Aussi, lorsque cette co-présence devient trop étouffante, il s'avère nécessaire de mettre en place des stratégies d'évitement, pour quiconque comme Gerel ressentirait le besoin de se couper momentanément de son entourage (aussi bienveillant soit-il). Le moyen qu'elle a trouvé consiste à éteindre simplement son téléphone, tout en prenant garde à rester joignable par les membres de la famille résidant au campement avec qui la communication est indispensable au quotidien, en se faisant appeler sur le numéro de portable de sa fille dont seuls les plus proches connaissent le numéro.

La recherche de solitude reste toutefois exceptionnelle et cantonnée à des situations singulières : s'il arrivait que mes hôtes se plaignent du fait de ne jamais avoir un moment de tranquillité, ils se lassaient vite de la solitude lorsqu'elle se présentait et recherchaient alors de la compagnie[64]. Gerel elle-même insistera plus tard sur l'importance et les vertus de l'entourage qui, dans sa situation particulière, participait à la distraire et l'empêchait de ruminer des idées noires. La forte proximité des uns et des autres au quotidien ne signifie pas, toutefois, que la vie en communauté est toujours aisée : les affinités et discordes individuelles existent naturellement en Mongolie comme ailleurs, et vivre ensemble, dans des espaces généralement restreints, n'est pas toujours commode. Dans un contexte où chacun est inséré dans une multiplicité de relations sociales, d'attentes et d'obligations respectives, chacun oscille constamment entre le besoin ou le désir d'y répondre et la nécessité de les contenir lorsqu'elles deviennent trop étouffantes (Haas 2012 : 14). Aussi Gerel accepte-t-elle de bon cœur la proposition de sa sœur de venir habiter sous son toit même si ses neveux la fatiguent et que son confort de vie s'en voit compromis, et accorde beaucoup de valeur à la présence de son entourage tout en ressentant régulièrement le besoin de s'en protéger, typiquement en évitant l'oppression des appels à répétition. En dépit de son caractère invasif, la forte proximité des autres reste appréhendée comme rassurante et apaisante et garantit à tout un chacun de ne pas être laissé à l'abandon (*ibid*.).

[64] D'après mes interlocuteurs, les comportements solitaires sont d'ordinaire peu appréciés en Mongolie. Uyangaa, une jeune fille dont j'ai eu l'occasion de partager le quotidien, s'était un jour confiée à moi à propos de l'incompréhension que suscitait chez sa famille son attrait pour la solitude (*gantsaaraa baih durtai*), la jeune fille affirmant être de ce fait qualifiée par son entourage de « sauvage » (*zereg*) et « douée d'un mauvais caractère » (*ash muutai*), la solitude étant fréquemment interprétée comme le signe d'une contrariété.

*Le rôle des amis d'enfance (*angiinhan*)*

Une instance d'intégration particulièrement importante en Mongolie est celle des (anciens) « camarades de classe » (*angiinhan*), qui constituent des relations singulièrement valorisées et font l'objet d'une attention particulière à tous les âges de la vie. À Bayan-Uul et Bayandun, chaque année, mes hôtes partaient en « excursion » (*ayalal*) avec leurs anciens camarades d'école, événements hautement attendus et anticipés avec joie qui constituaient un moment privilégié de retrouvailles passé en dehors du cercle familial (sauf dans le cas où le conjoint est un ancien camarade de classe, ce qui arrive). Ces excursions prennent des formes diverses, pouvant durer une journée comme plusieurs jours consécutifs et avoir lieu dans les bois environnants, à la capitale ou encore dans des camps de vacances (*amralt*) hérités de l'époque socialiste. En août 2017, j'ai pu accompagner Gerel à l'une de ces excursions (ce qui était inhabituel dans la mesure où ces réunions sont d'ordinaire réservées aux membres du groupe). Chacun s'était rendu disponible, certains retournant dans leur village natal (*nutag*) spécialement pour l'occasion. Il s'agissait d'une rare journée où Gerel se séparait de sa fille (âgée alors de 7 ans) et s'octroyait une journée de repos, laissant au reste de la maisonnée le soin de s'occuper du bétail et du potager. L'excursion en cette chaude journée d'été avait consisté en une cueillette de myrtilles collective dans les régions arborées alentour, ponctuellement entrecoupée de pauses pour pique-niquer, prendre des photos de groupe et partager de l'alcool de lait (*shimiin arhi*). Cette journée singulièrement joyeuse et festive s'était terminée au petit matin par un partage de nourriture, de chants, d'hilarité et d'alcool.

En dehors de ces rendez-vous annuels, les *angiinhan* sont des amis proches avec qui l'on garde un contact régulier, dans la mesure du possible et en fonction du lieu de résidence de chacun. Paula Haas (2012) remarque qu'il s'agit d'un des rares types de relations égalitaires en Mongolie, celles-ci s'inscrivant d'ordinaire dans un système hiérarchisé selon l'âge, le genre et l'ancienneté, tout en étant accompagnées d'un ensemble d'obligations (Sneath 1993, cité par Haas 2012 : 13). Dans ce contexte, les quelques relations qui y dérogent sont celles entre contemporains, et les amitiés entre camarades de classe seraient les relations non-hiérarchiques les plus valorisées : en raison du nombre d'années passées ensemble à l'école et éventuellement à l'internat, ils sont les confidents les plus intimes et les amis d'une vie entière (Haas 2012 : 13). Dans l'année qui suit le décès de son mari, les amis d'enfance de Gerel seront pour elle d'un soutien primordial, non seulement en raison de l'aide ponctuelle qu'ils lui offrent au campement mais aussi du fait de l'attention particulière qu'ils lui portent au quotidien lorsqu'elle est village – la conviant à des sorties improvisées d'une

diversité de motifs auxquelles elle se joignait volontiers, et qui représentaient une occasion de partager un moment d'allégresse et d'oublier ne serait-ce qu'un instant son chagrin autrement omniprésent.

Notons qu'un tel soutien venant des amis d'enfance n'est pas dans les usages courants de la mort en Mongolie, et son caractère décuplé peut ici être envisagé comme la conséquence de la réputation de Boldoo, ainsi que de ceux auxquels il aura su s'associer – Gerel en particulier[65]. Les quelques fois où je me retrouvais à passer du temps avec des amies d'enfance de Gerel en son absence[66], celles-ci en profitaient pour s'enquérir de l'état de santé de leur amie (tous savaient en effet que je coexistais avec elle au quotidien et, comme mentionné plus tôt, Gerel avait pour habitude d'éteindre son téléphone, ce qui rendait parfois la prise de contact directe difficile), soucieuses de son état émotionnel (*setgel*) en ces temps troubles. Le caractère « profondément regrettable » (*mash ih haramsaltai*) de la situation était systématiquement souligné, tout en étant mis en parallèle avec la qualité « exceptionnelle » (*mundag*) ou « bonne » (*sain*) de Boldoo et de son foyer. On insistait sur la générosité et le « bon cœur » extraordinaires de Gerel et sur la façon admirable dont Ariuna faisait face à une telle situation à son âge, notamment à travers des formules comme « étant donné que ses deux parents sont formidables, leur fille l'est tout autant » (*aav eej n' hoyor mundag bolohoor ohin ni ööröö ch mundag*). Le fait qu'un décès eut le malheur de toucher un homme si « bon » (*sain*) et d'impacter une famille aussi exceptionnelle (*mundag*) semblait rendre la situation d'autant plus regrettable, et justifiait d'autant plus le soutien qu'on leur apportait.

Unir ses forces au campement

Au campement, dans les mois qui suivent le décès de Boldoo, plusieurs membres de la famille se succèdent afin de compenser l'absence nouvelle du chef de la maisonnée et soulager la charge de travail de Gerel. Dans un premier temps, ce sont ses beaux-frères qui assurent le relais, séjournant au campement tour à tour pour effectuer les tâches incombant jusque-là à leur frère défunt pendant que Gerel reste au village avec sa fille. Un tel appui

[65] Ceci peut être mis en parallèle avec ce que remarque Grégory Delaplace de l'aptitude singulière des personnes « habiles » (*mergen*) à créer des associations fructueuses (Delaplace 2019). Dans le cas que je présente, la capacité de s'associer avec des gens « bien » (*sain*) pourrait également être vue comme une habileté particulière, ainsi qu'une marque de moralité.

[66] L'une d'elles m'hébergea par exemple à Choïbalsan, le « centre régional », où j'eus besoin de passer quelques jours, ce qui donna lieu à une discussion à ce sujet. À d'autres moments, il m'arrivait de croiser des ami·e·s d'enfance de Gerel au village.

impliquait qu'ils interrompent leurs activités et vies de famille pendant un temps, et c'est précisément ce que font Boldoobat puis Mönhbadrah pendant près d'un mois chacun en prêtant main forte à leur belle-sœur. Si ce roulement fonctionne, c'est notamment parce qu'ils sont familiers des activités d'élevage et des diverses tâches qu'exige la « vie à la campagne » (*hödöönii am'dral*), pour avoir eux-mêmes grandi au sein de foyers de pasteurs nomades. L'aptitude à se coordonner sans la supervision d'autrui et d'arriver à une coopération à la fois flexible et interdépendante impliquant la polyvalence de chacun est par ailleurs constitutive de l'éducation en Mongolie (Michelet 2013 : 185) ; elle s'avère essentielle au campement : le savoir-faire partagé et la polyvalence de chacun garantit l'interchangeabilité des membres de la famille et permet de mettre en place un système de roulement fonctionnel.

Un événement notable a par ailleurs été le retour du fils de Gerel (Tseveen), revenu au campement de son plein-gré l'année suivant le décès de son père afin d'aider sa mère. Si le jeune homme que j'avais connu en 2015 était un adolescent sympathique mais considéré comme fainéant, aspirant au confort de la vie urbaine et montrant particulièrement peu d'intérêt pour le mode de vie rural, le décès de son père eut l'effet de transformer radicalement son attitude ainsi que ses projets d'avenir[67]. Au fil de mes deux terrains de thèse, j'ai été témoin de son retour progressif et de ses efforts continus dans l'acquisition de compétences intrinsèques à la pratique de l'élevage, dont il n'avait jusque-là qu'une connaissance partielle – n'ayant par exemple jamais abattu et vidé (*garga-*) un animal auparavant, ni pris part à la saison des naissances (*mal töllölt*) au printemps ou encore entretenu un potager[68]. Malgré son manque d'entrain initial pour le mode de vie pastoral, Tseveen est devenu, en l'espace de deux ans, un membre du foyer remarquablement impliqué dans la vie au campement. Son regard sur l'activité d'élevage aura significativement changé : en mars 2020, il m'affirmait qu'il s'agissait finalement d'un bon moyen de gagner sa vie, à condition d'y mettre du sien, et que l'élevage rapportait bien plus qu'un travail à Ulaanbaatar moyennement rémunéré. Aussi ambitionnait-il de rester s'occuper du bétail encore cinq ans (tout au plus) avant d'envisager une autre activité, moins éprouvante physiquement.

[67] Les parents du jeune homme, lui préférant un avenir plus confortable que le leur, ne l'ont pas non plus spécialement encouragé dans l'acquisition d'un savoir-faire. Aussi l'ont-ils fièrement soutenu dans ses projets d'études de design à Ulaanbaatar, au terme desquelles il s'est toutefois trouvé confronté à une pénurie de travail. Par ailleurs, l'indulgence de Boldoo et Gerel face à la faible participation de leurs enfants aux activités d'élevage semblait constituer une exception par rapport à ce que j'ai pu observer dans d'autres foyers en Mongolie, où les enfants contribuaient bien plus activement : une approche éducative visiblement inhabituelle, ce que certains proches de la famille m'ont confirmé.

[68] Ce dernier point est toutefois une compétence partagée par une minorité seulement d'éleveurs, même chez les Bouriates, la plupart des éleveurs ne pratiquant pas l'agriculture.

Les amis d'enfance (*angiinhan*) de Gerel mentionnés plus haut se mobilisent également de manière ponctuelle pour aider à la cueillette des baies d'argousier au potager au début de l'automne, un travail ardu étant donné que les arbustes d'argousier sont particulièrement épineux. Aussi Gerel se remémore-t-elle cette période de travail collectif intense comme relativement gaie en dépit des circonstances :

> « Le campement était rempli de monde, les frères de Boldoo étaient là, tout comme mes amis d'enfance (*angiinhan*) qui prenaient part à la cueillette. De tels amis sont rares, j'ai beaucoup de chance de les avoir, ils m'aident beaucoup ».

Si le réseau autour de Gerel est mobilisé de façon si exceptionnelle, c'est notamment en raison du fait que Boldoo lui-même était quelqu'un d'exceptionnel (*mundag*) et qu'il aura su s'associer avec des gens « bien ». Les membres du voisinage – à savoir les foyers ou campements (*ail*) alentour – apportent également une aide considérable à Gerel au quotidien, que ce soit en des circonstances ordinaires ou exceptionnelles. Comme le note Sławoj Szynkiewicz, la spécificité de l'économie pastorale, du soin apporté aux animaux et de l'instabilité des substances matérielles exigent en effet que les familles coopèrent entre elles (Szynkiewicz 1981 : 59). Si l'auteur tient ces propos en référence au *hot ail* (qu'il transcrit *chotajl*), une institution antérieure à la collectivisation de la République populaire en Mongolie regroupant plusieurs familles qui nomadisaient et travaillaient ensemble, ceux-ci se recoupent avec mes observations des formes de coopération de voisinage plus spontanées. Hier comme aujourd'hui, les activités d'élevage importantes telles que la tonte des moutons, le peignage des chèvres, la castration des animaux ou la récolte du foin, sont réalisées collectivement en raison de la multiplicité des bras ou de la force qu'elles requièrent. Il en est de même de la construction et la rénovation des enclos d'hiver, du montage d'une yourte ou encore de l'abattage d'un animal, systématiquement réalisés en coopération avec les membres du voisinage.

Les relations de voisinage, chez les éleveurs à la campagne (*hödöö*), se construisent ainsi principalement autour du travail, et les tâches collectives sont l'occasion de discuter, d'échanger des nouvelles, ou encore d'entretenir des conversations privilégiées entre hommes ou femmes, certaines tâches restant genrées (de par mon statut sur le terrain, ce sont surtout les moments de discussions privilégiées entre femmes qui m'ont été donnés à voir, se déroulant par exemple au cours du nettoyage collectif des intestins à la suite de l'abattage d'un animal). Toute relation semble ainsi impliquer une certaine collaboration et s'inscrit dans

une dynamique normative d'entraide mutuelle, à laquelle il convient de prendre part pour vivre en bonne intelligence les uns avec les autres.



Figure 1.3 – *Cueillette collective de baies d'argousier au potager du campement de Gerel (district de Bayan-Uul, province du Dornod, automne 2022)*[69]

Veiller sur ses voisins

Si les relations de voisinage en Mongolie rurale ont surtout été étudiées sous l'angle des « commérages malveillants » (*hel am*) et des ragots que produit nécessairement la forte proximité des uns avec les autres (Swancutt 2012, Højer 2019) – et que j'examinerai également dans les chapitres suivants –, j'aimerais ici, à l'inverse, attirer l'attention sur le revers positif du regard porté sur autrui par celui qui est au plus proche, dans le contexte de la « campagne » (*hödöö*) en particulier. Du fait de leur proximité géographique relative (car tout de même bien plus distendue qu'au sein d'un village) et de la fréquence des contacts, les

[69] Cette photographie, qui date de l'automne 2022, a été prise et m'a été envoyée via Facebook par Batjargal, une amie d'enfance de Gerel. Y figurent leurs « camarades de classe » (*angiinhan*), ainsi que Mönhdorj, le frère aîné de Boldoo évoqué dans le corps du texte. En choisissant d'inclure une photographie prise de l'initiative de mes interlocuteurs, je souhaitais mettre en lumière le fait que ces moments de rassemblements, entre « camarades de classe » notamment, sont souvent l'occasion de photographies de groupe, publiées parfois sur les réseaux sociaux (sans que ce ne soit néanmoins systématique). Elles constituent ainsi une mise en scène du collectif par lui-même.

voisins « à la campagne » semblent en effet faire office de veilleurs privilégiés en ce qu'ils sont en mesure de garder un œil sur ceux qui vivent au plus près, en même temps qu'ils sont les premiers à pouvoir porter secours en cas de besoin – et ce en particulier aux voisins qu'ils considèrent être des gens « bien » (*sain*). Les paroles échangées au quotidien remplissent également cette fonction : « as-tu vu tel ou telle récemment », « il ne répond pas au téléphone », « on n'a plus de nouvelles depuis un moment », sont des phrases que l'on entend régulièrement. Si les attentions portées par les proches peuvent, on l'a vu, être occasionnellement vécues comme étouffantes (on pense à Gerel qui éteint régulièrement son téléphone lors de ses séjours au village), une surveillance régulière dans l'environnement hostile des steppes, où l'on vit de manière relativement isolée de toute infrastructure, peut s'avérer fondamentale et constitue dans ce contexte l'instance d'entraide immédiate.

Cette fonction de veille est devenue singulièrement apparente l'année de deuil de ma famille d'accueil. Oyundorj, qui habite à deux cent mètres de chez Gerel et ne se préoccupe jamais de faire son apparition à un moment peu opportun, passait régulièrement apporter une nouvelle ou vérifier si tout allait bien[70]. C'est également chez ses voisins – un couple âgé qu'elle apprécie tout particulièrement et qu'elle estime être des « gens bien » (*sain hümüüs*) – que Gerel s'est rendue en premier dans un état de désarroi total la nuit où son mari est décédé. Si ces constats n'invalident aucunement celui d'une forte présence de commérages en Mongolie rurale, on peut néanmoins supposer que l'environnement et l'activité, mais aussi et surtout la réputation et la qualité morale des foyers ou personnes de l'entourage, jouent un rôle décisif dans la nature des rapports. Ainsi, le village semble plus propice à la propagation des commérages du fait de la proximité physique importante de ses habitants (Højer 2019), en comparaison à « la campagne » qui encouragerait davantage des formes de solidarité du fait du caractère vital de la coopération chez les éleveurs, dans le cadre d'un écosystème rigoureux, mais aussi en raison d'une densité bien moindre d'habitants. On remarque d'ailleurs que les auteurs qui se sont concentrés sur l'importance des commérages en Mongolie se sont principalement basés sur des études menées dans les villages (*sumyn töv*). Malgré la forte interconnexion entre le village et la campagne en Mongolie (voir introduction), il semble que la texture des relations de voisinage diffère tout de même à bien des égards selon que l'on se trouve au village ou à la campagne – un aspect qui sera également mis en évidence dans le chapitre 4. Mais on remarque aussi que la solidarité au sein

[70] La grande familiarité avec certains membres du voisinage donne lieu à des règles de bienséances relativement souples – pour ne pas dire inexistantes – et des échanges tout à fait spontanés.

du voisinage s'exprime notamment envers les personnes que l'on considère être moralement respectables : parmi ceux qui sont géographiquement au plus près, on va privilégier ceux que l'on considère être des « bonnes » (*sain*) personnes pour apporter son soutien ou demander de l'aide.

Les mécanismes d'entraide qui se déploient autour de Gerel au moment où elle se retrouve soudainement dans une position de grande vulnérabilité semblent ainsi constituer l'une des facettes d'un système relationnel intégratif basé sur une forte interdépendance et coopération entre les membres, et révèle des dynamiques de 'camaraderie', de solidarité et de réciprocité qui assurent à chacun – et en particulier aux gens « bien » – de ne pas être délaissé en temps de crise, permettant à un foyer fragilisé de continuer à fonctionner tant bien que mal.

Conclusion

Cette histoire, qui raconte un deuil particulièrement éprouvant faisant suite au décès soudain et imprévisible d'un père de famille, aura fait ressortir plusieurs choses. D'abord, elle aura mis en évidence le décalage apparent et sans doute inévitable qu'il existe entre, d'une part, le comportement prescrit à la suite du décès d'un proche (par les rituels funéraires, l'Église bouddhique, etc.), qu'il *conviendrait* d'adopter – et qui, d'une certaine manière, est synonyme de moralité – et, d'autre part, celui dont on fait preuve de manière plus réaliste dans une période où le chagrin s'avère insurmontable. Gerel, qui n'arrive pas à « oublier » son mari défunt et à mettre un terme à l'enquête concernant les causes mystérieuses de sa mort, culpabilise quant à son « incapacité à se calmer », en ce que celle-ci serait préjudiciable pour le devenir de l'âme de Boldoo, en même temps qu'elle serait source d'inquiétude pour son entourage. Alors qu'il faudrait cesser toute investigation et parvenir enfin à se reprendre, elle n'y parvient pas et en éprouve d'autant plus de remords. Dans le contexte particulier du deuil, être une « bonne » personne implique ainsi de parvenir à maintenir une certaine distance à l'égard du proche décédé, en évitant d'approcher sa dépouille (et donc le cimetière) après le décès (Delaplace 2008) mais aussi en préservant une distance affective avec le mort – ce qui, on l'a vu, passe notamment par l'« oubli » et le fait de « tenir son corps » (*biyee bari-*) en contenant ses émotions. À l'inverse de ce que l'on observe chez les Warao (Allard 2014), éviter de manifester sa peine serait, en Mongolie, considéré comme un acte moral et altruiste en ce qu'il encouragerait la possibilité, pour l'âme du défunt, de trouver une « bonne renaissance ».

Cette première histoire met d'autre part en relief la force des réseaux de relations auquel participe un individu – qu'il s'agisse du réseau de « parents » (*ah düü*), des amis d'enfance (*angiinhan*) ou encore du voisinage – et montre la présence de mécanismes de solidarité et d'entraide robustes qui permettent à un foyer de continuer à fonctionner même en période de grands bouleversements. Elle montre, enfin, l'importance prépondérante de la morale et de la réputation du foyer, qui apparaissent comme étant fortement corrélés au soutien de l'entourage – celui-ci étant assurément décuplé dans le cas où ses membres sont considérés comme étant des gens « bien ».

L'aspect de la sociabilité mis en avant dans ce chapitre, qui concerne l'importance de la solidarité et de l'entraide au sein des réseaux de relations, constitue l'une des facettes seulement d'une sociabilité complexe que d'autres caractéristiques complémentent. C'est ce que je propose de continuer à explorer, à la lumière d'une histoire qui s'inscrit dans le prolongement de la précédente et qui met en scène – une nouvelle fois – un décès, tout en poursuivant notre réflexion sur la moralité autour des relations aux morts – *à l'égard* des défunts mais aussi *entre les vivants* autour de la mort.

Chapitre 2

– Jav –

Jav, auquel j'ai brièvement fait référence dans le premier chapitre, était le frère ainé de Boldoo qui résidait à l'extrémité est du village de Bayan-Uul. Lors de mon tout premier séjour dans la région, au printemps 2015, c'est chez lui et sa femme Sharaa que j'ai d'abord séjourné en attendant de pouvoir me rendre chez Boldoo. Je revenais par la suite chez eux chaque fois qu'il m'était nécessaire de passer une nuit au village, procédant de la même manière que les membres de la famille. Jav et Sharaa hébergeaient alors cinq de leurs neveux et nièces durant l'année scolaire, dont le fils de Boldoo et Gerel. Eux-mêmes étaient les parents de deux filles qui faisaient alors leurs études à Ulaanbaatar.

La première chose qui me vient à l'esprit lorsque je tente de caractériser Jav est malheureusement la sévère forme d'alcoolisme dont il souffrait, qui affectait considérablement nos interactions de sorte à les rendre laborieuses voire impossibles. Il n'était pas inhabituel de le trouver ivre mort sur les chemins poussiéreux du village, adossé contre une clôture en compagnie d'amis dans un état semblable ou encore semi-conscient, couché à même le sol, le visage rougi et déformé par l'alcool – un triste spectacle qui s'offrait à nous quasiment à chaque visite effectuée au village. Si l'abus d'alcool à Bayan-Uul dégénère souvent en bagarres et donne lieu à des comportements violents et ce notamment dans la sphère privée, Jav était pour ainsi dire un alcoolique singulièrement pacifique, l'éthanol faisant d'ordinaire ressurgir en lui la mélancolie plutôt que d'agressivité. Ses lamentations, qui autrefois concernaient principalement son mariage dysfonctionnel, étaient depuis 2018 essentiellement portées sur la mort récente de son jeune frère.

Si l'état d'ébriété chronique était ce qui, chez Jav, m'avait hélas le plus marqué, ceux qui le connaissaient depuis fort longtemps me dressaient le portrait d'un homme honnête, particulièrement vif d'esprit et autrefois singulièrement appliqué dans son travail, que l'alcool avait eut le malheur d'abîmer et de précipiter dans un cercle vicieux destructeur. Ce triste tournant tenait son origine, disait-on, de son mariage profondément malheureux. Environ un an avant la mort de Jav, sa femme avait d'ailleurs fini par quitter leur demeure pour s'installer au centre régional, cessant du même coup tout contact avec son mari – une séparation spontanée et informelle qui, à en croire leurs proches, s'était passée de mots mais leur

convenait très bien à tous les deux. Leurs filles continuaient toutefois à rendre visite à leur père, moments durant lesquels il s'efforçait tant bien que mal de rester sobre. Compte tenu des ravages terribles de l'alcool, le décès de Jav, qui survint en décembre 2018, ne surprit guère grand monde, bien qu'il fût alors âgé tout juste de 60 ans. Battör, qui m'annonce la nouvelle (je me trouvais alors à Ulaanbaatar entre deux séjours prolongés dans le Dornod), me la livre d'ailleurs ainsi : « mauvaise nouvelle, Jav vient de mourir. Comme tu le sais, il aimait boire… »

Un scénario d'autant plus inquiétant qu'il se répète

À mon retour à Bayan-Uul, deux semaines après l'incident, c'est seulement lorsque Gerel me propose de l'accompagner à la clinique que se présente enfin l'occasion d'échanger seule à seule avec elle : la famille s'étant provisoirement élargie pendant la période du nouvel an, seul ce genre d'escapades permettait de créer un espace de discussion privilégié étant donné que la pièce unique servant de lieu de vie était continuellement pleine d'agitation. Une fois dans la voiture, Gerel me confie que, le jour de la mort de Jav, Ariuna et elle se trouvaient seules à la maison. Son beau-frère, arrivé tôt le matin, saoul comme à son habitude, se trouvait alors particulièrement mal en point :

> « Il n'était pas bien, il vomissait et était pris de nausées… Je lui ai servi du bouillon mais il n'a pas été capable de l'avaler. J'ai fini par le conduire à l'hôpital, il est décédé là-bas… Ça aurait pu arriver n'importe où, n'importe quand, en présence de n'importe qui, mais il a fallu que cela nous arrive à nous deux, Ariuna et moi, à un moment où nous étions seules toutes les deux… À peine commençait-on à oublier [ce qui était arrivé à Boldoo] que la même chose se reproduit ».

La scène que raconte Gerel est d'autant plus troublante qu'elle présente maintes similitudes avec l'incident survenu à peine quelques mois auparavant, où Ariuna et elle assistaient, démunies, à un décès se produisant (ou presque) sous leurs yeux. Or, le caractère répétitif des calamités n'est pas bon signe en Mongolie tout comme dans d'autres régions du monde, les malheurs répétés étant souvent interprétés comme relevant d'une anomalie résultant possiblement d'une malédiction. Dans le bocage normand par exemple, il est d'usage que l'on s'enquiert auprès de celui qui rencontre une série de problèmes si « y en aurait pas, par hasard, qui [lui] voudraient du mal » (Favret-Saada 1977 : 24). De la même manière, en

Mongolie, « la discontinuité dans la « normalité » peut se traduire par des séries d'incidents, dont la répétition parait non ordinaire » (Merli 2010 : 134). Des morts successifs dans la famille ne sont assurément pas de bon augure ; mais surtout, le scénario inquiétant entourant les deux décès semble contenir trop de similitudes pour que l'éventualité d'un malheureux concours de circonstances soit envisageable (ce que Gerel avait déjà du mal à concevoir à la suite du décès de Boldoo) – une situation qui, par conséquent, la laisse désormais avec la désagréable impression d'une malédiction planant au-dessus d'elle.

***

Comme je vais le montrer dans ce chapitre, l'événement déstabilisant du décès de Jav, qui inquiète et bouleverse par son caractère redoublé, fait ressortir plusieurs choses qui, ensemble, concourent à former une histoire et me permettent d'étudier un même événement à plusieurs niveaux. D'une part, la survenue malheureuse de cet incident sera l'occasion d'examiner le déroulement du rituel *buyan* du 21e jour subséquent au décès de Jav, couramment appelé *buyan* – un rituel qui, d'une certaine manière, constitue le prolongement des funérailles, également désignées sous le terme de *buyan* ou « travail de *buyan* » (*buyany ajil*) par les participants. À travers le récit des différentes étapes du rituel qui, temporellement, s'étalent sur une journée entière, je propose de décrire une cérémonie jusqu'ici peu documentée dans la littérature – du moins dans le détail, de la manière dont je propose de le faire dans ce chapitre.

D'autre part et dans un second temps, au moyen d'une narration qui englobe non seulement le rituel *buyan*, délimité dans le temps, mais aussi et surtout ce qu'il se passe *autour* de celui-ci – à savoir les histoires antérieures entre les membres impliqués dans la cérémonie que l'événement participe à faire ressurgir, les antécédents relationnels, ainsi que les suspicions et interprétations – je tenterai de mettre en lumière plusieurs versants de la sociabilité mongole et de montrer notamment l'importance du silence dans le maintien des relations, tout en interrogeant la manière dont celui-ci est corrélé à la morale. Comment, au milieu des gestes rituels mus par un souci de justesse, effectués avec précision et méticulosité par les participants, transparait un versant bien plus filandreux et tumultueux de la sociabilité, entremêlant secrets de famille et relations délicates ? De quelle manière, en Mongolie, s'agencent le caractère à la fois bien rangé, soigneusement ordonné du rituel et des relations sociales, et son revers moins chatoyant parfois brillamment dissimulé ? Comment, au sein d'un réseau de « parents » (*ah düü*), s'y prend-on pour composer avec les membres de la

famille que l'on n'apprécie pas particulièrement et dont la moralité nous paraît douteuse, et comment se fait-il que ce maillage, qui semble parfois sur le point de voler en éclats, arrive à tenir malgré tout ? En plus du caractère à la fois solide et fragile des relations constitutif de la sociabilité mongole que j'espère mettre en lumière, cette histoire me permettra de montrer la place centrale de la moralité dans l'entretien et la texture des relations entre *ah düü*, notamment à travers l'examen des comportements jugés moraux ou immoraux qui émergent des situations présentées. Je soulignerai par ailleurs l'importance du silence dans le maintien des relations et examinerai la manière dont s'opère la silenciation (ou réduction au silence) en vue de la préservation du lien social.

Enfin, si la morale est, comme je vais le montrer, centrale dans l'appréhension – et la définition – des relations entre « parents » (*ah düü*), elle l'est également au regard des relations aux morts, que je propose de continuer à interroger sous cet angle : quels comportements sont encouragés ou au contraire stigmatisés du point de vue moral dans les relations avec les défunts, et comment cela peut-il impacter les relations entre vivants et en particulier entre les membres d'une même parentèle ?

I) Le rituel de commémoration *buyan* du 21e jour après la mort

En Mongolie, le décès d'un proche ouvre sur une période de deuil d'une durée officielle de 49 jours durant laquelle la famille observe un certain nombre d'interdits (Delaplace 2008, Humphrey 2002) et se voit tenue de réaliser des « mérites » (*buyan*), en particulier les 7e, 21e et 49e jours consécutifs au décès, visant à apaiser l'âme du mort et accroître ses chances de « trouver une vraie naissance » (*jinhene töröl*). La famille du défunt fait à ces occasions appel à un moine bouddhiste pour une « lecture des prières » (*nom unshlaga*) au cimetière (Humphrey 2002 : 82-83) et prépare un buffet que les proches de la famille et du défunt viennent consommer tout le long de la journée. C'est donc principalement par l'hospitalité que les proches du défunt réalisent des « mérites » (*buyan*) en même temps qu'ils nourrissent l'âme du mort en faisant des offrandes (Ruhlmann 2009). Dans cette partie, j'examine le rituel *buyan* du 21e jour subséquent à la mort de Jav, qui s'est déroulé en janvier 2019.

Les préparatifs

La veille du 21e jour, Gerel, Ariuna et moi nous rendons dans l'ancienne demeure de Jav – appartenant dorénavant à Sharaa[71] – afin de prêter main forte aux préparatifs du lendemain : celle-ci et sa fille cadette, Tuyaa (26 ans), sont temporairement revenues à Bayan-Uul pour l'occasion. Le portrait funéraire de Jav, entouré d'un tissu cérémoniel (*hadag*), est disposé sur l'autel dans la pièce du fond en même temps que divers objets : icônes bouddhiques, lampes à beurre tibétaines de différentes tailles ainsi qu'un bol d'offrandes (fig. 2.1).



Figure 2.1 – *L'autel, chez Sharaa (village de Bayan-Uul, province du Dornod, janvier 2019)*

Dans la cuisine, plusieurs personnes – dont Tuyaa qui nous accueille – confectionnent des *buuz*, raviolis mongols destinés à être cuits à la vapeur, hachant finement la viande qui sert de base à la farce. Sharaa, absente au moment où l'on arrive, reviendra pour se joindre aux préparatifs seulement en début de soirée.

Le soir venu, la maison est pleine de monde et les enfants jouent aux osselets (*shagai*) dans un joyeux vacarme. Les mains qui confectionnent les *buuz*, à présent nombreuses,

[71] Du fait de leur séparation, Jav y vivait quasiment seul l'année précédant son décès.

parviennent à former l'habituelle chaîne de travail tacite, intelligente et intuitive : certaines préparent la farce, d'autres travaillent la pâte ; certaines la tranchent en petits bouts, d'autres « pincent » (*chimhe-*) les raviolis et les alignent régulièrement sur une plaque, qu'une jeune fille se charge pour finir de transporter dans la réserve au fur et à mesure de leur façonnement – les températures négatives de janvier permettant de congeler et de conserver naturellement les aliments. Les participantes (essentiellement des femmes) qui bavardent joyeusement autour de la table sont, hormis Tuyaa et Sharaa, principalement des amies et parentes de cette dernière.

Gerel, qui comme à son habitude travaille à un rythme remarquablement soutenu, hache la viande sur un tabouret dans un coin, se tenant ainsi à l'écart des participantes et des commérages qui fusent continuellement autour de la table. L'atmosphère enjouée, semblable à celle d'une fête en préparation, m'a par ailleurs amenée à douter de ce qu'il était en train de se préparer : s'agissait-il des préparatifs du rituel *buyan* du lendemain (auquel cas je me serais attendue, peut-être à tort, à une atmosphère un peu plus morose) ou de la confection des *buuz* du Tsagaan Sar, le Nouvel An lunaire, qui devait avoir lieu le mois suivant ? La maîtresse de maison, bavarde et expansive, était celle qui donnait le ton à la soirée.

Nous préparons également 108 lampes à beurre (fig. 2.2) – nombre emprunt d'une forte signification symbolique dans la tradition bouddhique – destinées à être allumées le lendemain, versant du beurre liquide clarifié (*shar tos*) au creux des lampes, y plantant une tige de coton roulé et versant à nouveau du beurre sur le coton roulé.



Figure 2.2 – *Préparation des 108 lampes à beurre (chez Sharaa, village de Bayan-Uul, province du Dornod, janvier 2019)*

Le roulement des visiteurs

Au petit matin du 21e jour, avant l'arrivée des premiers visiteurs, les préparatifs culinaires se poursuivent avec entre autres la confection d'une quantité considérable de salade de pommes de terre (*niislel salat*) et d'une salade de riz sucrée aux raisins secs (*tsagaalga*) – des plats généralement associés aux « mérites » servis habituellement lors des rituels funéraires ainsi qu'à l'occasion du Tsagaan Sar (Ruhlmann 2015). Pour finir, nous nettoyons et réagençons les lieux, installant au centre de la pièce une longue table drapée d'une nappe sur laquelle nous disposons les mets qui seront réapprovisionnés tout au long de la journée. Le lama, entre-temps, a annoncé son arrivée à 11 heures.

Les visiteurs, vêtus de « beaux deel » (*goyo deel*), se succèdent autour du buffet tout au long de la journée: se faisant d'abord offrir le thé, ils goûtent à tous les plats avec parcimonie, se servent dans les sucreries et repartent peu après avoir consommé les *buuz*, laissant ainsi la place aux visiteurs suivants. Aussi s'opère-t-il une sorte de roulement fluide et spontané, tout à fait semblable à celui du buffet servi lors des funérailles (*buyany ajil*) par la famille du défunt durant les trois jours précédant un enterrement. Les hôtes eux-mêmes

attendent qu'une période creuse d'affluence se présente avant de goûter au buffet à leur tour, l'hospitalité devant nécessairement primer sur tout le reste.

Gerel, qui a pris soin d'emporter deux deel d'hiver (un pour elle, un pour moi), a également averti le lama que quatre personnes viendraient au cimetière (*orshuulgyn gazar*) : la femme et la fille du défunt, elle-même et moi. L'arrivée du spécialiste rituel se fait toutefois attendre ; on se déplace pour aller le chercher mais sans le trouver. Le lama de Bayan-Uul, m'apprend-on, est extrêmement occupé étant donné qu'il est non seulement l'unique lama du district de Bayan-Uul, mais aussi des districts alentour. Son intervention étant indispensable lors des enterrements mais aussi à l'occasion des 7e, 21e et 49e jours subséquents à un décès, il se trouve être constamment sollicité et amené à circuler entre trois districts différents afin d'assurer les cérémonies. Un mois plus tard, à l'occasion d'autres funérailles, je le verrai superviser deux enterrements en même temps, passant d'une sépulture à l'autre et donnant des directives à deux familles endeuillées à tour de rôle. Étant contraints de se dérouler conformément au calendrier bouddhique, les rituels funéraires sont difficilement reportables à une date ultérieure et il arrive ainsi que les cérémonies coïncident. Par conséquent, les habitants de Bayan-Uul pardonnent facilement les retards du lama et font preuve d'autant plus d'indulgence à son égard lors des longues périodes d'attente.

Deux heures plus tard, le lama étant enfin de retour et de nouveau joignable, nous retournons le chercher, l'aidons à transporter son sac lourd d'instruments et l'invitons d'abord à prendre part au buffet où il est accueilli avec un soin tout particulier. Une fois celui-ci rassasié et prêt, Sharaa, Tuyaa, Gerel et moi revêtons nos « beaux deel » (*goyo deel*) fourrés en laine et nous mettons en chemin vers le cimetière, Gerel au volant de la voiture. Nous emportons deux sacs destinés aux offrandes et aux libations, contenant du pain et des beignets émiettés, des bonbons, des fruits confits, du lait, du beurre clarifié (*shar tos*) et de l'alcool, ainsi que des lampes à beurre et de la poudre de genévrier (*artz*). Le lama, assis à l'avant, se met à réciter mélodiquement des prières qui se fondent dans le vrombissement du moteur et nous accompagnent tout au long du trajet.

Au cimetière

Le cimetière de Bayan-Uul, situé à vingt minutes en voiture du village en direction du sud-ouest, consiste en une gigantesque étendue vallonnée dissimulée par des arbres, jonchée

de tombes éparpillées de manière désordonnée en apparence. Sans interrompre son chant, le lama indique à Gerel où s'arrêter. Nous sortons de la voiture et serpentons entre les tombes jusqu'à trouver l'emplacement de celle de Jav – une tombe d'aspect aussi sobre que les autres, constituée d'une simple stèle funéraire installée à la tête d'un rectangle de terre sous lequel on devine le cercueil enseveli[72]. Aucun ornement ni décoration n'agrémente la sépulture et seules trois lignes sont gravées sur la stèle : le nom du défunt, ses dates de naissance et de mort et les paroles d'un célèbre mantra, *om mani padme hum*. Les psalmodies du lama qui continuent de nous accompagner depuis la sortie du village parviennent à établir une étonnante continuité entre les différents cadres spatiaux, si bien qu'aucune rupture ne se fait sentir entre le début du trajet et notre arrivée au cimetière. Cette continuité sonore perdurera tout au long de la phase rituelle au cimetière : le lama s'interrompt régulièrement pour donner des directives mais reprend habilement la mélodie de ses récitations sans jamais rompre leur rythme, de sorte à donner l'impression d'une fluidité participant à atténuer tout changement d'atmosphère.

S'asseyant en tailleur d'un côté de la stèle, le lama nous invite à nous placer autour de la sépulture, soufflant quelquefois dans sa conque entre deux vers de récitations mélodiques – un instant de contemplation qui a l'effet d'émouvoir Tuyaa et Gerel aux larmes. Nous allumons ensuite les lampes à beurre et la poudre de genévrier, les disposons au pied de la stèle puis exécutons des circumambulations autour de la sépulture dans le sens des aiguilles d'une montre, l'une à la suite de l'autre, tout en effectuant des offrandes et libations. Enfin, le lama nous invite à nous agenouiller une par une aux pieds de la sépulture et à nous prosterner maints jointes à trois reprises.

Après un bref instant, le lama s'interrompt. Lorsqu'il se relève, Gerel me fait signe de le suivre, à ses côtés, tandis qu'il s'avance entre les tombes dans la direction de l'ouest – comme je le comprendrai l'instant d'après, vers la tombe de Boldoo. S'il est de coutume en Mongolie que les visites sur la sépulture soient proscrites dans les années suivant le décès d'un proche en ce qu'elles risqueraient de retenir l'« âme » (*süns*) du défunt et empêcher celle-ci de « renaître » (*dahin töröh*), il s'agissait ici, à en croire mes interlocuteurs, de l'une des rares circonstances faisant exception à cette règle : la présence de Gerel au cimetière, indispensable quoi qu'il en soit en raison des circonstances, constituait ici une occasion de renouveler les offrandes et les « mérites » effectués sur la tombe de Boldoo[73].

[72] Pour plus d'informations sur l'aspect des sépultures en Mongolie, leur usage et leur évolution à travers le temps, voir le travail de Grégory Delaplace (2008 : 83-179).
[73] Ceci illustre par ailleurs le caractère plastique et opportuniste de l'action rituelle en Mongolie.

À l'approche du tombeau, le lama reprend ses récitations, avec une mélodie différant cette fois des précédentes. La stèle funéraire de Boldoo est encore plus simple que celle de son frère : seul son nom et ses dates de naissance et de mort y sont gravés. De la même manière que tout à l'heure, Gerel et moi sommes invitées à effectuer des circumambulations en même temps de la réalisation d'offrandes et d'aspersions, toujours accompagnées du chant du lama. Une fois celles-ci terminées, nous rejoignons Sharaa et sa fille sur la sépulture de Jav et quittons tous les lieux sans plus tarder. Le lama interrompra ses psalmodies seulement à l'arrivée au village, une fois la voiture garée dans la cour.

De retour au village

La dernière étape du rituel, qui se déroule à l'intérieur de la maison, commence par un réagencement de la pièce principale : nous faisons disparaitre le buffet, aménageons une table au centre de la pièce et allumons les 108 lampes à beurre, qui se consumeront tout au long du rituel dans un coin de la pièce. Le lama prend place derrière la table face à l'autel, fait brûler de la poudre de genévrier et se met à réciter des prières, soufflant régulièrement dans sa conque. La dizaine des participants qui sont présents à ce moment-là, assis contre le mur, sont invités à se tenir les mains jointes et à garder le silence. Zorig, qui est monté dans la voiture avec nous sur le chemin au retour du cimetière, passera cette partie du rituel dans la cuisine avec Ariuna sur ses genoux, lui tenant ainsi compagnie à l'écart de tout ce qui avait le moyen de lui rappeler de trop près le décès encore récent de son père.

Ayant terminé ses psalmodies, le lama invite enfin chaque participant à se nettoyer des « impuretés » (*buzar*) avant de repartir à l'aide d'un bout de pâte de farine et d'eau que chacun se passe sur le visage et sur le corps. Enfants et adultes s'exécutent, s'essuyant le visage, les bras, parfois même sous les aisselles et sur le ventre, et déposent pour finir ce morceau de pâte « souillé » (*buzartai*) dans un pot commun qui, plus tard dans la soirée, sera jeté et brûlé dans la cour d'habitation[74]. Tandis que les lampes à beurre continuent de se consumer dans un coin de la pièce, on offre un dernier thé au lama, puis on le dépose non pas chez lui mais devant une maison voisine : sa journée n'est pas terminée, il lui reste encore un rituel *buyan* à accomplir…

[74] Le tas de pâte « souillée » brûlé dans la cour est un spectacle identique à celui que j'ai pu observer au terme d'un rituel *buyan* chamanique en 2015 (Gruca 2022). Lors du rituel chamanique en question, ce sont toutefois des bougies de pâte – qui remplaçaient pour ainsi dire les lampes à beurre – qui ont été brûlées ; une comparaison qu'il serait intéressant de creuser ultérieurement.

***

Le détail manquant

Le soir de la cérémonie, alors qu'il fait nuit noire, Gerel, Ariuna et moi retournons au campement. Gerel m'avoue se sentir soulagée d'échapper à l'agitation du village et ravie de retrouver la tranquillité de la campagne (*hödöö*) après une semaine particulièrement mouvementée. Sur la route, dans le paysage silencieux des steppes que seule la lune éclaire, elle partage avec moi des affaires familiales d'héritage concernant notamment les volontés de Jav, que Sharaa aurait délibérément ignorées et qui auraient autrement profité à son fils[75] – une affaire qu'elle ne s'est toutefois pas risquée de rappeler à Sharaa et qu'elle dit préférer oublier par souci de bonne entente. Au campement, près du feu qui crépite à présent dans le poêle et réchauffe lentement l'intérieur de la maison, Gerel poursuit ses confidences. Ariuna, allongée sur le lit, et Enhee (le berger) qui se restaure après une longue journée passée en extérieur, sont tous deux silencieux. Elle me révèle alors l'existence d'un détail concernant le décès de Jav, qui en réalité ne serait pas mort directement d'une surdose d'alcool comme il a été présenté officiellement, mais d'un étouffement s'étant produit sous son toit.

> « La veille de sa visite, je n'arrivais pas à dormir ; j'avais un mauvais pressentiment mais je ne savais pas pourquoi. Je me suis alors mise à préparer une soupe, avant la levée du jour. Au terme de sa cuisson, j'ai mis la viande de côté, sans trop réfléchir, je ne saurais dire pourquoi... Le matin, quand Jav est arrivé et qu'il n'était pas bien, c'est ce bouillon que je lui ai servi – une soupe liquide (*shingen shöl*), sans morceaux. Je lui ai bien dit de ne pas toucher à la viande. Il sirotait tranquillement le bouillon lorsqu'il s'est soudainement emparé d'un morceau de viande, et l'instant d'après il s'étouffait avec. Ariuna était paniquée, moi aussi… On lui a donné de grandes claques dans le dos mais rien ne sortait. J'ai d'abord pensé à appeler le médecin, pour me dépêcher finalement de le conduire à l'hôpital (*emneleg*) [situé à un kilomètre environ de la maison]. Mais Jav était déjà très faible au moment où l'on sortait, et lorsque l'on est arrivés, il était déjà trop tard ».

[75] Les trajets en voiture effectués en compagnie de Gerel et d'Ariuna (qui, pour rappel, est inséparable de sa mère), en particulier ceux entre le campement et le village, d'une durée d'une heure et demie environ, constituaient des moments d'échange privilégié et donnaient occasionnellement lieu à des confidences. Durant ces moments, Gerel prenait par ailleurs le temps de revenir, quelquefois à ma demande, sur certaines situations qui se seraient produites et que je n'aurais pas saisies plus tôt.

Gerel me répète une fois de plus qu'Ariuna et elle étaient seules et impuissantes face à un scénario angoissant qui de toute évidence les ramenait au décès récent et tout aussi traumatisant de Boldoo.

> « Tseveen, toi, ou encore Bujin, vous auriez pu vous trouver avec nous ce jour-là… Ou j'aurais pu me trouver toute seule … Mais non, il a fallu que nous soyons seules toutes les deux, et je ne comprends pas pourquoi c'est encore à nous que ça arrive. Comme lorsque Boldoo est mort. Nous ne savions pas quoi faire… ».

Seules les médecins[76] et la famille proche sont au courant de ce détail que Gerel s'est gardée de révéler au reste de son entourage et notamment à Sharaa. Elle m'avoue s'être par ailleurs sentie si mal-à-l'aise en sa présence au cours des deux derniers jours que les plaques mystérieuses sur sa peau, qui commençaient enfin à s'estomper, avaient depuis lors resurgi de plus belle, la démangeant plus que jamais. Sharaa, qui d'une manière générale a le don d'instaurer une ambigüité inconfortable dans les interactions, aurait en outre prononcé, plus tôt dans la journée, des paroles énigmatiques et équivoques faisant penser qu'elle était au courant des véritables circonstances du décès de son mari. Quand bien même le fond de sa pensée restait indéchiffrable, une chose pour Gerel était claire : cette mort n'attristait Sharaa en aucune façon, ce qu'elle ne prenait d'ailleurs même pas la peine de cacher comme il était apparu pendant la cérémonie.

Rongée par un terrible sentiment de culpabilité, Gerel ne cesse quant à elle de conjecturer sur la manière dont l'incident aurait pu être évité, hantée par la pensée que, si elle n'avait pas préparé cette soupe (dont elle avait pourtant eu la curieuse intuition d'ôter les morceaux de viande), ou si elle n'avait pas été à la maison ce matin-là, le décès de son beau-frère aurait pu être empêché – un poids sur sa conscience qui parvient progressivement à s'alléger grâce au réconfort des proches et des médecins qui lui tiennent tous le même discours déculpabilisateur, appuyé par le lama du village qui, sans connaitre les détails de l'incident, lui aurait confirmé que la « destinée » de Jav était de mourir à l'âge de 60 ans quoi qu'il en soit. Elle n'en a toutefois pas moins de regrets :

> « Il y a quelques mois, j'avais proposé à Jav de passer l'hiver ici [au campement] : quand Boldoo était encore là, il arrivait qu'il séjourne chez nous de temps à autre et nous aide au travail. Il en profitait pour dessoûler. Ici, c'est calme (*taivan*), il n'y a pas non plus de magasins, donc pas de tentations [d'acheter de l'alcool]... Cela nous aurait

[76] Tous les médecins de la clinique de Bayan-Uul sont des femmes, d'où l'emploi du féminin.

> fait beaucoup de bien à tous les deux : Jav aurait eu un peu de tranquillité, et moi une aide au campement… Lorsqu'il ne buvait pas, il savait travailler dur, et c'était quelqu'un de très intelligent. Quel dommage qu'il ait commencé à boire... Si son corps n'avait pas été aussi affaibli, s'il n'avait pas été ivre, l'étouffement ne lui aurait probablement pas été fatal. Les médecins estimaient qu'un corps sain aurait eu la force d'expulser ce morceau de viande ».

La poursuite de l'enquête : le hel am *blanc comme agent responsable ?*

À la suite de cet événement malheureux, quatre personnes distinctes dont deux spécialistes rituels suggérèrent à Gerel que ses maux – ses problèmes de peau récurrents mais aussi les incidents malheureux se produisant autour d'elle – avaient peut-être pour origine le *hel am*. *Hel am*, qui signifie littéralement « langue bouche » en mongol, est une expression que l'on peut traduire par « mauvaise langue » (Merli 2010) ou « commérages malveillants » (Delaplace 2020, Højer 2019). Pour reprendre la formule de Laetitia Merli, « le *hel am* pourrait être à la parole ce que le mauvais œil est au regard ». Il n'est d'ailleurs pas sans rappeler le mauvais œil, étudié dans diverses régions du monde (Dundes 1992). Le *hel am* en Mongolie a la faculté de porter atteinte à la chance et à la bonne fortune de ceux qui en font l'objet, et a en ce sens le même effet que les sorts (*haraal*), bien qu'il s'en distingue par son absence d'intentionnalité en ce qu'il n'est pas provoqué par quelqu'un qui cherche consciemment à nous faire du mal. Selon les conceptions locales, le *hel am* « souille » ou « pollue » (*buzarla-*) les personnes, et c'est précisément cette pollution qui entrave la bonne fortune de celui ou celle qui en est victime (High 2017, Swancutt 2012). Il peut être « noir » (*har hel am*) lorsqu'il concerne une parole hostile, provoquée par des médisances ou disputes, ou « blanc » (*tsagaan hel am*) lorsqu'il relève de la flatterie et de l'éloge. Dire du bien de quelqu'un à outrance, le flatter de manière excessive, est en effet perçu comme tout aussi nocif que d'en dire du mal puisque ces éloges finissent forcément par susciter l'envie ou la jalousie d'un autre et par se retourner contre la personne concernée (Delaplace 2020, Højer 2019).

Étant donné la bonne réputation de la famille, la seule assomption plausible selon l'entourage était celle de flatteries envieuses (*tsagaan hel am*) dont les effets pourraient s'avérer plus dangereux encore que ceux du *hel am* noir et pourraient même aller jusqu'à

causer la mort (Højer 2019 : 77)[77]. Au moment de partager cette hypothèse, Gerel me raconte, photographies de Smartphone à l'appui, une cérémonie de remise de prix à laquelle Boldoo et elle avaient été conviés peu avant la mort de celui-ci, à l'occasion de laquelle ils avaient fait à l'en croire l'objet de nombreux éloges. Leur travail rigoureux auprès du bétail avait été remarqué, et l'augmentation considérable de la taille de leur troupeau publiquement acclamée à cette occasion. Depuis lors, toute la communauté de Bayan-Uul était ainsi au courant du fait qu'ils s'étaient considérablement enrichis – « *ih maltai bolson* », littéralement « devenus riches en têtes de bétail » –, ce qui risquait effectivement de susciter l'envie (*ataarhal*). Sans pouvoir attester véridiquement du rôle de ces flatteries dans le décès fortuit de son mari ou de Jav, Gerel y voit néanmoins un élément significatif l'ayant certainement favorisé et m'avoue prendre dorénavant les histoires de *hel am* bien plus au sérieux – elle qui pourtant, me confie-t-elle, n'y avait jamais vraiment cru auparavant. Le fait que le caractère atypique des malheurs à répétition soit confirmé par l'entourage – en particulier par une personne que Jeanne Favret-Saada désigne comme l'*annonciateur* (1977), au nombre de quatre dans nos cas – a néanmoins pour effet d'ouvrir l'enquête et, chez Gerel, de relancer les conjectures.

Ariuna – quand le corps exprime ce que la parole tait

Alors que Gerel me révélait les détails tragiques du décès de Jav, se produisit une scène curieuse qui m'impose de faire un détour et d'examiner ce qui complètera la partie sur l'expression émotionnelle exposée dans le chapitre précédent (et que je m'étais consciemment gardée de considérer jusqu'ici), à savoir la manifestation du chagrin en Mongolie *chez les enfants* en particulier. Ariuna, qui était alors silencieusement allongée sur le lit, eut une réaction physiologique soudaine. Elle commença à gémir et à sangloter, se plaignant subitement d'avoir mal au dos. Sa mère entreprit de la masser avant que des réflexes nauséeux ne la prennent, comme si elle s'apprêtait à vomir, bien que rien de plus ne se produisit. Peu à peu, son malaise s'estompa, et l'enfant s'endormit presque immédiatement après s'être rallongée, toute habillée.

Comme mentionné dans le premier chapitre, au constat de l'absence totale de manifestation de chagrin chez Ariuna après le décès brutal de son père survenu quelques mois

[77] Un article sur le sujet, intitulé « Le plus terrible des sorts est le *hel am* blanc. Comment s'en protéger ? » (« *Hamgiin aimshigtai haraal bol 'tsagaan hel am' yum. Üünees yaaj hamgaalah ve* ? ») circulait d'ailleurs sur les réseaux sociaux en Mongolie, en février 2022. Source : https://monopolnews.com.

plus tôt, je m'étais effectivement demandée si la petite fille avait reçu une quelconque injonction à propos de l'attitude qu'il conviendrait d'adopter, notamment de la part de sa mère. Si je voyais dans cette réserve quelque chose d'étonnant, c'est d'abord pour avoir connu Ariuna particulièrement capricieuse et pleurnicheuse par le passé (la voyant grandir et évoluer depuis ses 5 ans) – un tempérament que ses parents qualifiaient d'« agité » (*uurtai*) mais qui, au fil des années, sembla miraculeusement se transformer en une espièglerie bienveillante qui ne cessait de m'étonner par son contraste[78]. Mais aussi et surtout parce qu'elle entretenait, avec son père comme avec sa mère, une relation que je serais tentée de qualifier de particulièrement proche si ce n'est fusionnelle, et qu'il ne faisait ainsi aucun doute que les événements récents l'avaient profondément bouleversée, sans parler des circonstances tragiques d'un décès auquel elle s'était retrouvée à assister malgré elle.

Ce soir-là, toutefois, l'événement qui se produisit me permit d'aborder la question directement avec sa mère. Une fois certaine que sa fille était profondément endormie mais prenant tout de même la précaution de parler à voix basse afin d'éviter qu'elle ne se réveille, Gerel me confia qu'à son avis, le mal de dos et les réflexes nauséeux de sa fille étaient probablement survenus en raison du souvenir de l'épisode, ceux-ci s'étant produits peu après qu'elle m'eut raconté la scène dans les détails, même si Ariuna ne donnait pas l'impression d'écouter particulièrement attentivement. Toujours selon sa mère, cette réaction physiologique violente était due au fait qu'Ariuna n'extériorisait pas son chagrin par ailleurs, s'empêchant de pleurer bien que, dans le fond, elle soit profondément attristée[79].

Cette interprétation d'un corps qui exprime ce que la parole tait, qui aurait pu être la mienne, me surprit d'autant plus que j'avais initialement imaginé que Gerel y était potentiellement pour quelque chose dans la retenue émotionnelle d'Ariuna – ce dont elle m'assure le contraire. D'après Gerel, Ariuna agit ainsi en vue de la protéger, s'empêchant de laisser transparaitre tout chagrin de peur de causer encore plus d'inquiétude à sa mère et se montrant extrêmement protectrice envers elle en les présentes circonstances, sans le lui

[78] Que ce tempérament s'exprime par des cris et des pleurs les années passées, ou par une spontanéité et une vivacité bien plus plaisante pour l'entourage, il semblait en tout cas, d'après les parents d'Ariuna, relever d'une « agitation » (*uur*) antonymique du « calme » (*taivan*) préconisé en Mongolie (voir chapitre 1). De ma propre perspective, en revanche, le tempérament d'Ariuna ces dernières années n'avait plus rien de virulent – j'y voyais une amélioration drastique et peut-être la sauvegarde d'une certaine malice.

[79] D'une certaine manière, on pourrait voir dans cette remarque un retour émique d'une conception hydraulique des émotions (voir Solomon 2007) – ce qui, on le remarque, va à l'encontre des constats faits dans le chapitre précédent sur le cas mongol à cet égard.

admettre directement. Chose dont Gerel me raconte avoir eu la confirmation tout à l'heure, au village, au cours d'une conversation avec Tuyaa, la fille de Jav et Sharaa :

> « Tout à l'heure, chez Sharaa, Ariuna est apparemment allée voir Tuyaa pour lui dire : 'Tuyaa *egch ee*, ne répète pas à ma mère ce que je vais te dire, mais je m'inquiète pour elle, son corps ne va pas bien' (en référence aux plaques rouges sur la peau de celle-ci). C'est Tuyaa qui me l'a raconté. Je suis ensuite allée voir Ariuna pour lui demander, 'pourquoi es-tu allée dire à Tuyaa que tu t'inquiétais pour moi ?'. Je lui ai assuré qu'il n'y avait pas de raison à cela... 'Tu peux parler à ta mère', je lui ai dit… »

Gerel ajoute que, si Ariuna ne laisse rien transparaître en sa présence, elle aurait néanmoins beaucoup pleuré au moment de passer deux semaines seule avec Tseveen, son frère aîné, en décembre – sanglotant, à en croire ce dernier, pour un oui ou pour un non, ce que Gerel explique comme étant les effets latéraux d'une auto-restriction émotionnelle.

Cette scène, et surtout la conversation qui s'ensuivit, mettent en lumière plusieurs éléments que je propose d'examiner. En premier lieu, elles révèlent le caractère somme toute nuancé de l'injonction à s'abstenir de manifester son chagrin à la suite de la perte d'un être cher, notamment dans le cadre intime du foyer et/ou peut-être particulièrement durant l'enfance.

Aude Michelet, qui examine l'apprentissage du contrôle des émotions chez les enfants en Mongolie notamment dans le contexte du deuil, assiste à une situation qui contraste avec la nôtre où une petite fille de 7 ans se fait sévèrement réprimander par sa mère pour pleurer le décès récent de sa grand-mère (Michelet 2013 : 141) – le risque étant, on l'a vu, que ces émotions influent négativement sur la « destinée » de l'âme de sa grand-mère, ce que l'enfant elle-même explique à l'auteure :

> « Si tu ne pleures pas, si tu rends les gens heureux avec tes sentiments (*setgeliig ni bayarluulaad*), les gens s'en vont joyeux au ciel (*goyo az jarlgaltai Tenger ruu yavna*). Si tu pleures, ils s'en vont avec des sentiments négatifs (*Uilah yum bol muu*

> *segeltei yavna*). J'ai envoyé ma grand-mère au ciel avec de bons sentiments (*Bi emeegee goyo setgeltei yavuulsan*). »[80] (*ibid.*, ma traduction)

L'injonction à contrôler non seulement l'expression du chagrin mais également l'existence des émotions, en particulier de la tristesse ou de la nostalgie (Michelet 2013 : 141), vaudrait ainsi de la même manière pour les enfants que pour les adultes en ce qu'elles risqueraient tout autant de nuire au devenir de l'âme du défunt pleuré.

Toutefois, ceci n'est pas l'unique discours auquel l'auteure se confronte sur son terrain. Les situations et discussions qu'elle décrit par ailleurs (*ibid.* : 97), tout comme mes propres observations, suggèrent plutôt une multiplicité de manières individuelles de concevoir les pleurs dans le contexte mongol, notamment dans le cadre de la perte récente d'un être cher – ceux-ci étant tolérables selon mes interlocuteurs dans certaines situations et/ou pas nécessairement nuisibles, selon le contexte[81]. En outre, il semble y avoir des différences individuelles dans la manière d'approcher cette affaire, tout comme il existe manifestement différentes manières d'éduquer les enfants au regard de ces injonctions[82]. Quoi qu'il en soit, si l'on ne peut nier l'idée générale selon laquelle les pleurs, nuisibles au devenir de l'âme du défunt, conviennent généralement d'être évités, les discours à ce sujet ne sont pas tout à fait homogènes et cette injonction ne semble pas non plus catégorique. C'est ce que démontre également la scène décrite plus haut, où la réserve d'Ariuna, qui pourrait être considérée comme relevant d'un comportement exemplaire, est pourtant perçue comme inquiétante voir anormale dans ce contexte particulier : compte tenu de son jeune âge, des circonstances particulières du décès de son père et de son propre rôle dans la survenue de cette mort, le fait qu'elle parvienne à se maîtriser aussi admirablement interpelle sa mère, qui s'inquiète du fait que sa fille garde tout « à l'intérieur » (*dotor*) – ce qui de fait ne semble pas préconisé non plus –, considérant au contraire que sa fille aurait le droit d'exprimer sa peine en la présente

[80] Ma traduction française de l'anglais : « If you don't cry, if you make people happy with your feelings (*setgeliig ni bayarluulaad*), people go to the sky happy (*goe az jarlgaltai Tenger ruu yavna*). If you cry, they go with bad feelings (*Uilah yum bol muu segeltei yavna*). I sent my grandma to the Sky with nice feelings (*Bi emeegee goyo setgeltei yavuulsan*). » (Michelet 2013 : 141)

[81] Si la majorité de mes interlocuteurs soulignaient l'importance du contexte dans la gravité ou au contraire l'inoffensivité des pleurs des proches d'un défunt, il serait intéressant d'approfondir cette question lors d'une recherche ultérieure, en essayant par exemple d'identifier les contextes spécifiques où ceux-ci sont davantage tolérés que proscrits.

[82] Cela dit – une réserve que j'émets concernant l'hypothèse que j'avance ici –, il est également important de distinguer les faits des discours et de remarquer que, pour l'instant, les rares matériaux ethnographiques dont on dispose sur le sujet indiquent que l'expression émotionnelle du chagrin est essentiellement tolérée *dans les discours*.

situation. L'expression du chagrin par les pleurs serait ainsi, dans certains contextes, tout à fait tolérée.

Deuxièmement, ce cas de figure confirme l'existence, en même temps qu'il souligne l'importance, du souci de protéger l'autre dans les motivations amenant à maîtriser ses émotions – une préoccupation que l'on retrouverait dans le contexte des relations familiales en particulier en ce que, du fait de leur proximité émotionnelle, les différents membres s'inquiètent singulièrement les uns des autres (Michelet 2013 : 97-98) :

> « Comme Hand l'a souligné, dans le contexte des relations familiales, les gens sont liés par un souci mutuel les uns des autres, en conséquence de quoi l'expression de notre tristesse ou notre son malaise entraîne de l'inquiétude chez les autres. Suite à son explication, je soutiens que, au-delà des risques potentiels qu'un manque de contrôle sur nos émotions peut avoir sur nous-mêmes, rester calme est le comportement approprié (*zöv*) envers les autres, afin de les protéger de tout souci. »[83] (*ibid.*, ma traduction)

Ce qui peut toutefois surprendre, dans notre cas de figure, est qu'un réflexe de protection survienne à un âge aussi précoce que celui d'Ariuna qui, du haut de ses 8 ans, cherche à préserver sa mère de la manière dont le ferait une adulte (à titre de précision, Hand, l'interlocutrice de l'auteure dans l'extrait cité plus haut, est adulte).

Enfin, cette scène révèle une certaine conception du corps et de l'état émotionnel (*setgel*) comme étant interdépendants et intimement liés l'un à l'autre, ce qui transparaissait déjà des observations et discours transcrits dans le premier chapitre. Dans la présente situation, Gerel interprète la réaction physiologique d'Ariuna comme étant la manifestation d'une souffrance psychique – que l'on pourrait également qualifier de somatisation – tout comme elle traduit ses propres problèmes de peau comme résultant d'un état psychique « inquiet » (*sanaa zöv-*) et « souffrant » (*setgel övdö-*) – une évidence selon elle plus qu'une hypothèse. Aussi ne se donne-t-elle même pas la peine de se procurer les pommades contre les rougeurs et démangeaisons que lui prescrivent les médecins, certaine du fait que, quelles

[83] Ceci est ma traduction française de la version originale en anglais : « As Hand emphasized, in the context of family relations, people are bound through a concern for each other so that expressing one's sadness or distress results in making other people worried. Following her explanation, I argue that beyond the potential risks to oneself in lacking control over one's emotions, keeping calm is the right behaviour (*zöv*) towards others, so as to protect them from having to worry. » (Michelet 2013 : 97-98)

que soient les explications biomédicales de ces symptômes (que, pour rappel, les médecins n'arrivaient pas à identifier), il s'agit de toute façon de l'expression corporelle de son « âme souffrante » (*setgel övdö*-). Les émotions fortes auraient donc la capacité à causer des maux physiques en ce qu'elles génèrent un déséquilibre dans le corps, tout comme elles peuvent être vues à l'inverse, dans le cas de la « colère » (*uur*) par exemple, comme des conséquences d'une maladie physiologique (Michelet 2013 : 95-96) – ce qui rejoint le constat du caractère interchangeable de l'injonction à contrôler son « corps » (*biye*) d'une part, ses « émotions » (*setgel hödlöl*) d'autre part (voir chapitre 1). Katherine Swancutt (2012) évoque également la relation entre le corps et l'esprit en Mongolie et explique que la santé physique et mentale est, chez les Mongols, considérée comme le résultat de l'équilibre entre les deux. La maladie serait ainsi perçue comme une manifestation de perturbations dans l'équilibre entre le corps et l'esprit, et les pratiques de guérison, qui impliquent souvent la réalisation de rituels, viseraient précisément à rétablir cet équilibre (*ibid.*).



Figure 2.3 – *Gerel et Ariuna prenant la pose devant une statue symbolisant l'attachement entre une mère et sa fille (village d'Ereen, province du Dornod, novembre 2018, photographie prise à la demande de Gerel)*

Cette première partie aura mis en lumière le déroulement d'un rituel *buyan* du 21e jour subséquent à un décès – ici, celui de Jav – ainsi que des détails et révélations le concernant qui soulèvent de multiples interrogations morales. À présent, je propose de revenir à notre histoire et de porter une attention particulière aux relations difficiles au sein d'un réseau de parents *ah düü* dans le contexte de la Mongolie rurale. À travers l'examen des rapports que les membres de la famille entretiennent avec Sharaa, l'ex-femme de Jav, nous nous interrogerons sur ce que l'on met en œuvre pour maintenir une bonne entente avec les membres que l'on n'apprécie pas particulièrement – ce qui, somme toute, constitue un défi qui dépasse largement le réseau de relations que je présente dans cette étude.

II) Composer avec les membres de la famille que l'on n'affectionne pas particulièrement

Si Gerel se montre toujours respectueuse et serviable envers la femme de son beau-frère défunt en même temps qu'elle se garde admirablement, de manière générale, de dire du mal d'autrui et ce notamment au sein de la sphère privée, il m'est toutefois apparu évident, le soir du rituel *buyan*, qu'elle ne tenait pas cette dernière en estime. Sans aller jusqu'à émettre un jugement moral direct sur la personne de Sharaa, ses propos montrent qu'elle désapprouve ouvertement son comportement, scandalisée par le fait que celle-ci ait passé la veille du rituel *buyan* de son mari défunt à jouer aux cartes plutôt que de prendre part aux préparatifs. Selon Gerel, le petit nombre de visiteurs ayant fait leur apparition au cours de la journée[84] atteste d'ailleurs de sa mauvaise réputation au village en même temps qu'il révèle une moralité douteuse à son propos.

Le nombre de visites reçues lors d'un rituel *buyan* – qu'il s'agisse de funérailles ou des rituels *buyan* subséquents à celles-ci – semble effectivement constituer un indicateur notoire de la réputation d'une famille, comme nous avons également pu le voir dans le chapitre précédent. Dans le cas où le mari et la femme sont séparés et en désaccord depuis de nombreuses années – et où la qualité morale de l'un n'est pas perçue comme étant égale à celle de l'autre – la notoriété commune d'un foyer semble toutefois plus difficile à estimer en ce que, d'une part, les rituels *buyan* sont l'occasion de réaliser des « mérites » à la fois pour l'âme du défunt et la famille de celui-ci, et d'autre part en raison du caractère multiple et varié des motivations qui poussent les visiteurs à se déplacer :

> **Gerel** : « Étant donné que Sharaa et Jav ne s'entendaient pas, les amis de l'un n'étaient pas les amis de l'autre… J'ai été surprise du fait que certains très bons amis de Jav ne soient pas venus… Je ne sais pas vraiment pourquoi, si c'était à cause de Sharaa ou non… Töshöö, par exemple, l'un des plus proches amis de Jav que j'ai pourtant vu extrêmement triste, n'est pas passé… Personnellement, ce *buyan* m'avait semblé important pour Jav, c'est essentiellement pour lui que j'y ai pris part […]. Ah, après tout, chacun fait ce que bon lui semble (*ööröö med*) ».

[84] Une trentaine de visiteurs seraient passés chez Sharaa dans la journée, ce que Gerel considère comme étant éminemment peu notamment en comparaison au nombre de visites qu'elle affirme avoir elle-même reçu lors des rituels *buyan* en l'hommage de Boldoo.

Force est de constater que le lama du village n'est pas non plus tout à fait neutre. Connaissant l'intégralité des habitants du district du fait de sa fonction, il se trouve également être un fin connaisseur des histoires de famille tout en ayant inévitablement plus d'affinités avec certains qu'avec d'autres. S'il est pour Gerel un « ami » (*naiz*), il aurait selon elle nettement moins de sympathie envers la femme de son beau-frère défunt et aurait également remarqué le petit nombre de participants présents à la cérémonie.

*Témoigner le « respect » (***hündlel***) aux ainés quoi qu'il en soit*

Bien que Gerel ne considère pas Sharaa comme une personne particulièrement honnête, morale et « douée de bonnes intentions » (*sain sanaatai*)[85], rares sont en revanche les occasions où elle laisse, comme cette fois, transparaître ouvertement une mésestime à son égard, et ce en dépit de la pluralité d'événements regrettables qui avaient pu se produire par le passé au sein de la famille, notamment durant mes séjours parmi eux. C'est d'ailleurs après que j'eusse personnellement été victime du vol d'une somme d'argent relativement conséquente en 2015 que Boldoo et Gerel m'avaient fait part, pour la première fois, de malheureuses histoires de famille concernant Sharaa, que je n'aurais probablement pas entendu en d'autres circonstances. En plus du fait que celle-ci se trouve être l'auteure de vols répétés au sein de la famille, j'apprendrai également, plus tard, l'existence d'épisodes plus sombres encore impliquant entre autres des formes de maltraitance[86]. Boldoo et Gerel, que ces incidents concernaient d'ordinaire de manière indirecte, m'avaient confié à cette occasion que l'entourage « savait bien » sans que quiconque défie Sharaa ouvertement pour autant. La stratégie générale consistait manifestement à prendre des précautions pour éviter d'en être soi-même victime sans jamais évoquer le problème de front, évitant ainsi toute forme de conflit ouvert. Encore une fois, le fait de me retrouver « prise »[87] dans ces incidents semblait être la condition *sine qua non* pour entendre ces histoires autrement passées sous silence.

[85] Comme l'explique Paula Haas (2012) dans sa thèse consacrée à la notion de confiance chez les Barga de Mongolie-Intérieure, l'idée de « *sain sanaatai* », qui en mongol signifie littéralement « avec de bonnes pensées/intentions », est empreinte d'une forte connotation morale en ce qu'elle renvoie à la nature profonde et au sens moral de la personne. Cet aspect sera développé dans les chapitres 5, 7 et 8 de cette thèse.

[86] Notons que les révélations concernant ces épisodes – qui sont les plus répréhensibles au regard de la morale – ne m'ont pas été faites par Gerel elle-même mais par d'autres membres du réseau *ah düü* qui entretiennent des rapports plus distendus avec Sharaa. Ceci va dans le sens de ce que je démontre plus loin concernant les liens faibles au sein du réseau *ah düü*.

[87] Cf. Favret-Saada 1977.

En plus d'éviter de parler de Sharaa en termes péjoratifs, Gerel n'hésite pas à lui apporter son aide chaque fois que l'occasion se présente. Le soutien et le « respect » (*hündlel*) dont elle fait preuve à l'égard de Sharaa s'inscrivent toutefois dans un système complexe d'obligations réciproques (Sneath 1993) qui repose notamment sur une relation d'ainée (*egch*) à cadette (*düü*) – Sharaa étant l'ainée de Gerel d'environ dix ans[88] – en même temps qu'ils participent d'une dynamique relationnelle d'interdépendance et d'entraide entre leurs foyers (*ger bül*) respectifs. Boldoo et Gerel, qui vivent de l'élevage, approvisionnaient ainsi Jav et Sharaa en viande et autres produits de leur propre fabrication à chaque passage au village. Jav et Sharaa, pour leur part, n'ont pas hésité à accueillir le fils de Boldoo et Gerel sous leur toit pendant plusieurs années en période scolaire, jusqu'au terme de ses études secondaires. Ce type d'entraide, qui se traduit en particulier par un approvisionnement en viande de la part des éleveurs et l'offre d'hébergement au village ou en ville, est extrêmement courant en Mongolie pour autant que le réseau relationnel le permette, et se donne à voir aussi bien en zones rurales (comme au district de Bayan-Uul) qu'à Ulaanbaatar et dans les quartiers de yourte (voir Fox 2019a). Aussi est-il tout à fait habituel de s'appuyer sur son réseau de relation pour ce genre d'affaires lorsque celui-ci couvre à la fois les zones rurales et urbaines (Fox 2019b : 36-39), ce qui est le cas de la majorité des familles.

Notons que ces pratiques ne sont toutefois jamais considérées par les personnes en termes d'échange ou de transaction, mais bien selon les conceptions éthiques de la manière dont il convient aux aînés et aux cadets de se comporter les uns envers les autres (*ibid.*). Aussi, selon David Sneath, ces échanges de bon procédé ne peuvent être considérés selon le paradigme réducteur de réciprocité en contexte mongol, en ce qu'il ne permet pas de rendre compte de la spécificité des relations sociales, accompagnées pour la plupart d'obligations asymétriques d'une part, et de différente sorte d'autre part, en particulier entre aînés et cadets (Sneath 1993 : 196)[89]. Ainsi, bien qu'elles soient mutuelles, ces obligations ne donnent pas nécessairement lieu à des échanges réciproques (*ibid.*). L'aide que Gerel apporte régulièrement à Sharaa constitue de cette manière davantage une forme de « respect » (*hündlel*) qu'elle montre à son aînée qu'un acte désintéressé bienveillant et altruiste envers celle-ci – pour le dire autrement, son appui est une matérialisation ou une « mise en acte »[90]

[88] Les chapitres suivants continueront d'examiner les relations entre « aîné·e·s » (*ah* ou *egch*) et « cadets » (*düü*), qui constituent l'un des principes fondateurs qui structurent les relations sociales en Mongolie (cf. introduction).
[89] David Sneath (1993), qui critique la suprématie d'une approche basée sur l'échange dans l'étude des réseaux de relations, propose de substituer le concept d'obligation mutuelle à celui de réciprocité dans l'analyse de ceux-ci, en ce qu'il refléterait avec plus d'exactitude la nature des liens sociaux.
[90] « Enaction » en anglais (Fox 2019).

d'une relation préexistante qui englobe un ensemble d'attentes particulières (Fox 2019a). Sharaa, pour sa part, prend également soin de sa « cadette » (*düü*) de manière occasionnelle – ayant par exemple hébergé Gerel sans hésitation lorsque celle-ci s'est vue contrainte de passer plusieurs jours sous perfusion au village, lui évitant ainsi de séjourner à la clinique. Précisons qu'étant les épouses de deux frères germains (*törsön ah düü*), Gerel et Sharaa n'ont aucun lien de consanguinité ni d'affinité ; pour autant, elles font partie d'un même réseau de relations *ah düü* et entretiennent, pourrait-on dire, des relations de parentes par alliance, qui s'accompagnent avant tout d'attentes spécifiques relatives à leur statut d'aînée et de cadette au sein de la parentèle.

La fragilité des relations

On comprend mieux à présent comment, compte tenu des fortes dynamiques d'interdépendance et/ou d'entraide internes à un réseau de parents *ah düü* ainsi que des obligations réciproques intrinsèques aux relations entre les membres (Sneath 1993), les différends individuels sont volontairement effacés au profit du maintien des bonnes relations, essentielles à la collaboration fluide entre les membres d'une parentèle. Comment s'y prend-on néanmoins pour maintenir un équilibre et éviter que le maillage des relations, qui relève parfois d'un tissage fragile, ne se délite ? Si les relations sociales en Mongolie reposent sur un système d'obligations réciproques mais asymétriques donnant lieu à une multiplicité de réseaux d'entraide (Sneath 1993), la toile qu'elles forment donne en effet l'impression de ne tenir parfois qu'à un fil et d'être sur le point de voler en éclat à tout moment. Allant à l'encontre des travaux qui soulignent l'existence d'un ordre social robuste, certains auteurs ont mis en lumière des composantes de la sociabilité mongole telles qu'une méfiance et une suspicion omniprésentes dans les rapports de voisinage, qui participent d'une vulnérabilité des relations (Haas 2012, Højer 2019, Pedersen 2011). Si certains ouvrages contiennent des descriptions occasionnelles de conflits familiaux et de rivalités entre voisins dans les communautés rurales, concernant l'héritage notamment (Humphrey 2002, Sneath 2007), d'autres travaux plus récents font des situations de rupture et de dégradation du lien social quelque chose de plus central dans leur étude – qu'il s'agisse de disputes internes au réseau *ah düü* donnant lieu à des ruptures d'échanges de bons procédés et de viande (Fox 2019b), d'une réaction émotionnelle exubérante et malvenue ainsi que de bagarres violentes lors d'un mariage (Legrain 2016), de conflits dans lesquels chamanes et guérisseurs sont impliqués en

vue de leur résolution (Pedersen 2011) ou encore de l'incertitude et de l'anxiété qu'un rituel chamanique peut provoquer au lieu d'amener à la résolution d'un problème (Delaplace 2014). Quels procédés permettant d'éviter l'implosion relationnelle au sein d'un réseau de parents *ah düü* notre histoire met-elle en lumière, et que révèle-t-elle de la tonalité émotionnelle des tensions internes à ce réseau ?

Les vertus du silence…

Le moyen mis en œuvre pour éviter les conflits internes, qui apparait de manière la plus évidente, semble en réalité être le silence : non seulement Gerel se garde de reprocher quoi que ce soit à Sharaa de manière ouverte (bien qu'elle n'en pense pas moins), dissimulant ses pensées et agissant *comme si* elle était en accord avec celle-ci – le silence annulant de fait toute possibilité d'un conflit manifeste –, mais elle se retient aussi de répéter à autrui les paroles ou comportements répréhensibles qu'aurait eus cette dernière, les passant sous silence – une forme de 'silenciation' différente de la première, qui s'apparente au secret et que je développerai un peu plus loin.

Le silence, qui s'établit et se construit comme modalité relationnelle, peut en effet constituer un outil de taille dans l'évitement des conflits. Keith Basso (1970), qui a étudié les usages et les interprétations du silence chez les Apaches occidentaux de la communauté de Cibecue en Arizona, relève l'importance de leur dimension culturelle mais aussi contextuelle : les usages du silence, qui diffèrent selon les régions du monde, conviendraient dans tous les cas d'être étudiées en contexte. À cette fin, l'auteur décrit un certain nombre de situations où ses interlocuteurs se gardent intentionnellement de parler pendant des périodes de temps prolongées, et rapporte les interprétations données de ces silences. Ces contextes sont par exemple celui de la rencontre d'une personne inconnue, des prémices d'une relation amoureuse, ou encore des moments où l'on se fait insulter – situation dans laquelle le silence a justement pour but d'éviter les conflits. Selon les Apaches de l'Ouest, les personnes enragées sont dites temporairement devenues « folles » (*bine'idjj*) et inconscientes de leurs actes. Aussi la stratégie la plus appropriée serait d'éviter toute action qui attirerait l'attention sur soi, et puisque parler fait précisément le contraire, le silence serait l'unique action (ou non-action) préconisée (Basso 1970 : 221-222)[91].

[91] Ceci n'est pas sans rappeler les risques de *hel am* associées au fait de « faire saillance » (Højer 2019).

En Mongolie, dans le contexte particulier des relations discordantes, la préférence accordée au silence par rapport à l'expression ouverte d'un désaccord participe notamment d'une logique performative de la parole et des émotions : si le fait de formuler un problème concoure à l'amplifier (voir chapitre 1), ne pas en parler aurait au contraire – du moins en principe – l'effet de le réduire. En outre, il existe l'idée chez les peuples mongols que l'on ne parle pas des mauvaises choses (Haas 2012 : 93) – qu'il s'agisse d'éléments extérieurs, ou encore de maux qui nous concernent personnellement tels que les douleurs physiques ou psychologiques (voir chapitre 1). Comme le note Paula Haas dans ce passage, le silence constitue de ce fait une réponse à nombre de situations :

> « Si l'on est malade, il convient de serrer les dents et de continuer à travailler sans se plaindre comme si l'on était en bonne santé. Si l'on est triste, il ne faut pas en parler. Si l'on est en colère, il faut que cela reste confidentiel. Dans toutes ces situations, on dit simplement '*Za, za, yahavdee, hamaagüi*', litt. 'cela n'a pas d'importance'. Le silence est requis lorsque l'on est confronté à des demandes que l'on ne peut pas ou que l'on ne veut pas satisfaire. Soit on essaie de le faire quand même, soit on ne dit rien tout simplement, et on attend que l'autre comprenne que la demande est refusée sans avoir à le dire explicitement, car un refus serait interprété comme étant *muu sanaatai*[92]. Le silence est le seul moyen qui permette d'éviter les visiteurs indésirables. On se cache silencieusement dans la maison en faisant semblant de ne pas être là, ou on essaie de quitter la maison à temps avant que le visiteur n'arrive à la porte. Le silence est exigé lorsque l'on se sent malmené, car réprimander quelqu'un serait signe de 'mauvaises intentions'. *Za, za yahavdee* est la seule chose que l'on peut dire ». (Haas 2012 : 93)[93]

Ainsi, en raison de la performativité des paroles et des émotions, il parait important d'agir *comme si* l'on n'avait pas de différends ni d'animosité les uns envers les autres. Aussi Gerel préfère-t-elle fermer les yeux – et tenir sa langue – sur les défauts de son aînée, prévenant

[92] Littéralement « avec de mauvaises intentions ». Dans ce contexte, « dissimulant de mauvaises intentions ».

[93] Traduit de l'anglais : « If one is ill, one has to grit one's teeth and continue to work without complaints as if one was healthy. If one is sad, it should not be mentioned. If one is angry, it should be kept secret from others. In all these situations, one just says '*Za, za, yahavdee, hamaagüi*', lit. 'it doesn't matter'. Silence is required when confronted with requests one cannot or does not want to satisfy. Either one tries to do it anyway, or one simply says nothing and waits until the other person understands that the request has been refused without having to make it explicit, for a refusal would be interpreted as muu sanaatai. Silence is the only way to avoid unwanted visitors. One silently hides in the house and feigns not to be there, or tries to leave the house in time before the visitor arrives at the door. Silence is demanded when one feels to have been mistreated, for taking someone to task would be a sign of 'bad intentions'. *Za, za yahavdee*, is the only thing one can say ». (Haas 2012 : 93)

toute altercation avec elle par le silence et continuant à se comporter en « cadette exemplaire » (*sain düü*) indépendamment de la sympathie qu'elle ressente ou non à son égard – ponctuant d'ailleurs les diverses révélations à son sujet d'un « *za, yahavdee, hamaagüi* » (« ah, après tout, quelle importance »).

Pour finir, j'aimerais revenir rapidement sur les deux modes de silenciation (ou réduction au silence) présentés ci-dessus : si le fait d'éviter d'exprimer ses véritables pensées et opinions dans l'optique d'empêcher une confrontation relève du simple silence, que l'on peut définir par sa qualité opposée au son et au bruit, se garder consciemment de divulguer certaines informations s'apparenterait dans une certaine mesure au secret, une forme de silence particulière ayant la faculté, selon Simmel, d'exclure [certains membres] par la privation d'un savoir particulier et de permettre à une « réalité dissimulée » d'exister en parallèle (Simmel 1906, cité par Haas 2012 : 96). Aussi le silence de Gerel a-t-il notamment pour effet de rendre possible et d'assouplir les relations que d'autres pourraient entretenir avec Sharaa, en évitant de les orienter de manière négative, favorisant ainsi le maintien des relations du réseau de « parents » (*ah düü*) dans son ensemble. Garder le silence et dissimuler des éléments particulièrement peu attrayants serait ainsi une manière d'empêcher que le maillage fragile (et nécessaire) des relations ne se délite en ce que cela laisse la possibilité de continuer à composer avec les autres malgré leurs multiples imperfections, leurs paroles et actes dont il vaut parfois mieux ne pas tout savoir.

Néanmoins, on remarque que ce silence n'est pas total étant donné que, pour avoir été en mesure de l'identifier, il a nécessairement dû être brisé – sans quoi je n'aurais rien su de ces histoires. Aussi semblerait-il que certaines situations mais aussi certains types de relations donnent lieu à des écarts prenant la forme de confidences, ce que je développe dans la partie suivante.

…qui s'impose pour certains plus que pour d'autres (selon le degré d'implication dans la relation d'obligation)

Tous ne font pas néanmoins preuve de la même réserve ni de la même élégance lorsqu'il s'agit d'articuler – ou au contraire de se garder de le faire – des opinions négatives concernant un membre de la parentèle (*ah düü*). Enhtuyaa[94], bien plus abrupte et tranchante

[94] Pour rappel, Enhtuyaa est la sœur cadette de Gerel (voir schéma de parenté, fig. 0.13).

que sa sœur dans ses propos, se confie à moi alors que nous discutons des événements récents, peu après le décès de Jav. Chaque fois qu'elle s'apprête à partager une pensée déshonorante sur autrui, Enhtuyaa prend la précaution de me sonder au préalable en me posant des questions orientées, presque rhétoriques, s'assurant ainsi que nos avis convergent un tant soit peu avant d'oser extérioriser son point de vue sans ménagement. Aussi me demande-t-elle un soir si, d'après moi, Sharaa est « quelqu'un de bien » (*sain hün*), s'enquérant par la suite de mon avis sur l'attitude de Gerel à son égard, pour finir par affirmer sans détour qu'elle réprouve personnellement le « respect » (*hündlel*) que sa sœur ainée porte à Sharaa compte tenu de sa « mauvaise » (*muu*) nature, dont Gerel a par ailleurs entière connaissance.

> « …moi, je ne pourrais pas [continuer à me comporter ainsi envers Sharaa], je n'en serais pas capable... Mais ma sœur (*egch*), si, elle est comme ça. »

En outre, elle estime que, si personne de la famille n'ose réellement faire face au personnage, c'est que Sharaa suscite la peur, et ce notamment au sein de la parentèle. Sharaa, que l'on sait médisante (*hel amtai*), est également « chamane blanche »[95] (*tsagaan böö*) depuis quelques années – un statut qui semble accroître la réticence des proches à prendre le risque de la contrarier par une confrontation quelconque.

Bien qu'Enhtuyaa désapprouve le comportement de « cadette exemplaire » dont sa sœur ainée fait montre envers Sharaa, le considérant comme fautif du fait de la moralité douteuse de leur aînée que tous savent « mauvaise » (*muu*) et cruelle envers les autres et ses proches notamment (une réaction intéressante qui suggère que le respect dû aux aînés peut dans certains cas présenter des limites), il est important de noter que l'enjeu de cette relation difficile diffère sensiblement pour chacune des deux sœurs. Si leur différence de caractère explique en partie leurs différentes manières d'aborder cette affaire et qu'Enhtuyaa affirme catégoriquement qu'elle ne maintiendrait pas cette relation et ne s'assujettirait pas au même

[95] Chez les Bouriates de Mongolie, les « chamanes blancs » (*tsagaanii böö* ou *bariach*) peuvent être définis comme des massothérapeutes magico-religieux (Shimamura 2014 : 171) : soigner les maux du corps est leur activité principale. À la différence des chamanes noirs (*har böö* ou *böö*), les *bariach* n'ont pas nécessairement recours à la possession lors des rituels, bien qu'ils aient tout de même la capacité de rentrer en contact avec les esprits *ongo* (*ibid.*). En règle générale, le chamane noir bénéficie d'un statut plus important que le chamane blanc, les pouvoirs du premier étant considérés comme plus puissants. Outre cette inégalité de puissance, les chamanes noirs seraient des chamanes « chamaniques » et les chamanes blancs des « chamanes bouddhistes », bien que cette distinction soit loin d'être aussi tranchée en réalité et qu'il existe notamment des « chamanes qui combinent à la fois le noir et le blanc » (*har tsagaan habsarhan böö*) (*ibid.* : 171-172). En somme, les chamanes blancs, ou chamanes-guérisseurs, ont l'aptitude particulière de soigner les maux physiques et dispensent le plus souvent des massages. Sharaa, par exemple, recevait régulièrement des visiteurs/patients à qui elle massait le dos, le ventre (en cas de grossesse), soignait des plaies, etc.
Le chamanisme mongol sera par ailleurs présenté plus en détail dans le chapitre 3.

silence conciliateur[96], on remarque que, à la différence de sa sœur, elle n'est impliquée dans aucun rapport d'interdépendance ou d'échange direct avec Sharaa – se trouvant également à l'écart géographiquement et 'hors d'atteinte' de leur aînée, à la différence de Gerel qui ne semble pas avoir d'autre choix que de s'en accommoder tant bien que mal. Aussi l'enjeu n'est-il pas le même, et il ne semble pas y avoir de solution limpide aux relations difficiles qui se déroulent dans un contexte de réciprocité et d'échange, que le silence permet de maintenir d'une certaine manière malgré les multiples obstacles qui se présentent et qui, parfois, en découlent.

Un parallèle qu'il peut être intéressant à faire à ce stade est celui avec les travaux du sociologue Mark Granovetter, qui en 1973 établit une théorie connue sous le nom de la « force des liens faibles »[97]. Selon l'auteur, la force des relations entre les individus n'est pas égale, et ces différences génèrent des configurations sociales qui ne sont pas neutres. Granovetter définit la force d'un lien à partir de quatre critères : la fréquence des contacts, l'intensité émotionnelle, l'intimité et la réciprocité des services rendus. Aussi distinguerait-on deux types de relations, celles qui relient l'individu à sa famille et ses amis, à savoir les liens forts (relations soutenues et fréquentes) ; et celles formées par un réseau généralement plus étendu et plus distant, que l'auteur qualifie de liens faibles (contacts brefs et occasionnels). Contrairement aux liens faibles, les liens forts seraient fréquents, à forte charge affective et émotionnelle, et fondés sur des logiques de réciprocité. Or, Granovetter montre que les échanges de basse intensité seraient capables de puissantes mobilisations en termes d'informations et d'innovations, et l'importance des liens faibles proviendrait du fait que ces ponts créent des chemins plus nombreux (ainsi qu'un plus grand nombre d'informations) et plus courts vers l'information stratégique (Granovetter 1973). Si cette théorie était initialement destinée à l'analyse des relations professionnelles en sociologie des organisations, elle est en réalité applicable (et a été appliquée par de nombreux auteurs) à une multitude de contextes, et s'avère à mon sens particulièrement pertinente pour l'analyse des relations sociales en Mongolie rurale. Dans le contexte d'un réseau de parents *ah düü* composé à la fois, pour reprendre la terminologie de l'auteur, de liens forts et faibles, la force des liens faibles – tels que celui qui unit Enhtuyaa et Sharaa, par opposition au lien fort unissant Gerel et Sharaa qui sont dans un rapport d'interdépendance – tiendrait dans le fait qu'ils permettent d'exprimer des choses autrement passées sous silence au profit d'une bonne

[96] Ce qui est à considérer avec réserve étant donné qu'il s'agit de paroles.
[97] « The strength of weak ties » en anglais.

entente – à savoir les hostilités et jugements moraux (négatifs en particulier) au sujet des membres de sa parentèle, les amertumes, les différends mais aussi les secrets, autrement dissimulés dans le contexte de liens forts. Dans la mesure où les liens faibles n'impliquent pas les mêmes rapports d'obligation et d'entraide entre les membres, ce qui est dissimulé en faveur d'une communication fluide, nécessaire au bon déroulement des échanges, est ici, sinon révélé au grand jour, du moins affiché de manière plus ouverte, l'enjeu des relations n'étant pas le même. On remarque d'ailleurs que, les deux fois où les secrets les plus noirs à propos de Sharaa sont parvenus à mes oreilles (ceux concernant des formes de maltraitance), ils m'ont précisément été dévoilés par des personnes faisant partie du réseau *ah düü* mais entretenant des liens faibles avec Sharaa (l'une d'elles étant Enhtuyaa) – inversement, ces mêmes histoires ne m'ont jamais été rapportées par Gerel (qui, comme on l'a vu, entretient avec Sharaa des liens forts), et ce malgré la proximité de nos rapports. Aussi les liens faibles seraient-ils particulièrement propices à révéler les dysfonctionnements internes au réseau *ah düü*, et à faire tomber le silence « protecteur » et structurant des relations.

Conclusion

La restitution des événements qui entourent le décès de Jav aura, d'abord, mis en évidence la place centrale du silence dans le maintien des relations et la façon dont la silenciation s'opère en vue de la préservation du lien social. L'importance du silence, comme modalité relationnelle qui s'établit et se construit, ressort en effet de manière particulièrement distincte dans un contexte de relations délicates où la nécessité de composer avec les membres du réseau *ah düü* les moins appréciés se présente comme étant quasiment absolue, du fait de la forte interdépendance entre les personnes. Mais ce qui transparaît à travers cette ethnographie est aussi l'existence d'une tonalité émotionnelle ambiguë : si les crises et les confrontations ouvertes sont inhabituelles, on observe des colères rentrées, des agacements et amertumes présents sous forme de sentiments de basse intensité qui traversent le corps social et participent à le constituer et à l'entretenir comme tel. Les liens faibles internes au réseau *ah düü* révèlent tout particulièrement cet aspect de la sociabilité, en ce qu'ils mettent à mal les processus de silenciation autrement éminemment présents dans les liens forts.

Le dispositif narratif mis en œuvre dans ce chapitre, où le lecteur tâtonne et découvre, en même temps que l'ethnographe (que j'étais), l'existence de certains éléments au fur et à mesure de la progression de l'histoire lui permettant d'en redessiner progressivement les

contours, contribue également à mettre en évidence la manière dont cette silenciation s'opère *par son revers*, le secret étant, de fait, fini par être brisé (partiellement du moins) par la confidence. Si, au départ, j'ignorais tout des comportements dommageables de Sharaa et de son passé jugé moralement répréhensible, ou encore – ce qui est au cœur de ce chapitre – des détails concernant le décès de Jav, le fait de se retrouver dans certaines situations, et/ou en présence de personnes entretenant un certain type de relations les unes avec les autres, auront contribué à briser le silence. Aussi certaines conditions semblent-elles devoir être réunies afin de rendre possible la confidence. Ainsi, en 2015, j'appris l'existence de vols répétés au sein de la famille au moment précis où mes hôtes découvraient que j'avais moi-même été victime de la cleptomanie de leur parente – ce qui leur permettait de *confirmer* les méfaits plutôt que de les *révéler*. Ensuite, dans la situation exposée, Gerel me révèle les détails du décès de Jav une fois seulement que l'on fut de retour au campement – un climat de confiance et un cadre suffisamment intime étaient instaurés, en même temps qu'une distance physique nous séparant nouvellement de la résidence de Sharaa – ce qui, à mon sens, concourut à briser le silence. Enfin, il semblerait qu'une certaine distance relationnelle favorise également la révélation de secrets de famille : c'est en particulier le cas des relations faibles (qui ne nécessitent pas de rapports d'obligation et d'interdépendance spécifiques) internes à un même réseau *ah düü*. Ces relations, on le remarque, ont la particularité d'être à la fois étroites (de par la participation à un même réseau de « parents » (*ah düü*) et de la connaissance de ce que l'on tait aux personnes « de l'extérieur ») et distantes (en ce qu'elles ne nécessitent pas de rapports d'obligation directs), ce qui suggère que l'émergence des confidences nécessite l'établissement d'un certain calibrage.

Le silence qui entoure les histoires internes au réseau *ah düü* semble en outre fortement corrélé à la morale, puisque ce sont précisément les actes considérés comme étant moralement répréhensibles qui sont passés sous silence. La cleptomanie, les mensonges, le malmenage des proches (dans le cas de Sharaa) ou encore – à un degré plus sérieux encore – l'éventualité terrible d'une responsabilité dans la mort d'un membre de la parentèle (qui hante Gerel malgré la déculpabilisation de ses proches) sont non seulement profondément déshonorants (bien qu'il y ait une certaine disparité à cet égard dans les exemples cités), mais paraissent d'autant plus indignes qu'ils sont internes au réseau *ah düü* duquel on participe et qui nous définit aux yeux des autres (ce point sera développé dans le chapitre 5).

La description du rituel *buyan* et la narration des récits et situations que l'événement initial aura fait émerger aura, par ailleurs, mis en lumière la densité et la complexité des

relations sociales intrinsèques à un réseau de « parents » (*ah düü*) en Mongolie, qui témoignent du caractère à la fois solide et fragile des relations – un double aspect constitutif de la sociabilité mongole qui ressortira également au prisme des histoires ultérieures que j'exposerai dans ce travail. Si le premier chapitre mettait en valeur, entre autres, les mécanismes de solidarité et d'entraide intrinsèques aux réseaux de relations dans lequel l'individu est inséré ainsi que place prépondérante de l'éthique et de la réputation d'un foyer à cet égard, cette deuxième histoire montre en revanche, à travers un examen minutieux des relations établi à une échelle plus fine que la précédente, toute l'ambigüité et la complexité constitutive des rapports sociaux, ainsi que la manière dont ceux-ci se voient corrélés à la morale.

La manière dont on se comporte envers les proches décédés constitue également un indicateur de moralité. Dans le chapitre 1, on a vu qu'un comportement moral, dans le cadre du deuil, consistait à faire preuve d'un certain détachement vis-à-vis du proche décédé en évitant de le pleurer et de manifester son chagrin trop ouvertement, principalement pour le bien du devenir de son âme mais aussi pour éviter d'inquiéter les membres partageant notre foyer. Le cas de Sharaa, qui s'en va jouer aux cartes au lieu de s'atteler aux préparations du rituel *buyan* de son mari défunt, dont le comportement est jugé profondément immoral à cette occasion (malgré la tension dans les rapports qu'ils entretenaient du vivant de celui-ci), révèle cependant qu'un détachement émotionnel *trop* important face au décès d'un proche est également, sinon plus encore qu'une distanciation insuffisante, répréhensible du point de vue de la morale. Ensuite, l'inquiétude de Gerel face à l'absence d'expression de toute peine chez sa fille à la suite du décès de son père suggère également un rapport nuancé au regard du « bon » comportement à adopter dans le cadre d'un deuil, qui serait somme toute variable en fonction de la situation. Aussi est-ce un *juste engagement* (*ou détachement*) *affectif* – plutôt que total – qui serait préconisé, en plus d'actions rituelles réalisées de la « juste » manière. Mon ethnographie suggère ainsi que, malgré la rigidité apparente du système moral rendu visible par les prescriptions et les injonctions, celui-ci est en réalité plus souple dans la pratique qu'il n'y paraît.

Enfin, les deuils consécutifs mis en lumière dans les deux premiers chapitres interrogent non seulement la moralité au regard des relations aux morts, mais aussi celle des vivants autour de la mort, en mettant en relief les comportements jugés moraux ou immoraux au sein des membres d'une même parentèle. Être une « bonne » personne impliquerait ainsi de faire des efforts en vue de maintenir les relations avec ses « parents » (*ah düü*), et ce en

dépit des comportements immoraux potentiels de leur part. Gerel, qui sait tout des écarts de conduite de Sharaa, n'hésite pas à lui venir en aide afin d'agir en tant que « bonne cadette » (*sain düü*) – un comportement que sa sœur Enhtuyaa n'approuve pas mais ne semble pas pour autant considérer comme « mauvais » (*muu*), bien qu'elle affirme que sa sœur agit de manière excessivement charitable en les circonstances. Être une personne morale en Mongolie supposerait ainsi de passer outre les agissements de ses proches qui contreviennent à l'ordre établi, et de savoir tenir sa langue en ce qui les concerne au profit de la préservation des liens internes au réseau *ah düü* – du moins dans une certaine mesure. C'est d'ailleurs précisément la question que je pose plus loin dans ce travail, notamment dans les trois derniers chapitres : quel est le point de rupture après lequel on ne peut plus ignorer l'immoralité des personnes de l'entourage qui ne peuvent plus être considérés comme des gens « bien » (*sain*) ? Autrement dit, à quel moment être soi-même une « bonne » personne repose sur le fait d'identifier un proche comme étant « doué de mauvaises intentions » (*muu sanaatai*) ? Cette question sera examinée dans les chapitres suivants, notamment dans les chapitres 7 et 8.

À présent, je propose de passer à la troisième histoire de ce travail qui, dans la continuité des précédentes, aborde la question du rapport aux défunts au sein d'un réseau de parents, cette fois dans le cadre d'un rituel chamanique. De la même manière que dans le chapitre que je viens de présenter, ce sont surtout les relations *entre vivants* – et plus précisément entre « parents » (*ah düü*, *hamaatan*) – qui vont se jouer dans ce rituel, mais aussi subséquemment à celui-ci. Le soin particulier qui convient d'être porté aux entités invisibles telles que les défunts, les esprits et les divinités, mais aussi et surtout aux parents vivants, qui sont toutes constitutives de la communauté du *nutag*, sera spécifiquement mis en évidence dans ce chapitre.

Chapitre 3

– Mönhöö –

Notre troisième histoire est centrée autour de la figure de Mönhöö, l'oncle paternel de Gerel (fig. 3.1) qui se trouve également être chamane (*böö*)[98]. C'est en juillet 2015 que je le rencontre pour la première fois, à l'occasion d'un rituel chamanique d'initiation (*chanar*) auquel je consacrerai une partie importante de mon mémoire de master. La tradition chamanique bouriate exige en effet qu'un apprenti chamane valide douze ou treize échelons appelés *chanar* avant d'être considéré comme un « chamane accompli » (*zairan* pour les hommes, *duurisah* pour les femmes), généralement espacés de deux ou trois ans pour chacun. En juillet 2015, Mönhöö validait son deuxième *chanar*, une cérémonie éprouvante de trois jours consécutifs sans interruption – et donc sans sommeil, précisons-le – à laquelle je me retrouvais à assister, durant lesquels il devait parvenir à apprivoiser et contrôler ses « esprits-ancêtres » (*ongod*), tout en étant guidé par une « chamane maître » (*bagsh*) au long de l'exercice[99].

Si Mönhöö a été la vedette de plusieurs de mes descriptions ethnographiques et en particulier des rituels que j'ai été amenée à observer, il s'est toujours présenté comme un personnage secondaire de mes terrains de recherche, apparaissant de manière ponctuelle sans que l'occasion de faire plus ample connaissance ne semble vraiment se présenter. Au fil des mois, répartis sur plusieurs années, que je passais au sein de son réseau de parents, je parvenais toutefois de mieux en mieux à cerner les dynamiques relationnelles existantes entre Mönhöö et mes hôtes principales, Gerel et Enhtuyaa – dont il est l'oncle paternel (fig. 3.1) –, mais aussi entre leurs fratries respectives (par souci de clarté, je précise que Gerel est la fille aînée du frère défunt de Mönhöö). Les rituels chamaniques réalisés par Mönhöö qui m'ont été donnés à voir semblaient en outre toujours liés aux dynamiques intrafamiliales : leur raison d'être était systématiquement déterminée par une affaire familiale commune, en même temps qu'ils participaient activement, à leur tour, à reconfigurer les dynamiques internes au réseau de « parents » (*ah düü*, *hamaatan*).

[98] À titre de précision, le terme *böö* en mongol désigne spécifiquement les chamanes de sexe masculin. Les chamanes femmes sont appelées *utgan*, bien que, dans les usages courants du langage, le terme *böö* renvoie parfois également aux chamanes femmes.

[99] Je reviendrai sur ces aspects du chamanisme mongol un peu plus loin dans le chapitre. Pour une description et une analyse détaillées du rituel en question, je renvoie le lecteur à mon mémoire de master (Gruca 2016 : 17-63). Le rituel bouriate *chanar* reste par ailleurs très peu documenté dans la littérature de manière générale.

L'histoire que je présente dans ce chapitre, qui part de la description d'un rituel chamanique officié par Mönhöö, présente un intérêt multiple. D'abord, elle livre une description détaillée du déroulement d'un rituel qui a la particularité de soulever une question essentielle – celle de la localité du *nutag*, qui est à comprendre dans ce contexte à la fois comme la « terre d'origine », le « pays » et le « chez-soi » – à plusieurs échelles : celle d'une grande famille (*hamaatan*) dispersée à travers le territoire d'une part, et de la communauté bouriate dans son ensemble d'autre part. Comment se déroule le rituel et que met-il en lumière ? La deuxième partie, plus analytique, me permettra de développer et d'explorer en détail la question épineuse du rapport au *nutag* des Bouriates de Mongolie qu'interroge le rituel : où situer le *nutag* et localiser le centre de gravité de cette famille étendue, mais aussi des Bouriates ? Enfin, dans un mouvement centrifuge fidèle à ce que j'ai annoncé en introduction, j'examinerai les récits et discours latéraux qui émergent de ce rituel : ceux-ci posent la question de la croyance et/ou confiance envers les chamanes en Mongolie en même temps qu'ils questionnent les dynamiques relationnelles internes au réseau de parents (*hamaatan*) qui sont au centre de cette étude. De quelle manière « croit »-on aux aptitudes des chamanes, et comment cette croyance-confiance s'articule-t-elle, dans notre cas, avec des affaires familiales mettant en scène disputes, querelles et ressentiments de longue date ?

Cette histoire mettra en évidence, à deux échelles différentes, les dynamiques d'unicité et d'entraide que permet et préconise le rituel (et le message principal qu'il véhicule), notamment à travers le rassemblement ; mais aussi certaines dynamiques de dissociation – ou, pour reprendre le vocabulaire de Lars Højer (2019), de « désintégration » – de laquelle la méfiance et la suspicion participent. Enfin, elle abordera de façon explicite la question qui est au cœur de ce travail, à savoir l'enjeu que constitue le fait de *faire famille* en Mongolie, à travers le problème relationnel mis en relief par le rituel : quels dysfonctionnements internes au réseau de « parents » (*hamaatan*) celui-ci met-il en lumière, et quels dispositifs sont-ils préconisés afin que le collectif ainsi que les individus qui le constituent parviennent à exister dans de bonnes conditions ? Étant donné la dimension prescriptive – ou du moins suggérée – du rituel, l'aspect éthique fera partie intégrante de notre questionnement.

I) Se rappeler de prendre soin des divinités

Quelques généralités sur le chamanisme mongol et bouriate

Avant toute chose, il me semble essentiel de donner quelques éléments de contexte concernant le chamanisme mongol et bouriate et d'expliquer brièvement en quoi il consiste afin de permettre au lecteur une meilleure compréhension du rituel présenté. Les pratiques chamaniques, qui étaient sévèrement proscrites en Mongolie durant l'ère soviétique, sont depuis lors redevenues visibles en étant cependant loin d'être une reproduction parfaite du chamanisme passé : les formes et les motifs des rituels se sont vus modifiés et évoluent constamment (Merli 2010 : 307-313). Aussi serait-il plus juste de parler de chamanisme « réinventé » qui s'adapte au contexte plutôt que de réémergence du chamanisme (*ibid.*). Le chamanisme en Mongolie n'est pas reconnu au même titre qu'une religion instituée, la religion principale du pays étant le bouddhisme tibétain. Le bouddhisme et les pratiques chamaniques sont néanmoins bien plus complémentaires qu'ils ne s'opposent, et le chamanisme tel qu'il est pratiqué actuellement en Mongolie contient beaucoup de références à la liturgie bouddhique[100]. Par ailleurs, si le chamanisme était auparavant une pratique essentiellement rurale car marginalisée par le clergé bouddhique, il semble aujourd'hui être devenu un phénomène majoritairement urbain (Merli 2010).

Dans le chamanisme nord-asiatique en général, le chamane est un individu qui a la faculté de rentrer en contact avec le monde des esprits. Lors des séances rituelles, il fait en sorte d'être possédé par les esprits afin que ceux-ci soient en mesure de communiquer avec le monde des vivants (Hamayon 1990, Stépanoff 2014), bien que tous les rituels ne nécessitent pas et ne donnent pas nécessairement à voir de possession (Gruca 2016, 2022). Quoi qu'il en soit, le chamane sert d'intermédiaire entre les deux mondes ; son corps fait office d'interface et permet la communication entre les hommes et les esprits (Stépanoff 2014). En Mongolie plus particulièrement, le chamane tient également la fonction de thérapeute et effectue des rituels à visée réparatrice ou purificatrice. Les individus et les familles vont le consulter pour diverses raisons : en cas de maladie, lorsqu'ils pensent avoir subi une malédiction, ou encore pour stimuler leur chance, favoriser les actions méritoires (*buyan*) ou la bonne fortune (*hishig*). D'une manière générale, on distingue deux types d'actions chez les chamanes : les rituels à visée réparatrice (*zasal*) qui ont pour fonction de réparer les malheurs, et les rituels

[100] Pour un exemple de rituel chamanique à forte influence bouddhique qui constitue un parfait exemple de syncrétisme religieux, voir ma description du rituel « *buyan* » (Gruca 2022).

d'appel (*duudlaga*) qui au contraire appellent le bonheur (Merli 2010 : 171). Les réparations, de même que les appels du bonheur, impliquent de vouer un culte aux esprits.

En Mongolie, les esprits qui « descendent » (*buulga-*)[101] dans le corps du chamane sont en général les esprits ancêtres, dits *ongod* (ou *ongo* au singulier) : ils font office d'esprits auxiliaires et sont particuliers à chaque chamane. Les esprits *ongod* font par ailleurs référence à leur « chamane hôte » par les termes *manai ulaach*, qui signifient littéralement « mon messager ». Les chamanes bouriates en Mongolie convoquent aussi régulièrement des esprits du royaume céleste (*tenger*), une catégorie d'esprits distincte de la première, qui ont la particularité d'être communs à tous les Bouriates de Mongolie et dont certains, tels que Manjlai ou la Hoimorin Högshin (dont il sera justement question dans ce chapitre), sont connus de toute la communauté bouriate (Buyandelger 2013 : 230). Selon Manduhai Buyandelger, leurs invocations participent de ce fait à créer un sentiment d'appartenance à une même communauté et à constituer une communauté imaginée[102] :

> « Because all Buryats are familiar with the celestial court, it provides a way of creating imagined communities and maintaining a sense of ethnic unity and coherence ». (2013: 231)

La littérature sur le chamanisme mongol et bouriate est très dense. Si l'on remonte aux classiques de la discipline, c'est à partir du chamanisme bouriate que Roberte Hamayon a construit sa célèbre esquisse du chamanisme dans *La chasse à l'âme* (1990). Depuis lors, il a été étudié par rapport à un contexte spécifique, politique et économique (Buyandelger 2013, Delaplace 2014, Emspon 2011, Merli 2010, Pedersen 2011, Swancutt 2012). Ces auteurs mettent en rapport les pratiques chamaniques avec le contexte politico-économique de la Mongolie des années 1990 – un contexte qualifié de « transition post-communiste ». Manduhai Buyandelger (2013), par exemple, montre que les difficultés économiques auquel a fait face le pays ces dernières décennies ont été attribuées par les chamanes à une vengeance des esprits, abandonnés durant l'époque socialiste où toute forme de religion était prohibée.

[101] En référence à la possession et à l'état de transe, les chamanes mongols disent en effet « faire descendre » (*buulga-*) les esprits dans leur corps, ou encore du fait que les esprits « entrent » (*oro-*) dans leur corps, bien qu'il m'arrive occasionnellement d'utiliser le terme de « possession ».

[102] À l'origine, l'idée de « communauté imaginée » a été avancée par Benedict Anderson dans *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Par cette expression, Benedikt Anderson met en lumière la particularité de la « nation », qui est celle de réunir plusieurs millions d'individus qui ne se connaissent pas tout en garantissant le fait qu'ils éprouvent un sentiment d'appartenance à une même communauté. La nation constitue en cela une « communauté imaginée ».

Katherine Swancutt (2012), qui a également étudié le chamanisme bouriate en Mongolie, décrit une société particulièrement soucieuse des sorts et des entités démoniaques. Cette préoccupation découlerait en partie des difficultés économiques auxquelles les Bouriates de Mongolie doivent faire face depuis la chute du communisme : le climat d'incertitude générale, tout comme le chômage et l'inactivité, permettraient et encourageraient les individus à s'adonner à des heures entières de pratique divinatoire (Swancutt 2012).

Si les auteurs s'étant intéressés au chamanisme bouriate ont mis l'accent sur les rituels d'affliction (pour reprendre la terminologie de Victor Turner [1967]), les rituels thérapeutiques ainsi que l'atmosphère tragique interne aux rituels bouriates en Mongolie en lien avec leur passé déchirant (Buyandelger 2013), la plupart des rituels que j'ai pu observer entre 2015 et 2020 étaient quant à eux relativement calmes et visaient à stimuler la fortune, faire des offrandes et des mérites. D'autres encore étaient d'ordre initiatique, divinatoire ou purificatoire. Bien que le ton du rituel que je présente dans ce chapitre ne soit ni dramatique ni pénible, le propos fait néanmoins indubitablement écho au passé tragique des Bouriates de Mongolie — et s'inscrit en cela en continuité avec les travaux de Manduhai Buyandelger (2013) et de Sayana Namsaraeva (2012) que je développerai au fil du texte.

Contexte général et enjeu du rituel observé

Le rituel que je présente a eu lieu en février 2019 au village de Bayan-Uul, environ deux mois après les événements exposés dans le chapitre précédent. Il y sera question de la famille paternelle de Gerel puisque ce rituel rassemble principalement la fratrie (*törsön ah düü nar*, littéralement « ainés et cadets de naissance ») de son père défunt, ainsi que ses propres frères et sœurs. Celui que je désigne comme étant « Ego » sur le schéma de parenté (fig. 3.1) représente Mönhdorj, le père défunt de Gerel, qui semble être ici le point de ralliement de tous les participants au regard des relations de parenté. Pour plus de clarté, c'est en relation à Mönhdorj, qui constitue le point de référence, que la relation de parenté des participants dont il sera question sera précisée au fil du chapitre, afin d'éviter que le lecteur ne se perde dans la diversité des prénoms.

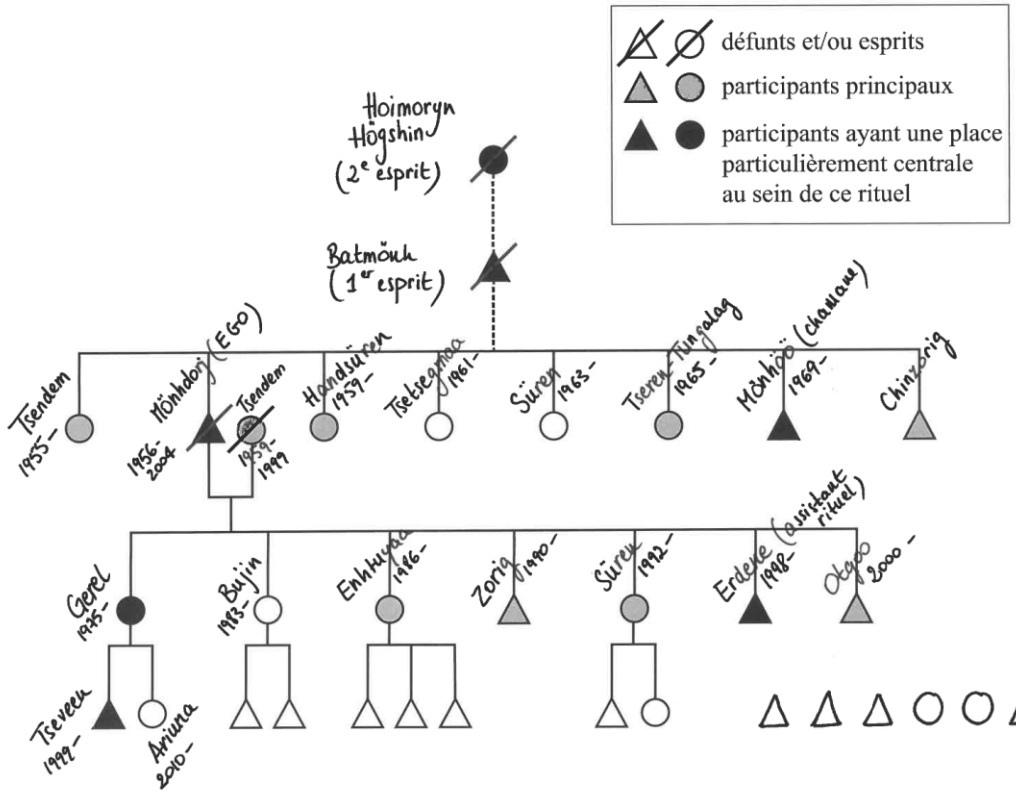


Figure 3.1 – *Les participants principaux du rituel*

Si l'on inclut les préparatifs et le repas-veillée subséquents à la cérémonie dans le déroulement du rituel, on peut estimer que celui-ci a duré une journée entière : les préparatifs, qui ont débuté à l'aube, ont donné suite à une cérémonie de plusieurs heures qui s'est vue prolongée jusqu'au soir, substituée ensuite par un repas commun et une veillée chantée s'étant prolongés jusqu'à minuit.

L'enjeu majeur du rituel consistait à découvrir ce qu'il convenait de faire de l'une des « divinités » (*burhan*) de la famille dont Mönhdorj constitue le centre, matérialisée sous forme de figurine, qui représente une idole féminine connue de tous les Bouriates, que ce soit de Russie, de Mongolie ou de Chine (Shimamura 2014). Il s'agit de la *Hoimoryn Högshin*, mentionnée dans la première partie du chapitre, que l'on retrouve également sous le nom de *Hoimoriin Högshin eej*, qui signifie littéralement « la Dame du *hoimor* » – le *hoimor* désignant la place d'honneur dans la yourte située dans partie opposée à l'entrée. Considérée comme la Mère de tous les Bouriates, cette divinité incarne une figure maternelle et protectrice en même temps qu'elle symbolise l'ancêtre commun de la communauté bouriate

dans son ensemble (*ibid.*). Elle revient par ailleurs très souvent dans les rituels chamaniques, et j'ai eu l'occasion de voir sa 'manifestation' à plusieurs reprises lors de mes séjours en Mongolie : le ou la chamane qui accueille cet esprit dans son corps prend alors la forme, mais aussi la posture et la voix, d'une vieille femme s'exprimant avec un fort accent bouriate. La Hoimoryn Högshin, connue de tous, est elle-même en mesure de reconnaitre quelquefois les personnes qui se présentent à elle lors des rituels, les plus âgés en particulier – se comportant alors de manière exactement semblable à une grand-mère faisant face à sa descendance.

Un autre enjeu du rituel, bien que secondaire et de moindre importance, consistait à venir en aide à Gerel qui, comme on l'a vu, souffrait de problèmes de peau à répétition que la médecine classique ne parvenait pas à soulager (voir chapitre 1) et dont toute la famille semblait connaitre l'existence, en dépit de la discrétion de cette dernière. Précisons que ce n'est pas Gerel elle-même qui fut l'auteure de cette demande mais bien les membres de la parentèle qui, inquiets, voyaient dans ce rituel une heureuse occasion de tenter de remédier aux maux de leur sœur ou nièce, que rien jusque-là ne parvenait à soulager[103].

Comprendre l'histoire pour comprendre la raison d'être du rituel

De leur vivant, Mönhdorj (Ego) et sa femme « honoraient » (*hündle-*) régulièrement cette divinité à travers la représentation matérielle de celle-ci, à laquelle je ferai référence soit par le terme de « divinité » (*burhan*) – la divinité et son support étant indifférenciés en langue mongole, les deux se disant « *burhan* » – soit par le terme d'« idole » (*shüten*), également utilisé par les participants pour y faire référence. Concrètement, « honorer » une divinité implique de réaliser des offrandes à son égard, par l'intermédiaire de rituels notamment. Cette divinité était celle des ancêtres de Mönhdorj, avant d'être transmise de génération en génération et de se retrouver dans leur foyer. Depuis le décès de Mönhdorj survenu quinze ans auparavant, elle se trouvait dans la maison de Shar, l'un de ses fils, au village de Bayan-Uul. Shar étant toutefois absent la plupart du temps, la divinité se retrouvait abandonnée : étant seule au sein d'une maison vide, plus personne ne lui faisait d'offrandes, plus personne ne l'honorait.

[103] Un rituel chamanique se termine généralement par un moment de consultations ouvertes, où chacun est libre de se présenter au chamane/à l'esprit avec une demande particulière. Ces consultations arrivent généralement à la fin de rituel et sont quasiment systématiques, peu importe l'enjeu ou la nature du rituel chamanique.

Après une première concertation sous forme de série de discussions, téléphoniques en partie, les membres de la famille se mirent d'accord sur le fait qu'il convenait de la placer ailleurs, en l'occurrence à Ulaanbaatar. La divinité, disait-on, s'y porterait mieux étant donné que la majorité des frères et sœurs de Mönhdorj y résident et seraient ainsi en mesure de lui accorder l'attention qu'elle mérite, notamment à travers la réalisation d'offrandes. Otgoo, le fils cadet de Mönhdorj qui réside également à la capitale de manière permanente, était en visite à Bayan-Uul au moment où se prenait la décision. Aussi l'a-t-on prié, au moment de son retour en ville, d'emporter/emmener la divinité avec lui. Sur le chemin, Otgoo a toutefois manqué de peu un accident de voiture : il raconte avoir vu, depuis son siège passager, un renard, qui dans sa course aurait accompagné la voiture durant un bon moment – ce que mes interlocuteurs m'ont rapporté comme étant un mauvais présage – avant que celle-ci ne vacille dangereusement vers un fossé et suscite l'effroi chez les voyageurs. Arrivé à destination heureusement sain et sauf, Otgoo serait allé consulter un spécialiste rituel qui lui aurait confirmé le bien-fondé de son intuition, à savoir qu'il n'aurait pas dû prendre l'idole avec lui. Bien qu'il vienne alors tout juste de rentrer à la capitale après un trajet d'une journée entière, le lama l'enjoignit de retourner au village de Bayan-Uul au plus vite en emportant la divinité, et de faire également venir les frères et sœurs de Mönhdorj en vue du rituel d'importance qui s'imposait et qui nécessitait d'être réalisé à Bayan-Uul. Selon le spécialiste, il était indispensable d'effectuer un rituel à l'intention de la Hoimoryn Högshin afin de lui demander à quel endroit précis il faudrait l'installer. Ce rituel devait de surcroît se dérouler à Bayan-Uul absolument, dans la maison de Shar, et qui plus est sous trois jours ; sans quoi, toujours selon le lama, quelque chose de grave (tel qu'un décès) risquait d'arriver. Si le déplacement de la divinité avait failli provoquer un accident, on devinait celle-ci particulièrement en colère ; il fallait donc faire vite…

Les différents protagonistes

Dans le cadre de ce rituel, on peut identifier plusieurs catégories de participants au degré d'implication variable. Parmi ceux que je considère comme étant les protagonistes principaux, on compte les frères et sœurs de Mönhdorj (présents au nombre de sept au rituel) ainsi que ses enfants (également présents au nombre de sept). Mönhöö, le frère de Mönhdorj ayant entrepris le long parcours d'initiation chamanique des années auparavant, sera la personne chargée d'officier le rituel. La présence de Mönhdorj, qui est également un

protagoniste central en ce qu'il est, on l'a dit, le point de ralliement de tous les participants, est matérialisée par son portrait funéraire disposé sur l'autel (fig. 3.2). Le portrait de son épouse décédée, disposé à côté du sien, en fait également une participante.

Si le chamane qui effectue le rituel se trouve être le frère de Mönhdorj, c'est l'un des fils de celui-ci, Erdene (qui est donc le neveu de Mönhöö), qui tient ici le rôle d'assistant rituel (*tüshee*). Enfin, deux esprits seront présents à la cérémonie : celui de Batmönh, un ancêtre de la famille qui fut lui-même chamane de son vivant, et enfin la Hoimoryn Högshin, ancêtre maternelle suprême des Bouriates évoquée plus haut, à l'intention de qui se tient officiellement le rituel.

Le rituel compte enfin des participants que l'on peut qualifier de secondaires en ce qu'ils y seront beaucoup moins impliqués : il s'agit principalement des petits-enfants et petits-neveux et petites-nièces de Mönhdorj (au nombre d'une quinzaine), de l'un de ses neveux et de moi-même. Si les liens les unissant aux participants principaux ne sont pas systématiquement modélisés sur le schéma de parenté, c'est d'une part car je ne suis pas en mesure de reconstituer le lien de parenté qui les unit à Mönhdorj[104], et d'autre part car leur présence n'était pas essentielle au déroulement du rituel.

Quoi qu'il en soit, on remarque que tous les protagonistes du rituel, à mon exception, font partie d'un même réseau de « parents » (*hamaatan*) : les participants, le chamane, l'assistant rituel, les défunts et les esprits. Mes interlocutrices privilégiées – Gerel et Enhtuyaa – faisaient d'ailleurs principalement référence à leurs tantes et oncles paternels (et par extension aux membres de la famille présents à ce rituel) par le terme de *hamaatan* plutôt que par la paire lexicale *ah düü*. Comme mentionné dans l'introduction, ce terme désigne la famille élargie au sens strict (à savoir les relations agnatiques ou utérines) et s'avère en ce sens plus précis que la paire lexicale *ah düü* dont la composition est plus flexible. Il arrivait toutefois que les termes *hamaatan* et *ah düü nar* (qui désigne les *ah düü* au pluriel) soient utilisés de manière interchangeable par mes interlocuteurs – d'où la présence des deux termes dans mes traductions –, bien que le rituel semble mettre l'accent sur le caractère lignager des

[104] Il s'agit d'un problème auquel je me voyais confrontée de manière récurrente lors de mes terrains de recherche en Mongolie, surtout dans les débuts, et en particulier au moment de l'observation de rituels : à l'occasion de ces rassemblements, mes interlocuteurs ne m'expliquaient jamais spontanément quelles relations de parenté les unissait, or la terminologie mongole de parenté ne permettait pas de le deviner étant donné que les membres d'une famille – mais aussi de la société mongole dans son ensemble – se désignent en terme de « *ah* », « *egch* » ou « *düü* » de manière indifférenciée (voir introduction). Ainsi, chaque fois que je souhaitais retracer les relations de parenté, la sollicitation de mes hôtes était requise (et, même dans ces cas-là, ce n'était pas toujours évident). Mais c'est surtout le temps long et les séjours répétés au sein d'un même réseau de parents qui me permirent de comprendre les liens de parenté et de les modéliser (voir introduction, fig. 0.16).

relations (*hamaatan*), ce qui est par ailleurs courant dans le contexte du rituel chamanique (voir introduction).

Le déroulement du rituel

Les frères et sœurs ainsi que les enfants de Mönhdorj qui résidaient en dehors de Bayan-Uul sont arrivés la veille au soir du rituel, venant pour la plupart d'Ulaanbaatar mais aussi d'autres districts de la province du Dornod. Précisons qu'un voyage depuis la capitale dure toute une journée et que la route est souvent cahoteuse et inconfortable, mais aussi coûteuse en temps et en argent, en particulier pour les membres de la famille ayant peu de moyens. Aussi le fait que tout ce monde ait pris la peine de se déplacer et d'effectuer deux jours de trajet pour une unique journée passée ensemble présageait-il d'un événement d'une importance particulière.

Les préparatifs commencent à la levée du jour par des préparations culinaires, destinées aux participants et au chamane. Tout le monde y prend part à l'exception de Mönhöö, le chamane, qui arrivera plus tard. Une fois que tout est prêt, on emporte les mets dans la maison de Shar (*Sharyn baishin*)[105] où se tiendra le rituel et l'on entreprend d'aménager les lieux. On dispose les portraits funéraires de Mönhdorj et de sa femme sur l'autel, puis on cale une table contre celui-ci de manière à en faire une extension en y disposant les offrandes ainsi que la petite poche en feutre symbolisant la divinité de la Hoimoryn Högshin (fig. 3.2)[106].

[105] C'est toujours ainsi que mes interlocuteurs se réfèrent à cet endroit.
[106] Ippei Shimamura (2014 : 199) mentionne également cette poche de feutre symbolisant la Hoimoryn Högshin, que de multiples familles bouriates en Mongolie possèderaient.



Figure 3.2 – *Les offrandes et l'autel avant le commencement du rituel (maison de Shar, village de Bayan-Uul, province du Dornod, février 2019)*

Mönhöö arrive en début d'après-midi. On l'aide dans la préparation des offrandes, et Erdene, qui fait office d'assistant, l'aide à enfiler sa cape cérémonielle. De la même manière que pour la chamane Bathand de laquelle il sera question plus loin et qui se trouve être la chamane-maître de Mönhöö (cf. introduction du chapitre)[107], celui-ci n'a pas d'assistant rituel attitré : l'identité de la personne qui endosse ce rôle varie selon la cérémonie et la composition des participants.

Le chamane commence par jouer de la guimbarde, puis du tambour, et se met ensuite à réciter des incantations chantées qui se superposent aux vibrations du tambour. Il met toutefois un certain temps à démarrer et s'interrompt à plusieurs reprises afin de demander le

[107] Comme mentionné dans l'introduction du chapitre, le chamane « maître » (*bagsh*) est celui qui, lors des rituels chamaniques d'initiation bouriates appelés « *chanar* », guide le « chamane impétrant » (*shav' böö*) et lui apprend à maîtriser les esprits *ongod* lors de la possession. Le chamane « maître » (*bagsh*) est donc celui qui anime et structure les cérémonies d'initiation, mais c'est aussi celui qui, de manière plus générale, accompagne le chamane candidat tout au long de son parcours, qui dure généralement des dizaines d'années (pour plus d'informations à ce sujet, voir Gruca 2016).

silence auprès des enfants, qui provoquent un vacarme l'empêchant de se concentrer, avant que les adultes ne finissent par les mettre à la porte, les enjoignant de jouer dehors et d'y rester jusqu'au terme du rituel. L'atmosphère, dès lors beaucoup plus calme, permet à Mönhöö de reprendre ses incantations et l'attention est dorénavant portée exclusivement sur le rituel. Le chamane s'interrompt cependant une dernière fois en vue de replacer les participants dans la pièce – priant Gerel de s'assoir à l'avant, près de lui, aux côtés de ses frères et sœurs, en reléguant d'autres à l'arrière. Ce faisant, il matérialise l'ordre d'importance des participants dans l'espace, l'importance du rôle de chacun au sein du rituel étant dorénavant proportionnelle à leur proximité physique avec le chamane et l'autel.

Vient ensuite le moment de la « descente » (*buulga-*) des esprits.

Possession par un premier esprit : l'ancêtre-chamane Batmönh

C'est d'abord l'esprit de Batmönh, un esprit-ancêtre (*ongo*) qui fut chamane accompli (*zairan*) de son vivant, qui « entre » (*oro-*) dans le corps de Mönhöö. Cet esprit, comme je le comprendrai plus tard, fut convoqué avant tout dans le but de venir en aide à Gerel, ce qui pour rappel constitue l'enjeu secondaire du rituel. L'esprit se montre d'abord très énervé : il se plaint des difficultés qu'il eût à rentrer dans le corps du chamane et affirme avoir dû rentrer par le mauvais endroit – par les genoux plutôt que par les pieds. Il accuse son « hôte » (*ulaach*) de ne pas avoir purifié ses bottes de cérémonie avant de les enfiler comme il aurait dû le faire, la tradition chamanique exigeant en effet de purifier l'attirail du chamane en entier par fumigation, avec de l'encens de genévrier, avant le commencement du rituel. Une fois calmé, l'esprit déclare qu'il ne sera en mesure de venir en aide qu'à deux personnes de l'assemblée cet après-midi – celles dont les maux sont les plus graves –, son hôte Mönhöö n'étant pas encore assez puissant pour pouvoir répondre aux problèmes de tous. Les participants, qui ont tous connaissance des mystérieux problèmes de peau dont Gerel souffre depuis plusieurs mois et qu'aucun médecin n'est à ce jour parvenu à soigner ni à identifier, la poussent alors – au sens propre comme au figuré – à se présenter devant l'esprit[108]. Après un examen de ses membres supérieurs et inférieurs, le chamane-esprit lui demande de se dévêtir

[108] Si, comme on l'a vu, Gerel interprète ces symptômes comme une conséquence directe de son état émotionnel altéré par la mort récente de son mari, ceux-ci persistaient et s'aggravaient au fil des mois au point de lui rendre la vie difficile au quotidien, ce qui devint au fil des semaines une source d'inquiétude majeure qui l'amena à accueillir finalement tout type de soin, dans la tentative désespérée de soulager ses douleurs et ses démangeaisons inquiétantes.

presque entièrement et entreprend de « nettoyer » (*ugaah*) chaque centimètre de son corps avec de la vodka – en aspirant des gorgées et les recrachant ensuite sur les bras, les jambes et la poitrine de Gerel, répartissant ensuite le liquide recraché sur sa peau à l'aide de ses mains. Gerel, d'un naturel assez pudique, semble de toute évidence mal à l'aise dans cette configuration, placée au centre d'une assemblée qui, afin d'éviter de l'intimider davantage, détourne le regard. Pour finir, le chamane-esprit effectue de grands gestes avec son battoir afin d'extirper l'impureté du corps de la patiente, déclarant finalement que, à son avis, le problème provient de la lignée maternelle (*eejiin tal*[109]) de celle-ci : quelqu'un, à un moment donné, aurait commis une maladresse (*buruu yum*) qui se serait répercutée par la suite sur sa descendance, à la manière d'une maladie transgénérationnelle. Ainsi, si l'esprit-ancêtre n'est pas capable d'identifier la cause du problème plus précisément, il semble avoir été en mesure d'en déterminer la provenance.

La deuxième personne que l'esprit de Batmönh choisit de soigner est Tseveen, le fils aîné de Gerel, dont les maux étaient tout à fait similaires à ceux de sa mère (problèmes cutanés, démangeaisons, etc.). Précisons que Tseveen se trouvait à Ulaanbaatar au moment du rituel et n'était pas présent dans l'assemblée, ce qui visiblement n'était pas un problème : le chamane-esprit lui prodigua un soin à distance, à travers le corps de sa mère.

Possession par la Hoimoryn Högshin

Le second esprit qu'accueille le chamane l'instant d'après est celui de la Hoimoryn Högshin, à qui ce rituel est initialement dédié. Après avoir été reçu selon les règles à travers le protocole habituel, l'esprit de la vieille femme demande à voir la « fille aînée » (*tom basgan*) de Mönhdorj. Au moment où Gerel se présente à elle[110], le chamane-esprit l'étreint chaleureusement, répétant inlassablement « ma fille, ma fille », finissant par pleurer sur son épaule à chaudes larmes. Gerel, de nouveau au milieu de la pièce et fort embarrassée à en juger par son expression faciale et la posture de son corps, se retrouve encore une fois au centre de l'attention, tandis que les participants, témoins de cette scène énigmatique et inhabituelle, attendent patiemment en silence. Précisons que les marques d'affection telles que les étreintes et les embrassades, ou encore les pleurs – comme on a pu le voir dans les deux chapitres précédents – se donnent rarement à voir en Mongolie rurale (en particulier dans un

[109] Littéralement « le côté de la mère ».
[110] L'esprit étant celui d'une vieille dame, je fais ici usage du féminin, malgré l'ambigüité des formulations au sein d'une même phrase.

contexte impliquant peu ou pas de consommation d'alcool). Aussi l'expression émotionnelle exacerbée qui transparait à ce moment-là rend-elle la scène d'autant plus impressionnante.

Tout en sanglotant et en continuant à étreindre Gerel, l'esprit de la Hoimoryn Högshin s'excuse continuellement de pleurer (« *uuchlaarai, uuchlaarai* »). Parvenant enfin à se reprendre au bout de ce qui sembla être un moment particulièrement long, il explique à l'assemblée avoir été ému aux larmes, de joie, à la vue de l'ensemble de cette famille réunie : « vous vous réunissez souvent à l'occasion de funérailles ou de mariages. Mais, en dehors des grandes occasions de cette sorte, je ne vous ai pas souvent vu rassemblés comme vous l'êtes aujourd'hui. Il faut poursuivre cela, il faut se rassembler ainsi plus souvent »[111]. L'esprit ausculte ensuite Gerel, lui lavant le corps à l'aide d'alcool de manière semblable à l'esprit précédent, avant de la laisser enfin regagner sa place parmi les participants.

Les frères et sœurs de Mönhdorj se présentent alors à l'esprit à leur tour afin de discuter avec elle de l'emplacement de l'idole (*shüten*) qui la représente. La Hoimoryn Högshin le confirme, elle a été déplacée au mauvais moment : le bon moment, dit-elle, adviendra lorsque Mönhöö (le chamane dont elle habite présentement le corps) sera installé à Ulaanbaatar, étant donné que c'est chez lui qu'il convient de placer l'idole. Pour que Mönhöö puisse s'y établir, une aide financière serait toutefois la bienvenue et l'esprit incite les participants à se cotiser afin de l'aider dans cette affaire[112]. Sans interrompre le rituel, les participants glissent alors chacun un billet dans un petit coffre en bois – cette cotisation devant permettre à Mönhöö d'acquérir une yourte et d'établir sa nouvelle demeure à la capitale.

L'étape d'après, qui constitue la dernière phase du rituel, est celle des consultations, comme il en va souvent au sein des rituels chamaniques en Mongolie : une fois l'essentiel abordé, les participants se présentent un à un à l'esprit pour des raisons propres à chacun : un problème de santé, une grossesse difficile, une demande de conseil, etc. Lorsque vient leur tour, chacun s'agenouille devant l'esprit, se présente en lui communiquant son nom, le nom de son père ainsi que son rang au sein de la fratrie (cadet, aîné, aînée, fils ou fille du milieu, etc.). Entre temps, les enfants ont été autorisés à rentrer : la nuit est tombée, les températures aussi. Une fois que les adultes sont tous passés devant l'esprit, on encourage les enfants à se

[111] Les propos de l'esprit peuvent être résumés ainsi, bien que l'énoncé original fût plus long et plus répétitif. Gerel et Enhtuyaa, avec qui j'ai eu l'occasion de réaliser un entretien enregistré subséquemment au rituel, m'ont également résumé les paroles tenues par l'esprit de cette manière.

[112] Mönhöö, divorcée une première fois, habite actuellement chez sa seconde épouse à Choïbalsan. Cette situation est notamment due aux difficultés financières qu'il rencontre.

présenter à leur tour. Le chamane-esprit prend alors le petit coffre en bois contenant l'argent cotisé et se met à distribuer de petites sommes aux enfants au fur et à mesure que ceux-ci se présentent à lui, chacun repartant avec un billet et une poignée de bonbons. Précisons que l'on retrouve cette pratique dans un bon nombre de rituels (à l'occasion de cérémonies funéraires, du Nouvel An lunaire, etc.). La pièce, remplie de monde et singulièrement bruyante à ce moment-là, se trouve alors plongée dans une atmosphère rappelant une kermesse.



Figure 3.3 – *Le chamane-esprit distribue des bonbons et billets aux enfants (maison de Shar, village de Bayan-Uul, province du Dornod, février 2019)*

Dehors, la nuit est tombée depuis un bon moment lorsque le chamane revient à lui ; il aura été habité par les esprits pendant près de six heures. Comme à l'accoutumée, on délivre au chamane un compte rendu détaillé de ce qu'il s'est passé durant la possession, celui-ci ne gardant aucun souvenir du moment de transe. S'ensuit un « débriefing » général durant lequel les frères et sœurs de Mönhdorj discutent ensemble de ce qui a été dit, Mönhöö prenant

également part à cette conversation sérieuse et animée qui, progressivement, fait place à un joyeux chaos de discussions ordinaires faisant oublier à chacun de passer au protocole qui signe la fin du rituel, jusqu'à ce que quelqu'un s'exclame soudain : « les offrandes, il faut encore faire les offrandes ! ». C'est donc après avoir lancé dehors les offrandes disposées jusqu'ici sur l'autel – dans une direction bien précise décrétée par le chamane – que le rituel se termine officiellement. Un détail d'importance qui, dans l'effusion de conversations, a presque été oublié…

Du rituel à la veillée chantée

Après la cérémonie, une des nièces de Mönhdorj, qui n'a pas pris part au rituel, fait irruption dans la pièce et invite tous les participants à venir dîner dans une maison voisine au village. Pour des raisons logistiques, le repas s'improvisera toutefois sur place dans la maison de Shar : plusieurs participantes – des femmes exclusivement – s'absenteront afin d'aider la nièce en question à cuisiner et apporteront le repas prêt deux heures plus tard. La maison de Shar, d'ordinaire inhabitée et délaissée, se transforme alors en un véritable festin où des raviolis fumants, une salade de pâtes et une salade de pommes de terre sont partagés dans une ambiance festive et joyeuse. Durant ce repas convivial, les membres de la famille passent de nombreux appels-vidéos via Facebook, saluant collectivement leurs proches qui sont loin, faisant passer les téléphones de main en main, les incluant au collectif de cette manière.

Le repas se termine par une séance de photographies de groupe, posées – la fratrie de Mönhdorj au complet pour commencer (fig. 3.4), suivie de l'intégralité des participants – avant de se transformer peu à peu en veillée chantée. Tout le monde est alors assis en cercle, recevant de l'alcool (*arhi*) tout à tour d'Erdene qui se charge du service, pendant que l'on entonne des chants nostalgiques, bouriates et mongols. Dans cette atmosphère chantée, aussi joyeuse que nostalgique, ceux qui souhaitent bénéficier des aptitudes thérapeutiques de Mönhöö profitent de ses talents de « guérisseur » (*bariach*) pour se faire masser. La veillée chantée se prolongera jusqu'à minuit.



Figure 3.4 – *La fratrie d'Ego (maison de Shar, village de Bayan-Uul, province du Dornod, février 2019)*

Jusqu'ici, je me suis efforcée de livrer une description détaillée du contexte et des différentes étapes du rituel, exposées selon un ordre chronologique. La partie qui suit en propose une analyse : comment interpréter ce rituel et que met-il en lumière ?

II) Se rassembler pour exister dans de bonnes conditions

Au cœur du rituel, l'esprit de la *Hoimoryn Högshin* délivre un message destiné aux participants les incitant à se réunir plus souvent. Cette prescription, énoncée à un moment de forte condensation émotionnelle où l'attention de tous est pleinement portée sur le chamane-esprit, s'avère être un élément clé du rituel.

Réexaminons la scène : l'esprit de la Hoimoryn Högshin, à travers le corps de Mönhöö, prononce son discours après avoir longuement sangloté dans les bras de Gerel, qui manifeste pour sa part un embarras communicatif au centre de la pièce. Ces larmes,

incomprises d'abord par l'auditoire, présentent un caractère nettement ambigu : on les croit d'abord être l'expression d'une tristesse mêlée de culpabilité, mais on comprend ensuite – une fois que le chamane-esprit parvient à articuler sa pensée – qu'elles sont en réalité la manifestation d'une réjouissance profonde à la vue de la famille rassemblée. La confusion générale des participants fait ainsi place à la surprise (face à une démonstration émotionnelle aussi vive et inattendue), à l'inquiétude (pourquoi pleure-t-elle ?), à un certain embarras (vis-à-vis de Gerel elle-même, gênée et perplexe au centre de la pièce), puis à un soulagement, à la tendresse et à la joie. L'ambigüité des pleurs est de surcroît d'autant plus déstabilisante que, comme mentionné précédemment, ceux-ci relèvent, dans le contexte de la Mongolie (rurale en particulier) d'une expression émotionnelle ostentatoire. Le malaise manifeste de Gerel, prisonnière de l'étreinte du chamane-esprit tout au long des sanglots interminables, semble par ailleurs se refléter sur le reste de l'auditoire : les sœurs de Mönhdorj détournent le regard de la scène. L'agrégation d'émotions fortes et en un sens contradictoires, lors d'un moment relativement condensé, favorise, pourrait-on dire, le caractère saillant de la scène (voir Houseman et Severi 2009).

Si l'on revient au message délivré par l'esprit, celui-ci appelle les participants à se rassembler, mais surtout à se réunir *sans autre but que celui d'être ensemble* – un point essentiel étant donné que l'action de se rassembler n'est manifestement pas chose aisée pour cette grande famille dont les membres sont dispersés à travers le territoire. Cette difficulté fait écho à des questions complexes qui reviennent constamment chez les Bouriates : l'incertitude quant à leur lieu de résidence et à leur *nutag*, la déterritorialisation continuelle et la nostalgie d'une époque où tous étaient réunis à un seul endroit – une période potentiellement illusoire qui ne rend pas pour autant moins réel le sentiment de profonde mélancolie qui l'accompagne (Legrain 2007). Afin de mieux expliciter ces questions, il me semble nécessaire de revenir brièvement sur l'histoire des Bouriates.

Une histoire marquée par la douleur de la séparation

L'histoire des Bouriates de Mongolie, singulière et dramatique, a été marquée par des ruptures consécutives, des séparations forcées, et de violentes persécutions politiques. Les Bouriates qui, comme mentionné dans l'introduction, situent leur terre d'origine dans la région du Lac Baïkal en Sibérie, ont à plusieurs reprises subi des déplacements forcés, au cours du 17e siècle par exemple lors des incursions russes en Sibérie, mais aussi plus

récemment au cours du 20e siècle (Buyandelger 2013 : 22). Les années 1910-20 ont donné lieu à une importante vague de migration, et si pour beaucoup la destination finale était Hulun Buir en Mongolie-Intérieure, nombre de réfugiés ont fini par s'installer de manière permanente au Nord-est de la Mongolie en raison de la longueur du chemin à parcourir et des conditions de migration difficiles (Namsaraeva 2012 : 139). Les années 1930 ont par surcroît été marquées par des persécutions politiques dévastatrices perpétrées notamment contre les Bouriates, et des déplacements contraints dus aux interventions militaires durant la seconde guerre mondiale à l'Est de la Mongolie, à l'occasion desquelles les populations se sont encore une fois vues séparées de leurs familles (Namsaraeva 2012 : 139, Buyandelger 2013 : 4). Comme le mettent en lumière les récits de vie recueillis par Sayana Namsaraeva (2012), certains ont mis parfois des décennies à se retrouver. Le caractère tragique de la migration des Bouriates tient donc principalement dans les émotions et ressentis provenant des séparations brutales et traumatiques des familles au moment où les frontières étatiques se sont trouvées hermétiquement verrouillées, anéantissant en même temps tout espoir des populations de retourner un jour au *nutag* et sur les lieux sacrés de l'autre côté de la frontière (Namsaraeva 2012 : 147). En outre, les bouleversements politiques et les campagnes de persécution soviétiques ont amené les Bouriates à ne se sentir nulle part les bienvenus, que ce soit en Russie, en Mongolie et en Chine – un sentiment de rejet couplé à celui d'avoir été dépossédés de leur *nutag* et d'avoir, de cette manière, tout perdu. Dans les récits, la vie en exil est d'ailleurs souvent décrite par ces populations comme une « vie du mauvais côté » (*buruu tala*) (*ibid*.)[113].

Un nutag *difficile à localiser…*

Dispersés aujourd'hui entre la Russie, la Mongolie et la Chine, les Bouriates constituent une diaspora dont la majorité demeure en Bouriatie[114]. Pour cette population, la localisation du *nutag* a toujours constitué un enjeu de taille, justement en raison de leur histoire particulière (Namrasaeva 2012). Si la première génération de migrants était émotionnellement très attachée à la terre d'origine et ressentait notamment un sentiment de

[113] Les histoires de vie recueillies par Sayana Namsaraeva (2012), particulièrement touchantes, racontent les séparations mais aussi la manière dont les exilés risquaient leur vie pour défier le passage des frontières et rendre visite à leurs proches, ou contournaient les obstacles de diverses manières, ayant recours à une grande inventivité afin de garder contact avec leurs proches malgré la pression officielle à rompre les liens.

[114] Comme mentionné dans l'introduction, on compterait une population de 445 000 Bouriates en Russie, 42 000 en Mongolie et 7 000 en Chine (Namsaraeva 2012 : 138). Ces statistiques ne semblent toutefois pas avoir été mises à jour depuis une dizaine d'années.

perte et de nostalgie manifeste à l'évocation du *nutag*, les générations suivantes, établies en Mongolie depuis plusieurs décennies, semblent avoir une relation au *nutag* parental sensiblement différente, qu'il convient d'examiner : quelle relation les Bouriates de Mongolie contemporains entretiennent-ils avec la terre d'origine initiale et, surtout, *où* localisent-ils présentement leur *nutag* ?

Bien que la traversée des frontières soit redevenue légale après la chute du communisme et le *nutag* bouriate « originel » de nouveau accessible, une petite partie seulement des groupes diasporiques de seconde génération a décidé d'y « retourner » (Namsaraeva 2012 : 158), se sentant déjà enracinés dans le pays d'accueil, que la plupart perçoivent comme un nouveau « chez-soi » et un autre *nutag*, malgré un attachement émotionnel subsistant envers le *nutag* parental. À la chute du communisme, en 1990, les liens entre les populations diasporiques et celles restées dans le *nutag* parental ont été ravivés en même temps qu'ils se sont également vus modifiés : les déplacements transfrontaliers, redevenus fréquents, participaient à créer du lien entre les Bouriates de Russie et ceux de Mongolie et de Chine, ravivant ainsi leur appartenance à une même communauté ethnique transnationale et transfrontalière. Aussi le fait d'en apprendre davantage sur leurs ancêtres et de renouer avec les membres de leur famille en Russie donnait-il à certains Bouriates de Mongolie l'impression de mener une double vie. Le fait de renouer le contact, perdu pendant un temps, semblait par ailleurs modifier les trajectoires de vie de tous, des deux côtés de la frontière (*ibid.* : 159).

…qui semble toujours situé ailleurs

Dans les discours, la terre d'origine des Bouriates semble toujours localisée ailleurs : nombre de mes interlocuteurs à Bayan-Uul en Mongolie la situaient en Russie – comme Boldoo qui, de son vivant, se plaisait à me raconter avec une certaine fierté que ses parents étaient nés et avaient grandi de l'autre côté de la frontière. D'une manière générale, les Bouriates de Mongolie semblent cultiver une vision idéalisée de la Bouriatie, la « terre de leurs ancêtres ». Curieusement, l'attitude des Bouriates de Russie envers la Mongolie est similaire (Shimamura 2014), ceux-ci se considérant avoir été modernisés par les Russes pendant la période socialiste et avoir perdu leur culture d'origine, contrairement aux Bouriates de Mongolie qui l'auraient préservée justement par l'exil. L'idée que les populations se font de leur terre d'origine, fictive et idéalisée, semble ainsi fonctionner selon un processus binaire

réciproque où chaque groupe voit en l'autre le détenteur de sa propre culture authentique. À travers un mode de relation réciproque, les Bouriates de Mongolie et les Bouriates de Russie se donneraient ainsi mutuellement les moyens de réinventer la culture bouriate (*ibid.*).

L'idée selon laquelle la Mongolie constituerait le *nutag* originel des Bouriates aurait en réalité resurgi plusieurs fois dans l'histoire contemporaine, lors d'une première vague de renouveau ethnique bouriate dans les années 1990 mais aussi aux alentour de 2005, au moment où deux districts bouriates autonomes se sont trouvés 'dissous' en Russie et absorbés dans le reste du territoire en 2008 (Namsaraeva 2012 : 160). Cette dissolution, éminemment mal vécue par la population bouriate, aurait ravivé les souvenirs tragiques de l'envahissement colonial russe. En 2008, de nombreuses familles bouriates de Russie envisageaient ainsi de rejoindre leurs proches en Mongolie à la prochaine étape de « colonisation interne » en Russie, avant que celle-ci ne s'avère trop difficile à supporter, comme près d'un siècle auparavant. Ces événements auraient de surcroît donné lieu à des questionnements sur la localité du berceau de la culture bouriate : où pourrait-on la préserver le mieux ? Ceux qui vivent en Bouriatie sont-ils toujours les réels détenteurs de la tradition bouriate ?

Les discours sur la localisation du *nutag* varient par ailleurs selon les expériences de chacun : de nombreux Bouriates de Mongolie qui se seraient rendus au *nutag* parental auraient fait l'expérience d'une profonde désillusion à la découverte de la Bouriatie contemporaine, fruit d'un décalage inévitable entre leur vision idéalisée du *nutag* parental et la réalité de la Bouriatie contemporaine, amplement russisée (Namsaraeva 2012 : 162). Cette désillusion et le sentiment tragique de voir la culture bouriate s'éteindre sous leurs yeux amènerait d'ailleurs une partie de la diaspora à rejeter la terre d'origine parentale et à critiquer les membres de leur famille en Russie, leur reprochant de ne pas avoir eu le courage de résister et de défendre leurs droits en vue d'une autonomie ethnique, condamnant ainsi leur attitude de 'moutons' obéissant aveuglément à l'État russe (*ibid.*).

En somme, le retour au *nutag* – et par extension sa localisation pour les populations bouriates – aurait plusieurs significations selon le point de vue et le lieu d'habitation, faisant tantôt référence à la Bouriatie (pour les Bouriates de Mongolie), tantôt à la Mongolie (pour les Bouriates de Russie et de Chine) où vivent les membres de la famille, certes mongolisés mais pas aussi russifiés ou sinisés que les Bouriates de leurs pays respectifs (*ibid.*).

La détresse face à l'idée d'un *nutag* en disparition s'inscrit par ailleurs aussi, à plus large échelle, dans le contexte de ce que David Sneath nomme l'idéologie du *nutag*ism, qui

correspondrait à une forme particulière de localisme contemporain en Mongolie non sans lien avec le nationalisme (Sneath 2018 : 203). Comme l'explique l'auteur, le concept de *nutag*, devenu une valeur centrale dans les discours privés et publics, tirerait sa force de l'attachement émotionnel au chez-soi qu'il évoque – ce que remarque également Bumochir (2019) à ce propos – et serait aujourd'hui prépondérant dans tout un ensemble de projets culturels et politiques[115]. Quoi qu'il en soit, le souci de la localité du *nutag* des Bouriates serait potentiellement renforcé par le « nutagisme protectionniste et défensif » ambiant qui se donnerait à voir à plusieurs échelles (Sneath 2018 : 203).

Les maux individuels de chacun : symptômes de la dispersion géographique ?

L'histoire des Bouriates de Mongolie, marquée par la douleur de la séparation et de la perte du territoire, empreinte par surcroît d'un sentiment de nostalgie transmis de génération en génération, définit encore aujourd'hui l'être-au-monde particulier des Bouriates de Mongolie et transparaît notamment à travers notre rituel, dont l'enjeu prend tout son sens à la lumière du contexte historique. Par ailleurs, le fait que ce soit la Hoimoryn Högshin, symbole de la Mère de tous les Bouriates, qui s'exprime et encourage cette grande famille à se rassembler plus souvent, rend le message d'autant plus significatif : ce n'est pas seulement cette famille étendue qui est géographiquement dispersée, mais aussi la communauté des Bouriates dans son ensemble. On remarque également que les problèmes individuels des membres de la famille sont interprétés comme résultant d'une seule et même source : si la décision de déplacer l'idole a été prise à ce moment particulier, c'est en raison du fait que plusieurs d'entre eux rencontraient des difficultés à ce moment-là. Autrement dit, plutôt que d'interpréter les maux de chacun comme relevant d'une affaire personnelle (comme cela aurait pu être le cas), ceux-ci ont été compris comme résultant d'une affaire commune – ce qui revient à dire que, si l'on règle les maux individuels de chacun par l'action de se rassembler, c'est que ces maux sont en partie dus à la dispersion géographique des membres de la famille.

[115] Selon David Sneath (2018), l'habitude d'utiliser des réseaux personnels basés sur la localité et d'y chercher des personnes de confiance est restée forte et a été renforcée par l'aspect clientéliste de la politique parlementaire, dans laquelle cultiver des liens avec la localité est devenu une caractéristique essentielle de la campagne parlementaire. Le sentiment d'un intérêt commun basé sur la localité résonnerait en outre avec l'expérience personnelle de nombreuses personnes, et serait une conséquence de l'économie de récupération des années 1990 ayant amené à une préoccupation généralisée concernant le droit aux ressources et aux opportunités. Ainsi, nombreuses seraient les personnes qui considèrent que l'accès aux ressources locales doit être restreint et protégé afin qu'il en reste suffisamment pour les habitants d'origine (Sneath 2018).

En somme, l'enjeu principal du rituel consistant à décider d'un nouvel emplacement pour la divinité familiale semble être celui de la *localité*, dans la mesure où les participants se demandent où précisément placer la divinité. La question qui se pose est donc celle du centre de gravité de cette famille étendue, et par extension de celui des Bouriates – une interrogation qui renvoie à celle du lieu de leur « être collectif » particulier qui, comme on a pu le montrer, continue d'être singulier en Mongolie et se caractérise par un être-au-monde déterritorialisé du fait de leur expérience d'exil et de déterritorialisation. Cette incertitude, ainsi que la nostalgie qui lui est associée, propre aux Bouriates, se voient réactualisées dans ce rituel ; ce qui n'empêche pas que, dans le même temps, chaque participant prenne part au rituel pour des raisons qui lui sont propres avec sa position personnelle face à celui-ci – ce que je propose de développer dans la partie qui suit.

Suivant le mouvement excentrique inhérent à l'étude de mes « histoires de famille », je propose à présent de considérer le rituel à partir des événements et des discours qui entourent son déroulement, et qui exposent dans le cas exposé plusieurs points de vue. Ces discours, qui portent notamment sur les aptitudes chamaniques de Mönhöö, nous permettront d'une part d'examiner la question de la croyance ou confiance envers les chamanes en Mongolie. Précisons que l'aspect du chamanisme que je m'apprête à mettre en relief n'invalide en rien l'analyse du rituel qui précède, et vise au contraire à ajouter une dimension supplémentaire à la compréhension d'un phénomène complexe et nuancé. D'autre part, ces discours m'amèneront également à explorer les dynamiques relationnelles intra-familiales d'un groupe de « parents » (*hamaatan*, *ah düü*), justement à la lumière de la question concernant la confiance envers les chamanes (de la famille).

III) Douter de la véracité d'un chamane de la famille

Si l'on prête attention aux relations entre les différents protagonistes au sein du rituel, celle qui semble faire figure de patiente principale est Gerel, dans la mesure où c'est à elle que les esprits accordent le plus d'attention et passent le plus de temps à soigner. L'issue la plus manifeste du rituel est toutefois que Mönhöö, le chamane, se retrouve en possession d'une belle somme d'argent lui permettant de s'installer à Ulaanbaatar (et qui, à titre de précision, n'a aucun rapport avec la somme symbolique que reçoit habituellement un chamane

au terme d'un rituel pour l'avoir effectué). Vu sous cet angle, celui qui semble avoir bénéficié du rituel de manière la plus flagrante s'avère être le chamane lui-même, le soignant et le soigné étant, selon une telle perspective, une seule et même personne en ce que tout se passe par l'intermédiaire d'un même corps. Aussi pourrait-on être tentés de qualifier cette situation de subterfuge plus ou moins habile, en particulier dans un contexte où l'on doute beaucoup de la véracité des chamanes.

En Mongolie, mes interlocuteurs qui découvraient mon intérêt pour les pratiques chamaniques (sur lesquelles j'étais tenue de travailler depuis 2015) commençaient systématiquement par me mettre en garde contre les charlatans – littéralement « faux chamanes » (*hudlaa böö*) – que je pourrais rencontrer, bien plus nombreux selon eux que les « chamanes authentiques » (*jinhene böö*). Aussi m'appelaient-ils constamment à la prudence et se montraient-ils soucieux de la qualité de mes recherches qui, à leurs yeux, dépendait en partie des aptitudes du chamane à qui j'aurais affaire. La question n'était donc pas tant celle de la croyance au « chamanisme » (*böö mörgöl*), que de la croyance – ou plutôt de la *confiance* – en tel ou tel praticien. Pour le dire autrement, honorer les esprits régulièrement ou entreprendre de stimuler la chance et la bonne fortune du foyer n'impliquait pas d'avoir foi en *tous* les chamanes[116], et l'attitude la plus commune consistait d'ailleurs à douter plutôt qu'à croire – sans que cela n'empêche les populations de faire appel aux chamanes, ce qui n'a rien de paradoxal si l'on considère le doute comme partie intégrante de la croyance (Pouillon 1993). Manduhai Buyandelger (2013) explique quant à elle le scepticisme des populations au tournant des années 2000 comme une conséquence de l'histoire récente des Bouriates : toute forme de religion ayant été sévèrement proscrite durant l'ère soviétique, les années de répression auraient créé une rupture dans la transmission du savoir chamanique, qui serait en partie tombé dans l'oubli. Si les initiations chamaniques se sont multipliées depuis la chute du régime communiste, la suspicion des clients envers les chamanes s'est dans le même temps intensifiée et a donné lieu à une véritable quête de véracité des chamanes, qui paradoxalement amènerait les populations à consulter davantage dans le but de les mettre à l'épreuve. En résulterait une contradiction apparente, puisque plus on doute, plus on consulte, et plus on soutient le « business » des chamanes (*ibid.*).

[116] Roberte Hamayon met par ailleurs en lumière la dualité paradoxale de la notion occidentale de « croyance », qui fait référence à la fois à ce que l'on croit et au fait même de croire, autrement dit, « à un contenu idéel [et] à l'adhésion de son contenu » (2005 : 427) – une dualité qui par ailleurs est loin d'être universelle et ne fait pas sens, par exemple, en contexte mongol.

Comme je vais le montrer, les doutes relatifs aux aptitudes des chamanes se donnent également à voir au sein d'un réseau de « parents » (*hamaatan, ah düü*), et c'est précisément ce que je considère dans cette partie. En me basant sur les récits de Gerel et d'Enhtuyaa, j'examinerai la nature particulière de la « confiance » (*itgel*) envers les chamanes et interrogerai les conditions et contextes qui amènent à douter plutôt qu'à « croire » ou « faire confiance » (*itgeh*), et déterminent finalement une disposition plutôt qu'une autre.

Les doutes de Gerel et d'Enhtuyaa

Le surlendemain de la cérémonie décrite en première partie, au cours d'un entretien avec Gerel que je sollicite pour m'éclairer sur certains moments du rituel, qui perd au fur et à mesure de son caractère formel, celle-ci m'avoue avec une assertivité croissante douter des aptitudes chamaniques de son oncle. À titre de précision (nécessaire pour comprendre le contexte), l'entretien faisait suite à une violente dispute qui avait éclaté la veille entre Gerel et deux de ses sœurs, qui la préoccupait et l'affectait profondément ce jour-là.

« Qu'a dit exactement le premier esprit (*ongo*) quant à vos problèmes de peau ?

- Pas grand-chose… Il a dit qu'il ne pourrait soigner que deux personnes de l'assemblée, étant donné que son « hôte » (*ulaach*) est un chamane novice (*shine böö*) et qu'il n'est pas assez puissant pour faire plus… mais je ne sais que croire… Donc, il a dit qu'il soignerait les deux personnes les plus souffrantes et qu'il ne pourrait répondre aux questions que d'une ou deux personnes, pas plus… Mais je ne sais pas, je pense que je n'y crois pas (*magadgüi bi itgelgüi, büü med*).

- Et le second esprit ?

- Il n'a pas dit grand-chose non plus… Que le problème viendrait peut-être du côté de Handuum, ma grand-mère maternelle biologique, qu'il faudrait faire un rituel de ce côté-là… Mais je ne sais pas, je n'y crois pas (*medehgüi, bi itgehgüi baina*). À mon avis ce n'est pas la peine. L'état de mes mains et de mes jambes s'améliorera tout seul, d'après moi [ces maux] sont dus au fait que je ne suis pas bien [en ce moment] (*setgel sanaa tavgüigees l biye övdööd baina baih*[117]). […] Si, effectivement, il s'avère que

[117] Si une traduction littérale parfaite est difficile, celle qui se rapproche le plus des propos de Gerel est celle-ci : « mon corps souffre du fait que mon âme soit bouleversée ».

> les tâches disparaissent après ce rituel, je dirai à Tseveen d'aller consulter Mönhöö à Ulaanbaatar… Mais seulement une fois que j'y croirai moi-même (*bi ööröö itgelsniihee daraan*). Autrement, ce n'est pas la peine… J'ai des doutes (*tii, itgelgüi baina*). »

L'incident des chaussures qui auraient dû être purifiées avant d'être enfilées éveille également en elle une certaine méfiance :

> « On dit que Mönhöö aurait dû fumiger ses chaussures pour les purifier avant de les enfiler, comme doivent le faire les chamanes, mais il a oublié. Est-ce vrai, est-ce des mensonges, je n'en sais rien (*ünen yum uu, hudlaa yum uu, büü med*)… Quoi qu'il en soit les esprits n'ont pas pu entrer par les pieds et sont entrés par les genoux (*hölööröö zohsoj orj irj chadaagüi, övdögööröö orj ireed baisan*) […]. Par rapport à cela aussi, j'ai des doutes. Il y en a des authentiques comme il y a des menteurs (*odoo medehgüi ter n'... bas büü med. Zarim n' ünen ch yum shig, zarim n' shar hudlaa. Büü med*). […]
>
> Si ce rituel avait marché, les affaires marcheraient bien à présent (*ajil bütemjtei baisan bol*), Enhtuyaa et [son mari] Tamir ne se disputeraient plus… [Mes sœurs] Enhtuyaa et Bujin ne me seraient pas tombées dessus avec des reproches, on ne se serait pas disputées. Si le rituel avait marché, on serait tous apaisés (*taivan*), joyeux. Mon âme (*setgel sanaa*) serait calme (*taivan*). Pourquoi, dans ce cas, une dispute a-t-elle éclaté peu après le rituel ? Cela me paraît étrange, pour cette raison je n'ai pas foi en les pouvoirs de Mönhöö (*ter nadaa sonin baina, teheeree nadaa barga itgel muu baina*). On dit qu'après un rituel, tout est sensé s'améliorer. Où est l'amélioration ? […] Je n'y crois pas, je n'ai pas confiance (*nadaa itgel muu baina*) ».

Le fait qu'une violente dispute ait éclaté au sein de la famille à la suite du rituel – alors que celui-ci aurait manifestement dû avoir l'effet inverse – conforte Gerel dans ses doutes quant aux aptitudes chamaniques de son oncle. Elle n'est d'ailleurs pas l'unique personne de la famille à faire preuve de scepticisme : Enhtuyaa, sa sœur cadette, me fait également part de ses soupçons l'année d'après, alors que je reviens justement d'une cérémonie d'initiation chamanique au cours de laquelle Mönhöö validait son 7e échelon (*chanar*). Enhtuyaa, qui elle-même ne s'y était pas rendue pour des raisons sur lesquelles je reviendrai, se montre

néanmoins curieuse du compte-rendu que je pouvais lui en faire, et mon récit fit office d'amorce à l'échange qui s'ensuit. Par ailleurs, le rituel *chanar* qui, pensait-on, durerait trois jours consécutifs conformément à la tradition chamanique bouriate (Buyandelger 2013, Shimamura 2014), s'était curieusement achevé dès le lendemain – une durée inhabituellement courte pour une cérémonie réputée particulièrement éprouvante pour le chamane notamment du fait de sa longue durée. Cette singularité, pour Enhtuyaa, allait dans le sens de la supercherie, qui selon elle entourait depuis le début l'initiation chamanique de Mönhöö[118] :

> « Les gens racontent que Mönhöö n'aurait jamais dû devenir chamane... Un lama aurait même dit cela à [ma sœur] Bujin. À mon avis, ils font fausse route depuis le début [en le désignant comme tel] […]. En fait, Mönhöö est devenu chamane pour la première fois en 2000. Il s'est ensuite arrêté en plein milieu, disant qu'il n'y arrivait pas, et n'a plus chamanisé (*böölö-*) après cela pendant 10 ans. Selon moi, il aurait dû en rester là, il n'était pas obligé de devenir chamane… Mais il a repris son activité chamanique (*dahiad böölö-*) […]. Il arrive que des personnes sans aptitudes particulières (*chadahgüi hümüüs*) se retrouvent quand même chamanes en passant les étapes tant bien que mal. Mais, parmi eux, il y a toutes sortes de personnes (*bolohgüi hün bas bööldio*)[119]… Tu te souviens, l'an dernier, lorsque l'esprit n'arrivait pas à rentrer dans son corps par le bon endroit ?[120]… Mönhöö ne sait pas chamaniser (*böölöh chadahgüi*) ! C'est un charlatan (*hudlaa böö*). Il n'a pas d'intuition[121] (*medremj baihgüi)*, il ne voit pas les choses (*yum üzdeggüi*)... Or les chamanes doivent être dotés d'un instinct et avoir des pressentiments (*zön mön*), n'est-ce pas... Il n'y a aucun signe indicateur (*shinj*) du fait qu'il soit chamane et il n'a aucune intuition, voilà ce que je pense… Pour cette raison, ça m'épuise d'assister à ses rituels. Je n'ai pas foi en ses aptitudes (*Mönhöö ahyg böölhöd minii süjig hürdeggüi*)[122] ».

[118] En été 2020, j'ai eu l'occasion d'observer un rituel *chanar* inhabituellement bref à deux reprises (l'un d'eux étant le *chanar* validé par Mönhöö dont il est question dans le texte) – à savoir d'une nuit et/ou d'une journée seulement. Ceci suggère une évolution contemporaine de la forme de ce rituel qui, selon Ippei Shimamura (2014), durait entre trois et sept jours au début des années 2000, et trois jours d'après mes observations et propos recueillis en 2015. Ce rituel qui, on l'a dit, a été très peu étudié jusqu'ici, mériterait d'autant plus une analyse ultérieure approfondie.

[119] Les propos d'Enhtuyaa vont dans le sens du constat fait par Manduhai Buyandelger selon qui le fait qu'un chamane valide tous ses *chanar* n'empêche pas l'entourage de douter pour autant (2013 : 189).

[120] Enhtuyaa fait ici référence au rituel décrit en première partie.

[121] « *Medremj* », que je choisis ici de traduire par « intuition », pourrait également être traduit par « sensibilité » ou « perception ».

[122] Dans un article publié en 2005, Roberte Hamayon s'intéresse à la terminologie employée en référence à la croyance en Mongolie et mentionne le terme « *süjig* » qui signifie « vénérer, révérer, rendre un culte à », réservé d'après l'auteure à la foi bouddhique – un terme qu'elle précise ne jamais avec rencontré dans le contexte du

Les soupçons qu'Enhtuyaa exprime avec virulence tiennent à plusieurs facteurs : sa connaissance du parcours chamanique non-linéaire et semé d'embuches de son oncle, son ressenti personnel quant à un défaut de dispositions naturelles inhérentes aux « chamanes authentiques » (*jinhene böö*) dont telle est la destinée, telles qu'une certaine intuition, mais aussi des événements concrets s'étant produits à l'occasion des rituels que Mönhöö officiait, tels que l'incident où l'esprit n'arrivait pas à entrer dans son corps par le bon endroit. Si Gerel et Enhtuyaa reviennent toutes deux sur cet épisode pour justifier de leurs doutes, on remarque que ce n'est pas tant la véracité de l'esprit qu'elles remettent en question, mais l'incompétence et la négligence de leur oncle qu'elles critiquent, relevées alors par l'esprit, pour avoir oublié de purifier ses bottes comme il fallait.

La méfiance d'Enhtuyaa quant aux aptitudes chamaniques de Mönhöö n'est toutefois pas l'unique raison expliquant ses réticences à assister aux rituels qu'il officie. À l'occasion des rituels *chanar*, il est de coutume que les membres de la famille du chamane impétrant se cotisent pour la bonne réalisation du rituel, ces cérémonies étant par ailleurs très coûteuses (Buyandelger 2013, Shimamura 2014). Les frères et sœurs de Mönhöö, qui s'occupent généralement de cotiser l'argent, demandaient pour ce 7e *chanar* une contribution de 90 000 tugriks par famille nucléaire (*ger bül*) en cas de participation – ce qui, pour Enhtuyaa, représentait une somme non négligeable compte tenu des modestes moyens dont elle dispose, sans compter qu'elle était initialement déjà peu disposée à soutenir cette affaire. L'injonction à participer financièrement a également été source de tracas pour l'un de ses frères cadets, qui aurait simplement renoncé à se rendre à la cérémonie pour cette raison.

Si Enhtuyaa a quand même fini par contribuer financièrement, elle aura procédé à distance, expédiant une somme d'argent moindre que celle demandée en cas de participation au rituel en présentiel – ce qui, au moins, lui aura évité le tracas d'un déplacement qui aurait impliqué des frais de transport supplémentaires, mais aussi le souci d'abandonner temporairement le campement et d'emmener avec elle ses enfants en bas âge, qu'elle ressentait également comme étant inconfortable. Ses réticences à participer monétairement sont de surcroît ravivées par un ressentiment – de longue date mais toujours d'actualité – envers ses oncles et tantes paternels, qui tient son origine du fait que ceux-ci ne leur auraient apporté pratiquement aucune aide matérielle au moment du décès fortuit de leur frère (soit du père de Gerel et d'Enhtuyaa) quinze ans auparavant. Se retrouvant orphelins et livrés à eux-

chamanisme (Hamayon 2005 : 437-438). Il est intéressant ici de noter une différence à ce propos, qui suggère une évolution des usages de l'expression « *süjig hüreh* » (littéralement « ressentir une croyance/foi »).

mêmes du jour au lendemain, comme me le raconte Enhtuyaa, ses frères et sœurs et elle-même furent alors contraints de se débrouiller sans aucune aide extérieure venant de leurs proches, s'organisant de manière autonome sous une même yourte – une période dont elle me précise garder des souvenirs heureux malgré le contexte, mais qui fut particulièrement difficile sur le plan financier compte tenu du caractère modeste de la somme leur ayant été octroyée par l'État, qui constituait alors leur unique source de revenu. Ainsi, l'amertume qu'elle m'avoue ressentir vis-à-vis de ses oncles et tantes, qui visiblement ne l'a toujours pas quittée malgré les années écoulées, ressort manifestement dans des moments comme celui-ci où des retrouvailles avec la famille paternelle sont requises. Qu'il s'agisse de rituels chamaniques, de fêtes ou de funérailles impliquant un rassemblement avec cette partie de la famille, Enhtuyaa dit les éviter lorsqu'elle le peut.

La « croyance-confiance » envers les aptitudes des chamanes

Si l'on examine la manière dont Gerel et Enhtuyaa expriment leurs doutes vis-à-vis des dons chamaniques de leur oncle, les formulations qu'elles utilisent – « *minii itgel muu baina* », « *bi itgehgüi baina* », etc. – peuvent être traduites par « je n'y crois pas » tout autant que par « je n'ai pas confiance ». En effet, la racine « *itgeh* » en mongol a pour signification de base « compter sur, avoir confiance en, se fier à, espérer en, croire en ou à » (Hamayon 2005 : 437), et le substantif formé sur cette racine signifie « protection, patronage, fiabilité, fidélité, confiance », qui exprime ainsi « l'adhésion mentale à ce sur quoi l'on estime pouvoir compter pour être protégé, ou à ce qui protège et donc engendre la confiance ; il s'agit donc d'une attitude fondée sur la confiance dans le pouvoir protecteur de ce en quoi l'on décide de mettre sa confiance » (*ibid.* : 438-439). Dans le contexte du chamanisme, « *itgel* » pourrait donc être compris comme une croyance-confiance envers l'existence d'aptitudes particulières, qu'il serait néanmoins nécessaire de préciser : la notion de confiance, tout comme cette de croyance, n'a pas non plus d'équivalent strict en langue mongole[123], et il convient de se demander ce qu'« accorder sa confiance à un chamane » signifie réellement. La confiance, loin d'être nécessairement absolue, peut en effet avoir un caractère strictement fonctionnel et concerner une activité particulière – comme par exemple faire confiance à un chirurgien pour mener à bien une opération cardiaque tout en ayant des réserves sur ses aptitudes à soigner une autre maladie (Haas 2012 : 153). En ce sens, la confiance accordée à autrui repose sur une

[123] Je renvoie le lecteur à la thèse de Paula Haas (2012) dédiée intégralement à la notion de confiance chez les Barga de Mongolie-Intérieure, une population mongolophone.

évaluation de compétence qui n'implique pas nécessairement autre chose. Ainsi, Gerel n'a « pas confiance » en Mönhöö dans l'accomplissement et l'efficacité des rituels spécifiquement, de la même manière qu'Enhtuyaa n'a « pas confiance » en ses compétences chamaniques qui, selon elle, n'ont jamais porté leurs fruits.

Conclusion

L'analyse du rituel observé aura, d'une part, mis en lumière un *problème* à la fois essentiel et spécifique aux Bouriates de Mongolie : celui de leur dispersion géographique, de la localité incertaine d'un *nutag* qui semble toujours se trouver ailleurs et d'un être-au-monde déterritorialisé et désarticulé qui provient d'une déterritorialisation constante. Cette difficulté, on remarque, existe par ailleurs de manière latente en ce qu'elle apparait ponctuellement seulement, par exemple à l'occasion d'un rituel comme celui-ci.

Ce rituel aura de surcroît permis de faire apparaître ce problème à deux niveaux : celui d'une parentèle et de la communauté bouriate dans son ensemble. En encourageant la parentèle à se réunir plus souvent dans le simple but de se rassembler, l'esprit tente d'apporter une réponse à une dispersion qui visiblement est source de maux individuels, et vise en cela à *réparer* l'être-au-monde désarticulé duquel souffrent les membres dispersés de la famille et de la communauté. Le rituel lui-même se présente d'ailleurs comme un dispositif de réparation, en ce qu'il fait lui-même fonction de rassemblement : c'est précisément en raison de son déroulement que les membres de la famille sont amenés à se réunir. À travers les encouragements pleins d'émois formulés par le chamane-esprit lors de ce regroupement collectif, les participants sont ainsi doublement incités à se réunir : celui-ci les invite à multiplier leurs efforts dans le maintien des relations et à réaffirmer leurs liens de solidarité en défiant la distance géographique en vue d'une convergence plus soutenue.

En parallèle de cette dimension des relations sociales en ressort une autre qui témoigne au contraire de leur caractère versatile, où confiance et méfiance ne cessent de s'entrelacer et ce également au sein d'un réseau de parents (*hamaatan*, *ah düü*). Si l'on doute des chamanes de manière générale, ceux du réseau de parents ne font pas exception ; et ce doute fait écho, dans le cas que je présente, à un manque de confiance envers certains membres de la famille à se montrer solidaires, notamment au moment où le besoin s'en fait le plus sentir. La suspicion semble ainsi se présenter à la fois comme une cause et une conséquence des relations

vulnérables. En même temps, bien que le manquement à l'entraide intra-familiale soit singulièrement condamné, les relations sociales semblent tenues quoi qu'il en soit : en dépit du ressentiment et des suspicions des uns envers les autres, on prend activement part au rituel et aux moments collectifs le précédant et lui succédant, et ce malgré les discours que l'on peut tenir le jour suivant à ce propos.

Ce chapitre aborde finalement de manière relativement directe l'enjeu que constitue le fait de *faire famille* en Mongolie, à travers l'examen d'un problème relationnel (que le rituel aura fait émerger) interne à un réseau de parents mais aussi à la communauté plus large des Bouriates – ainsi que de la résolution qu'il propose. L'un des enjeux majeurs, on le voit, est celui du rassemblement, mais aussi du soutien et de la priorité que chacun est invité à faire de l'autre au sein du réseau de parents. Ce qui est mis en évidence est donc essentiellement la « bonne » manière de faire famille, la manière dont il *conviendrait* d'agir, et le rôle moralisateur que tient l'esprit de la Hoimoryn Högshin – renforcé par sa position d'autorité et son rang de séniorité – y participe amplement : en appelant ses descendants à se rassembler plus souvent, elle leur dicte le « bon » comportement à adopter. Celui-ci se traduit essentiellement par le fait de prendre soin les uns des autres malgré la distance qui les sépare et les obligations de tout un chacun, en faisant finalement de sa famille (*hamaatan, ah düü*) une priorité, notamment par l'effort de rassemblements réguliers. Être une « bonne » personne en Mongolie impliquerait ainsi de travailler toujours activement au maintien de des relations entre *ah düü*, en dépit des différends individuels (ce qui transparait également dans le chapitre 2) et du dispersement géographique. Mais c'est aussi œuvrer à l'entretien des relations avec les divinités et les esprits-ancêtres constitutifs à la fois du réseau *ah düü* et de la communauté plus large qu'est le *nutag*, dans laquelle s'inscrivent les êtres humains aussi bien que les entités invisibles.

Les trois premières histoires de ce travail examinent les relations aux morts, les relations des vivants autour de la mort, les relations entre « parents » (*ah düü*) et enfin les relations avec la communauté du *nutag*, qui prend en compte les défunts et les esprits. Chacune d'elles fait apparaitre le soin particulier apporté (mais aussi l'injonction morale lui étant associée) aux défunts, aux esprits et divinités, mais aussi et surtout aux parents (vivants) qui, ensemble, concourent à former la communauté du *nutag*. *Faire famille* semble ainsi passer essentiellement par les pratiques de soin, les efforts visant à maintenir et à entretenir

les relations, et le rassemblement – que l'on est invité à mettre en œuvre en dépit de la distance géographique ou des problèmes relationnels internes au réseau, qui ne rendent pas toujours l'entreprise facile.

Les deux histoires suivantes que je m'apprête à présenter exploreront quant à elles l'enjeu de la participation à un réseau, et notamment à un réseau de « parents » (*ah düü*), à travers le thème de la mise à distance et d'un examen minutieux des dynamiques d'inclusion et d'exclusion dans deux situations distinctes. Quelles conditions est-il nécessaire de remplir afin d'être impliqué au sein d'un réseau – de « parents » (*ah düü*) notamment –, et en quoi la morale est-elle centrale dans cette affaire ? Ces deux histoires mettront en évidence la nécessité d'un certain calibrage dans les relations, qui s'avère essentiel pour pouvoir participer à un réseau et être reconnu comme un membre constitutif de celui-ci. Nous montrerons d'une part en quoi le fait d'établir une certaine distance se présente comme une nécessité absolue dans l'établissement et le maintien des relations (qui conditionne la possibilité de participer à un réseau) (chapitre 4), et examinerons d'autre part la manière dont les processus de distanciation sont parfois délibérément mis en place dans l'optique de mettre quelqu'un à l'écart (chapitre 5), en explorant le rôle de la morale dans l'inclusion ou l'exclusion de certains membres. C'est donc également la question des limites de ce que constitue un réseau *ah düü* qui sera abordée à travers ces chapitres.

Chapitre 4

– Coronica –

Mis·e·s à l'écart dans les steppes. Un confinement partagé avec une famille en Mongolie

Cette histoire présente un épisode particulier de mon dernier terrain de recherche, à l'occasion duquel je me suis retrouvée confinée avec ma famille d'accueil principale d'éleveurs-agriculteurs bouriates présentée en introduction, dans les steppes du Nord-est de la Mongolie, en mars 2020. Cette quarantaine ciblée, qui ne concernait que cette famille, s'est produite à un moment de crise en Mongolie où le gouvernement apprenait la présence du coronavirus sur le territoire, après des mois de précautions et de mesures préventives scrupuleusement respectées par la population.

Dans un premier temps en effet, le gouvernement mongol a géré la crise sanitaire d'une manière jugée exemplaire par la population, en mettant en place des mesures strictes visant à empêcher l'entrée du virus sur le territoire, et dans le même temps à prévenir sa propagation par des mesures de distanciation sociale (avant même d'avoir la preuve de l'existence du virus sur son territoire)[124]. Ces règles et leur respect scrupuleux, présenté comme fruit d'une conscience collective et d'un comportement responsable et solidaire de la population mongole, se sont manifestement révélés efficaces, et le pays en tira une grande fierté. Le caractère strict des mesures et la rapidité d'action du gouvernement s'expliquaient par la grande proximité géographique de la Mongolie avec la Chine, mais aussi et surtout par la conscience du gouvernement mongol du manque d'infrastructures dans le pays qui aurait difficilement pu faire face à une telle pandémie.

[124] Après la confirmation de la présence d'un nouveau coronavirus dans la ville de Wuhan en Chine par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) le 12 janvier 2020, le gouvernement mongol a été le premier à fermer ses frontières terrestres et aériennes avec la Chine, le 27 janvier 2020 précisément. La population mongole, urbaine en particulier, était en effet d'ores et déjà fortement fragilisée en raison de la forte pollution présente à Ulaanbaatar responsable de multiples maladies respiratoires. Le gouvernement mongol a de ce fait notamment pris la décision de fermer les écoles et jardins d'enfants dès le 25 janvier 2020. Le port du masque était notamment en vigueur dans les espaces publics à Ulaanbaatar lors de mon arrivée en 2020, bien qu'il me soit difficile de retrouver les détails liés à cette prescription en particulier. Quoi qu'il en soit, la population urbaine se montrait extrêmement précautionneuse, que le port du masque fut obligatoire ou seulement préconisé.

L'événement déclencheur a été la venue en Mongolie d'un Français porteur du coronavirus au début du mois de mars, diagnostiqué positif six jours après son arrivée. La nouvelle de ce premier cas officiel a donné suite à une vague de panique dans tout le pays, en même temps qu'elle a fait ressortir une méfiance importante vis-à-vis des étrangers[125]. C'est dans ce contexte que je me suis retrouvée mise à l'écart, en « quarantaine » (*karantin*) – précisément en raison du fait que j'étais étrangère et que je me trouvais à cet endroit à ce moment particulier –, entraînant malgré moi dans cette expérience la famille de Gerel chez qui je séjournais.

Pour une meilleure compréhension du cas présenté, il me semble essentiel de rappeler quelques détails sur ma famille d'accueil et les rapports que nous entretenions. Cette famille a deux lieux de résidence auxquels je ferai référence dans ce chapitre : un campement qui constitue leur lieu de résidence principal, situé à 35 km du village de Bayan-Uul, « à la campagne » (*hödöö*), autrement dit dans les steppes ; et une maison située au cœur du village, littéralement « centre du district » (*sumyn töv*) en mongol, qui permet à Gerel et sa fille d'y habiter lors de l'année scolaire[126]. Dans l'épisode relaté, il sera question de Gerel (la mère de famille), Boldoo (le père de famille décédé il y a 2 ans, que je fais le choix d'inclure dans les protagonistes étant donné qu'il occupe dans l'histoire une place importante), leur fille cadette Ariuna, leur fils aîné Tseveen, revenu au campement dans le but d'aider sa mère après la mort de son père, Enhee qui assure la fonction de berger au campement, et enfin Oyundorj, le voisin le plus proche qui vit à une centaine de mètres du campement de la famille (fig. 4.1). Rappelons enfin que les rapports que j'entretenais avec cette famille que je connaissais alors depuis 5 ans étaient excellents, le lien s'étant renforcé au fil des années, peut-être pour avoir partagé avec eux des moments importants et difficiles, tels que les mois qui ont suivi le décès de Boldoo. J'étais en outre « apparentée » à ce foyer aux yeux des autres, les habitants faisant invariablement référence à moi depuis 2015 comme à la « fille de (chez) Boldoo » (*Boldoogiin ohin*) – et ce même après 5 ans, alors que j'eus entre temps séjourné chez d'autres familles, parfois pendant de longues périodes.

[125] Dans son ouvrage *Sinophobia* (2014), Frank Billé a mis en évidence l'importance de la méfiance vis-à-vis des étrangers en Mongolie, et en particulier des chinois. Dans ce contexte présenté ici, celle-ci concernait toutefois les étrangers de manière générale, et plus spécifiquement les occidentaux.

[126] Par souci d'exactitude, je précise que le lieu d'habitation au village consiste en une pièce unique, séparée en deux, faisant partie d'une structure en bois plus importante. Le lieu de vie au campement « à la campagne » (*hödöö*) est quant à lui une maison en rondins d'une pièce unique (voir introduction).

Dans ce chapitre, je montrerai comment le fait d'être une « bonne » personne en Mongolie implique de prendre soin du collectif auquel on participe, notamment en évitant de s'exposer soi-même au danger, l'individu et le collectif étant en étroite articulation l'un avec l'autre – ce qui rejoint le point soulevé dans le chapitre précédent (cf. chapitre 3). Je montrerai aussi qu'être compétent socialement implique de naviguer dans une sociabilité complexe faite notamment de méfiance et de confiance, et de savoir maintenir une *juste distance* dans ses relations avec les autres. La nécessité et la quête d'une juste distance dans les relations, qui dépend du degré d'altérité et/ou de familiarité assignée par la communauté à un individu à un moment donné, sera étudiée à travers la figure de l'étranger – que j'incarne dans ce chapitre –, qui matérialise en quelque sorte le paroxysme de l'altérité au sein d'un collectif – mais qui, comme on le verra, constitue dans le même temps une figure proche (et donc potentiellement menaçante) de par sa proximité géographique avec les autres.

Si l'épisode de quarantaine que je rapporte est à bien des égards exceptionnel en ce qu'il est survenu en temps de crise, il fait néanmoins ressortir des mécanismes généraux de la sociabilité mongole, une sociabilité culturellement spécifique dont il participe à préciser les contours. Les auteurs qui se sont intéressés à la sociabilité mongole se sont principalement concentrés sur l'hospitalité (High 2017, 2012 ; Humphrey 1987, 2012a ; Ruhlmann 2015 ; Sneath 2019), la réciprocité et les obligations sociales (Sneath 1993, 2019), les règles de bonne conduite (Hamayon 1971, Humphrey 1997) considérées notamment à travers les techniques et postures du corps (Hamayon 1970, Lacaze 2012, Ruhlmann 2015) – en somme, des études mettant en évidence l'étayage quotidien d'un ordre social rendu manifeste par la réalisation de ces gestes et paroles de tous les jours. D'autres travaux ont par ailleurs insisté sur la méfiance et la suspicion comme composantes essentielles de cette sociabilité (Haas 2012, Højer 2019, Pedersen 2011). Si ces traits sont effectivement observables dans le cas que je présente – d'autant plus que le contexte appelle à une méfiance paroxystique –, la situation décrite ici révèle néanmoins une sociabilité plus nuancée, faite de solidarité et de circonspection, de confiance et de méfiance, de proximité et d'éloignement. Malgré la suspicion inhérente aux interactions sociales en Mongolie, les relations arrivent en effet à former un maillage somme toute résistant qui tient *malgré tout*, notamment grâce à l'établissement d'une *juste distance*. L'examen minutieux des notions de méfiance et de confiance des Barga de Mongolie-Intérieure de Paula Haas (2012) m'aidera par ailleurs à mettre en lumière les dynamiques entre proximité, étrangéité, confiance, méfiance et dangerosité présentes chez les Bouriates de Mongolie, centrales dans l'établissement d'une

juste distance entre les acteurs. Paradoxalement, le moment particulier de mise à distance que je présente semble mettre en lumière la texture habituelle des relations sociales, qui se caractérise notamment par la quête constante de cet intervalle.

Les composantes de la sociabilité citées ci-dessus, bien qu'antinomiques, ne sont pas pour autant contradictoires. Dans le prolongement de Simmel qui définit les relations sociales comme une « unité de qualités opposées », je considèrerai les relations et les composantes de la sociabilité en prenant en compte la conjonction simultanée de certaines caractéristiques antinomiques (Simmel 1908). De la même manière que l'altérité chez les Korowai étudiés par Rupert Stasch (2009)[127] n'est pas antithétique avec la proximité sociale mais constitue un aspect fondamental des interactions et de l'intégration sociale, la proximité-distance et la méfiance-confiance sont, comme je vais le montrer, constitutives de la sociabilité mongole. C'est en particulier sur ces deux paires antinomiques que sera focalisé ce chapitre.

Enfin, l'attention portée sur la position de l'étrangère – « *gadaad* » en Mongol – que j'incarnais, que l'on peut définir d'après Georg Simmel (1908) comme un « certain type de relation », permettra d'étudier plus largement la *relation à l'autre* en contexte mongol, toujours selon l'axe particulier de proximité/distance et de méfiance/confiance. L'étrangéité, qui implique un degré de proximité et de distance particulier avec le collectif, semble en effet être une condition non pas statique mais relative, mouvante et labile (dans le temps et l'espace). En outre, au sein d'un même collectif tel qu'un district mongol, un individu peut se présenter simultanément comme un « étranger » et un membre faisant partie intégrante d'un réseau. Quels processus de mise à distance cette situation particulière permet-elle de mettre en lumière, et comment différents degrés de proximité et de distance, d'étrangéité et de familiarité, peuvent-ils s'articuler pour un même individu ?

Ce chapitre distingue deux grandes parties qui suivent l'ordre chronologique du récit : la première concerne le processus de mise à l'écart et englobe les premières 24 heures suivant la prise de connaissance de la présence du virus sur le territoire. La seconde présente la suite du confinement, qui se déroule au campement.

[127] Je vais revenir sur les travaux de Rupert Stasch (2009) plus loin dans le chapitre.

I) La nouvelle, le chaos et l'isolement

L'histoire commence le mardi 10 mars à l'aube, au campement. Alors que tout le monde dort, Oyundorj, le voisin, fait irruption et nous informe que la quarantaine par provinces (*aimag*) a repris dans le pays. Trois semaines avant cet épisode, en effet, toute circulation interrégionale avait été bloquée à l'occasion du Nouvel An lunaire, qui donne généralement lieu à de grands rassemblements familiaux. L'interdiction de circulation annoncée entre les provinces, voire les districts, impliquait d'être temporairement immobilisé à Bayan-Uul – ce qui n'est pas sans conséquence pour les éleveurs, contraints de se rendre régulièrement à Ulaanbaatar pour y vendre ou acheter divers produits.

Peu après, l'appel téléphonique d'une amie de Gerel nous informe des bruits qui courent au village : on raconte qu'une étrangère se trouve en ce moment sous son toit. Or, elle rapporte également que les mesures anti-covid spécifiques à Bayan-Uul astreignent les étrangers au district à s'enregistrer au centre administratif dès leur arrivée – un détail que nous avons manifestement négligé, ce dont se doutait l'amie de Gerel. Aussi nous conseille-t-elle de nous rendre au village sans attendre, d'autant plus qu'à l'en croire, les habitants de Bayan-Uul se sont empressés de rapporter ma présence à l'administration le matin même. Étant donné que la province du Dornod compte parmi les moins touristiques de Mongolie, la population n'est pas accoutumée au contact ne serait-ce que visuel avec les étrangers (occidentaux en particulier) – ce qui, étant donné les circonstances, ne favorisait pas son indulgence à mon égard.

À ce moment-là, je me trouvais en Mongolie depuis 19 jours et chez Gerel à Bayan-Uul depuis 6 jours. Nous avions d'ailleurs fait le chemin ensemble depuis la capitale, en voiture : Gerel et Ariuna y étaient de passage et en ont profité pour me prendre au retour. Deux amis de la famille ont également été du voyage. La concomitance de cet appel téléphonique avec la nouvelle qui se répandait dans le pays – à savoir la présence du coronavirus sur le territoire mongol, apporté de surcroît par un étranger – ne relevait nullement du hasard.

L'information circulait sur les réseaux sociaux depuis l'aube : un Français employé par une société d'exploitation minière, arrivé en Mongolie le 2 mars, avait été diagnostiqué positif après s'être librement promené à Ulaanbaatar et sur les sites miniers des régions alentour pendant 6 jours. Les nouvelles stipulaient par ailleurs clairement que l'incident était dû à un manque de précautions de sa part, dans la mesure où il aurait dû s'imposer une auto-

quarantaine de 14 jours à son arrivée. Ce matin-là en Mongolie, et à Ulaanbaatar en particulier, l'heure était à la panique générale, exprimée notamment à travers les réseaux sociaux. Des posts violents fusaient sur Facebook, et l'on pouvait lire des propos tels que « tous les étrangers à mort » ou encore « ce Français mériterait d'être brûlé »[128].

Le matin du 10 mars dans les steppes dépourvues de 4G, on ne sait toutefois encore rien de cette histoire. Gerel et moi nous mettons tranquillement en route vers le centre administratif dans le but de m'enregistrer. L'entrevue se passe plutôt bien : les fonctionnaires, que je connaissais pour la plupart à force de visites effectuées à Bayan-Uul, nous demandent une multitude de documents et d'informations et cherchent à retracer tous mes déplacements et contacts depuis mon arrivée en Mongolie. Curieusement, ils s'appliquent également à reconstituer la genèse de notre histoire avec Gerel : comment nous nous sommes rencontrées en 2015, quels séjours j'ai effectué chez elle en l'espace de ces cinq ans, pour quelles raisons, etc. Après un bref examen du dossier, ils concluent que les risques de contamination sont nuls étant donné que je me trouve en Mongolie depuis environ trois semaines – la durée officielle d'incubation du virus était alors de 14 jours selon les organismes de santé en Mongolie – et veulent bien me croire quant au fait que la France n'était pas encore classée comme pays à risque au moment de mon départ. Ils font certes remarquer à Gerel qu'un passage au centre administratif avait été requis à notre arrivée, sans toutefois nous en tenir rigueur, et nous prient simplement de passer à la clinique médicale sur le chemin du retour pour une rapide vérification de température et de tension.

Le chaos

C'est à la clinique que les choses se compliquent. Notre entrée dans le hall a pour effet d'interrompre les conversations des patients qui attendaient d'être pris en charge. Un silence pesant s'ensuit, et les moitiés de visages qui se tournent vers nous expriment une peur panique que la réponse à la question lancée – « elle vient d'où ? » – n'arrange pas.

[128] Si l'on sait l'importance de la nationalité en Mongolie et la différence faite entre l'étranger asiatique et l'étranger européen (Billé 2014), la nationalité française du cas 0 – ainsi que la mienne, plus tard dans le récit – ne semblait toutefois pas avoir d'importance particulière : les étrangers (*gadaadchuud*), occidentaux en particuliers, étaient à ce moment-là considérés sans distinction.

Agitation. Les infirmières informent précipitamment les médecins de ma présence, la nouvelle circule vite. Toujours dans le hall bruyant et chaotique, on me demande mille et une informations d'ordre administratif et sanitaire ainsi que des précisions sur les modalités de mon arrivée en Mongolie. Dans la confusion, l'infirmière apeurée remplit la fiche de renseignements avec les mauvaises données. Dans le même temps, la plus ancienne des médecins[129] de la clinique, une femme très respectée, descend en trombe et déclare que la durée d'incubation du coronavirus est de 28 jours et non plus de 14. Les médecins me prient de retracer mes déplacements des trois dernières semaines et parlent de nous mettre immédiatement en quarantaine – Gerel, Ariuna et moi – dans la maison de Gerel au village, pour une durée de 14 jours à compter de cet après-midi avec interdiction complète de sortie. Cette décision, prise précipitamment dans le vacarme du hall résonnant de la clinique, reposait uniquement sur la déclaration de la médecin en chef.

Depuis notre maison au village, cet après-midi-là, on reçoit des coups de fil incessants : notre sort n'est pas encore fixé de manière définitive. On nous informe que notre confinement au village durera finalement 7 jours au lieu de 14. Plus tard, Gerel reçoit un appel de la médecin en chef la priant de venir la voir à son domicile – elle qui, plus tôt, nous avait contraintes à une interdiction totale de sortie. À son retour, Gerel nous annonce que la sentence a encore changé : ce sera en fin de compte 14 jours de confinement au campement à partir du lendemain matin. Aussi, nous sommes dorénavant quatre concernés par ce confinement : Tseveen se « confinera » avec nous afin d'aider au travail au campement. À titre de précision, nous avions tu être arrivées d'Ulaanbaatar avec d'autres personnes : avant que les interrogatoires ne commencent, Gerel et les deux jeunes hommes qui étaient du voyage avaient convenu ensemble de présenter une version simplifiée des faits pour éviter de compliquer l'affaire. De ce fait, nous avions déclaré que Gerel, Ariuna et moi n'étions que toutes les trois dans la voiture.

Ce soir-là, dans notre maison au village, l'atmosphère est tendue. Gerel se sent coupable de m'avoir ramenée à Bayan-Uul et c'est précisément ce que « tout le monde » lui reproche. Elle est étiquetée comme « celle qui a ramené l'étrangère à Bayan-Uul », et me dit avec animation que les habitants de Bayan-Uul ne font désormais plus la différence entre elle

[129] Les médecins de Bayan-Uul étant toutes des femmes, de la même manière que dans le chapitre 2, je ferai emploi du féminin pour les articles et pronoms personnels qui réfèrent à cette profession.

et moi (*hümüüs odoo chamaig nadaas yalgadaggui*), étant pour sa part également devenue une source de crainte, ce qui lui est visiblement très désagréable. Gerel se montre particulièrement préoccupée des répercussions de la nouvelle et passe la soirée à s'informer de la situation avec sa fille par l'intermédiaire de Facebook[130]. À l'inquiétude des on-dit s'ajoutait l'appréhension – moindre néanmoins – de la découverte du mensonge par omission concernant la présence des deux jeunes gens sur la route depuis Ulaanbaatar.

La visite

Le lendemain matin, tout est orchestré de sorte que l'on soit tous les quatre mis à l'écart. Tseveen doit d'abord faire un aller-retour au campement pour ramener son oncle, qui séjournait jusque-là avec nous mais qui s'est malgré tout vu épargner la quarantaine. Précédant notre départ, on reçoit la visite des médecins, suivie de près par celle de la police.

Les médecins prennent notre température et nous donnent des prospectus présentant des recommandations de santé et conseils nutritionnels. Elles prennent aussi le temps de nous expliquer leur vision du problème, qui d'après elles tient au fait que je sois rentrée en contact avec Gerel et Ariuna le treizième jour après mon arrivée de France. Aussi le confinement n'aurait-il pas lieu d'être s'il s'était écoulé un jour de plus avant nos retrouvailles, mais en l'état actuel des choses, toutes deux avaient possiblement été contaminées – d'où l'inquiétude générale. En réponse à mes protestations d'hier, les médecins certifient, preuves à l'appui, qu'il y avait déjà six cas de coronavirus en France le jour de mon arrivée en Mongolie, ce qui constitue bel et bien un risque. Elles ajoutent enfin que tout le village a « peur de [m]oi » (*chamaas aidag*) ; et que, pour cette raison notamment, il vaut mieux nous isoler au campement plutôt qu'ici, au cœur du village. Une prise de sang n'est selon elles pas nécessaire mais une quarantaine par précaution serait indispensable – non plus de 14 jours mais 10, étant donné que nous nous trouvons à Bayan-Uul depuis déjà 7 jours. Si la logique sanitaire exposée par les médecins échappe toujours en partie à ma compréhension, la « peur » (*aidas*) de la population est cette fois exprimée de manière explicite – et de manière là encore indirecte, rapportée par les médecins.

[130] Avec l'arrivée des Smartphones, l'usage de Facebook s'est extrêmement répandu ces dernières années en Mongolie et est devenu dans le même temps une source principale d'informations.

La visite de la police, qui succède à celle des médecins, est franchement désagréable. Les deux policiers se montrent brutaux, me listent une série d'interdits à respecter durant la quarantaine, m'ordonnent de signer des papiers que je ne comprends pas, parlent vite et refusent que j'appelle quelqu'un qui puisse m'aider. Pour finir, ils menacent de me renvoyer en France en cas de violation des règles. Je dois encore rentrer dans une voiture aux vitres teintées pour donner des renseignements supplémentaires sur ma famille notamment, avant que l'on soit priés de partir sans attendre et de confirmer notre présence au campement par un appel à l'arrivée.

Une fois sur place, Gerel nous oblige à faire une sieste sous prétexte que l'on a pour consigne « l'interdiction de se fatiguer » (*yadrah bolomjgui*) – sieste toutefois perturbée par des appels téléphoniques incessants de la police et des médecins qui nous demandent en permanence des renseignements complémentaires. Malgré le changement de cadre et le calme serein des steppes alentour, l'atmosphère dans la maison reste tendue. Enhee, le berger, nous apporte les nouvelles des dernières 24 heures : le voisin Oyundorj lui aurait désormais défendu d'entrer chez lui et ne serait en outre pas sorti de la journée, pas même pour abreuver son cheval[131]. Une autre personne du voisinage aurait tenu des propos désobligeants nous concernant. Ce soir-là, Gerel et Tseveen m'annoncent explicitement que je suis devenue une crainte à Bayan-Uul : la veille, Tseveen avait pu lire de nombreux posts Facebook péjoratifs à mon propos et à celui de sa mère.

[131] Pour rappel, Oyundorj est le plus proche voisin qui était venu nous mettre au courant de l'immobilisation régionale. Il est notamment proche de la famille dans les rapports, en des temps moins troubles en tout cas, et ses visites sont d'ordinaire quotidiennes. La Figure 4.1 permet de donner une idée au lecteur des distances entre le campement de la famille et le sien.



Figure 4.1 – *Le campement de Gerel (premier plan) et celui d'Oyundorj (second plan) (district de Bayan-Uul, province du Dornod, mars 2020)*

Nous mettre à l'écart pour étouffer les commérages (entre autres)

Cette première partie du récit permet de faire plusieurs constats. Avant tout, on remarque que le discours médical change en permanence. Il se présente comme rationnel mais se caractérise par une inconstance et une incohérence flagrantes : en l'espace d'une après-midi, les décisions quant à notre sort ont donc changé trois fois[132]. Ceci relève, me semble-t-il, de la multiplicité des enjeux relatifs à notre isolement qui dépassent de toute évidence la simple logique sanitaire présentée, qui impliquaient en outre des actions à entreprendre somme toute contradictoires.

Un premier enjeu est bien entendu la peur du virus, qui gagnait de l'ampleur parmi les habitants en même temps qu'elle semblait s'estomper progressivement chez le personnel

[132] Bien qu'exprimé sous des formes différentes, le caractère fluctuant et contradictoire des injonctions s'est notamment vu ailleurs dans le monde face à la nouveauté de la présence du coronavirus.

médical (si la médecin en chef prie Gerel de venir à son domicile à la nuit tombée, c'est que le risque de contagion ne lui paraît pas trop important). L'absence de cohérence de notre « isolement » donnait effectivement à croire que les autorités n'étaient pas réellement inquiètes d'un risque de contagion véritable : rien n'était fait pour s'assurer que Gerel ou Ariuna ne soient pas porteuses du virus et notre interdiction de sortie n'était pas synonyme d'isolement, les autres personnes partageant notre foyer restant libres de mouvement. Quoi qu'il en soit, la crainte généralisée au district a d'emblée été prise au sérieux et a été déterminante dans la forme qu'a prise notre quarantaine. L'intention était donc manifestement d'y mettre un terme.

Un autre enjeu d'importance, lié au précédent, consistait semble-t-il à étouffer les commérages naissants et à nous éviter en même temps d'être trop exposés aux « commérages malveillants » que les Mongols appellent *hel am*, et dont il était également question dans le chapitre 2. Comme je vais le montrer, il était essentiel d'empêcher cette exposition à Gerel en particulier, qui se trouvait d'ores et déjà dans une position vulnérable et n'avait pas besoin d'ennuis supplémentaires, notamment selon les autorités.

Comme évoqué plus tôt (voir chapitre 2), *hel am*, littéralement « langue bouche » en mongol, est une expression que l'on peut traduire par « mauvaise langue » (Merli 2010) ou « commérages malveillants » (Delaplace 2020, Højer 2019). Le *hel am* a la capacité de compromettre la chance et à la prospérité de ceux qui en sont victimes, ayant en ce sens un effet similaire aux sorts (*haraal*). Il s'en distingue néanmoins par son absence d'intentionnalité, n'étant pas engendré par quelqu'un qui cherche consciemment à nous causer du tord. On considère qu'il « souille » ou « pollue » (*buzarla-*) les personnes, et c'est précisément cette pollution qui entrave la bonne fortune de ceux qui en sont affectés (High 2017, Swancutt 2012). Le *hel am* est dit « noir » (*har*) lorsqu'il résulte de paroles désobligeantes, de médisances ou de disputes, ou « blanc » (*tsagaan*) lorsqu'il provient de flatteries ou d'éloges. Les louanges excessives sont en effet perçues comme tout aussi – sinon plus encore (cf. chapitre 2) – nuisibles que les critiques, car elles finissent par susciter l'envie ou la jalousie, se retournant tôt ou tard contre la personne concernée (Delaplace 2020, Højer 2019).

Dans les 24 heures suivant notre passage à la clinique, la famille semblait extrêmement préoccupée par ces commérages – qui, en 2020, prenaient la forme de posts Facebook en plus des ragots ordinaires. Curieusement, c'est également de manière indirecte

que nous parvenaient les informations relatives à ces posts : ni Gerel ni moi n'y avons jamais eu accès directement étant donné que c'est Tseveen et d'autres proches du village qui nous les rapportaient. Cette nouvelle forme de *hel am* à l'heure du numérique semblait générer tout autant d'anxiété que les commérages « classiques » de bouche à oreille : Gerel, que les nouvelles technologies de communication indiffèrent d'ordinaire et qui n'utilise pas de Smartphone par désintérêt total pour les réseaux sociaux, était pourtant particulièrement soucieuse de ces messages. Aussi ces posts semblaient-ils avoir la même valeur et par conséquent le même pouvoir de nuisance que les commérages classiques. Les « on-dits » se sont rapidement transformés en un « tout le monde raconte que » aux yeux de la famille, qui avait l'impression d'avoir tout le district à dos, ce qui contrastait par surcroît avec la bonne réputation dont elle jouissait d'ordinaire.

Ces inquiétudes faisaient par ailleurs écho à une succession d'événements malheureux récents – exposés dans les deux premiers chapitres notamment – auxquels la famille avait dû faire face et que l'on suspectait d'avoir été provoqués par le *hel am* : en janvier 2019, suite à deux morts rapprochées au sein de la famille, Gerel me confia que quatre personnes distinctes (dont des spécialistes rituels) estimaient que le *hel am* blanc en avait été la cause. Photographies à l'appui, elle me raconta une cérémonie de remise de prix à laquelle Boldoo et elle avaient été conviés peu avant la mort de Boldoo, et à l'occasion de laquelle ils avaient fait l'objet de beaucoup d'éloges. Sans être certaine du rôle de ces flatteries dans le décès fortuit de son mari, elle y voyait néanmoins un élément significatif qui l'avait certainement favorisé, et m'a en outre avoué prendre depuis lors les histoires de *hel am* bien plus au sérieux[133].

En bien ou en mal, donc, la parole de l'autre est inquiétante (Merli 2010 : 141). Lars Højer (2019), qui s'est intéressé de près au phénomène, remarque que cette « parole qui circule toute seule » se caractérise par une agentivité insaisissable qui touche spécifiquement celui qui sort du lot. Or, sortir du lot de manière autonome est dangereux en Mongolie, car faire porter l'attention sur soi nous met paradoxalement entre les mains des autres (*ibid.* : 81). Autrement dit, le *hel am* concerne le danger de faire la différence, et éviter de faire la différence permet d'éviter de devenir une « personne distribuée » (Gell cité dans Højer 2019 : 81). Pourtant, le danger du *hel am* semble impossible à déjouer dans la mesure où le risque de susciter des commérages est inhérent à chaque interaction. Distinguer les personnes nuisibles

[133] Ces événements sont relatés dans le détail dans le chapitre 2.

des personnes sans danger est donc vain dans la mesure où chacun constitue par essence un potentiel ennemi (*ibid.* : 71). Étant donné l'ampleur qu'avait prise la nouvelle du virus à Bayan-Uul et le fait que Gerel et moi nous y soyons retrouvées associées, il était clair que nous sortions du lot, et ce de manière particulièrement saillante : moi du fait d'être étrangère et directement associée à une menace, Gerel que la parole qui circulait toute seule condamnait pour avoir mis les habitants du district en danger. Nous étions ainsi devenues des cibles parfaites de commérages, et courions paradoxalement nous-mêmes un danger.

En même temps, le *hel am* génère de l'infortune au-delà de la personne qui en fait l'objet dans la mesure où il touche sa communauté d'appartenance (Empson 2011, High 2017, Højer 2019). À titre d'hypothèse, on pourrait également voir dans la volonté d'étouffer le *hel am* naissant une tentative d'empêcher un embrasement de l'infortune dans la communauté de Bayan-Uul dans son ensemble.

S'il était essentiel d'éloigner Gerel du danger du *hel am*, c'est notamment qu'elle se trouvait déjà dans une position de fragilité – un avis que semblaient partager les médecins et fonctionnaires de l'administration. À Bayan-Uul, district de 5000 habitants, tout le monde se connaît plus ou moins ; et tous, y compris les autorités administratives et médicales, étaient au courant des circonstances dans lesquelles Gerel avait perdu son mari deux ans plus tôt et conscients du fait qu'elle traversait depuis lors une période particulièrement difficile sur le plan émotionnel et financier (voir chapitre 1). Le personnel de l'administration connaissait en outre les détails de sa situation économique[134], et Gerel présumait d'ailleurs que si les fonctionnaires s'étaient montrés aussi doux avec elle dans l'après-midi, c'est qu'ils avaient connaissance des difficultés – aussi bien matérielles qu'émotionnelles – qu'elle traversait et n'avaient de ce fait pas voulu la brusquer. Les médecins, quant à eux, voyaient se succéder chez elle divers problèmes de santé depuis deux ans – maux dont tous s'accordaient sur l'origine, à savoir les répercussions d'un choc émotionnel important et les conséquences de la disparition d'un partenaire essentiel au maintien du foyer. Notons que la décision de nous écarter du village a d'ailleurs été prise au terme de l'entrevue privée entre Gerel et la médecin en chef, puisque c'est au retour de celle-ci que la décision finale d'une quarantaine au campement a été annoncée. Aussi peut-on aisément imaginer que toutes deux aient convenu de la situation qui serait la moins pénible pour Gerel dans les circonstances présentes. Le caractère multiplexe des relations sociales à Bayan-Uul – où la médecin en chef se trouve

[134] Gerel m'a confié avoir l'obligation de consulter les fonctionnaires de l'administration préalablement à chaque demande de prêt à la banque.

également être une confidente pour Gerel, en parallèle de leur relation médecin-patiente – a possiblement également joué un rôle dans la prise de décision.

Somme toute, le *hel am* participe à un ensemble de phénomènes généraux en Mongolie – mais aussi ailleurs dans le monde, dans le contexte de la sorcellerie en particulier (Favret-Saada 1977) – qui reposent sur l'idée que parler, c'est agir sur le monde : ce qui est formulé à voix haute peut conjurer les malheurs ou encore fonctionner comme prophétie auto-réalisatrice (Højer 2019 : 75). Un exemple qui illustrerait parfaitement cette représentation du langage est celui d'une maladresse que j'ai commise peu après cet épisode de quarantaine : nous moquant gentiment du fait d'avoir été assimilées au coronarivus au district, Ariuna et moi nous amusions à déformer nos prénoms de sorte à les amalgamer avec le mot « coronavirus » – ce qui donnait respectivement « Corariuna » et « Coronica ». Ce que j'imaginais être un jeu de mots inoffensif a toutefois eu l'effet de provoquer la colère de Gerel, une colère virulente dirigée contre moi qui n'a pas manqué de me désarçonner, ne m'étant jusqu'ici jamais fait sermonnée par elle. Prononcer ces mots risquait manifestement d'attirer la malchance sur sa fille, sans mentionner le fait que les prénoms en Mongolie sont particulièrement hasardeux à manipuler en ce qu'ils sont censés renvoyer à l'essence même de la personne (Empson 2011). Quoi qu'il en soit, cet incident témoigne du potentiel dangereux de la parole en Mongolie et de l'extrême prudence dont il convient de faire preuve à cet égard, les jeux de mots ne faisant visiblement pas exception à la règle.

II) « Isolé·e·s » au campement

Le soir de cette journée sombre et austère, alors que personne ne nous surveille et que nous cohabitons sans précautions particulières depuis 10 jours, nous nous mettons à suivre à la lettre les règles d'hygiène qui viennent de nous être imposées. Ces règles obligent chacun à avoir son propre verre, son propre bol et ses propres couverts. Nous ne préparons plus de mets nécessitant de se servir d'un saladier commun et ne buvons plus directement de la grande louche en plastique (*shanaga*) comme à l'accoutumée. Ces nouvelles pratiques d'hygiène et de distanciation semblaient particulièrement déconcertantes dans le contexte d'une maison en Mongolie rurale, constituée d'une pièce unique, où l'espace restreint oblige à une proximité importante et où tout est d'habitude si partagé et peu aseptisé. Nous avions en outre pour

consigne d'adopter une alimentation antivirale et riche en vitamines. Les aliments de choix étaient le yaourt bouilli (*aarts*) consommé en soupe, le jus d'argousier – que les Bouriates cultivent – et assurément la viande, qui constitue l'« aliment le plus fort en contenu symbolique » en Mongolie (Gardelle et Ruhlmann 2009 : 137) et qui, en contexte de pandémie, était considéré comme une arme infaillible contre le coronavirus.

Parallèlement à ces règles d'hygiène et à la diète antivirale communes à tous, j'étais tenue de suivre certaines règles qui m'étaient imposées personnellement. Parmi elles figure l'interdiction stricte de m'approcher des animaux ou de m'éloigner du campement, même en l'absence d'humains et animaux alentour. Ces règles ne concernaient pas le reste de la famille, à qui on avait seulement proscrit le contact (humain) avec l'extérieur mais restaient pour leur part libres de mouvement. En somme, les conditions de cette quarantaine au sein du foyer n'étaient pas les mêmes pour tout le monde.

Exposé·e·s au regard des autres

Le campement étant situé loin du village et des autorités, je pensais naïvement que personne ne s'y soucierait des règles de conduite imposées, qui nous semblaient de toute évidence absurdes au vu de la situation. Le premier jour pourtant, chacun se montrait irréprochable (moi y compris, par imitation) – sans doute les appels téléphoniques incessants nous donnaient-ils l'impression d'être constamment surveillés par une autorité invisible et omnisciente. Ce respect minutieux des règles n'a toutefois pas duré : dès le lendemain, on buvait à nouveau de la louche en plastique (*shanaga*) et le repas tenait dans un saladier commun. L'auto-discipline se relâchait à l'intérieur de la maison mais d'autres injonctions continuaient à être prises au sérieux. Ainsi, Gerel me défendait sèchement d'aller me promener dans la steppe alentour : « si Oyundorj te voit, disait-elle, il appellera la police ». C'est pour les mêmes raisons que je devais selon elle me tenir à distance du bétail.

Les règles que l'on prenait toujours soin de respecter étaient finalement celles qui nous exposaient au regard des autres : c'était le risque d'être aperçus en train de les transgresser qui nous tenait. Le voisinage dans les steppes semblait faire office de surveillance et de contrôle, informel mais pas moindre[135]. C'est par ailleurs la réaction d'Oyundorj que la famille

[135] À la manière du panoptique de Michel Foucault (1975), l'autodiscipline existait du fait d'avoir le sentiment d'être constamment surveillés, sans même que ce soit le cas. Cette incertitude, couplée aux doutes concernant les intentions des voisins d'ordinaire bienveillants, semblait faire l'effet d'un pouvoir coercitif.

craignait le plus, bien qu'il soit à leurs yeux une personne « de confiance » (*itgeltei*) (quoique fréquemment imprévisible en raison de son penchant prononcé pour l'alcool). Paula Haas (2012) note toutefois une importante distinction dans la langue mongole de deux types de confiance, *naidvar* et *itgel*, qu'il convient de prendre en considération en vue d'une meilleure compréhension de comportements de prime abord contradictoires. *Naidvar* désigne la foi en la capacité d'une personne à effectuer une tâche en particulier et implique de la personne « de confiance » (*naidvartai*) l'adoption d'un certain comportement, conforme aux attentes. La confiance *itgel*, pour sa part, contient de fortes connotations morales en ce qu'elle suppose que la personne « de confiance » (*itgeltei*) soit « douée d'un bon cœur » (*saihan setgeltei*) et de « bonnes intentions » (*sain sanaatai*) (Haas 2012). Aussi Oyundorj était-il une personne de confiance (*itgeltei*) honnête et morale aux yeux de la famille, sans pour autant que celle-ci puisse prédire son comportement, altéré en l'occurrence par la peur – mais exempt quoi qu'il en soit de mauvaises intentions.

Puisqu'être digne de confiance est intimement lié au fait d'avoir de bonnes intentions en Mongolie, la méfiance doit à l'inverse être comprise comme le soupçon que l'autre développe de « mauvaises intentions » (*muu sanaa*) à notre égard (Haas 2012 : 155), qui renferment un potentiel de nuisance. En ce sens, elle n'est autre que la peur des calamités qui émaneraient de mauvaises intentions potentielles que, de même que le *hel am*, il est possible ni d'éviter ni de contrôler. Les notions de confiance et de méfiance en contexte mongolophone nécessitent par ailleurs d'être pensées en relation avec la notion de « danger » (*ayuul*) dont le propre est d'échapper à tout contrôle et de survenir à tout moment (Haas 2012). Les relations que les humains entretiennent avec les esprits-maîtres des lieux qui peuplent le territoire en Mongolie sont d'ailleurs également empreintes de peur, le risque de subir les représailles des esprits en cas d'enfreinte des règles étant omniprésent (*ibid.*). Selon cette conception du monde, la méfiance semble être une résultante inévitable de l'intense vulnérabilité qui caractérise la vie – rurale en particulier – en Mongolie (rudesse d'un climat extrême, accidents météorologiques, isolement) (*ibid.*). La confusion que la crise sanitaire avait induite dans les relations de voisinage à Bayan-Uul, incarnant elle-même un danger, était donc moins un ébranlement de certitudes quant aux bonnes intentions de tout un chacun qu'une amplification du risque de danger intrinsèque aux interactions en général[136].

[136] Dans le chapitre 7, j'étudierai la méfiance sous un autre angle en montrant que, dans des situations impliquant le danger ou l'incertitude, le maintien d'une certaine vigilance est précisément ce qui rend possible la continuation de la vie sociale (Allard, Carey et Renault 2016 ; Carey 2017).

Donner l'apparence d'une obéissance

Le lendemain (jeudi 12 mars), qui s'avéra être un jour pivot, commence par un appel téléphonique des autorités locales qui sollicitent des compléments d'information et mentionnent pour finir une amende que je devrais payer, qui serait en cours de discussion. Mon premier réflexe est d'appeler la secrétaire d'un Institut de recherche à Ulaanbaatar qui me tire habituellement d'affaire en Mongolie et de lui rapporter le problème. Gerel, quant à elle, est persuadée que si la situation se calme les prochains jours, il n'en sera rien. La sanction semble dépendre de la manière dont la situation évoluera.

Si cette quarantaine visait à mettre un terme à la peur des habitants, à étouffer les commérages et prémunir la famille de ses dangers, il semblait également s'agir, dans une moindre mesure, de me faire payer la supposée faute commise par le patient zéro – par intimidation de la part des policiers, imposition de règles personnalisées et enfin la menace d'une amende (qui visait sans doute uniquement à m'effrayer). On pourrait voir dans ces méthodes un héritage communiste, l'intimidation et la menace étant particulièrement utilisées par les instances de violence légitime pendant l'ère soviétique. Toujours est-il que, aux yeux des habitants et des policiers de Bayan-Uul, je semblais représenter « les étrangers » dans leur ensemble qui, disait-on, faisaient preuve de négligence vis-à-vis des mesures sanitaires imposées. Dans le contexte de crise, les étrangers se trouvaient par ailleurs tout à fait indifférenciés les uns des autres, comme Tseveen et Gerel me l'ont notamment fait remarquer (*end hümüüs gadaadchuud yalgadaggui*)[137].

Quelques heures plus tard, le téléphone sonne à nouveau. La police de Bayan-Uul déclare vouloir venir nous parler mais n'en précise pas la raison. Le policier qui s'adresse à Gerel lui annonce simplement « partir maintenant » (*odoo garlaa*) du village. Gerel et moi échangeons un regard alarmé : nous n'avons aucune idée de ce qui se passe et sommes inquiètes de ce qui peut arriver. Tout le monde s'active pour ranger et nettoyer la maison de fond en comble, et on sort pour finir les prospectus sur les règles d'hygiène de la veille pour les étaler de manière bien visible aux yeux des visiteurs. Le but est de faire aussi bonne figure que possible. Une fois que la maison brille, Gerel prépare du jus d'argousier à servir aux policiers. On prépare nos masques et on attend.

Une voiture arrive enfin, et la visite se passe en deux actes, de la même manière que la veille : les médecins puis la police. Les médecins commencent par s'excuser de la veille au

[137] Littéralement « ici, les gens ne font pas de distinction entre les étrangers ».

nom de l'ensemble des autorités locales et déclarent avoir mal compris la situation. Elles nous expliquent être venues suite à un appel des autorités de Choïbalsan, la capitale régionale. Quelqu'un, dont elles ne précisent pas l'identité, les aurait appelées en vue d'améliorer ma situation et aurait demandé des clarifications quant à une supposée amende à payer – amende dont les médecins, puis la police, s'empresseront de démentir l'existence. J'apprendrai plus tard qu'un professeur d'université influent, qui bénéficie par ailleurs d'un certain prestige social en Mongolie, était à l'origine de cet appel[138]. Les médecins souhaitent également me faire des prélèvements médicaux pour publier ensuite les résultats des analyses de manière officielle, et rassurer ainsi les habitants de Bayan-Uul. Notre quarantaine, annoncent-elles, sera notamment levée dès leur sortie.

Les policiers entrent à leur tour, difficilement reconnaissables tant leur comportement contrastait avec celui de la veille. Masques baissés, polis et sympathiques, ils se veulent rassurants et répètent plusieurs fois que tout va bien. Après que Gerel leur a rapporté l'attitude d'Oyundorj, ils affirment qu'ils passeront rassurer les voisins sur le chemin du retour. Enfin – et c'était selon moi la véritable raison de leur visite –, ils demandent à s'entretenir avec Gerel seuls à seule. Le lendemain, celle-ci me dira qu'ils l'ont interrogée sur son ressenti vis-à-vis de ma présence sous son toit et l'ont priée de se prononcer sur sa volonté concernant mon sort (ce à quoi Gerel a heureusement répondu qu'elle souhaitait simplement ma liberté). Cette visite aura eu le mérite de détendre complètement l'atmosphère : Gerel ne se sentait plus coupable, nous étions tous d'humeur plus légère et plaisantions dorénavant de l'attitude d'Oyundorj plutôt que de nous en inquiéter.

Tout au long de cet épisode, l'attitude adoptée par la famille face aux décisions et aux figures d'autorité est celle d'une absence de contestation et de questionnements ainsi que l'affichage d'une certaine docilité. Il s'agissait finalement de donner l'apparence d'une obéissance, quitte à contourner discrètement les règles par la suite. Si, pour ma part, je ne cessais de m'interroger sur la logique sous-jacente des injonctions et d'en examiner le caractère juste ou injuste, la famille ne se préoccupait nullement d'en élucider le mystère. Cette posture, que j'étais sur le coup tentée de qualifier de « résignée », semblait finalement davantage révéler une conscience et lucidité de leur part quant au mode opératoire des institutions d'autorité en Mongolie : prouver du caractère injustifié d'une décision venant d'en haut ne semblait pas suffisant pour s'y soustraire, du moins en l'absence d'appui d'une

[138] La secrétaire de l'Institut que j'avais appelée plus tôt lui avait rapporté la nouvelle, suite à quoi le professeur a contacté les autorités régionales qui ont à leur tour fait pression sur les autorités de Bayan-Uul.

personne d'influence. Montrer que l'on obéit et faire croire à un minutieux respect des règles (aussi contestables soient-elles) semblait en revanche constituer une stratégie bien plus efficace face à une autorité qui ne laisse aucune place à la controverse. Cette logique d'évitement de conflit ouvert et de préservation d'une certaine apparence fait d'ailleurs écho à la stratégie mise en œuvre pour se prémunir du *hel am* dans les interactions quotidiennes.

Au total, notre quarantaine aura duré 8 jours. La fin annonça le début du peignage des chèvres[139], une activité éminemment collective, et le passage d'un épisode à l'autre s'est fait sans transition.



Figure 4.2 – *Gerel, Enhee, Ariuna et Tseveen prenant la pose en masques après le passage des médecins à ma demande, par volonté d'avoir un souvenir de cet épisode particulier une fois l'atmosphère s'étant détendue (maison de Gerel, district de Bayan-Uul, province du Dornod, mars 2020)*

[139] Les éleveurs mongols peignent leurs chèvres chaque année au printemps afin de récolter la fibre cachemire et la vendre ensuite au poids.

Différents degrés de proximité et d'étrangéité

Hormis l'absence de visites et de contact avec le voisinage, le quotidien de la famille n'a pas été drastiquement bouleversé par la quarantaine, l'essentiel du travail d'élevage se déroulant de toute manière au campement. Tseveen et Enhee étaient libres de faire pâturer les bêtes sur les collines alentour et les activités d'élevage se poursuivaient. Il a toutefois fallu repenser l'organisation des deux semaines à venir, que notre situation avait compromise : à l'origine, une dizaine d'amis de la famille devaient venir apporter leur aide au peignage des chèvres. La saison de peignage recoupant notre période d'isolement, dont on ignorait par ailleurs la durée, ceux-ci avaient été contraints de s'engager auprès d'autres familles. L'enjeu était alors de trouver d'autres personnes disposées à nous aider, des personnes « de confiance » (*itgeltei*) selon Gerel qui, en outre, ne verraient pas d'inconvénient à ma présence au campement. La famille doutait en effet de la compréhension de ceux qu'elle ne considérait pas comme étant ses proches, et ce malgré la publication prochaine des résultats de mes analyses médicales – un sentiment d'insécurité et de doute alimenté par les rumeurs qui parvenaient à nos oreilles. Le frère de Gerel, par exemple, avait surpris au village une conversation à propos des résultats de mes analyses, qui se seraient avérés positifs…

***

Cet épisode de mise à l'écart donne finalement à voir différents niveaux de proximité et d'étrangéité, qui semblent aller de pair avec une certaine confiance ou méfiance (ressentie notamment à mon égard) qu'il convient d'appréhender dans la présente situation comme un degré variable de crainte de courir un danger à mon/notre contact. Ces notions, en particulier celle d'étrangéité ainsi que ce qu'implique le fait d'être considéré comme « étranger », méritent toutefois d'être précisés.

Le mot utilisé en mongol pour désigner un étranger est « *gadaad* », qui signifie littéralement « à l'extérieur », et désigne la catégorisation des pays ou personnes non mongols. De manière similaire au français, il se présente comme une catégorie relationnelle relative et multiscalaire : on peut être « étranger » au pays, mais aussi au district (de Bayan-Uul par exemple), l'échelle de l'étrangéité étant généralement comprise selon le contexte – exactement comme celle du *nutag* auquel on appartient (Marchina 2015). Quoi qu'il en soit, l'étranger est visiblement celui qui vient d'ailleurs, mais aussi et surtout celui qui n'est pas reconnu comme un membre du collectif duquel il partage pourtant l'espace. Georg Simmel, qui s'intéresse à la figure de l'étranger dans un tout autre contexte – celui de l'Allemagne du

début du XXe siècle –, l'appréhende comme une combinaison ambigüe entre le proche et le lointain (Simmel 1908). L'étranger serait en effet une forme sociologique particulière qui ne ferait sens qu'en relation à autrui : une personne est considérée comme étrangère pour une autre seulement à partir du moment où elle appartient à un espace commun, bien que sa position soit précisément caractérisée par une distance avec ceux qui partagent cet espace (*ibid.*). Pour autant, l'étranger appartiendrait bel et bien à cet espace (ou au collectif) malgré son statut particulier, étant « ni le vagabond, ni le voyageur, [mais] la personne arrivée aujourd'hui et qui restera demain » (*ibid.*).

Bien que Georg Simmel s'intéresse à la figure de l'étranger dans le cadre de la ville en particulier, sa manière particulière de penser la relation avec l'étranger comme une combinaison paradoxale de « proximité-distance » peut nous aider à appréhender la relation à autrui en contexte mongol. Si la position de dedans-dehors de l'étranger est particulière, la combinaison paradoxale faite de proximité et de distance serait toutefois présente dans toute relation réciproque (Simmel 1908), notamment dans les relations ordinaires. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que l'étranger en mongol, qui se dit « *gadaad* », peut être traduit par « celui qui est à l'extérieur » dans le contexte où il désigne une personne, en ce qu'il est décliné au datif locatif. Aussi l'étranger en Mongolie semble-t-il rester « à l'extérieur » même lorsqu'il se trouve à l'intérieur du territoire – ce qui vaut aussi bien pour les ressortissants étrangers à la Mongolie que pour les étrangers au district – un constat qui converge tout à fait avec la perspective simmelienne de l'étranger étant à la fois dedans et dehors.

Dans une étude anthropologique plus récente, Rupert Stasch (2009) analyse les relations sociales (ordinaires) des Korowai de Nouvelle-Guinée notamment selon cet axe double, celles-ci étant selon lui des « compositions de proximité et de distance » :

> « …les Korowai pratiquent une sensibilité réflexive des relations sociales selon laquelle l'altérité en tant que qualité relationnelle est en elle-même la base des liens entre les individus. Les acteurs sont en contact étroit à travers et autour de leur altérité. Ce que cela signifie empiriquement, c'est qu'une relation sociale, examinée de près, s'avère être composée de multiples éléments, certains impliquant des qualités relationnelles de proximité, et d'autres impliquant des qualités de distance et d'altérité. Un lien social repose non seulement sur des continuités de familiarité et d'altérité dans un monde social plus vaste et stratifié, mais contient également ces pôles en tant que qualités internes » (Stasch 2009 : 263, ma traduction)

Si toutes les relations sociales peuvent, selon Stasch, être appréhendées comme une combinaison de proximité et de distance – de par la manière spécifique aux Korowai de mettre l'altérité au centre dans la manière de penser et établir les relations –, certaines relations spécifiques mettraient particulièrement en jeu la coexistence de ces deux principes contraires (Stasch 2009). Il en serait ainsi de la relation entre l'hôte et l'invité, qui combine la proximité spatio-temporelle avec l'altérité dans le lieu de résidence, l'invité constituant une présence dans un espace d'appartenance de quelqu'un qui n'y appartient pas (Stasch 2009 : 49-52), ou encore la relation maritale, qui réunit deux étrangers et implique dans le même temps un partage étroit au/du quotidien (*ibid.* : 173-192). Pour l'auteur, c'est justement dans cette « association dépareillée entre une intimité étroite et une altérité lointaine » que réside le cœur de la relation (*ibid.* : 263), et à une échelle interactionnelle différente, toutes les relations sociales individuelles donneraient à voir des dynamiques de proximité-distance.

Mon ethnographie, qui s'inscrit dans la continuité de Georg Simmel et de Rupert Stasch qui considèrent les relations comme composées simultanément de proximité et de distance – sans que ce soit contradictoire ni paradoxal – met d'abord en lumière la manière dont ces jeux de proximité et de distance s'établissent concrètement dans le contexte d'un quotidien chamboulé par des événements qui impliquent de reconfigurer les distances. Elle amène en outre un niveau de complexité supplémentaire en montrant que l'on peut être *simultanément* étranger et partie intégrante d'un réseau au sein d'une communauté plus large, mais aussi et surtout que l''étrangéité' et/ou la 'familiarité' se déclinent en des degrés multiples et mouvants selon les réseaux dans lesquels on participe et selon le contexte (le contexte de crise présenté ici favorisant par exemple l'appréhension de l'autre en termes de distance. En ce sens, l'étrangéité se présente comme une catégorie éminemment labile et relative. Ainsi, pour en revenir à notre cas, à la survenue de l'incident, je n'étais plus considérée comme « étrangère » (*gadaad*) au sein de la famille. Je ne l'étais pas non plus vraiment pour les proches de la famille, mais je l'étais dans une certaine mesure aux yeux des fonctionnaires de l'administration, et restais bel et bien étrangère (et source de crainte) aux yeux de la communauté de Bayan-Uul dans son ensemble. C'est d'ailleurs la simultanéité de différents degrés de proximité et d'éloignement entre les autorités d'une part, et les membres de la famille (dont je faisais alors partie) d'autre part, qui rendait la prise d'une décision tranchée quant à notre sort impossible. La bienveillance des autorités vis-à-vis de Gerel entrait en contradiction avec leur méfiance à l'égard des « étrangers » (extérieurs à la Mongolie) que j'incarnais (du moins avant le retournement de la situation), et l'impossibilité de séparer cette

étrangéité dangereuse du reste de la famille – qui appartenait pour sa part pleinement à la communauté de Bayan-Uul – du fait de la logique sanitaire semblait être source de tension et de décisions contradictoires.

Conclusion

Cette histoire, qui présente une mise à distance extrême dans un contexte de méfiance accentuée, fait ressortir de manière particulièrement saillante le caractère ambigu des relations sociales en Mongolie et leur texture singulière faite d'éléments a priori contradictoires – confiance et suspicion, appartenance et étrangéité, proximité et éloignement. Le caractère double et antinomique des relations n'est certes pas propre à la Mongolie en ce qu'on le retrouve également dans d'autres contextes culturels, comme ceux décrits par George Simmel ou Rupert Stasch. Mais mon ethnographie met singulièrement en évidence la manière dont cette ambigüité et la simultanéité de ces composantes contraires s'exprime concrètement et dans le détail dans un quotidien chamboulé, en même temps qu'elle met en lumière le caractère fluide, mouvant et fluctuant de l'« étrangéité » qui, on l'a vu, peut se manifester à des degrés variables et à des niveaux différents, ce qui dépend de bien des facteurs.

Ensuite, le cas que je présente met en relief le lien étroit qui existe entre le degré de proximité et d'étrangéité dans les relations sociales d'une part, et la confiance-méfiance d'autre part. Le fait d'accorder sa confiance à autrui en Mongolie convient néanmoins d'être considéré comme un *acte* plutôt que la résultante d'une estimation positive de ses intentions (Haas 2012), de même que le climat de « méfiance généralisée » (Højer 2019) nécessite d'être envisagé comme l'anticipation continuelle d'un danger intrinsèque aux relations avec les humains et autres entités, qui par surcroît nous dépasse. Dans un tel contexte, la méfiance, inhérente à la condition vulnérable de la vie en Mongolie, ne peut être pensée comme un revers pathologique d'une attitude normale et naturelle qui serait celle de confiance généralisée (Haas 2012 : 145). Aussi la famille de Gerel était-elle impatiente de pouvoir à nouveau recevoir des visiteurs, même si le risque de *hel am* se trouvait multiplié en cette période trouble. Cette manière de maintenir le contact malgré les dangers inhérents à celui-ci trouve d'ailleurs une résonnance dans la manière d'envisager le contact avec autrui en contexte de pandémie qui, malgré le danger lui étant intrinsèque, n'en reste pas moins souhaitable et vital.

Par ailleurs, si l'épisode relaté confirme la place centrale du *hel am* dans la sociabilité mongole (Højer 2019) en même temps qu'il témoigne du fort pouvoir de nuisance attribué à la parole en Mongolie, il montre notamment que ces idiomes culturels, qui fonctionnent selon Højer comme une force désintégratrice de la condition humaine (*ibid.*), n'empêchent en rien l'émergence de formes de solidarité et d'entraide ni l'établissement de relations de confiance. On pense par exemple à l'empathie dont les autorités administratives et sanitaires ont fait preuve envers Gerel malgré les 'fautes' qu'elle aurait commises, à la bienveillance de la famille à mon égard malgré la situation dans laquelle ils se sont retrouvés en raison de ma présence parmi eux, ou encore au soutien et à la solidarité manifestés par leurs proches – par le biais d'appels téléphoniques réguliers, de mots rassurants ou encore de l'envoi de colis remplis de victuailles (des éléments que je n'ai pas systématiquement mentionnés dans le corps du texte) visant à nous aider à mieux supporter la situation générale.

Dans l'histoire que je présente, la mise à l'écart de la famille vise à protéger la communauté (de la peur du virus) en même temps qu'elle consiste à préserver la famille de la menace qu'elle constitue (par les commérages malveillants). En fin de compte, on ne sait plus très bien qui incarne une menace vis-à-vis de qui, et qui il convient de préserver du danger du contact de l'autre. Dans son étude du protocole d'hospitalité en Mongolie, Caroline Humphrey (2012a) décrit la relation entre l'hôte et l'invité dont l'enjeu est d'arriver à créer une atmosphère réconfortante et mesurée, en réprimant pour ce faire toute intention, suspicion, ou émotion forte – qu'elle soit négative ou positive – de la part de l'hôte comme de celle de l'invité. L'équilibre et l'équanimité seraient obtenus par l'établissement d'une certaine distance entre les acteurs, que l'auteure appelle une « distance positive ». De la même manière, l'oscillation constante entre proximité et mise à distance résulte dans notre cas de la recherche d'une *juste distance* qui garantirait aux acteurs une certaine sécurité et quiétude, malgré le danger inhérent aux relations sociales. L'idée d'une juste distance fait par ailleurs écho à un ensemble de travaux qui soulignent le caractère « juste » (*zöv*) des façons de faire en Mongolie – que ce soit la perfection du geste lors de la confection des raviolis (Ruhlmann 2015), le caractère bienséant des manières de s'asseoir (Hamayon 1970), les bonnes orientations du corps ou la « direction juste » sous la yourte (Lacaze 2006 : 164). Si les travaux cités ne font pas systématiquement usage du qualificatif « juste », ils n'en véhiculent pas moins une idée analogue[140]. De même que les « bons » gestes participent à stimuler la

[140] Sandrine Ruhlmann évoque les raviolis qui doivent impérativement être « beaux », « bien faits » et la « perfection du geste technique » (Ruhlmann 2015 : 272-274), et Roberte Hamayon les postures du corps

chance et la bonne fortune (Empson 2011, Ruhlmann 2015), la juste distance constituerait un intervalle de sécurité dans la relation à l'autre, bel et bien existante mais où les risques intrinsèques à celle-ci se verraient minimisés. Quand bien même spéculative et fragile, cette juste distance, préférable à une absence de contact, semble continuellement recherchée dans les interactions, et ce même en dehors des périodes de crise[141].

Être une « bonne » personne en Mongolie, socialement habile (et par extension engagée dans un réseau de relations), impliquerait ainsi de savoir appréhender cet intervalle et de parvenir à établir et maintenir une *juste distance* avec les autres, qui garantirait un certain pacifisme dans les relations et éloignerait les dangers intrinsèques aux interactions. Mais c'est aussi prendre soin du collectif auquel on participe – typiquement de son réseau *ah düü* et la communauté du *nutag* – notamment en évitant de s'exposer soi-même au danger (ce qui vaut pour le coronavirus en période de crise sanitaire mais aussi par exemple pour le *hel am*, qui peut rapidement se répercuter sur les proches de l'individu qui en est frappé), l'individu et le collectif étant toujours en articulation l'un avec l'autre. Le fait de parvenir à maintenir une juste distance dans les relations détermine effectivement en un sens les possibilités et le degré d'implication d'un individu au sein d'un collectif, et semble constituer un élément fondamental dans le fait de *faire collectif*, ainsi que – comme on le verra notamment dans le chapitre suivant – de *faire famille*.

Cette quatrième histoire aura mis en lumière l'étroite corrélation qu'il existe entre la capacité à appréhender de manière habile la distance dans les relations, et le fait d'être considéré comme un « bon » membre du collectif – l'établissement d'une juste distance déterminant en un sens la possibilité de participation à un réseau. C'est ce que je propose de continuer à explorer à travers une seconde situation de mise à l'écart qui, bien qu'elle se déroule dans un contexte résolument différent de la précédente – celui des prémices d'un mariage –, met également en évidence des mécanismes de distanciation ainsi que la négociation d'une certaine distance. Ceux-ci, comme on le verra, visent à préserver un réseau

bienséantes et/ou prescrites sous la yourte, opposées aux positions « inconvenantes » faisant l'objet d'une « prohibition […] particulièrement sévère » (Hamayon 1970 : 138-139).

[141] On peut se demander dans quelle mesure la situation de quarantaine présenté constituait un isolement étant donné que le *hel am* et les « mauvaises pensées » étaient toujours en mesure de nous atteindre. Les calamités pouvant frapper à distance, c'est justement l'impossibilité d'un isolement à vertu de protection qui posait problème. Dans un tel contexte, la protection la plus efficace semblait justement être l'établissement d'une *juste distance*, minimisant les risques mais impliquant un maintien du contact malgré tout.

ah düü d'une menace que celui-ci cherche à tenir à distance – et maintenir à l'extérieur – à tout prix.

Chapitre 5

– Zorig –

L'intégration manquée d'une nouvelle venue dans la famille

Une matinée du mois de mars, lorsque le peignage des chèvres (*yamaa samnah*) s'achevait et commençaient tout juste les naissances de bétail (*mal töllölt*) – une période de travail particulièrement intense chez les éleveurs –, Gerel reçoit un appel téléphonique de sa sœur Enhtuyaa. Malgré la quantité de travail importante qui l'attendait au campement ce jour-là, l'échange entre les deux sœurs se prolonge et se transforme en une discussion particulièrement animée que Gerel nous rapporte, à son fils et à moi, dès qu'elle repose le combiné. L'affaire semble sérieuse : Zorig, leur frère cadet, aurait depuis peu une petite amie (*naiz ohin*), ce qu'elle vient d'apprendre de sa sœur. Cette nouvelle information lui permet par ailleurs de faire le rapprochement entre différents faits récents et d'arriver enfin à expliquer les événements mystérieux qui s'étaient produits dernièrement, à savoir la disparition impromptue de son frère durant la saison de peignage, le fait qu'il soit ensuite resté injoignable pendant plusieurs jours d'affilée (ce qui n'avait pas manqué de la plonger dans un état de profonde inquiétude) avant de réapparaître tout aussi soudainement qu'il avait disparu, incapable de donner une explication satisfaisante à son comportement. Le soulagement qu'elle avait pu ressentir en le sachant sain et sauf fit ce jour-là rapidement place à une grande colère, qui entraina immanquablement une dispute : Gerel reprochait à son frère non seulement d'avoir agi en égoïste (celui-ci ne se souciant aucunement de l'inquiétude qu'il avait pu lui causer) mais aussi d'avoir manqué à son devoir de frère cadet (*düü*) en délaissant sa famille à un moment d'activité accrue où son aide était plus que nécessaire, au lieu de prêter main forte.

La surprise provoquée par cette nouvelle, couplée à la compréhension soudaine des épisodes récents, fait toutefois rapidement suite à l'alerte : qui est cette fille, de quelle famille provient-elle ? Est-ce elle qui avait demandé à Zorig de venir la voir pendant le peignage des chèvres ? Pourquoi ne l'a-t-elle pas avisé de rester au campement afin d'aider sa sœur aînée ? Au terme de ces questionnements formulés à voix haute, Gerel conclut que l'essentiel tient dans le fait que son frère ne fasse pas de mauvais choix : étant, à 30 ans, encore jeune et en

âge de se marier, un vaste éventail s'offre encore à lui, d'où la nécessité de « bien choisir » (*sain songoh*). Or, certaines, à l'en croire, n'hésiteraient pas à profiter de sa situation étant donné qu'il possède du bétail (*maltai*) et se présente par surcroît comme quelqu'un de bon (*sain*) et de bien intentionné (*saihan setgeltei*) – un profil attractif d'après elle, qui constitue néanmoins une raison supplémentaire de faire preuve de circonspection. Aussi est-elle loin de plaisanter lorsqu'elle entend intervenir dans cette affaire, son intention étant de faire face à son frère le soir même, dès son retour au campement.

***

Cette histoire tourne autour du personnage de Zorig, le jeune frère de Gerel, de 15 ans son cadet. Zorig vit chez sa sœur aînée depuis la fin de ses études secondaires et exerce l'activité d'éleveur à ses côtés, contribuant ainsi pleinement à l'économie du foyer. Les tâches dont il est chargé sont celles qui incombent traditionnellement aux hommes : le pâturage du petit et du gros bétail, la chasse, l'abattage des animaux et la découpe de la viande, la castration du bétail, la construction des enclos, etc. (Lacaze 2013 : 110, Szynkiewicz 1981 : 56-57)[142]. C'est également à lui que reviennent les déplacements réguliers en camion en direction du village, du centre régional ou encore d'Ulaanbaatar, qu'il est nécessaire d'effectuer pour acheter et vendre du bétail, ramener et livrer du bois. Aussi n'est-il pas rare de voir Zorig s'absenter du campement lors de périodes plus ou moins longues, pendant lesquelles il veille toutefois à rester en contact avec sa sœur ainée, celle-ci faisant figure de gestionnaire principale des moyens de subsistance et de l'économie domestique du foyer.

Ce chapitre se focalise sur un épisode particulier de la vie de Zorig qui, au printemps 2020, fait la rencontre d'une jeune femme s'apprêtant sous peu à devenir son épouse. Alors qu'il l'introduit peu à peu dans la famille, la situation prend un nouveau tournant lorsqu'au fil de leur enquête, ses frères et sœurs découvrent de quelle famille provient la jeune femme. S'en suit alors une véritable conspiration visant à mettre un terme à leur union, celle-ci risquant, selon les proches de Zorig, de porter hautement atteinte à sa situation mais également à leur fratrie et leur réseau de « parents » (*ah düü*) dans son ensemble.

[142] Sur la répartition genrée des tâches au sein d'un campement nomade, voir Lacaze (2013 : 110). Pour une liste exhaustive des tâches réalisées traditionnellement au campement par les hommes d'une part et les femmes d'autre part, voir Szynkiewicz (1981 : 56-57). Bien que cette liste date de la fin du XXe siècle et que bon nombre d'activités manuelles soient aujourd'hui mécanisées suite à l'industrialisation, elle reste en grande partie d'actualité.

Cette histoire me permet, d'une part, d'interroger les enjeux de l'alliance et de l'intégration de la belle-fille en Mongolie rurale contemporaine depuis une perspective nouvelle, par son *revers*. J'examinerai les mécanismes relationnels qui œuvrent à la mise à l'écart et au rejet d'une nouvelle venue plutôt qu'à son inclusion au sein d'un réseau de « parents » (*ah düü*). Que met en jeu le mariage en Mongolie, et qu'est-ce qui, dans la présente situation, se passe différemment de la manière dont cela *devrait* se passer ? Comment la famille s'y prend-elle pour mettre un terme à une union qui, selon eux, menace de perturber l'harmonie interne au collectif qu'elle constitue ? Que se passe-t-il lorsque la volonté d'un membre de la famille entre en désaccord avec celle du collectif, et en quoi cette situation de tension nous aide-t-elle à mieux comprendre la manière dont les complexités intrinsèques au fait de faire famille s'imposent aux gens en Mongolie ?

L'ethnographie exposée dans ce chapitre participe d'autre part au questionnement général de cette thèse sur les enjeux liés au fait de faire famille et la prépondérance de la morale à cet égard, en examinant justement ce qui caractérise un « bon » membre du réseau *ah düü* duquel on participe. En Mongolie rurale, dans un contexte où les réseaux de parenté se présentent comme étant structurants et extrêmement forts, le fait d'être une « bonne » (*sain*) personne se trouve en effet étroitement corrélé au fait d'être un « bon » parent, ce qui implique de se comporter d'une manière particulière au regard des membres du foyer. Ici, la question sera examinée à travers les agissements de Zorig qui, dans la situation relatée, commet plusieurs faux pas qui auront pour effet de générer des tensions importantes au sein de la famille. Les tensions entre, d'une part, la volonté d'un individu (Zorig), de l'autre celle du collectif (le réseau de parents *ah düü* ayant pour 'noyau' la fratrie de Zorig et de Gerel), nous renseigneront sur les manières dont il *ne faut surtout pas agir* et, inversement, dont il *convient* de se comporter pour être considéré comme un membre exemplaire (ou du moins responsable) – en particulier lorsque se pose la question de l'inclusion d'un nouveau membre qui, comme nous le montrerons, constitue un enjeu de premier plan.

Dans un premier temps, j'examinerai les prémices de ce qui s'annonçait comme l'intégration heureuse d'une future belle-fille dans la famille[143]. Comment Zorig s'y prend-il

[143] Comme je l'explique plus loin, le terme de « belle-fille » que j'utilise dans ce chapitre tient davantage des rôles qu'incarnent les personnages dans la situation exposée qu'à la relation de parenté effective entre les personnes. En effet, la nouvelle venue est théoriquement la future belle-sœur de Gerel – étant donné que Zorig est son frère cadet – mais Gerel tient ici un rôle analogue à celui d'ascendante directe en relation à Zorig, pour

pour introduire sa future épouse au sein du foyer ? Comment se déroule cette première rencontre et que se passe-t-il dans les coulisses de celle-ci ? La description ethnographique que je propose sera également l'occasion d'examiner la place traditionnellement assignée à la belle-fille au sein d'un foyer mongol ainsi que l'étape du choix de la bru préliminaire au mariage, telles que présentées dans la littérature. Dans un deuxième temps, j'examinerai le virage qui s'opère au sein de la famille au regard de cette inclusion : qu'est-ce qui provoque ce basculement, et comment la situation dégénère-t-elle progressivement ? De quelle manière la fratrie, qui change radicalement de stratégie à un moment donné, va-t-elle déployer maints efforts visant à mettre un terme à une union qu'elle estime résolument dangereuse ? Pour finir, j'interrogerai l'implication des mariés dans une union : quelle marge de manœuvre ont-ils véritablement aujourd'hui malgré l'évolution certaine de l'institution du mariage et l'assouplissement des contraintes qu'impose le collectif ? Je tenterai enfin de déterminer ce que cette situation révèle de ce qui caractérise un « bon » membre d'un réseau *ah düü* en Mongolie.

I) Les prémices d'une inclusion au sein de la future belle-famille

La visite inattendue

Dans la soirée, le jour où Gerel apprend la nouvelle de sa sœur, Zorig l'informe par un bref appel téléphonique qu'il arrive « avec quelqu'un » (*hüntei*). Si la formulation délibérément floue ne permet aucunement de deviner la nature de sa relation à la personne qui l'accompagne, Gerel fait rapidement le lien avec la nouvelle lui étant parvenue le matin même. Aussi commence-t-elle à ranger et nettoyer scrupuleusement la maison, avertissant aussitôt Ariuna qu'elles partageront un lit simple cette nuit afin de céder leur grand lit à Zorig et son amie – une marque d'hospitalité notoire qui confirme par ailleurs que la sexualité est dissociée du mariage et qu'elle est tout à fait acceptée avant une union officielle (Lacaze 2017). Bien qu'il se fasse tard et que nous nous apprêtions à aller nous coucher, Gerel prépare encore un chaudron entier de *tsuivan*[144] et du thé au lait (alors que celui-ci est habituellement « noir » à cette période de l'année, le lait étant une denrée rare au printemps – ce qui dénote une fois de plus un effort d'hospitalité). Dans la petite maison, l'atmosphère est à l'attente.

---

des raisons que j'expliciterai (ce qui est par ailleurs aisément imaginable du fait de leur écart d'âge et de la nature de leur relation, qui en découle).

[144] Le *tsuivan* est un plat de nouilles mongoles cuites à la vapeur, qui inclut de la viande, du gras et éventuellement des légumes.

Notons que le climat teinté d'incertitude qui planait alors dans la pièce avait quelque chose de comique : Zorig viendrait-il seul ou accompagné ? Non seulement son énoncé était ambigu – « *hüntei zamaar irjin magadgüi* » signifie exactement « je prendrai peut-être la route avec quelqu'un » – mais Otgoo, leur frère cadet qui se trouvait alors au village, avait entre-temps communiqué à Gerel qu'il était seul au moment de prendre la route en direction du campement. Aussi ignorions-nous jusqu'au dernier moment si les efforts de propreté et d'hospitalité déployés pour accueillir la nouvelle venue s'avèreraient nécessaires ou non. Zorig, que l'on découvrit à son arrivée à la fois conscient et amusé du caractère opaque de ses paroles, fit d'ailleurs initialement semblant d'arriver seul, s'amusant de l'expression de sa sœur ainée avant que la jeune femme l'accompagnant ne franchisse le seuil de la porte à son tour. Plus tard, j'apprendrai que cette façon de faire – ramener une potentielle future conjointe à la maison sans prévenir d'avance les membres du foyer – n'est ni habituelle, ni considérée comme correcte.

À leur arrivée, Gerel les invite à s'assoir, dispose la petite table en face d'eux, leur sert du thé, de généreuses portions de tsuivan ainsi qu'une diversité d'autres victuailles. Le reste de la soirée se déroule dans une ambiance conviviale, les membres de la maisonnée conversant aimablement – sans que personne n'adresse pourtant la parole à la nouvelle venue.

Si ce dernier détail me frappa autant, c'est d'abord parce qu'un tel scénario me paraissait tout à fait improbable en contexte européen (plutôt urbain) : en dépit des différences individuelles qui existent partout dans le monde dans la manière de faire montre, ou non, de curiosité envers un nouvel arrivant, l'absence d'adresse directe vis-à-vis de la jeune femme était ici *totale*. Mais surtout, elle contrastait remarquablement avec les questionnements incessants de Gerel à son sujet, qui s'étaient déroulés un peu plus tôt dans les coulisses du théâtre. La mise en scène bienséante et bien rangée, aux conversations décontractées en apparence incluant tout le monde sauf la jeune fille (de qui pourtant tous étaient éminemment curieux) contrastait d'une telle manière avec l'agitation précédant leur arrivée que la scène en était comique à mes yeux.

La jeune femme, discrète, polie et souriante, ne dit mot de la soirée, et personne ne s'adresse non plus à elle ni ne semble lui prêter particulièrement attention. Zorig, à ma surprise, ne la présente pas non plus officiellement ni ne tente de l'inclure d'une manière ou

d'une autre dans la conversation[145]. En somme, en l'absence de démonstrations d'hospitalité à son égard, on aurait pu croire qu'elle était totalement ignorée, bien qu'une série de gestes et d'attentions réalisés à son égard attestent du contraire[146]. Plus tard, de discrètes marques d'affection entre les deux amants se donneront à voir, mais Gerel et elle n'échangeront aucune parole ou regard à aucun moment de la soirée. Seule Ariuna, le lendemain, prendra l'initiative de proposer à la jeune femme de jouer avec elle, faisant ainsi preuve de bienveillance (ce contact direct ne se produira toutefois que le lendemain).

Zorig et la jeune femme repartiront après une matinée consacrée à la castration des veaux de deux ans (*biaruu*) le lendemain – un travail particulièrement physique exigeant la collaboration de plusieurs hommes, que les éleveurs prennent soin de réaliser un « jour propice » (*sain ödör*). La consommation de la soupe qui l'accompagna, à laquelle on rajouta les testicules retirés à vif, fut par ailleurs l'occasion d'un repas plus cérémoniel que d'habitude ainsi que de nouvelles démonstrations d'hospitalité envers la jeune femme. Durant la matinée, l'interaction entre les membres de la famille – à l'exception d'Ariuna – et la nouvelle venue se déroula sur le même mode que la veille : au moyen de marques d'hospitalité (comprenant un petit-déjeuner particulièrement substantiel), se passant toutefois d'échange de mots.

Une première impression favorable

Le soir venu, Gerel me confie que la petite amie de Zorig lui a plu (*taalagda-*), à Ariuna également : son attitude discrète, polie et attentionnée au cours de la soirée et de la matinée qui a suivi l'incite à penser que la jeune femme est douée d'un « bon caractère » (*höörhön aashtai*) – une impression qui va jusqu'à lui faire abandonner l'idée d'une réunion de famille (*ger büliin hural*), qu'elle n'estime dorénavant plus nécessaire. Cette première visite l'aura rassurée quant au choix de son frère, la nécessité de le mettre en garde et de le

[145] Précisons que cette attitude n'est pas nécessairement représentative et doit sans doute notamment au caractère laconique du personnage.

[146] À titre personnel, il m'est également arrivé d'être accueillie de manière semblable lors de premières visites chez des familles, étant alors prise en considération à travers les démonstrations d'hospitalité muettes uniquement. Si ce cas de figure n'était certes pas le plus courant et que mes observations sont assurément biaisées en raison de mon statut d'étrangère en Mongolie (mes interlocuteurs ne sachant pas toujours de quelle manière interagir avec moi), une telle dynamique interactionnelle n'est en somme pas si surprenante ni inhabituelle dans le cadre d'un premier protocole d'hospitalité. C'est donc surtout le contraste entre la grande curiosité de la famille – que je savais – teintée d'agitation avant leur arrivée, et la scène décrite présentement qui faisaient saillance.

sermonner au regard des standards vers lesquels il doit tendre n'ayant manifestement plus lieu d'être – ou, du moins, ne relevant plus de l'urgence.

Cette disposition positive nouvelle et l'assouplissement de sa méfiance initiale doivent, semble-t-il, au comportement exemplaire de la jeune femme au cours du protocole d'hospitalité qui, comme mentionné dans le chapitre précédent, vise selon Caroline Humphrey, par tout un tas de comportements codifiés, à produire un « réconfort mesuré » dans la relation de l'hôte à l'invitée, dont l'équilibre se présente comme étant initialement fragile (Humphrey 2012a). Le « bon ton » à adopter, qui participe à produire l'affect adéquat entre l'hôte et l'invité, se traduirait par une hospitalité mise en actes presque entièrement par des gestes silencieux, infimes et majestueux davantage que par des mots, mais aussi par la maîtrise de soi, l'autodépréciation et le respect manifestés envers l'autre (*ibid.* : S67). En d'autres termes, il s'agirait de retenir toute intention, suspicion, récit ou émotion pouvant survenir au cours de l'entrevue, afin que se produise une séquence qui dissipe toute méfiance et transmette l'affect d'un réconfort mesuré. Comme évoqué précédemment, lorsque l'interaction est réalisée avec succès dans le ton du réconfort, une « distance positive » caractérisée par une équanimité se produit entre les acteurs (*ibid.*) – ce qui semble ici être le cas étant donné que Gerel se sent rassérénée au point de renoncer à organiser un rassemblement familial primordial ayant pour visée de discuter collectivement de l'intégration de la jeune femme au sein de la famille.

Par ailleurs, on remarque que si les membres de la famille sont éminemment curieux de la nouvelle venue, ils ne le laissent aucunement transparaître lors de la visite des deux jeunes gens. Poser trop de questions risquerait en effet d'éveiller des soupçons sur la nature de ses intentions (Haas 2012 : 24)[147], la volonté d'en savoir plus que ce qu'une personne est disposée à partager d'elle-même pouvant être interprété comme relevant d'un manque de confiance à son égard ou d'une intention de lui faire du mal (*ibid.* : 88). Se garder de communiquer toute curiosité de manière directe, dans le cadre de l'hospitalité, serait ainsi une condition nécessaire d'aboutissement à l'équanimité (Humphrey 2012a : S71).

En pratique toutefois, tous ne se préoccupent pas d'agir conformément à la bienséance : le voisin Oyundorj, qui viendra partager la soupe de viande, n'hésitera pas à assaillir la jeune femme de questions aussitôt qu'il remarquera sa présence, et ce de manière

[147] Selon Paula Haas, tout se passe comme s'il fallait constamment prouver ses bonnes intentions (*sain sanaa*) à travers une multitude d'actes et de mots culturellement codifiés, qui comprennent entre autres la nécessité d'éviter de poser trop de questions (Haas 2012 : 24).

particulièrement impétueuse et intrusive donnant l'impression d'un véritable interrogatoire, qui contraignit d'ailleurs Zorig à le faire taire (d'un ton sec tempéré habilement par l'humour)[148]. Si cette attitude était manifestement déplacée, faire montre de curiosité modérée semble néanmoins toléré selon Gerel avec laquelle j'aborde la question le lendemain. Celle-ci m'assure que, si elle s'en est personnellement abstenue, il n'aurait pas été impoli de le faire (sous réserve de se montrer plus subtil et plus doux que le voisin) – ajoutant qu'elle ne manquerait pas de questionner Zorig au sujet de la jeune femme dès qu'il reviendrait seul.

Quoi qu'il en soit, si Gerel se montre désormais disposée à accepter la jeune femme au sein de la famille, c'est en raison de l'impression favorable que celle-ci lui a faite lors de la visite, en vertu d'une attitude jugée impeccable ayant visiblement eu l'effet d'instaurer le « bon ton » (Humphrey 2012a) et de produire un « réconfort mesuré » entre l'hôte – en l'occurrence Gerel – et la nouvelle venue. L'idée sous-jacente étant que, si la jeune femme se montre bien élevée, c'est qu'elle provient certainement d'une bonne famille[149].

***

Avant de continuer, il me semble essentiel de faire un point rapide sur les différentes étapes qui mènent au mariage en Mongolie. Je m'arrêterai en particulier sur la première, le choix de la bru, puisque c'est précisément à ce stade que quelque chose fera obstacle dans notre histoire et entravera la possibilité d'une intégration de la jeune femme au sein de la famille. J'examinerai également la position ambigüe de la belle-fille au sein d'un foyer en Mongolie, qui fait l'objet d'une littérature proliférante en anthropologie, afin de mieux mettre en évidence les relations qui sont en jeu dans cette affaire.

La réputation de la famille : un critère d'importance dans le choix de la belle-fille

Chez les Mongols, le long et complexe cycle du mariage est constitué de divers rituels dont les grandes lignes, d'après l'étude approfondie menée par Rodica Pop (2002) sur le sujet[150], peuvent être résumées comme suit :

[148] Si l'on peut supposer que cette absence de retenue est due au fait qu'Oyundorj n'est pas ici en position d'hospitalité, j'aurais plutôt tendance à l'expliquer par le caractère personnel du personnage.
[149] Ce qui fait une « bonne famille » en Mongolie, ou un « bon » réseau *ah düü*, sera élucidé au fil du texte.
[150] Les sources sur lesquelles repose cette étude consistent en des documents collectés par des ethnographes et folkloristes mongols, dont la publication des matériaux s'étend de la fin des années 1950 au début des années

> « Tout d'abord, il convient que la famille du garçon choisisse une bru. Ce choix se fait selon plusieurs critères. Il doit respecter la règle d'exogamie clanique (dans la mesure où les clans sont encore connus) ou seulement agnatique, mais aussi les directives données par le lama-astrologue, qui établit l'horoscope des promis, et enfin satisfaire les critères requis d'une « bonne bru ». Après quoi, la famille du garçon envoie des entremetteurs pressentir les parents de la fille et établir un accord préliminaire. De nouvelles rencontres entre les porte-paroles des deux partis, échelonnées sur un laps de temps parfois fort long (la première démarche peut avoir lieu alors que les futurs époux sont encore des enfants) et accompagnées d'échanges de cadeaux, aboutissent à un accord sur le montant du *süj beleg*, cadeau compensatoire offert aux parents de la fille. Des cérémonies de grande ampleur, organisées de part et d'autre, consacrent le mariage. Par la suite, le jeune couple s'installe dans sa propre yourte, montée à l'est ou au sud de celle du père du garçon, dans le campement ou territoire (*nutag*) de ce dernier. » (Pop 2002 : 47)

Pop, qui se base notamment sur des documents collectés par des ethnographes et folkloristes mongols, documente de manière détaillée l'intégralité de ces coutumes dans l'ordre de leur succession tout en prenant compte des particularités ethniques et claniques (Pop 2002). En ce qui concerne le choix de la bru, on constate qu'il ne semble relever aucunement de l'initiative du garçon mais bien de celle de sa famille (*ibid.*) – une absence d'implication personnelle qui vaut toutefois la peine d'être interrogée au regard des évolutions récentes de l'institution du mariage (je développe ce point dans la troisième partie).

Si les deux critères principaux concernant le choix de la bru seraient celui de l'exogamie d'une part et de la compatibilité astrologique d'autre part (Pop 2002 : 56-85), c'est un troisième critère qui retiendra notre attention : celui de la réputation de la famille de la jeune femme et des qualités personnelles de celle-ci. Si l'auteure mentionne ce critère au moment de rentrer dans les détails (Pop 2002 : 56), il n'est pas présenté comme étant essentiel au choix de la bru – ce qui pourrait être une conséquence de la tradition structuralo-fonctionnaliste de l'anthropologie qui met l'accent sur certains aspects de la société – tels que l'importance des structures claniques au détriment d'autres. Or, dans mon ethnographie, le critère de la réputation de la famille se présente comme tout à fait déterminant puisqu'il constituera précisément la cause du rejet de la belle-fille.

2000 (Pop 2002 : 12-13). Pour une description exhaustive de ces matériaux relatifs au mariage chez les Mongols, voir Pop (*ibid.* : 11-19).

Si la belle-fille doit être choisie avec un soin tout particulier, c'est en raison de l'idée que des parents respectables donnent une descendance prometteuse (Pop 2002 : 85). Aussi le souci de « joindre les lignées » (*törsön zalagana*) serait-il notamment motivé par le prestige et la réputation du grand-père et de l'arrière grand-père de la fille, mais aussi par les qualités personnelles de celle-ci (Vreeland 1957, cité par Pop, *ibid.*). Les parents du garçon mèneraient donc une enquête approfondie au sujet de la famille de provenance :

> « Ainsi, ils s'informent par ailleurs sur la région d'origine de la fille, enquêtent sur les membres de sa parenté sur une période de deux à trois générations, voire plus […]. Ils vérifient que la famille de la fille a une bonne renommée, cherchent à savoir si ses membres sont travailleurs, polis, modestes, s'il n'y a pas eu de maladie génétique, mentale, ou si cette famille compte des personnes au comportement condamnable (voleurs, alcooliques) ou ayant un mauvais caractère. Selon les Khalkhas, ces caractères ou défauts sont susceptibles de réapparaître à partir de la troisième génération. Ils pensent qu'une maladie sérieuse du grand-père se transmet généralement aux petits-enfants, raison pour laquelle les parents du garçon cherchent à avoir des informations détaillées afin de s'assurer que la fille a une origine bonne et saine. On fait des recherches pour voir si dans la famille de la fille il y a eu des morts précoces parmi les femmes. Mostaert mentionne, comme exemple de tare, l'incontinence urinaire : aucun parti ne se présente pour demander comme bru une jeune fille souffrant d'énurésie. » (Pop 2002 : 85)

La manière dont la famille de Zorig réagit à la suite de la nouvelle – unissant ses forces pour mener une enquête approfondie au sujet de la famille de la jeune femme – correspond exactement à ce qui est décrit plus haut. Aussi leur comportement se présente-t-il non seulement comme légitime mais de règle. Si Gerel est aidée par ses frères et sœurs dans le processus d'enquête, c'est à elle que revient la plus grande responsabilité dans cette affaire, en même temps qu'elle semble faire ici figure d'autorité. En effet, comme on a pu le voir dans les chapitres précédents, la particularité de cette fratrie tient dans le fait qu'elle est orpheline en plus d'être nombreuse. Gerel, l'aînée (*tom egch*), se retrouve ainsi à tenir un rôle analogue à celui d'une mère tel qu'il serait requis dans la présente situation ; Zorig, pour sa part, semble également la reconnaitre 'contextuellement' comme telle en ce qu'il agit ici envers elle à la manière d'un fils. Pour cette raison, il sera question de belle-fille plutôt que de belle-sœur dans l'extrait qui suit, la jeune femme étant, dans cette situation, considérée comme une potentielle future belle-fille en relation à Gerel. Les rôles que Gerel et Zorig incarnent ici

spontanément indépendamment de la nature ‘réelle’ de leur lien de parenté témoignent en outre du fait que cette manière particulière de procéder (en menant l’enquête d’une part, introduisant progressivement la jeune femme au sein du foyer d’autre part) est habituelle, et en somme prescrite dans l’étape du choix de la conjointe en Mongolie rurale.

Ceci me permet d’anticiper sur la suite de cette thèse (notamment la troisième partie) en examinant dès à présent le rôle traditionnellement assigné à la belle-fille au sein du foyer en Mongolie. Comment celui-ci est-il présenté dans la littérature classique mais aussi plus récente, et quels constats généraux peut-on faire en ce qui concerne le processus d’intégration de la belle-fille au sein d’un nouveau réseau de parents ?

La position ambigüe et difficile de la belle-fille

La littérature ethnographique sur la place occupée par les belles-filles au sein de la belle-famille en Mongolie est très dense. Cette position, on remarque, est systématiquement et de manière unanime décrite comme étant ambigüe et difficile (Buyandelger 2013, Delaplace et Empson 2007, Empson 2011, Hamayon et Bassanoff 1973, Humphrey 1987, Pop 2002) – une ambigüité qui tiendrait son origine de sa situation d’entre-deux, la belle-fille ayant le statut d’affine (donc d’étrangère au foyer), qui se verrait toutefois progressivement transformé en celui de consanguine au fur et à mesure des années passées auprès de sa belle-famille et des enfants auxquels elle donne naissance. Les frontières entre l’appartenance au groupe de parenté et son étrangéité à celui-ci sont donc floues en ce qu’elle traverse et transitionne entre plusieurs réseaux relationnels de parents, ce qui se traduit par un statut fluide, transitoire et indéterminé (Empson 2011 : 175-177). Aussi remarque-t-on que, même après son mariage, la belle-fille reste d’une certaine manière « mise à l’écart » dans son propre foyer.

La précarité et l’ambigüité de la position de la belle-fille est également relevée dans d’autres régions du monde et contextes culturels, comme par exemple en Guinée, où la situation semble comparable à celle en Mongolie à bien des égards. Dans le village malinké à système de résidence virilocal où Anna Dessertine mène son terrain, le caractère ambigu et précaire du statut de belle-fille tiendrait au fait que celle-ci est perçue, par les membres de sa nouvelle résidence – à savoir sa belle-famille –, comme une étrangère dans un espace où elle est censée être chez elle (Dessertine 2021 : 176-179). En effet, à son arrivée dans la résidence de son mari, la belle-fille ne bénéficie que très rarement d’un endroit lui étant dédié et se

trouve ainsi dans l'impossibilité de s'approprier un espace qui pourtant lui est propre (*ibid.* : 178). Son nouveau statut d'appartenance se traduirait ainsi par le fait qu'elle manque d'un chez-soi (Feldman 2011, cité par Dessertine 2021 : 178). Toutefois, de la même manière qu'en Mongolie, la condition de la belle-fille au sein de sa belle-famille s'améliorerait progressivement au fil du temps, notamment lors de la naissance du premier enfant « qui marque le début de la participation de l'épouse à la reproduction de la résidence » (Dessertine 2021 : 181).

Le sort que la tradition mongole réserve à la belle-fille n'est pas non plus très tendre. Dans son article « De la difficulté d'être belle-fille » au titre on-ne-peut-plus explicite, Roberte Hamayon et Namtcha Bassanoff (1973) nous livrent, à travers une analyse détaillée du conte de « la bru sensée » (« *tsetsen beriin ülger* » en mongol[151]), une liste exhaustive des injonctions qui pèsent sur la belle-fille et de ce qui est attendu d'elle. Parmi les nombreuses prescriptions, on compte l'impératif d'être travailleuse, habile à la couture et aux travaux ménagers (Hamayon et Bassanoff 1973 : 38), mais aussi l'observance de tabous et d'interdits – par exemple, le fait d'éviter de boire ou de manger avant les autres et/ou devant sa belle-famille (ou alors seulement en dernier), en se contentant des restes et sans toucher aux meilleurs morceaux (Hamayon 1973 : 51). La bru idéale doit en outre être « utile à la maison » (*ger orondoo tustai*), avoir « un bon caractère » (*zan saitai*), être « accueillante » (*und ustai*), mais aussi « vive et intelligente » (*uhaan sergelen*) (Pop 2002 : 86). Le respect de tabous langagiers, en revanche, se présenterait davantage comme une exigence de principe, se traduisant dans la vie quotidienne principalement par la multitude de tâches qui lui incombent (Hamayon et Bassanoff 1973). Enfin, on peut mentionner l'impératif à la « suppression d'attention », la bru étant tenue de ne pas faire porter l'attention sur elle par « respect » envers sa belle-famille (Humphrey 1987).

En même temps, la belle-fille en Mongolie se présente comme un personnage éminemment important au sein du foyer : l'équilibre de l'économie domestique repose sur son comportement, et son rôle peut être résumé en trois points principaux (Hamayon et Bassanoff 1973 : 36-37). Tout d'abord, elle incarne le pivot de l'alliance « en tant qu'objet et support du contrat ». Ensuite, elle constitue une main-d'œuvre dès son mariage, dont la dot, ou *süi beleg*, se présente comme une compensation (un point sur lequel je reviendrai plus loin, notamment

[151] Les autrices translittèrent toutefois le titre comme suit : « *Cecen berijn ülger* » (Hamayon et Bassanoff 1973 : 7).

à travers l'analyse détaillée des échanges matrimoniaux de Sławoj Szynkiewicz)[152]. Enfin, son rôle consiste à assurer la continuité familiale par la promesse d'une progéniture (*ibid*.) et à veiller à ce que le feu au sein du foyer ne s'éteigne jamais – ce qui est à comprendre essentiellement de manière métaphorique, le feu symbolisant la lignée (Hamayon et Bassanoff 1973, Ruhlmann 2022).

En Mongolie, la belle-fille joue donc un rôle essentiel en même temps qu'elle est le facteur d'une certaine tension au sein de la belle-famille (Hamayon et Bassanoff 1973). Ses relations avec les beaux-parents se caractériseraient par ailleurs par une « dureté des rapports beau-père/belle-fille » marquée, entre autres, par l'instauration d'une distance, l'imposition d'une conduite d'évitement et un certain autoritarisme (Hamayon et Bassanoff 1973 : 41) ; et des relations avec la belle-mère qui ne sont pas plus tendres, dont « le folklore laisse entrevoir le peu de douceur qu'elle prodigue à sa belle-fille […] celle-ci [étant] de surcroît la seule personne au détriment de laquelle la belle-mère puisse compenser un peu les frustrations de sa propre carrière de belle-fille » (Hamayon et Bassanoff 1973 : 41).

Dans des travaux plus récents, Manduhai Buyandelger, rapporte également la difficulté intrinsèque à la condition de la belle-fille au sein d'un foyer mongol :

> « A daughter-in-law, especially one married to a youngest son, is expected to take over the personal care of her in-laws and respect and respond to their wish. Physical and verbal abuse, dramatic intimidation using gestures, eye movements, and unpleasant tones of voice; and public humiliation through loud scolding, beating or simply talking badly about her incompetence in her work or her low moral standards were often employed by extended families. Daughters-in-law had to appear to be working at all times, and they were expected to look tired. » (Buyandelger 2013 : 197)

L'auteure, qui étudie essentiellement le cas des femmes chamanes, montre comment cette vocation rajoute à la condition déjà pénible de la belle-fille, en ce que les attentes qui incombent aux chamanes (telles que les déplacements réguliers, les voyages, etc.) se présentent comme étant antinomiques avec celles qui pèsent sur les femmes mariées – une conciliation difficile qui, à terme, risquerait hautement de compromettre le mariage (Buyandelger 2013 : 98). La situation d'ores et déjà difficile de la belle-fille semble ainsi se

[152] Si Roberte Hamayon traduit « *süi beleg* » (qu'elle translittère « *süj beleg* ») par « dot », Sławoj Szynkiewicz parle du « prix de la fiancée », qu'il distingue justement de la dot « *inj* » (Szynkiewicz 1981 : 220) (ma propre traduction du polonais). Roberte Hamayon et Sławoj Szynkiewicz disent toutefois exactement la même chose en ce qui concerne le caractère compensatoire du « *süi beleg* » en contrepartie de la mariée.

compliquer davantage encore pour les femmes contraintes de passer une initiation chamanique.

Si les tensions dans les rapports avec la belle-famille semblent être une constante à travers le monde, il est intéressant de voir que celles-ci s'expriment de manières diverses et qu'elles sont également culturellement différentiées. Par exemple, des conduites d'évitement spécifiques au sein de la belle-famille se donnent à voir dans plusieurs endroits sans s'appliquer aux mêmes relations. Ainsi, Roberte Hamayon et Namtcha Bassanoff rapportent l'existence de ce genre de conduite en Mongolie entre la belle-fille et son beau-père (Hamayon et Bassanoff 1973 : 40)[153]. Chez les Korowai de Nouvelle-Guinée, en revanche, c'est entre une belle-mère et son beau-fils que les conduites d'évitement seraient imposées (Stasch 2009). Par ailleurs, ce ne sont pas toujours les mêmes relations avec la belle-famille qui sont considérées comme conflictuelles. En Guinée, si les rapports entre une belle-mère et sa belle-fille ne sont pas particulièrement doux – la première n'hésitant pas à user de démonstrations d'autorité sur la deuxième, « déléguant souvent à sa belle-fille les tâches les plus ingrates et difficiles » (Dessertine 2021 : 178) – des relations comme celle entre les sœurs du mari et la nouvelle épouse seraient notamment source de tension et de violences, et participeraient à la condition précaire de cette dernière (Dessertine 2021 : 179). Bien qu'elles soient qualifiées de relations « à plaisanterie » – le conflit se manifestant (entre autres) à travers les taquineries –, ces relations n'en seraient en réalité pas moins pénibles pour les belles-filles et seraient « intrinsèquement conflictuel[les] » en raison d'un processus d'intégration inversé : pour une sœur, la résidence de son frère constitue sa résidence paternelle et donc son « chez-soi » d'origine ; pour la belle-fille, il représente à l'inverse le nouveau chez-soi. Cette substitution spatiale où l'une prend en quelque sorte la place de l'autre ne serait pas toujours bien tolérée et aboutirait à des tensions (*ibid.* : 180). Les relations avec la belle-famille en Guinée amèneraient en outre parfois à des violences et des conflits, et le caractère pénible de l'intégration serait particulièrement difficile à vivre pour les femmes au point où certaines iraient chercher refuge chez leurs mères – ce qui donnerait lieu à d'autres violences, les femmes étant parfois battues par les hommes de leur nouveau lieu de résidence pour s'attarder hors de leur résidence conjugale (*ibid.* : 176-177). L'intégration de la belle-fille en Guinée s'établirait de manière progressive, et serait à Djirilan particulièrement

[153] Si je n'en ai pas fait l'observation, il en était du moins traditionnellement ainsi selon les auteurs.

liée à la visibilité de celle-ci dans sa résidence conjugale, la mariée étant contrainte de « se montrer disponible pour sa belle-mère et ses potentielles co-épouses, à la manière d'une cadette » afin d'être intégrée et acceptée par les autres résidents (*ibid.*).

Les formes que prennent les tensions avec la belle-famille semblent par ailleurs également tenir, entre autres, aux conséquences plus larges du type de résidence et/ou de filiation. En Guinée, où l'on observe un système patrilinéaire et virilocal, ces tensions semblent affecter essentiellement la belle-fille et concernent notamment les relations avec les belles-sœurs (Dessertine 2021). C'est d'ailleurs précisément en raison du fait que la belle-fille *prend la place* de la sœur du mari que des tensions relationnelles se manifestent – ce qui, dans un espace de morphologie topocentrique où l'appartenance est fortement lié à la résidence (*ibid*. : 22), semble étroitement lié au type de résidence virilocal.

Par contraste, chez les Dobu de Nouvelle Guinée étudiés par Reo Fortune (1963 [1932]), les tensions concerneraient en premier lieu la relation entre le mari et ses beaux-frères, mais aussi entre le mari et sa belle-mère. D'après l'auteur, en effet, « tous les hommes craignent la complicité de leurs épouses et redoutent leurs belles-mères » (Fortune 1963 [1932] : 151, ma traduction), au point où les accusations de sorcellerie seraient systématiquement portées sur cette dernière. Chez les Dobu, c'est un matrilignage qui régit la résidence : l'unité domestique « *susu* », basée sur la solidarité frère-sœur, rassemble la femme, ses enfants et son frère (*ibid.* : 8). Si le type de résidence à Dobu est alterné – mi-virilocal mi-uxorilocal, le couple passant la moitié de son temps auprès de la famille et dans le village de l'un, et l'autre moitié du temps auprès de la famille et dans le village de l'autre –, le mari se retrouverait constamment (et partout) dans une position inconfortable en raison de la solidarité du matrilignage et de la complicité entre une femme et ses frères, qui iraient, selon l'auteur, à l'encontre de la solidarité de la relation maritale (Fortune 1963 [1932]).

En Mongolie, contrairement à ce que l'on observe chez les Dobu et de manière similaire au cas guinéen, c'est la belle-fille qui se retrouve dans une position précaire par rapport à sa belle-famille ; ce qui suggère qu'un système patrilinéaire produit plutôt des tensions entre la belle-fille et sa belle-famille, alors qu'un système matrilinéaire mettrait plutôt le gendre en porte à faux par rapport à sa belle-famille. Par ailleurs, si le type de résidence semble également jouer un rôle en ce qui concerne la forme que prennent ces tensions, le problème en Mongolie semble en réalité se poser davantage en termes de *réseau de relations* que de résidence. Si, d'après ce que j'ai pu observer, le type de résidence en

Mongolie est aujourd'hui essentiellement néolocal – bien que l'on observe également des résidences virilocales, mais aussi (plus rarement) uxorilocales –, celle-ci semble beaucoup plus labile et diffuse que dans le cas guinéen (cf. introduction), et c'est l'implication et la participation au sein d'un réseau de parents *ah düü* qui va être source de tensions éventuelles – un point que confirmera notre ethnographie[154].

Une intégration compliquée et progressive

En Mongolie, l'intégration de la belle-fille au sein du nouveau réseau de parents apparaît comme étant éminemment laborieuse, et la femme serait contrainte d'y travailler tout au long de sa carrière. Cette inclusion, on l'a vu, se trouverait graduellement facilitée au fur et à mesure de la naissance des enfants, en ce que la belle-fille gagnerait alors progressivement en reconnaissance et en autorité (Hamayon et Bassanoff 1973) – ce qui, encore une fois, semble se recouper parfaitement avec le cas guinéen (Dessertine 2021).

Rebecca Empson insiste par ailleurs sur le fait que ces obstacles et la peine à se faire une place au sein du nouveau groupe de parents sont source d'anxiété et de tension, et peuvent être très mal vécus par les femmes – comme c'est le cas de l'une de ses interlocutrices s'entendant dire à longueur de journée par sa belle-mère qu'elle était une mauvaise mère, et par surcroît trop pauvre pour son mari (Empson 2011 : 176). Mon propre terrain de recherche n'est pas non plus exempt de situations de ce type. Enhtuyaa, partie s'installer auprès de son mari à Bayandun après l'avoir épousé, s'est vue contrainte de partager le quotidien de sa belle-famille pendant plusieurs années et d'exercer le travail d'éleveur à ses côtés. Si la relation qu'elle entretient avec son beau-père est fluide – celui-ci étant doué d'un caractère particulièrement doux –, les relations avec sa belle-mère, qui lui ferait constamment sentir qu'elle n'est pas à la hauteur, s'avèrent en revanche particulièrement tendues et constituent pour Enhtuyaa une source de nervosité importante, ce qui en fit par ailleurs un sujet de conversation récurrent lors de mes séjours parmi eux.

[154] Notons toutefois que les tensions les plus fortes que j'ai pu observer entre une belle-fille et sa belle-famille avaient essentiellement lieu dans le cadre d'une résidence virilocale, où le jeune couple résidait dans une yourte distincte mais partageait le campement des parents du mari.

D'une manière générale, les travaux présentés ci-dessus qui traitent du cas mongol rendent compte de la place de la belle-fille d'une façon relativement structurale et ordonnée : celle-ci aurait une place particulière au sein de la famille, des prérogatives qu'elle serait tenue de respecter ainsi qu'un certain rôle qu'elle serait vouée à tenir une fois mariée. L'intégration de la belle-fille en Mongolie telle qu'étudiée par les auteurs classiques met également l'accent sur le caractère normé et intégrateur de l'alliance : si celle-ci s'avère laborieuse par essence, elle s'établirait toutefois progressivement, à mesure que la belle-fille donne des enfants à son mari.

D'autre part, si cette intégration est présentée comme étant ardue, elle semble quand même se résoudre en une certaine inclusion. Notre cas ethnographique examinera l'affaire sous un autre angle, justement par son revers, étant donné que l'inclusion de la belle-fille se soldera par un échec. Plutôt que d'étudier les mécanismes d'intégration, je propose à présent de mettre en lumière les mécanismes de rejet et de mise à l'écart. Qu'est-ce qui, à un moment donné, pose problème dans le processus d'intégration (qui avait pourtant l'air bien parti) au point de pousser la famille à unir ses forces et empêcher l'assimilation d'un nouveau membre au sein du réseau par tous les moyens ? De quelle manière exactement ce rejet s'opère-t-il ?

II) Empêcher l'union à tout prix

Les jours suivant la visite inattendue de Zorig et de sa petite-amie, au fur et à mesure que la nouvelle se répand parmi les proches, tous s'enquièrent de l'identité de la jeune femme. « *Ene henii ohin ve* ? », que l'on peut traduire par « de qui est-elle la fille », semble être la question récurrente, les liens de filiation ayant visiblement une importance capitale pour pouvoir se faire un avis sur la personne, en particulier dans ce contexte. Depuis la visite, la réponse que Gerel donne invariablement à ses proches à cette question est la suivante : « on ne sait pas très bien, mais elle est sympathique et a bon caractère ». Remarquons qu'à ce stade encore très précoce de la relation entre les deux jeunes gens – qui se compte en semaines ou en mois tout au plus – on entend déjà dire que « Zorig a pris une épouse » (*Zorig avgai avsan*) malgré le fait qu'aucune cérémonie n'ait encore été annoncée. Dans les usages quotidiens du langage, toutefois, mes interlocuteurs à Bayan-Uul n'établissaient pas de distinction entre le ou la « petit(e) ami(e) » (*naiz zaluu*/*ohin*) d'un côté, et l'« épouse » (*avgai* ou *ehner*) ou le « mari » (*nöhör*) de l'autre – ces derniers termes étant utilisés de manière indifférenciée

indépendamment de la réalité administrative et/ou cérémonielle du mariage[155]. Beaucoup de mariages réalisés à la campagne ne sont d'ailleurs pas déclarés (Lacaze 2017) et, à en croire mes interlocuteurs, la cérémonie et la présence des invités sont on ne peut plus suffisants pour attester de la véracité d'une union (ceux-ci niant le besoin de posséder un document administratif qui en témoigne). Le « mari » ou la « femme » semble ainsi communément désigner le partenaire de toute personne considérée comme étant en âge de se marier.

Lorsque précaution et méfiance vont de pair

Dans un contexte de forte interdépendance où les échanges et l'entraide entre les membres d'un même groupe de parents se donnent à voir au quotidien, on comprend la nécessité de s'assurer que les relations avec la belle-famille à venir soient harmonieuses. Le choix du conjoint constitue ainsi, pour le foyer tout entier, un moment décisif lors duquel il convient de se montrer particulièrement précautionneux, les conséquences dans le cas contraire pouvant s'avérer vraiment pénibles. C'est précisément ce que craignent les frères et sœurs de Zorig lorsque celui-ci s'apprête à prendre pour épouse une jeune femme dont aucun d'entre eux ne connait l'entourage. Aussi la précaution et la circonspection vont-elles de pair avec une certaine méfiance : à peine Gerel apprend-t-elle que son frère a une petite-amie qu'elle suspecte celle-ci d'être responsable de sa disparition pendant le peignage des chèvres (« est-ce-t-elle qui lui a demandé de venir ? Pourquoi ne lui a-t-elle pas dit de rester aider sa sœur ? »), exprimant également ses soupçons quant aux intentions potentiellement peu louables de celle-ci (chercherait-elle à profiter de la situation économique avantageuse et de l'affabilité de son frère ?) avant de conclure par la ferme intention de mener l'enquête à son propos.

Selon Matthew Carey, « là où les personnes ne peuvent être psychologiquement réduites ou synthétisées, lorsque la parole est labile et la connaissance incertaine, la méfiance est une attitude appropriée à adopter » (Carey 2017 : 107). Mais ces constats vont aussi dans le sens d'une logique anti-sociale des relations en Mongolie mise en lumière par Lars Højer (2019), qui se traduit par une manière particulière d'être en relation où l'autre est pensé

[155] On faisait par exemple référence à « la femme de Tseveen » (*Tseveeniin ehner)* ou au « mari de Bujin » (*Bujeegiin nöhör)* sans que l'un ou l'autre n'aient eu de cérémonie de mariage, même informelle. La co-résidence ne semble par ailleurs pas faire de différence non plus, Bujin ayant par exemple passé deux ans dans une région (*aimag*) différente de celle où vivait son « mari » (*nöhör*) – auquel on faisait alors déjà référence comme tel – avant de s'installer avec lui.

comme dangereux et où la suspicion et l'anxiété se présentent comme des composantes qui prévalent au sein de la communauté (Højer 2019 : 24). L'impression de suspicion et de méfiance que l'auteur met en lumière doit en réalité moins à des situations interpersonnelles concrètes ou à un manque apparent d'entraide entre les personnes qu'à un ensemble d'actes et de paroles qui, de manière subtile, participent à générer un climat d'incertitude omniprésent – qu'il s'agisse de remarques insistant sur le manque de confiance et les mauvaises intentions d'autrui, la narration d'histoires de trahison, le souci de dissimuler des objets qu'il vaudrait mieux garder hors de vue du voisinage, ou encore des mises en garde constantes précédant une rencontre avec des inconnus (Haas 2012 : 19). Pour le dire autrement, il y aurait en Mongolie rurale une tendance spontanée à imputer à autrui, et en particulier aux étrangers, des intentions douteuses plutôt que l'inverse, ce qu'illustre parfaitement la réaction initiale de Gerel face à une personne dont elle ignore encore tout. Ajoutons que l'attitude suspicieuse quant à ses intentions semble exacerbée par le contexte : un.e étranger.e qui s'apprête potentiellement à intégrer le réseau de parents constitue une menace de taille, en ce qu'il ou elle risque de perturber l'intégrité de la famille depuis l'intérieur.

Le tournant

Quelques jours après la visite, nous nous rendons au village en raison d'un passage nécessaire à la banque. Shar, qui réside au village, en profite pour s'entretenir avec sa sœur en privé et lui confirme ce que leur frère Otgoo avait lui-même ouï-dire : la petite-amie de Zorig viendrait d'une « mauvaise » (*muu*) famille et serait également, dit-on, la mère d'un enfant de trois ans, ce que Zorig ignore possiblement. Bien que ni Shar ni Otgoo ne connaissent la famille en question personnellement, les on-dit désobligeants à son sujet semblent se multiplier autour de Gerel si bien qu'elle se remet à tergiverser au sujet du choix de son frère (après avoir, on l'a vu, renoncé à organiser un rassemblement familial, ayant été charmée par le « bon caractère » de la jeune femme lors de sa venue). Le même soir, Gerel et moi nous rendons toutes deux chez la chamane Bathand, à l'extrémité opposée du village. Si cette visite tardive avait initialement pour visée de solliciter l'aide de la chamane pour mes recherches, il ne sera quasiment pas question de rituels : Bathand, qui se trouve connaitre personnellement les proches de la petite-amie de Zorig – leur foyer étant apparemment voisin (*hörsh ail*) au sien – livrera à Gerel des informations de première main à son sujet, ce qui donnera lieu à un

échange exceptionnellement animé entre les deux femmes, prenant au fur et à mesure de la soirée la forme d'un véritable complot visant à mettre un terme à cette union.

À en croire Bathand, les parents de la jeune femme seraient tous deux alcooliques (*arhichin*), ses frères et sœurs des menteurs (*hudalch*) et des voleurs (*hulgaich*) et il en serait finalement ainsi de toute la parentèle dans son ensemble (*ah düü nar*). Cette famille (*ail*), qui n'aurait par surcroît pas même les moyens de s'approvisionner en viande, aurait en somme particulièrement mauvaise réputation, et une alliance avec un des leurs constituerait un danger non seulement pour Zorig mais, à terme, pour toute la famille. Ces révélations de première main confirment ce que Gerel avait jusque-là seulement ouï-dire, et lui paraissent d'autant plus tangibles qu'elles proviennent cette fois d'une source directe, Bathand affirmant être au contact de cette famille depuis de nombreuses années. Elle rappelle en outre à Gerel l'existence d'une ancienne connexion par alliance entre la grand-tante de celle-ci et un membre de cette famille, ce qui permet à Gerel d'identifier enfin le réseau en question et l'amène à décréter, l'instant d'après, la nécessité absolue de conjuguer leurs forces pour raisonner son frère : Bathand, elle-même, mais aussi Bujin, Enhtuyaa et le reste de la fratrie devront tous se mobiliser à cette fin. S'ensuit un échange digne d'une pièce de théâtre où toutes deux répètent ce qu'elles diront à Zorig le lendemain, s'entrainant de manière à ce que leurs arguments combinés aient l'effet d'ouvrir les yeux à leur cadet qui, selon elles, agit comme s'il était « aveugle » (*sohor*) pour ne pas voir, et « sourd » (*dülii*) pour ne pas entendre ce que dit l'entourage à propos de cette famille. Impliquées corps et âme dans leurs tirades respectives, Gerel et Bathand mettent le ton comme si Zorig était véritablement en mesure de les entendre, ajustant au fur et à mesure leurs discours au billet de suggestions mutuelles afin que leurs paroles juxtaposées se complètent et s'avèrent aussi percutantes que possible.

> **Gerel** (à Bathand) – « Tu lui diras ceci : 'tu ne connais pas ses *ah düü*, tu n'as pas vécu avec eux ; parmi les tiens tu vis très bien, ta vie est douce (*saihan*) avec eux. Ses *ah düü* vont détruire ta position (*bair baidlyg ügüi hii[h]*) […]. Tu n'as habité nulle part ailleurs que chez ta grande sœur, tu n'as pas connu la souffrance (*zövlön üzeegüi*). Or tu en as, du choix [concernant ta future épouse]'.
>
> **Bathand** (semblant s'adresser à Zorig) – « Je connais cette fille à travers sa lignée (*udamaar*[156]), je connais ses *ah düü*. Aujourd'hui elle paraît gentille (*höörhön/saihan*

[156] « *Udam* », en mongol, renvoie à la lignée, l'ascendance d'une personne. Je traduirai ici cette notion par « lignée » ou encore par « générations », pour une formulation plus idiomatique.

> *ashtai*) mais dans trois ans, tu la verras se transformer en diable (*chötgör*). Pour l'instant tu as une belle vie, mais avec elle tu te diriges vers un avenir sombre (*haranhui*). Ces gens-là vont te renverser (*hömrüüleed hayna aa*), ils vont facilement tout détruire. »
>
> **Gerel –** « Oui… dis-lui comme ça, d'accord ? 'Tu viens d'un tel milieu, c'est tel genre d'épouse que tu dois prendre. Un tel est alcoolique, un tel est un voleur. Pourquoi prends-tu une femme d'un tel milieu alors que tu as encore la possibilité d'un vaste choix ? Il faut que tu te sépares d'elle immédiatement. On s'inquiète pour toi, tu n'es pourtant pas aveugle, ni sourd ? […] En deux ans, ta sœur et toi êtes parvenus à accroître considérablement votre bétail (*malaa ösöh*). Tu n'as pas de mère ni de père mais chez ta grande sœur tu as toujours très bien vécu, grâce à elle tu as une bonne position aujourd'hui. Si tu t'installes avec cette fille, tu vas tout détruire. On est tous d'accord sur le fait qu'il faut que tu t'en sépares […]' »

Cet extrait reconstruit du dialogue entre Bathand et Gerel révèle plusieurs choses. Tout d'abord, il met en lumière les aspects que l'on considère comme étant essentiels dans l'appréhension d'une personne – qui prennent d'autant plus d'importance lorsqu'il s'agit d'envisager son intégration dans la famille (Pop 2002) – tel que le sens moral, qui en mongol peut être exprimé à travers deux notions proches mais distinctes : le *setgel sanaa,* « cœur-esprit »[157], considéré comme étant le siège des émotions, des désirs, des pensées et des intentions ; et le *hün chanar,* littéralement « humain-qualité », qui désigne la qualité propre à un être humain et est intrinsèquement lié à la lignée et aux ancêtres de celui-ci (Haas 2012 : 87)[158]. Le *setgel sanaa,* dit-on, peut être modelé par l'environnement d'une personne, le lieu, l'époque ou encore sa culture. Le *hün chanar,* en revanche, aurait un noyau qui résisterait aux influences externes, qu'elles soient positives ou négatives, et serait transmis par les ancêtres. Si ceux-ci sont réputés comme étant *hün chanar saitai,* soit « doués de bonnes qualités humaines », le *hün chanar* de la personne sera également considéré comme bon – une bonté intrinsèque que même les mauvaises actions n'auraient le pouvoir d'invalider, celles-ci étant alors attribuées aux mauvaises influences externes altérant le *setgel sanaa* de la personne. À

[157] Si une traduction littérale de cette notion est difficile, Paula Haas (2012) le traduit en anglais par « mind-heart ».

[158] Une autre traduction possible, selon un de mes interlocuteurs anglophones en Mongolie, serait celle d'intégrité morale, soit une adéquation effective entre les valeurs et les actions d'une personne.

l'inverse, il sera quasiment impossible pour une personne dont la famille a mauvaise réputation d'outrepasser la suspicion collective d'être elle-même *hün chanar muutai*, « douée de mauvaises qualités humaines » (*ibid*.). Comme on le voit, Bathand n'hésite pas à affirmer que, puisque les membres de la famille de la jeune femme sont mauvais « à travers la lignée » (*udamaaraa*), autrement dit à travers les générations, il est quasiment certain que celle-ci le soit dans le fond également – ce qui nuirait non seulement à Zorig mais constituerait également un risque pour sa descendance, celle-ci étant, on l'a vu, à l'image des parents (Pop 2002). Il est en outre conseillé de se tenir à distance de ceux dont le *hün chanar* est mauvais – qui, chez les Barga de Mongolie Intérieure, sont aisément identifiés en raison du caractère restreint de la communauté (*ibid*.) ; un constat qui s'applique également à la population de Bayan-Uul.

Le *setgel sanaa* et le *hün chanar*, qui constituent des aspects dissimulés de la personne, impliquent par ailleurs l'existence d'une « vraie nature » chez l'individu que l'on suspecte généralement d'être camouflée derrière une apparence trompeuse, et qui irait de pair avec les mauvaises intentions, notamment déguisées (Haas 2012). La nature véritable apparaitrait néanmoins au grand jour dans certaines circonstances, par exemple lorsque l'on boit à l'excès (Humphrey 2012a) ou encore après une période de temps prolongée passée à observer le comportement d'une personne (Haas 2012). La nature potentiellement « maléfique » (*chötgör*) de la jeune femme se cacherait ainsi derrière une apparence inoffensive, qui serait de toute manière indiscernable pour Zorig pour le moment mais qu'il serait primordial de mettre à l'écart au plus vite.

Se mobiliser collectivement pour écarter une menace

Si j'admets avoir été franchement amusée par la discussion animée entre les deux femmes sur le moment, l'affaire n'a en revanche rien d'une plaisanterie pour la famille en ce qu'elle représente une sérieuse menace envers son intégrité. Le problème majeur, d'après Gerel, n'est pas la petite-amie de Zorig en tant que telle, en ce qu'elle pourrait après tout constituer une exception au sein de sa propre famille et s'avérer « correcte » (*saihan ashtai setgel zövtei*), mais bien ses proches (*ah düü*) que l'on dit alcooliques, voleurs et menteurs, et auxquels Zorig et les siens auront nécessairement affaire si l'union a lieu :

> « Les parents de cette fille ne possèdent rien (*hooson*), ils n'ont pas de bétail ; on raconte que sa mère n'a pas de maison et qu'elle habite chez quelqu'un. On dit que ses frères et sœurs sont également démunis et volent. Quand j'ai entendu ça, j'ai pris peur… J'ai donc pensé que Zorig n'avait pas besoin d'une femme comme ça. S'il la prend pour épouse, sa famille les suivra, et ils viendront également chez nous. Lorsque que je garde Ariuna au village, notre bétail est sans chef (*ezengüi*), ils risquent de s'en prendre à notre bétail. Cette union ne doit donc se faire en aucun cas. […] »

Gerel ajoute que le simple fait d'être issu d'une famille modeste ne serait pas rédhibitoire dans la mesure où eux-mêmes possèdent du bétail. Le problème tient donc précisément dans la décadence morale qui serait profondément implantée chez les membres de la famille, ceux-ci étant supposément « tous mauvais depuis des générations » (*mah tsusnii tasarhai*[159] / *udamaaraa bügd muu*), et dans la menace que représenteraient leurs actions peu louables.

Au terme de la soirée, Gerel et Bathand conviennent d'une stratégie : Bathand passera chez eux le lendemain matin afin de parler à Zorig « de manière ferme » (*hatuugaar*), « comme [elle] sait le faire », suite à quoi Gerel le mettra en garde à son tour, plus « doucement » (*zöölön*), et organisera par surcroît un rassemblement familial (*ger büliin hural*) au campement réunissant ses frères et sœurs qui résident au district de Bayan-Uul. Les deux femmes estiment que la multiplicité de discours analogues – dont les propos mettront eux-mêmes l'accent sur la multitude d'on-dit dépréciatifs au sujet de la famille en question – parviendra à faire entendre raison à Zorig, ou du moins à semer le doute en lui de manière à ce qu'il finisse par s'aligner de lui-même avec les membres de sa famille. Dans leurs discours respectifs, Bathand et Gerel comptent notamment insister sur le fait que personne de l'entourage n'approuve cette union (*hen ch hüleen zövshöörölgüi*) et que, sans leur soutien, il se retrouvera seul et isolé.

[159] Littéralement « la viande et le sang ». Les os, le sang et la chair constituent les métaphores centrales des relations de parenté en Mongolie (Fox 2021 : 289, Park 2003 : 144). Les individus seraient considérées comme étant « pourvus par les deux parents : les os, le cerveau et les tendons provenaient du père, étant transmis dans le sperme ; la chair et le sang sont sortis de la mère » (Vreeland 1957 [1954] : 58, cité par Fox 2021 : 289). Les lignées matrilinéaires et patrilinéaires sont ainsi respectivement conceptualisées à travers « la chair et le sang » (*mah tsus*) et « l'os » (*yas*) (*ibid*.). Toutefois, le « sang » (*tsus*) est aujourd'hui utilisé à la fois en référence à la lignée du père et de la mère – une évolution des métaphores qui suggère que l'on pensait par le passé les liens de parenté selon deux différentes lignes, qui sont aujourd'hui conceptualisés par les populations comme 'une seule et même chose', définie par le sang (Park 2003 : 144).

Enfin, si la nécessité de raisonner Zorig relève d'une urgence selon Gerel, c'est que la jeune femme pourrait tomber enceinte à tout moment – ce qui, estime Gerel, tient entièrement à elle étant donné qu'elle a la possibilité d'arrêter la contraception à tout moment, et ce sans même le dire à Zorig, ce qui potentiellement l'arrangerait bien. Aussi Gerel laisse-t-elle entendre qu'il est du ressort de la jeune femme de contrôler la fécondité, lui imputant de nouveau de mauvaises intentions éventuelles : celles de prendre avantage de Zorig afin de s'assurer une bonne situation et une descendance prometteuse.

***

Le récit détaillé de cette polémique intra-familiale met en évidence plusieurs choses. Tout d'abord, on remarque la forte implication de la fratrie de Zorig dans l'affaire ainsi que celle, de moindre intensité, d'autres membres de la parentèle. Si, depuis une perspective occidentale, Gerel et les autres pourraient donner l'air de se mêler ouvertement de ce qui ne les regarde pas, le choix marital d'un frère semble être en Mongolie rurale une affaire éminemment collective dans laquelle ils ont, plus que le droit, l'*impératif* d'intervenir, pour le bien du collectif qu'ils forment ensemble. Ensuite, ce cas met en lumière une tension entre un individu (Zorig) et un collectif manifestement très fort (qui consiste ici en la fratrie essentiellement). Bien que certaines attentes pèsent sur les individus, cela ne les empêche pas de prendre tout de même des initiatives qui, on le voit, s'articulent parfois difficilement avec ce collectif. En outre, il y a l'idée que le collectif – incarné ici par le réseau de parents de Zorig – est associé à un certain ensemble de valeurs qui s'opposent à celles d'autres collectifs, considérés comme étant « mauvais » (comme celui d'un réseau de parents dont les membres se présentent comme étant des voleurs et/ou alcooliques). Les stratégies mises en place par la fratrie, qui consistent notamment en un rassemblement, visent justement à dissoudre ce qui risquerait de faire converger des collectifs (qui sont ici des réseaux de parents *ah düü*) devant impérativement rester distincts, et qui semblent par ailleurs revendiquer une certaine identité et des principes moraux. Néanmoins, en même temps qu'ils se doivent d'assurer leur intégrité, ces collectifs sont condamnés à ne pas rester entre eux par principe d'exogamie – un constat qui participe d'une vision classique et structuraliste du mariage (Goody 1983, Lévi-Strauss 1949, Malinowski 1963 [1922]). Ainsi, c'est tout un ensemble d'enjeux relatifs à l'inclusion et l'exclusion appartenant notamment au vaste champ du mariage qui transparait à travers cette histoire.

La dernière partie de ce chapitre interroge, dans une perspective plus historique, l'implication des jeunes mariés dans le choix du conjoint en Mongolie. En dépit de l'évolution notable qu'a connue l'institution du mariage ces dernières décennies, on peut effectivement se demander dans quelle mesure cette décision relève de l'individu, et/ou du collectif dans son ensemble : quelles sont ces évolutions et dans quelle mesure le choix du conjoint appartient-il aux individus aujourd'hui en Mongolie, en milieu rural en particulier ?

III) Le degré d'implication des mariés

Une évolution notoire au cours des derniers siècles

Si le choix de la conjointe de Zorig s'avère être une affaire éminemment importante aux yeux de la famille, c'est en raison du fait que les implications dépassent de loin les jeunes mariés et concernent tout autant leurs parentèles (*ah düü*) respectives, du moins en zones rurales. Traditionnellement, le mariage en Mongolie était considéré comme une affaire d'alliance entre deux lignées ayant avant tout pour but, dans le cadre d'un système de filiation patrilinéaire, de perpétuer la lignée du fils, la bru étant destinée à s'installer auprès de sa belle-famille (Humphrey 2015, Pop 2002, Szynkiewicz 1981 : 220). Aussi l'obligation de perpétuer les lignées primait-elle sur les désirs individuels des jeunes gens qui, en un sens, se trouvaient être les acteurs passifs d'une alliance engageant les membres des deux groupes de parenté (*ibid.*). L'institution du mariage était d'ailleurs l'occasion de multiples dons matériels réciproques entre les deux familles qui, comme dans la plupart des sociétés pastorales, prenaient essentiellement la forme de têtes de bétail, sans toutefois s'y réduire (Szynkiewicz 1981 : 220). Sławoj Szynkiewicz, qui s'intéresse particulièrement aux échanges et aux dons au sein de l'institution du mariage, distingue deux systèmes de prestation matrimoniale en Mongolie : le prix de la fiancée (*süi* ou *süi beleg* en mongol, *aduu barilga* en bouriate) qui consiste en un don de la famille du mari destiné à celle de la jeune mariée, et la dot (*inj*), qui serait quant à elle un type d'héritage spécifique prenant la forme d'une prestation matrimoniale ponctuelle (*ibid.*). Le prix de la fiancée serait en cela une forme de compensation ou contrepartie matérielle équitable contre la jeune femme que le mariage contraint à servir les intérêts économiques d'un groupe social étranger au sien pour le restant

de ses jours (la Mongolie étant, rappelons-le, une société patrilinéaire et patrilocale), même si la fiancée n'est elle-même pas considérée comme un objet d'échange en soi (*ibid.*) [160].

Depuis ces constats, l'institution du mariage en Mongolie a toutefois considérablement évolué et Sławoj Szynkiewicz lui-même rapporte un décalage entre les pratiques du début du XXe siècle telles que répertoriées dans la littérature et ses propres observations, effectuées dans les années 1970[161], notamment au regard de la forme du mariage et du couple. Un changement caractérisé selon lui par un affaiblissement progressif du patrilignage au profit de relations bilatérales, qui donnerait des familles de plus en plus distanciées du groupe de parents agnatique et de plus en plus rapprochées du groupe de parents utérin, ainsi qu'une tendance générale à l'individualisation des foyers/familles : on passerait des familles étendues à des familles de plus petite taille (*ibid.* : 245-246). Si l'institution du mariage avait autrefois pour visée de perpétuer le patrilignage, elle permettrait dorénavant de créer une nouvelle famille basée sur un modèle du couple inédit, caractérisé entre autres par l'expansion du choix libre du conjoint, qui confirmerait de surcroît le caractère autonome de la famille émergente (*ibid.*)[162].

Si l'on examine les préoccupations exprimées par la famille de Zorig concernant le choix marital de leur frère, celles-ci semblent essentiellement concerner la future situation économique de son foyer plutôt que la lignée et la descendance, bien que Gerel mentionne quand même cet aspect-là (pour dire toutefois autre chose). En même temps que l'on peut y voir un indice de l'évolution de l'institution du mariage, cela témoigne certainement aussi d'une focalisation à outrance sur les affaires de lignées et de clans propre à la littérature de la fin des années 1990, héritée du structuralisme. Pour autant, malgré leur « prétendue sur-objectivité et arbitraire », les analyses structuralistes du mariage et de l'alliance ne sont pas nécessairement incompatibles avec les phénomènes contemporains observés et les analyses davantage axées sur les dimensions pratiques, émotionnelles et cosmologiques, qui présentent des exemples concrets de ce que les gens font lors des mariages dans des situations réelles (Humphrey 2015). C'est du moins ce qu'avance Caroline Humphrey en montrant leur

[160] Dans son étude diachronique de l'institution du mariage, l'auteur se concentre principalement sur les échanges et les dons matériels qui entouraient la cérémonie du mariage au XIXe et XXe siècle, consacrant un chapitre entier à une analyse méticuleuse des paiements qui l'accompagnent afin de mettre en lumière les dynamiques et les enjeux d'une institution visant à unir deux réseaux de parents (Szynkiewicz 1981 : 197-248).
[161] Entre 1968 et 1978 précisément (Szynkiewicz 1981 : 17).
[162] Notons que les propos l'auteur participent d'une approche structuro-fonctionnaliste qu'il convient de remettre dans son contexte.

pertinence dans l'étude des mariages bouriates contemporains[163], et en mettant en évidence le fait qu'ils permettraient de mieux expliquer des phénomènes tels que le caractère éminemment instable de la cérémonie du mariage (Humphrey 2015). De manière similaire, notre ethnographie montre que l'alliance en Mongolie rurale reste, dans une certaine mesure, une union entre deux réseaux de parents (et confirme en ce sens les analyses structuralistes citées plus haut[164]), bien qu'elle ne s'y résume pas en ce que d'autres éléments, mis en relief par notre analyse spécifiquement, sont également en jeu.

*Le choix du conjoint aujourd'hui et l'obtention de l'« accord » (***zövshöörөl*)

Si, malgré les transformations profondes de l'institution du mariage ces dernières décennies en Mongolie, l'enjeu reste à certains égards celui d'une alliance entre deux familles, cette mise en relation entre les deux groupes semble toutefois s'établir de manière inversée par rapport aux pratiques antérieures : au temps du mariage arrangé, les parentèles respectives des jeunes mariés entretenaient des relations directes l'une avec l'autre préalablement à l'union, alors qu'elles se voient à présent unies par le biais de leurs enfants, de par l'initiative de ceux-ci (Pop 2002, Szynkiewicz 1981). De plus, l'enjeu de perpétuer la lignée du fils semble avoir été remplacé par celui de la création d'un partenariat économique/pastoral favorable : une union maritale propice serait définie par une situation économique prospère pour les deux conjoints. Dans le même temps, mes interlocuteurs certifiaient que les sentiments et affinités individuelles avaient également leur importance dans le choix du partenaire, racontant des histoires d'altercations où la volonté des jeunes gens se heurtait aux opinions divergentes de leurs parents. Gerel, par exemple, me confia avoir désobéi à ses parents qui souhaitaient initialement la marier à un riche éleveur de leur entourage avec qui ils avaient arrangé plusieurs rencontres. Préférant Boldoo à celui-ci, elle s'y était opposée jusqu'à ce qu'ils finissent par consentir à son propre choix bien que Boldoo ne posséda quasiment pas de têtes de bétail à cette époque (ce qui, à titre de rappel, atteste de la richesse d'un éleveur). Néanmoins, comme on l'a vu, le tempérament (*zan aash*) et la

[163] À titre de précision, l'auteure étudie un mariage bouriate en Russie, à Ulan-Ude. Les mariages des Bouriates de Russie et des Bouriates de Mongolie semblent toutefois similaires, et on y revandique en tout cas la même « tradition », bouriate.

[164] De manière intéressante, certains de mes interlocuteurs (urbains en particulier) avancaient également que le mariage à la campagne restait aujourd'hui une alliance entre deux familles, de la même manière que les interlocuteurs de Caroline Humphrey confirmaient la pertinence des schémas de parenté structuralistes à travers leurs propres généalogies, tout à fait similaires à celles des anthropologues (Humphrey 2015).

droiture d'esprit, associés à la nature profonde des intentions (Haas 2012) rentrent également en compte dans l'appréciation d'une personne – accroissant ainsi ses chances d'inclusion.

Bien que le choix du conjoint ou de la conjointe semble aujourd'hui relativement libre, il se doit tout de même d'être approuvé par les membres de la famille qui donnent, à terme, leur « accord » (*zövshööröl*) – une approbation informelle qui pourrait éventuellement être apparentée à la bénédiction parentale dans la tradition chrétienne. Dans le cas contraire, et c'est ce que met en lumière notre histoire, ce choix semble faire l'objet de négociations. En ce qui concerne Zorig, on remarque que ce sont ses frères et sœurs qui se prononcent et expriment leur approbation ou objection quant à son choix – les voix des ainé.e.s ayant d'ailleurs l'air de compter davantage que celles des cadets. Comme on l'a vu, la voix de Gerel, l'aînée de la fratrie, est de surcroît particulièrement importante en ce que c'est son approbation qui semble requise en fin de compte, étant donné qu'elle tient ici un rôle analogue à celui d'un parent.

Gerel m'avoue d'ailleurs se sentir hautement responsable vis-à-vis des agissements de ses jeunes frères et sœurs (*düü*), notamment du fait de s'être occupée d'eux au même titre qu'une mère suite au décès de leurs parents – bien que le statut d' « aînée suprême » (*tom egch*) d'une fratrie mongole implique déjà une responsabilité particulière, et que son attitude relève davantage du « bon » (*sain*) comportement d'une sœur aînée attentionnée et responsable que de la parentalité. Toujours est-il que le soin qu'elle porte à ses frères et sœurs, en particulier aux plus jeunes, se voit certainement décuplé du fait de leur histoire personnelle collective. Aussi estime-t-elle qu'il est de son devoir d'intervenir en la présente situation, menant à cette fin une enquête sur l'identité de la prétendante afin de s'assurer que son frère ne commette pas d'erreur et se préparant à le sermonner. De la même manière, sans qu'aucune des parties n'ait eu à le formuler explicitement, on remarque que Zorig agit comme si c'était de Gerel qu'il devait obtenir l'approbation, commençant par ramener sa petite-amie chez sa sœur aînée afin de l'introduire progressivement dans la famille (endossant ainsi naturellement le rôle d'un fils) et reconnaissant en Gerel et ses frères et sœurs le droit de se prononcer dans cette affaire – même si tout ne se passe pas exactement sans à-coups.

Orienter et suggérer à défaut d'imposer

Il arrive par ailleurs que les proches aident activement un membre de la famille à trouver un partenaire adéquat en mobilisant leur réseau, notamment lorsque celui ou celle-ci approche de l'âge limite auquel il ne sera plus dans les normes de se marier. C'est précisément ce qu'avait fait Gerel pour deux de ses frères cadets :

> « …À présent, je me fiche de trouver quelqu'un à Shar – il a passé la quarantaine, donc c'est tant pis... J'ai essayé par le passé, mais ça n'a pas marché. Shar est radin (*haramch*) et riche (*bayan*) ; il n'aime pas partager, c'est pour ça qu'il ne prend pas d'épouse. Ochiroo, lui, a une fille, dit-on (hors-mariage). Il lui envoie de l'argent de temps en temps. […] Mais Zorig, lui, est encore jeune, il a l'embarras du choix, et il est important qu'il choisisse bien. »

Si ce sont d'ordinaire les parents qui orientent le choix du partenaire lorsqu'ils l'estiment nécessaire, c'est ici l'aînée de la fratrie qui s'en charge en raison de sa particularité évoquée plus haut. Notons que le choix de Zorig importe particulièrement à Gerel en raison du caractère singulièrement étroit de leur relation (celui-ci habitant sous son toit depuis l'adolescence) mais aussi parce qu'ils seront continuellement amenés à coopérer du fait de leur activité d'élevage partagée, et continueront à entretenir des relations quasi-quotidiennes même lorsque Zorig se sera installé ailleurs. En raison de la haute fréquence des échanges et de la nature particulière des relations d'obligation entre parents spécifiques à la Mongolie rurale, Gerel est en effet destinée à être en contact régulier avec son frère mais également avec la future épouse de celui-ci, et par extension avec sa parentèle.

La pression et la difficulté de trouver une partenaire (chez les hommes)

Si la pression sociale du mariage en Mongolie pèse de manière particulièrement forte sur les femmes[165], en milieu rural en particulier, les hommes se trouvent également confrontés à l'injonction sociale de « prendre une épouse » (*avgai avah*) avant un certain âge – qui se situe aux alentours de la trentaine selon mes interlocuteurs – et de s'installer (*suuh*) avec

[165] La pression de se marier chez les femmes est couplée à celle, plus importante encore, de donner naissance à leur premier enfant, idéalement avant l'âge de 25 ans, événement qui symboliquement marque leur passage à l'âge adulte (Lacaze 2017).

celle-ci en vue de fonder une famille[166]. Aussi Zorig se voyait-il de plus en plus pressé par ses proches de « prendre une épouse » (*avgai avah*) au fur et à mesure qu'il approchait de l'âge limite. Cette pression familiale s'est par exemple donnée à voir de manière limpide en février 2019, un peu plus d'un an avant les événements relatés ici (Zorig était alors âgé de 28 ans), lors du rituel chamanique présenté dans le chapitre précédent. Comme on l'a vu, lors de la dernière phase du rituel, les participants saluaient tour à tour l'esprit de la Hoimoryn Högshin, lui communiquant leur nom, leur patronyme ainsi que leur rang au sein de la fratrie. Lorsque vint le tour de Zorig, l'esprit de la vieille dame en profita pour le réprimander sévèrement, affirmant qu'il était à présent grand temps pour lui de « prendre une épouse » (*avgai ava-*), le couvrant de coups de battoir pour appuyer ses propos tout en l'enjoignant de se dépêcher. Le gronder et l'humilier ainsi devant l'ensemble de sa famille étendue, rassemblée à l'occasion du rituel, étaient à l'évidence un moyen redoutable de faire pression sur lui de manière collective.

La même année, dans un contexte plus intime et de manière somme toute plus délicate, Enhtuyaa[167] encourageait également son frère à « prendre une épouse », lui assurant qu'une femme à ses côtés lui garantirait un quotidien plus « confortable » (*tuhtai*) : celle-ci se chargerait de laver ses vêtements, nettoierait la yourte, lui servirait à manger à son retour au campement. Si de tels conseils venant d'Enhtuyaa avaient eu l'effet de me surprendre (n'était-ce pas elle qui me confiait justement sa lassitude quant à une besogne quotidienne qui n'en finissait pas et son insatisfaction persistante au regard du manque d'implication de son mari ?), ceux-ci témoignent finalement d'une certaine intériorisation du patriarcat, chez les femmes tout autant (Butler 2006 [1990], de Beauvoir 1949), ainsi que de la ténacité du mode de vie traditionnel en milieu rural en Mongolie, allant de pair avec une certaine pression sociale perpétuée aussi bien par les hommes que par les femmes (et indépendamment de leur vécu personnel du rôle d'épouse). Si le modèle du couple a connu de profondes transformations ces dernières décennies en Mongolie et notamment en ville (Lacaze 2013, 2015, 2017), on peut dire que la pression de se marier et de fonder une famille en milieu rural reste aujourd'hui relativement forte.

Les conseils pragmatiques d'Enhtuyaa renvoient toutefois à la difficulté avérée des conditions de vie dans les steppes, le quotidien y étant indéniablement plus aisé lorsque les

[166] Cette pression s'exerce toutefois de manière différente et probablement dans une moindre mesure que sur les femmes.
[167] Enhtuyaa, pour rappel, est la sœur cadette de Gerel et la sœur aînée de Zorig (cf. schéma de parenté, fig. 0.13).

tâches peuvent être distribuées entre les membres d'une maisonnée. Cette répartition est d'une part genrée et repose sur un principe de complémentarité où l'homme se spécialise dans les activités extérieures à la sphère domestique, qui relève quant à elle du domaine de la femme (Ahearn 2018 ; Lacaze 2013 : 110, 2015 : 176 ; Szynkiewicz 1981 : 56-59). D'autre part, il est également attendu des enfants qu'ils participent aux tâches domestiques et d'élevage, dont la nature dépend de l'âge et du sexe de l'enfant (Humphrey et Sneath 1999 : 138). Les tâches les plus 'simples' dont se chargent d'ordinaire les plus jeunes n'en sont d'ailleurs pas moins essentielles, et la contribution de chaque membre de la maisonnée s'avère réellement utile au campement (Michelet 2013 : 186). Aude Michelet montre d'ailleurs comment, au cours de l'enseignement des compétences mais aussi d'un mode de participation particulier, les enfants deviennent progressivement des membres autonomes d'un foyer, capables de contribuer activement à l'économie domestique et de naviguer au sein d'un système de coopération nécessitant de chacun d'être à la fois flexible et interdépendant (Michelet 2013).

Enfin, cette affaire illustre (de manière indirecte) un phénomène général que l'on observe depuis environ deux décennies en Mongolie, à savoir une désertification rurale progressive des femmes et un isolement croissant des éleveurs à la campagne (Ahearn 2018). Ariell Ahearn examine principalement le cas des éleveurs mariés contraints de passer l'hiver seuls au campement pendant que leur femme s'occupe de la garde des enfants au village (comme évoqué dans le 1er chapitre). Le fractionnement de l'unité domestique en période scolaire aurait pour conséquence une solitude généralisée chez les éleveurs, ainsi qu'un bouleversement de l'économie traditionnelle en milieu rural dont la répartition des tâches est traditionnellement genrée. L'auteure fait également le constat d'une tendance générale à la migration urbaine chez les femmes, qui quittent les campagnes en raison d'opportunités professionnelles (Ahearn 2018 : 11) – mais aussi, d'après Gaëlle Lacaze (2017), en quête d'un avenir plus émancipé. La disparité inversée entre les sexes dans l'éducation en Mongolie, qui compte plus de femmes que d'hommes poursuivant des études supérieures, contribuerait notamment aux dynamiques de migration des femmes vers les zones urbaines (Ahearn 2018 : 11)[168] – ce qui, de toute évidence, complique la tâche pour les éleveurs (comme Zorig) de trouver une partenaire.

[168] Selon Ariell Ahearn, l'accent mis sur l'éducation a selon les éleveurs pour conséquence de créer des individus « cultivés » (*soyoltoi*) et « qualifiés » (*meregjiltei*) (dont beaucoup sont des femmes), par opposition aux éleveurs « non qualifiés » et « incultes » (dont beaucoup sont des hommes) (*ibid.*).

Cette partie, qui s'applique à examiner le degré d'implication des futurs mariés dans l'union, met en relief plusieurs choses. D'une part, les évolutions historiques mises en évidence par la littérature concernant le choix du conjoint, prolongées par mes propres observations, indiquent une évolution vers une structure plus souple qui laisserait plus de marge de manœuvre à l'individu et une diminution de la contrainte exercée par le collectif. En même temps, les éléments adjacents à l'union que nous avons également pris le temps de considérer, tels que l'orientation du choix du conjoint ou la pression sociale exercée par les proches, suggèrent au contraire le maintien d'une implication soutenue des membres de la famille, qui s'exprime cependant de manière discrète et surtout ponctuelle et contextuelle : le collectif semble agir dès lors qu'il identifie une menace ou une difficulté à son intégrité (qu'il s'agisse du choix d'un.e « mauvais·e » conjoint·e, l'absence de conjoint.e avant un certain âge, etc.). Il semblerait ainsi que cette contrainte prenne aujourd'hui une forme plus subtile tout en restant d'actualité, l'idée – transparaissant à travers mon ethnographie notamment – étant que le collectif prime sur tout le reste ; ou, plus exactement, qu'il *devrait* primer sur tout le reste.

Conclusion

L'histoire que j'expose dans ce chapitre met en évidence certains enjeux fondamentaux de l'alliance en Mongolie rurale contemporaine, en même temps qu'elle révèle les rouages de l'inclusion difficile d'un nouveau membre au sein du réseau de parents. À « la difficulté d'être belle-fille » pourrait ainsi s'ajouter la difficulté de *se faire accepter comme telle*, l'intégration au sein d'un réseau étranger n'allant visiblement pas de soi, bien au contraire. Le virage que prend l'inclusion naissante de la petite-amie de Zorig, observé et exposé *depuis les coulisses*, m'a notamment permis de mettre en relief, dans le détail, les mécanismes de rejet et de mise à l'écart d'une personne identifiée comme une menace risquant de compromettre l'harmonie relationnelle interne au collectif que constitue le réseau de parents *ah düü*. Dans une affaire telle que le choix de la future belle-fille, c'est en effet la parentèle dans son ensemble qui se trouve engagée – en milieu rural peut-être davantage qu'en ville – et ce en dépit des évolutions récentes de l'institution du mariage en Mongolie. La situation de tension présentée témoigne du caractère particulièrement solide de ce collectif : les enjeux de ce refus, comme ceux d'une intégration, semblent en effet dépasser de loin les jeunes mariés, encore aujourd'hui. On remarque en outre que le problème identifié ne

réside pas dans la jeune femme en elle-même, mais bien dans le collectif dont elle-même fait partie – ou, pour le dire autrement, le réseau *ah düü* auquel elle participe – en ce que cette union l'engagerait nécessairement, ce qui atteste une fois de plus de l'importance des réseaux *ah düü* dans l'établissement des relations ainsi que de leur ténacité.

Notre ethnographie montre par ailleurs comment les volontés d'un individu et celles d'un collectif peuvent faire l'objet d'une articulation difficile. Le cas présenté illustre une tension entre les aspirations inconciliables d'un jeune homme et celles d'un collectif manifestement très fort (qui finira par remporter la partie), qui s'intensifie progressivement à mesure que Zorig commettra ce qui sera jugé comme des faux pas. Si l'on reprend la chronologie de l'histoire, ces dérapages se traduisent par une disparition fortuite d'abord et un défaut au fait de venir en aide à la famille lors du peignage des chèvres, puis par l'initiative du jeune homme de ramener une nouvelle venue – dont personne ne sait rien – au sein du foyer sans en demander la permission à son ainée ni prévenir d'avance, et enfin par l'omission d'une consultation nécessaire avec la fratrie (dont la sœur aînée tient un rôle analogue à celui d'une mère) précédent l'introduction de la jeune fille dans la famille, annihilant de ce fait toute possibilité de leur part d'intervenir. En somme, Zorig agit individuellement dans une situation qui manifestement mérite de penser et de procéder de manière collective – l'accent étant mis, dans les discours, sur le fait qu'agir pour le bien du collectif, c'est également agir pour son propre bien.

Être un « bon » membre du réseau *ah düü* implique ainsi de prendre en considération l'avis du collectif dans certains choix supposément individuels, et de faire passer les intérêts du réseau *ah düü* auquel on participe avant les siens propres dans certaines situations, comme celles où se joue l'inclusion d'un nouveau membre – ce qui, en Mongolie, constitue une affaire de taille. Si l'autonomie individuelle reste fortement valorisée en Mongolie, surtout chez les « hommes » (*er hün*) en ce qu'elle est associée à la virilité (Lacaze 2017), elle doit néanmoins permettre de s'inscrire dans le mode particulier de relation entre *ah düü* – qui, on l'a vu, nécessite une certaine interdépendance entre les membres. À cet égard, Aude Michelet (2013) montre comment le développement de l'autonomie en Mongolie est encouragé à travers une diversité de dispositifs visant à faire des enfants des individus compétents dans le mode de relation *ah düü*. « Être autonome », *biyee daasan* en mongol, signifierait littéralement être capable d'endurer physiquement (*ibid.* : 132-133) ou encore de « porter son propre corps », par opposition au fait d'être porté ou pris en charge (par les autres) (*ibid.* : 187). Dans notre ethnographie, Zorig manque à ce principe de deux manières : d'abord en

n'aidant pas sa famille lors du peignage des chèvres, contraignant ainsi les autres à remplir ses responsabilités à sa place – un comportement qui, au sein du mode de relation *ah düü*, témoigne d'un manque de respect (Michelet 2013 : 218)[169]. Ensuite, en faisant preuve d'une trop grande autonomie une nouvelle fois en ramenant sa petite amie à la maison sans consulter sa sœur aînée au préalable, mettant de cette manière l'intégrité de son réseau *ah düü* en danger.

Aussi l'autonomie est-elle valorisée uniquement lorsqu'elle permet de se positionner au sein de la hiérarchie *ah düü* et qu'elle donne la possibilité à l'individu de remplir ses obligations au sein (et au profit) du collectif (*ibid.*). En cela, elle se présente non seulement comme une aptitude individuelle mais comme une compétence relationnelle fondamentale permettant à l'individu d'être socialement et moralement compétent et d'évoluer au sein du réseau *ah düü* (*ibid.* : 144). Pour le dire autrement encore, l'autonomie individuelle au sein du foyer est tenue de sous-tendre la coopération inhérente au mode de relation entre « parents » (*ah düü*) (*ibid.* : 218). Les efforts mis au profit du collectif et l'autonomie individuelle, loin d'être pensés en oppositions, doivent donc idéalement fonctionner de manière conjointe dans les deux sens. L'autonomie nécessite ainsi d'être mise au profit du collectif, de même que la volonté du collectif est supposé profiter à chaque individu qui en est membre (plutôt que de constituer un compromis) – une idée mise en avant par l'esprit de la Hoimoryn Högshin dans le chapitre 3, qui préconise l'action de se rassembler en vue de soigner les maux individuels de chaque membre de la parentèle dispersée à travers le territoire.

Le cas exposé dans ce chapitre met donc en évidence une tension éthique entre l'autonomie et la docilité vis-à-vis du collectif – qui, dans sa forme paroxystique, serait tout aussi peu gratifiante que la première, en particulier pour un « homme » (*er hün*) en ce que cela irait à l'encontre de la virilité (Lacaze 2017). On remarque d'ailleurs que les dérapages au cours du processus d'éducation en Mongolie surgissent précisément aux moments de tension entre, d'une part, la valeur accordée à l'autonomie individuelle et à la prise d'initiative au sein du foyer ; et, d'autre part, la valeur du respect et de l'interdépendance inhérente au mode de relation hiérachique entre « parents » (*ah düü*) (Michelet 2013 : 219). De façon semblable, notre ethnographie montre qu'agir en égoïste est peu recommandable, tout comme le serait le fait d'être assujetti au collectif, ni l'une ni l'autre de ces positions extrêmes n'étant valorisée.

[169] Le fait d'être quelqu'un de fiable, sur qui l'on peut compter, serait considéré comme une obligation morale au sein du foyer (Michelet 2013 : 218).

Aussi l’enjeu semble-t-il être de parvenir à tracer une ligne éthique entre ces deux positions inenviables.

De la difficulté d'implication aux limites d'un réseau *ah düü*

Les histoires présentées dans les chapitres 4 et 5 auront mis en lumière des mécanismes d'exclusion ainsi qu'une difficulté d'intégration à un collectif – ou, pour le dire autrement, d'implication au sein d'un réseau. Malgré le caractère distinct des enjeux propres aux deux situations – consistant d'une part à protéger la communauté de la menace d'un virus (chapitre 4), d'autre part à préserver un réseau de « parents » (*ah düü*) de la menace d'un futur membre potentiel avec qui une alliance serait préjudiciable (chapitre 5) –, toutes deux mettent en évidence la réalité complexe de l'intégration qui manifestement ne va pas de soi, en montrant qu'elle passe notamment par le calibrage d'une certaine distance nécessitant constamment d'être (re)négociée dans les relations.

D'une manière plus générale, les histoires présentées jusqu'ici interrogeaient ce qui fait une « bonne » personne dans le contexte d'un réseau *ah düü*, le fait d'être un « bon » membre du réseau *ah düü* étant, en contexte mongol, étroitement corrélé (sinon confondu) au fait d'être une « bonne » personne – tout en présentant l'enjeu du calibrage entre l'autonomie individuelle et les actions réalisées au service du collectif. Les histoires des chapitres 4 et 5 mettaient spécifiquement en lumière les difficultés inhérentes à cette participation, qui s'avère souvent plus compliquée qu'elle n'en a l'air. Je propose de poursuivre ce questionnement dans la dernière partie de cette thèse à travers une trilogie d'histoires qui, cette fois, examinent les *limites* de la participation à un réseau *ah düü*. Les histoires suivantes mettent en scène des relations de voisinage et questionnent la moralité des comportements à l'échelle d'un district (*sum*), liés en particulier à la richesse et à la relation au territoire (*nutag*) : quelles manières d'agir, à l'échelle et au sein du voisinage, font-elles de quelqu'un une « bonne » personne ? Mettre en évidence les comportements considérés comme moraux et immoraux au sein du voisinage nous permettra finalement d'identifier plus clairement ce qui *fait famille* en Mongolie, justement à travers l'analyse de ce qui ne rentre pas dans cette catégorie, la morale étant un élément essentiel à cet égard.

Chapitre 6
– Anhaa et Ganbat –

Ce chapitre entame une trilogie d'histoires qui explorent pour chacune une facette différente de la relation au « pays » (*nutag*) des populations de zones rurales en Mongolie, ainsi que les dynamiques relationnelles qui y sont associées. Outre cette thématique commune aux trois chapitres, cette dernière partie de ma thèse sera spécifiquement axée sur les questions relatives à la richesse, à l'éthique et à la morale, qui participeront au questionnement général de ce travail sur ce qui fait une « bonne » personne en Mongolie. Si, jusqu'ici, la question de la « bonne personne » était principalement examinée à l'échelle d'un réseau *ah düü*, le niveau d'étude sera à présent élargi à celui d'un voisinage : les relations examinées engloberont le village et ses environs, soit la population d'un « district » (*sum*) mongol, à laquelle nous feront référence, de manière interchangeable, par les termes de communauté, de collectif ou encore de voisinage.

Dans le chapitre 6, le rapport au *nutag* sera étudié au regard de la destruction du territoire provoquée par l'extraction minière, avec une attention particulière portée sur le rôle des chamanes dans cette affaire. Toujours dans le contexte de l'exploitation minière, j'examinerai ensuite, dans le chapitre 7, le cas d'un couple d'épiciers impliqué dans le commerce d'or à Bayandun, relativement méprisé localement et qualifié de « mauvais riches » (*muu bayan*) par le voisinage. Enfin, dans le chapitre 8, je me pencherai sur le cas d'un éleveur fortuné de la région qui, malgré la noble nature de son activité – contrastant avec celle des personnages des chapitres 6 et 7 impliqués dans l'extraction minière – semble pourtant tout aussi critiqué par rapport à sa fortune. À travers les deux figures de deux « mauvais riches » dépeintes dans les chapitres 7 et 8, je tenterai d'élucider ce qui se cache derrière cette critique dans le contexte de la Mongolie rurale. Aborder la question de ce qui fait une personne morale à travers le spectre de la richesse me permettra par ailleurs d'explorer une diversité de thématiques annexes telles que la relation au *nutag*, le rapport aux étrangers, la transparence et la dissimulation, ou encore les conceptions locales de la générosité, du don et du partage.

C'est à partir de son versant négatif que j'aborderai la question de ce qui fait une « bonne » personne dans ces trois derniers chapitres, en explorant d'abord la question de la

destruction du territoire (*nutag*) et des « mauvais » (*muu*) comportements envers les esprits qui le peuplent (chapitre 6), puis en essayant de comprendre ce qui fait de quelqu'un un « mauvais riche » (*muu bayan*) dans le contexte de la Mongolie rurale à partir de deux cas distincts étiquetés comme tels par le voisinage (chapitres 7 et 8). En cela, mon étude s'inscrit dans la continuité des travaux qui partent du « négatif » pour explorer la morale et qui participent du « tournant éthique » (Howland et Davies 2022) – une appellation brièvement explicitée en introduction que je vais à présent développer. Jusqu'aux deux dernières décennies en effet, avant l'avènement d'une « anthropologie de l'éthique », les auteurs qui étudiaient les normes et valeurs des sociétés avaient tous plus ou moins tendance à s'inscrire dans un paradigme durkheimien présentant la société comme une « chose ou entité » intrinsèquement morale à laquelle les individus adhèrent (Laidlaw 2014 : 16). L'essor d'une nouvelle anthropologie de la moralité et de l'éthique, qui se distingue de l'approche d'inspiration durkheimienne par une attention portée à l'ambition de certains individus de se faire valoir en tant que sujets éthiques, a marqué une rupture avec ce paradigme et a été ressenti comme une discontinuité au point d'être vécu comme un véritable tournant (Laidlaw 2014). Pour de nombreux auteurs contemporains, le paradigme durkheimien de la morale constitue en réalité une impasse intellectuelle, notamment dans l'étude des formes d'immoralité, en ce qu'il réduit la moralité à des questions fonctionnalistes limitées au respect et à la transgression des règles (Laidlaw 2014, cité par Howland et Davies 2022). Les auteurs du tournant éthique considèrent pour leur part les êtres humains comme des sujets éthiques libres, et s'intéressent à tous les aspects de l'éthique d'une société, notamment aux formes de comportement immoral (Fassin 2015) – qui, pour Émile Durkheim, avaient uniquement pour fonction de (re-)affirmer et d'affirmer les valeurs partagées et constituaient en cela essentiellement un acte d'intégration sociale (Yan 2014, cité par Howland et Davies 2022).

Malgré la tendance qu'aurait eue par ailleurs l'anthropologie à se focaliser sur la dimension positive de la question morale, plusieurs recherches considérant les aspects « négatifs » des sociétés ont vu le jour ces dernières décennies (Howland et Davies 2022) : on peut citer les analyses structurelles de « l'anthropologie sombre », *dark anthropology*, qui s'est intéressée aux aspects difficiles et brutaux de l'expérience humaine (Allison 2013, Kasmir et Carbonella 2008, Fassin 2015, Das 2006, Mattioli 2020, Han 2012, cités par Howland et Davies 2022), mais aussi les études ethnographiques contemporaines sur l'altérité, l'ambivalence ou la suspicion (Stasch 2008, Bonhomme 2012, Elinoff 2021, Højer

2004, Lambek 2012, cités par Howland et Davies 2022) qui considèrent ces aspects comme étant intrinsèques au monde social et somme toute inévitables.

À la suite de ces auteurs et autrices, je propose de partir du « négatif » pour explorer les conceptions morales en Mongolie rurale, dans l'objectif de contribuer à la compréhension de ce qui fait une « bonne » personne dans ce contexte particulier – et, par extension, de ce qui est susceptible de constituer les limites d'un réseau *ah düü*. Suivant la proposition de Didier Fassin qui incite à se libérer du dualisme qui divise l'espace moral entre le « positif » et le « négatif », je « [considérerai] que cet espace moral est un, avec des nuances et des variations, ce qui implique qu'affects et valeurs ne soient pas si clairement tranchés » (Fassin 2022 : 213). À la manière de Michael Lambek, la morale et l'éthique dans mon étude seront par ailleurs envisagées davantage comme une facette « ordinaire » de la condition humaine, inhérente aux actions, à la pratique et au langage, que comme un champ séparé de la vie sociale, une moralité de l'action quotidienne et de l'être au monde (Lambek 2010). Enfin, dans la continuité des auteurs de ce tournant, j'étudierai les principes moraux dans une perspective émique, à partir du point de vue de mes interlocuteurs mais aussi de leurs propos : quelles pratiques qualifient-ils et considèrent-ils de « mauvaises » (*muu*) et qu'implique réellement la dénomination de « mauvais riche » (*muu bayan*) en Mongolie rurale ? Dans quelles situations et à quelles conditions apparait-on comme tel ?

***

La structure générale de ce chapitre diffère légèrement de celle des autres, dans la mesure où les personnages qui figurent dans le titre sont moins centraux à la narration. Mon propos est en effet de dresser un portrait assez général des dynamiques relationnelles et des problèmes moraux qui se donnent à voir autour de l'extraction minière, notamment au sein du district de Bayandun où l'on observe des pratiques d'exploitation minière à petite échelle. Ganbat étant un mineur illégal, ou « ninja » – les mineurs illégaux étant communément appelés de cette manière en Mongolie[170] – et Anhaa un fervent opposant à l'extraction minière locale en plus d'être un chamane, l'allusion à ces personnages dans le titre me permettait d'indiquer l'orientation générale du chapitre.

[170] Le terme « ninja », qui désigne les travailleurs miniers illégaux et s'avère couramment utilisé par les mineurs eux-mêmes, la population dans son ensemble ainsi que les autorités gouvernementales en Mongolie (High 2008 : 2), proviendrait du fait que les mineurs qui transportent leurs bassines vertes en plastique sur le dos évoquent les Tortues Ninja du fait de leur allure (Grayson 2006 : 37, cité par High, *ibid.*).

Si, dans le chapitre 3, la question du rapport au *nutag* était examinée au regard de l'identité et de l'être-au-monde particulier des Bouriates de Mongolie, je propose à présent de l'aborder à travers le spectre de la destruction du territoire générée par l'activité minière, qui donne lieu à une tension relationnelle entre les populations et leur terre natale : comment ce problème est-il appréhendé en Mongolie, en particulier par les chamanes ? Comment les habitants de Bayandun – qu'il s'agisse des villageois, des éleveurs, des ninjas, des chamanes ou autres – perçoivent-ils les difficultés relatives à la détérioration de leur environnement, et que révèle leur attitude et les rapports entre ces différents acteurs de la relation qu'ils entretiennent avec leur *nutag* ?

Après une première partie qui vise à donner un aperçu général des problèmes occasionnés par l'exploitation minière en Mongolie contemporaine, notamment au regard des entités invisibles, j'emmènerai à nouveau le lecteur au Nord-est du pays afin d'examiner la situation de manière plus localisée, auprès de la population bouriate qui est au centre de mon étude, dans le district de Bayandun précisément où se trouvent plusieurs mines d'or. À travers mes observations et le recueil de discours locaux, je montrerai comment ces difficultés s'expriment concrètement à l'échelle locale. J'examinerai également les dynamiques relationnelles qui émergent d'un contexte de tension entre les habitants et leur « pays natal » (*nutag*) (qui inclut notamment les esprits du territoire), et montrerai ce qu'elles apportent à la fois à la compréhension de la sociabilité mongole et de ce qui fait une personne morale – mais aussi un chamane moral – en Mongolie, autrement dit une « bonne » (*sain*) personne ou un « bon » chamane.

I) Quel positionnement des chamanes face à la dégradation du territoire ?

Éviter de susciter la colère des esprits maîtres des lieux

Avant toute chose, il me semble important de donner quelques éléments de contexte concernant les problèmes posés par l'extraction minière en Mongolie. Une des dimensions importantes qui caractérise la Mongolie contemporaine et le capitalisme post-socialiste mongol est en effet une activité minière en pleine expansion : dans les années 1990-2000, la Mongolie a effectué une transition vers une économie centrée sur l'extraction minière[171]. Ce

[171] Le jeu de mots Mine-golia apparaissait alors régulièrement dans les médias, en référence à l'essor considérable du secteur minier en Mongolie (cf. Bulag 2009).

modèle, en même temps qu'il génère beaucoup de richesses (la Mongolie a compté pendant plusieurs années parmi les pays avec le plus fort taux de croissance du PIB) engendre aussi et surtout énormément d'inégalités socio-économiques et de dangers environnementaux (High 2017, Maire 2021, Marchina 2015). Depuis le milieu des années 1990, le travail dans les « mines artisanales » s'est notamment développé : des milliers de personnes se rendent sur des sites clandestins où ils travaillent de façon illégale à extraire de l'or, dans des conditions extrêmement dangereuses pour eux. Il leur faut creuser des trous de plus de dix mètres de profondeur à la main ; nombre de ces sites ne sont pas assurés et menacent de s'effondrer, causant de nombreux accidents mortels (Sneath 2018). Des explosifs sont utilisés pour faire éclater les roches, et l'extraction de l'or se fait avec du mercure et du cyanure, qui présentent des dangers sanitaires et environnementaux significatifs (*ibid.*).

L'extraction minière pose également problème au regard des esprits qui peuplent le territoire, les *gazryn ezed*, littéralement « maîtres des lieux ». En Mongolie, il existe une multitude d'êtres invisibles recensés notamment dans la littérature, que certains auteurs ou autrices ont tenté de classifier selon différentes catégories (Buyandelger 2013 : 231-232, Delaplace 2008 : 135-141, High 2017 : 61, Merli 2010 : 221-229, Swancutt 2012 : 66-71). Les esprits maîtres des lieux sont à distinguer des esprits qui se nourrissent des vices et désirs humains (*berd*, *shulmus*, *almas*) (High 2017 : 60-61) ainsi que des esprits-ancêtres (*ongod*) convoqués lors des rituels chamaniques notamment (voir chapitre 3). À Ulaanbaatar et à Bayandun, mes interlocuteurs y faisaient principalement référence par la paire lexicale *lus savdag*, un usage que l'on peut expliquer par le fait que les termes *savdag* et *lus* se soient diffusés sous l'influence du bouddhisme tibétain pour désigner respectivement des « maîtres » terrestres et des « maîtres » aquatiques (Delaplace 2008 : 135-136). Chacun de ces esprits occupe des territoires spécifiques – forêts, rivières, sommets des montagnes, etc., et on les dit omniscients et immortels : rien des activités humaines ne leur échappe, ils perçoivent et entendent tout (High 2017). L'agentivité, les sentiments et l'intention ne sont donc pas le monopole des êtres humains et sont partagés par toutes les forces qui forment l'ensemble du *baigal'* – traduit généralement par « environnement » mais qui signifie littéralement « ce qui est/existe ». La relation d'interdépendance entre être humains et esprits du territoire repose par ailleurs sur le respect, qui est le principe fondamental de cette relation (*ibid.* : 63).

De manière générale, les Mongols témoignent du respect à ces esprits à travers des actions rituelles quotidiennes telles que les libations, ainsi que des rituels ponctuels comme les rituels à l'*ovoo* (Charleux et Smith 2021, Lindskog 2016, Marchina 2015), l'enjeu de la

relation étant d'éviter de mettre les esprits en colère (Delaplace 2008 : 137). En outre, chacun veille à respecter un certain nombre de tabous (*tseer*) sous peine de subir leur animosité. Ceux-ci consistent en une interdiction de creuser la terre, de briser les pierres, d'arracher des branches d'arbre fraîches, de polluer les sources d'eau, etc.[172] En somme, il s'agit de préserver les ressources offertes par l'environnement (Marchina 2015 : 85) tout en évitant de se comporter soi-même en maître des lieux (Delaplace 2013 : 105-106) ce qui passe entre autres par un effort conscient de ne pas laisser de marques trop visibles sur le sol (Tatár 1984).

L'extraction minière, qui a inévitablement pour effet de transgresser les tabous de base en ce qu'elle nécessite de creuser la terre, est donc considérée avec beaucoup d'ambigüité en Mongolie : d'un côté elle génère des richesses, quoique seulement pour une partie de la population (urbaine en particulier) ; de l'autre, elle est jugée aussi néfaste pour l'environnement qu'offensante pour les esprits (High 2017). On raconte, par exemple, que l'or est détenu par *lus*. À moins de parvenir à les persuader de s'en départir, creuser le sol pour extraire de l'or est considéré comme un acte de vol. Ainsi, les mineurs s'exposent constamment au risque de mettre les esprits en colère et de s'attirer leur malédiction, ce qui rend leur activité particulièrement dangereuse non seulement pour eux mais pour toute la population : les esprits, que l'on dit imprévisibles et impétueux (*aashtai*), ne visent pas toujours les coupables au moment d'infliger des calamités. Celui qui offre du thé à un transgresseur peut donc également constituer la cible de leur colère, y compris s'il ignore tout des actions répréhensibles de son invité (High 2017 : 63-65)[173]. Dans le cadre d'un changement climatique qui affecte particulièrement les éleveurs nomades (Marchina 2015), les dommages environnementaux causés par les mines attisent d'autant plus l'anxiété des Mongols, soucieux de vivre en bonne intelligence avec les esprits et les divers êtres non-humains qui les entourent. Entretenir de bonnes relations avec les « maîtres des lieux » est en effet essentiel pour les éleveurs, dont l'activité dépend presque entièrement de leur environnement.

Il est intéressant de remarquer que les problèmes que pose l'extraction minière au regard des esprits du territoire dépassent le cas de la Mongolie et qu'il s'agit en réalité d'une

[172] Pour une liste exhaustive de ces tabous, voir High (2017 : 61-62).
[173] Identifier la source des calamités est d'autant plus ardu que les erreurs sont parfois commises inconsciemment ou involontairement. Comme l'explique Mette High, selon un dicton mongol « l'ignorant ne peut être puni » (*yos medehgüi hünd yor haldahgüi*), mais ceux de son entourage peuvent l'être à sa place. Les possibilités de se voir infliger des calamités sont donc infinies et la source d'une transgression difficile à discerner (High 2017 : 63-65).

problématique présente dans de nombreuses régions du monde. En Afrique de l'Ouest, par exemple, plus précisément à Djirilan, Anna Dessertine remarque que les orpailleurs craignent également les attaques des génies locaux, les *jinaw*, qui se présentent comme les véritables détenteurs de l'or (Dessertine 2021 : 231). C'est dans le cas où les orpailleurs s'accaparent la totalité de ce qu'ils trouvent sans laisser leur part aux esprits ni redistribuer l'or trouvé parmi leurs proches qui risque d'éveiller la colère des *jinaw*, et peut donner lieu à des conséquences désastreuses (*ibid*.). Une différence notoire avec le cas mongol tient toutefois dans le fait que les *jinaw*, contrairement aux esprits maîtres en Mongolie, peuvent également constituer des alliés pour les êtres humains et choisir de montrer « leur » or à ceux qu'ils estiment honnêtes et qui font preuve de générosité envers eux, notamment à travers les sacrifices d'animaux (Dessertine 2021). Le rapport à l'or, à Djirilan, serait ainsi également ambigu, « l'ambigüité de l'or [tenant] […] dans le fait qu'il peut être pensé comme un gibier que les orpailleurs peuvent « domestiquer » en multipliant les rituels – sacrifices principalement » (*ibid*. : 232). La chance des orpailleurs dépendrait ainsi en grande partie de leurs relations avec les *jinaw*, qu'il est d'une certaine manière possible d'apprivoiser et de dompter (*ibid*.), et l'enjeu pour les orpailleurs serait de « devenir les meilleurs experts possibles dans la gestion des relations avec les génies » (*ibid*. : 242). Tout se passe donc comme si, à travers leurs malédictions ou au contraire l'assistance qu'ils apportent aux êtres humains, les esprits du territoire dictaient à ceux-ci les bons comportements à adopter, les incitant ainsi à agir de manière morale à travers une force coercitive qui les dépasse. Si, en Mongolie, les esprits poussent les habitants à respecter les « règles de la nature » (*baigaliin yos*), ceux de Djirilan forcent en revanche les résidants à une « éthique du partage », les engageant à partager l'or à la fois avec les esprits (en en laissant une partie) et leurs proches (Dessertine 2021) – un point que je développerai dans le chapitre suivant.

Les chamanes médiateurs et diplomates

En Mongolie, dans ce climat d'inquiétude générale et de tension au regard du territoire, les chamanes tiennent une place centrale en tant que médiateurs tout désignés dans la reconfiguration des relations que les humains entretiennent avec le paysage et les esprits. La question des problèmes posés par l'extraction minière au regard de la relation aux esprits a été envisagée du point de vue du clergé bouddhique (High 2017), mais il serait intéressant de l'examiner également à la lumière du chamanisme. Au temps de ses recherches menées dans

le district d'Uyanga entre 2005 et 2011, Mette High note une forte demande de la part des mineurs, qui sollicitent continuellement les lamas de la région pour des rituels d'offrandes et des récitations visant à apaiser les esprits du territoire, dans l'espoir de continuer à exercer leur activité sans éveiller le courroux des maîtres des lieux. Les lamas, quant à eux, y répondent non sans contrariété, reprochant aux ninjas de manquer de sagesse et de faire preuve de cupidité (*shunal*), une attitude qui selon eux ne leur apporte que souffrance (*zovlon*), et verraient dans la Ruée vers l'or un indice de dégradation morale (*ibid.*). De manière semblable aux lamas, les chamanes se voient contraints de répondre à des demandes contraires à leurs propres principes moraux. C'est par exemple ce que montre l'entretien réalisé avec Enhee, un chamane d'une trentaine d'années que je rencontre à Ulaanbaatar au printemps 2020, qui accepte de me faire part de son opinion sur les dommages causés par l'exploitation minière en Mongolie et de m'expliquer ce qu'il met personnellement en œuvre à cet égard :

> L'extraction minière rapporte énormément d'argent aux patrons des compagnies, mais presque rien aux travailleurs miniers et à la Mongolie, surtout dans le cas où notre territoire est exploité par des compagnies étrangères. […] Il m'arrive de jeter des mauvais sorts (*haraal*) au gouvernement et aux gouvernants pour faire cesser l'activité… Ceux-ci s'avèrent parfois mortels.

En parallèle et non sans surprise de ma part, Enhee se confie sur son intention de se rendre prochainement sur un site minier suite à la demande d'une amie qui se trouve être à la tête d'une petite compagnie minière, dans le but d'effectuer un rituel visant à apaiser les esprits du territoire (*lus savdag*), qui devrait permettre aux mineurs de continuer à creuser sans danger :

> La première fois qu'elle m'a demandé ce service, j'ai refusé. Résultat, deux travailleurs sont morts par accident à cause de l'excavateur. C'est la colère des esprits qui a provoqué cela, et j'aurais pu l'empêcher. Depuis lors, je fais un rituel dans cette mine tous les ans.

L'attitude du chamane peut paraître paradoxale au premier abord en ce qu'il affirme être opposé à l'activité minière tout en agissant, dans le même temps, à la fois à l'encontre et en faveur du bon fonctionnement de celle-ci, respectivement en « jetant des sorts aux gouvernants » et en effectuant des rituels visant à apaiser les esprits du territoire. Pourtant, Enhee répond à des injonctions a priori antinomiques avec une logique cohérente avec son raisonnement : si l'exploitation minière lui paraît globalement condamnable pour les raisons

qu'il évoque (en ce qu'elle a pour effet d'aggraver la mauvaise répartition de la fortune, de déposséder la Mongolie de ses richesses et d'exploiter les travailleurs miniers du pays), il établit une distinction entre la responsabilité des travailleurs miniers au regard des dégâts occasionnés – qui certes transgressent les tabous mais ne font qu'obéir aux directives d'en haut pour gagner leur vie, et font par conséquent injustement les frais de la colère des *lus savdag* – et celle des dirigeants d'État qui, d'après lui, sont les véritables responsables du désastre. En jetant des sorts aux dirigeants de l'État tout en s'efforçant de protéger les travailleurs miniers, Enhee tente de rééquilibrer un certain ordre parmi les êtres humains et de réparer les injustices, en contrebalançant par ses actions celles des esprits, qui eux ne prennent pas en considération la responsabilité individuelle de chacun au moment d'infliger des calamités – tout comme ils ne prennent pas soin d'éviter les dégâts collatéraux ou de viser précisément les coupables au moment de manifester leur colère (High 2017).

Différentes manières d'endosser le rôle de diplomate

Les chamanes qui « contestent » (*esergüütse-*) l'activité minière s'y opposent toutefois de diverses manières, selon la façon individuelle qu'ils ont d'appréhender les contradictions auxquelles ils se voient confrontés. Leur regard sur la situation semble en outre orienté par l'activité professionnelle qu'ils exercent, le chamanisme n'étant pas une profession en Mongolie (Merli 2010) mais bien une condition spécifique cumulable avec d'autres statuts. Battüshig (25 ans), un chamane rencontré également en ville, économiste de formation, me tient les propos suivants[174] :

> D'un côté, si l'on regarde l'économie – et je suis économiste de formation – l'extraction minière en Mongolie a de bons côtés. Elle permet aux gens de gagner leur vie. En plus, grâce aux compagnies minières, d'autres petites entreprises ont vu le jour, elles visent à approvisionner les travailleurs en nourriture, en équipement, etc., ce qui crée de nouveaux emplois. Si l'on considère ces facteurs, l'exploitation minière semble correcte et même bénéfique à bien des égards, du point de vue d'une personne normale. D'un autre côté, en tant que chamane aussi, je te dirai que c'est très mauvais et qu'ils causent beaucoup de dégâts. […] Les compagnies minières prennent les richesses de la terre mais sans la réhabiliter par la suite (*nöhön sergelt hiideggüi*).

[174] Propos recueillis dans le cadre d'un entretien enregistré (Ulaanbaatar, mars 2020).

> Deuxièmement, elles versent un salaire très bas aux travailleurs. Troisièmement, ces compagnies ne payent pas les taxes à l'État mongol comme elles devraient (*Mongol uulsad tatvaraa zöv ögdöggui*) et ne lui délivrent pas l'or comme il faut (*altaa zöv tushaadaggui*). Le *tenger*[175] se voit donc tiraillé entre ces deux choses (*teheeree ene hoyooroo tenger sörgölddög shüü dee*). […] Quatrièmement, pourquoi faut-il que l'on s'enrichisse par l'exploitation minière et le forage des terres ? Les êtres humains devraient être intelligents, nous avons beaucoup d'autres options. Alors, pourquoi l'exploitation minière ? Une centaine de personnes s'enrichiront peut-être, mais un millier d'autres en seront victimes en arrière-plan. En tant que chamane, l'exploitation minière ne me semble pas être une bonne chose. […]
>
> Lorsque les compagnies minières creusent la terre, le terrain met ensuite 300 ans à se réhabiliter. C'est destructeur (*zovlontoi*). Par conséquent, les éleveurs qui nomadisent sont à court de pâturage (*belcheer*), le bétail n'a plus d'herbe (*övs*) et les éleveurs n'ont plus de viande – sans viande, on mourrait. Les mines engendrent aussi des pénuries d'eau (*usgui bolno*). Et sans eau, que faire (*yaanaa*)… Le bétail meurt aussi.
>
> **V.G.** – Que fais-tu personnellement à cet égard ?
>
> **Battüshig** – Les chamanes se voient tous confiés une mission par le *tenger* (*böö hün tengerees zerleg/daalgavar avdag*) : on appelle ça le devoir / la quête du chamane (*böö hünii üüreg gej gedeg*). […] L'une des missions que m'a confiées le *tenger* personnellement consistait à effectuer un rituel chamanique (*böölöh*) sur trois sites miniers. J'avais pour tâche de faire en sorte que les *lus savdag* se réveillent, afin que les sites miniers arrêtent de fonctionner (*ajilahgui bolohoor*). C'était ma mission personnelle. […] Par conséquent, ces trois sites miniers ont fermé. Les compagnies minières n'ont rien su de tout cela... Je suis leur ennemi mais ils n'en savent rien.

En plus de faire face à des demandes allant à l'encontre de leurs propres principes moraux, les chamanes se retrouvent ainsi dans une position intermédiaire particulièrement inconfortable en ce qu'ils sont sollicités simultanément, et de manière directe, par les êtres humains d'une part, les esprits – ou *tenger* – d'autre part. Face à ces demandes antinomiques, ils semblent agir non seulement en médiateurs mais aussi en diplomates, tantôt en apaisant les esprits du

[175] Le *tenger*, littéralement « le ciel » en mongol, renvoie ici à l'ensemble des divinités (Buyandelger 2013 : 230). Manduhai Buyandelger, qui le transcrit également « *tengri* », traduit plus précisément cette notion par « cour céleste » en ce qu'elle représente selon elle le royaume des esprits et divinités célestes, dont l'auteure détaille par ailleurs la hiérarchie et l'organisation internes (2013 : 229-232).

territoire (dérogeant par la même occasion à leurs principes dans le but d'épargner des travailleurs innocents), tantôt en obéissant aux directives des esprits en jetant des sorts (*haraal*), tout en faisant en sorte de punir les véritables responsables du problème. Leurs actions ont ainsi pour visée d'éviter de contrarier les maîtres des lieux et de tempérer les relations entre les êtres humains et les êtres invisibles, mais aussi de corriger certaines injustices auxquelles les esprits maîtres des lieux sont aveugles.

Un cas qu'il serait particulièrement intéressant d'examiner au regard de la gestion de ces contradictions est celui des chamanes impliqués d'une manière ou d'une autre dans l'extraction minière. Si je n'ai pas eu l'opportunité d'en rencontrer moi-même lors de mes recherches de terrain, mes interlocuteurs chamanes m'ont confirmé qu'il en existait bel et bien en Mongolie :

> **Battüshig** – Oui, il y a bien des chamanes qui travaillent dans les mines. Mais il est important que ces chamanes comprennent à quoi ils s'exposent (*böö hün zöv oilgoh heregtei*). Dans les années 1990, une période très difficile en Mongolie, les gens cherchaient à s'enrichir, il y avait une grande pauvreté. Certains sont habités par des démons (*tiiren*), c'est-à-dire les âmes de gens mauvais (*muu sanaatai hünii süns gesen ug*). Si une personne est dotée d'une bonne âme, elle « monte » (*deeshee yavna*) au moment de sa mort. Dans le cas contraire, l'âme reste ici-bas et cherche à se renforcer en entrant dans le corps de quelqu'un. Les gens habités par un *tiiren* sont cupides, avides de tout. Des chamanes habités par des *tiiren*, il y en a aussi en Mongolie. Eux-mêmes ne s'en rendent pas compte. Les gens donnent à ces chamanes-là parfois 10 millions de tugriks[176]… Que leurs rituels soient bons ou mauvais, qu'ils sachent chamaniser ou non (*zöv ch baisan buruu ch baisan, chadah ch baisan chadahgui ch baisan*). La Mongolie connait ce problème-là (*Tiim asuudal Mongold baina*).

Si Battüshig se montre incontestablement sceptique vis-à-vis des intentions des chamanes en question, on pourrait imaginer une explication différente de la part des chamanes impliqués dans l'activité minière. En effet, si la plupart semblent globalement opposés à l'exploitation minière, chacun opère de manière distincte afin d'apporter une réponse à la relation nécessairement tendue qu'elle occasionne, entre les mineurs (dont ils font parfois partie) et le territoire et les esprits – appréhendant ainsi ces négociations d'une façon qui lui est propre.

[176] Ce qui correspond à environ 3000€ selon le taux de change de 2020 (date à laquelle ces propos ont été recueillis).

Cette hétérogénéité des manières de répondre à la situation parmi les chamanes révèle finalement la grande complexité de la question de l'exploitation minière en Mongolie, que tous savent nuisible pour le territoire et les esprits tout en s'avérant parfois profitable et nécessaire pour les humains – un équilibre délicat que chacun semble appréhender différemment.

Nous venons de voir comment le problème de la destruction du territoire engendrée par l'exploitation minière était perçu et appréhendé en Mongolie, en particulier par les chamanes qui se montrent singulièrement préoccupés par le maintien des bonnes relations avec les entités invisibles. J'aimerais à présent resserrer la focale et examiner cette question auprès de la population bouriate de Bayandun, dans la province du Dornod, où se trouvent notamment plusieurs mines d'or. Quels discours et pratiques en rapport avec l'exploitation minière observe-t-on dans cette région ? Comment les habitants de Bayandun appréhendent-ils les problèmes relatifs à la détérioration de leur environnement, et que révèle leur attitude de la relation à leur *nutag* ?

Dans ma tentative d'apporter des réponses à ces questions, je m'intéresserai aux points de vue des chamanes locaux mais aussi des éleveurs, villageois et mineurs illégaux (*ninja*) qui, comme on le verra, constituent des catégories qui se recoupent plus qu'elles ne se distinguent les unes des autres. Après une brève présentation du contexte spatio-temporel, social et sanitaire dans lequel s'est déroulée cette partie de mon étude, je me concentrerai sur le cas d'Anhaa, un jeune homme particulièrement affecté par le spectacle de son « pays natal » (*nutag*) ravagé, puis celui de Ganbat, l'un de mes hôtes à Bayandun, ancien travailleur minier reconverti depuis plusieurs années en ninja (entre autres). De manière semblable à ce qui précède, je suivrai ces personnages sans réduire la narration à leurs histoires individuelles.

II) Autour des mines à Bayandun

Quelques généralités sur le district et le contexte de cette partie de mes recherches

Le district de Bayandun, situé dans la province du Dornod à 60 kilomètres à l'est de celui de Bayan-Uul et 45 kilomètres au sud de la frontière sibérienne, compte environ 3000

habitants (fig. 6.1)[177]. Il fait partie des six districts de population majoritairement bouriate en Mongolie (80 pourcents de la population serait bouriate selon mes informateurs). Le village, littéralement « centre du district » (*sumyn töv*) en mongol, présente les infrastructures habituelles : un bâtiment administratif, une banque, une crèche, une école primaire et secondaire, des épiceries, etc. Si certaines familles vivent dans des yourtes, la plupart des habitations consistent en des maisons en rondins composées d'une pièce, qui est parfois séparée en deux par un mur partiel – qui n'en fait pas des pièces distinctes pour autant mais dissocie en général du reste ce qui pourrait être apparenté à une cuisine[178].

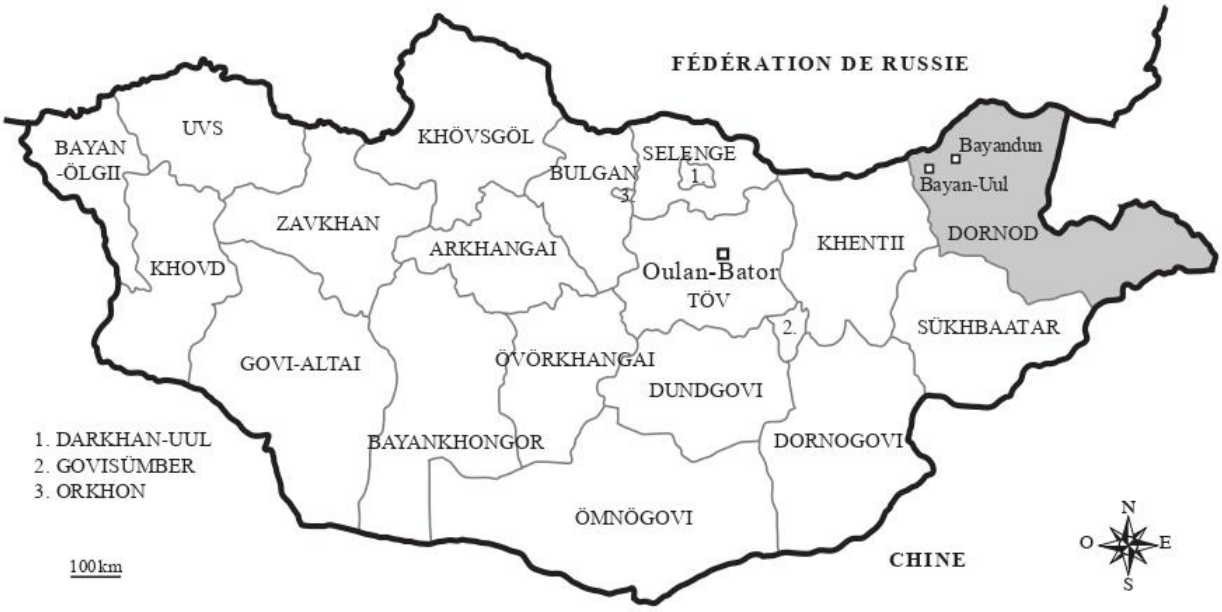


Figure 6.1 – *Les districts de Bayan-Uul et Bayandun, province du Dornod, Mongolie. © Marc Alaux*

[177] Ces distances m'ont été communiquées ainsi par mes interlocuteurs. Pour être exacte, 60 kilomètres de route séparent les « centres des districts » (*sumyn töv*) – ou villages – de Bayandun et Bayan-Uul, qui sont deux districts voisins. La frontière sibérienne, située à 45 km au nord de Bayandun selon une ligne droite fictive tracée sur la carte, est toutefois difficilement accessible sans détour.

[178] Pour une présentation complète du village de Bayandun, de son étymologie, de son organisation et des moyens de subsistance de la population, voir Swancutt (2012 : 19-25) qui a également mené une bonne partie de son terrain de recherche au cœur de ce village vingt ans auparavant. Si l'auteure ne mentionne pas l'existence de l'activité minière, c'est d'une part que celle-ci venait tout juste d'apparaitre dans la région à l'époque de ses recherches, et d'autre part qu'il s'agit de pratiques d'exploitation à petite échelle, relativement discrètes, qui n'ont rien à voir avec la « ruée vers l'or » d'autres régions de Mongolie (voir High 2017).



Figure 6.2 – *Le village de Bayandun (province du Dornod, juin 2020)*

Chez Enhtuyaa et Tamir

La famille d'accueil qui m'offrait un pied-à-terre dans la région, et qui n'était autre que le foyer d'Enhtuyaa (la sœur de Gerel) et de son mari Tamir, n'était pas directement impliquée dans l'extraction minière, ce qui nécessitait que j'élargisse mon réseau immédiat pour pouvoir examiner la question. Avant de retourner à Bayandun dans le but d'étudier (entre autres) les dynamiques liées à l'activité minière artisanale, j'y avais séjourné une première fois en 2019 en étant alors principalement hébergée chez Enhtuyaa et son mari, qui est pour sa part originaire du district. Tous deux exercent l'activité d'éleveur à une vingtaine de kilomètres du village et élèvent en même temps leurs trois fils, Chinguun (8 ans), Ermuun (4 ans) et Enguun (1 an). L'année d'après, au moment où je revenais dans la région avec l'idée de considérer cette fois les pratiques d'exploitation minière, j'étais ainsi déjà familière de leur univers, de leur rythme quotidien et de leur réseau de relations, composé principalement des membres de la famille de Tamir résidant au village (voir schéma de parenté dans l'introduction) ainsi que des familles d'éleveurs voisines, avec lesquelles Enhtuyaa et Tamir entretiennent par ailleurs de très bonnes relations.

En 2020, lors de séjours en pointillés à Bayandun entre mai et octobre où j'alternais régulièrement entre les steppes et le village, naviguant au sein du réseau de relations de Tamir, j'eus l'occasion d'approfondir ces relations et d'étendre dans le même temps mon réseau de connaissances d'une part en séjournant chez d'autres familles, d'autre part en passant plus de temps au village et en gagnant de ce fait en autonomie[179]. Étant donné qu'Enhtuyaa et Tamir n'étaient ni impliqués ni spécialement intéressés par l'extraction minière locale, l'accès à cet aspect de la vie sociale ne fut pas évident et nécessitait, surtout au départ, ce qui donnait l'impression d'efforts continus et infructueux – des difficultés somme toute révélatrices du caractère peu accessible de ce type de terrain. Malgré cela, il fut relativement facile de rencontrer des personnes impliquées de près ou de loin dans l'extraction artisanale, bien que l'échelle restreinte du phénomène dans la région la rendait discrète et qu'un accès « réel » (impliquant un rapport de confiance avec les personnes y prenant part) demeurait un défi. L'accès au monde minier me fut toutefois possible d'abord de manière indirecte, à travers des discussions et entretiens, enregistrés pour la plupart. Plus tard, et bien qu'un séjour dans les mines ne me soit finalement pas indispensable, je fus également amenée à séjourner aux abords des sites miniers chez un couple d'épiciers – ce qui ne signifiait pas pour autant qu'un véritable rapport de confiance avait été établi avec mes nouveaux hôtes (voir chapitre 7).

S'intéresser à un sujet sensible en temps de crise (Covid-19)

Avant de continuer, il me semble important de donner quelques précisions sur le climat général qui entourait cette partie de mes recherches et la manière dont elles s'en sont vues impactées. En 2020, j'arrivais à Bayandun trois mois après l'épisode de mise en quarantaine survenu suite à l'arrivée d'un étranger testé positif au Covid-19 sur le territoire mongol qui constituait le premier cas officiel en Mongolie (voir chapitre 4). Gerel et

[179] La proximité géographique des habitants au village et l'absence de chiens hostiles gravitant autour des campements facilitaient en effet les visites spontanées chez les voisins, chez lesquels je pouvais me rendre sans être nécessairement accompagnée de mes hôtes. L'autonomie, ainsi qu'une certaine forme d'indépendance dans l'établissement des relations, était finalement ce qui, d'après mon expérience de terrain, distinguait le plus les modalités de recherche ethnographique au village et dans les steppes, où les visites effectuées dépendaient systématiquement de mes hôtes que j'accompagnais. Je précise toutefois que ceux-ci n'étaient en rien responsables de cette contrainte : contrairement à l'expérience d'autres anthropologues ayant mené leurs recherches en Mongolie rurale, mes hôtes ne m'ont jamais imposé (ou fait sentir) de limitation quelconque dans mes possibilités de nouer des liens avec les personnes extérieures au réseau (sauf cas particulier, lors de la pandémie par exemple, l'enjeu étant alors de s'assurer de ma sécurité). Et, s'ils se montraient curieux de mes interactions avec autrui, ce n'était aucunement par souci de contrôle.

Enhtuyaa, qui orchestraient alors mon déplacement de Bayan-Uul et Bayandun, estimaient qu'il était important d'attendre que les choses se calment avant de m'envoyer ailleurs (et en particulier les sentiments virulents envers les étrangers), et m'enjoignaient à séjourner préférablement chez des familles que je connaissais déjà (et qui, surtout, me connaissaient déjà et m'identifieraient de ce fait autrement que comme une menace). Si la vague de panique qui avait secoué le pays était passée et qu'aucun désagrément n'était à craindre selon elles au sein du réseau d'Enhtuyaa et de Tamir, la réaction des autres habitants était en revanche une source d'appréhension. En juin 2020, l'incident survenu en mars n'était toutefois plus qu'un lointain souvenir dont tout le monde avait oublié les détails (la Mongolie était alors, pour rappel, épargnée de la présence du virus sur son territoire, et ses frontières demeuraient fermées) ; et si l'on me parlait du coronavirus, c'était avec compassion pour s'enquérir de la santé de ma famille, mes hôtes s'inquiétant de l'augmentation du nombre de cas en Europe diffusé dans le journal télévisé.

S'intéresser à l'extraction minière artisanale impliquait toutefois de sortir de cet entourage familier et bienveillant (qui n'était pas particulièrement impliqué dans l'affaire) et de séjourner chez de nouvelles familles, comme j'en eus l'occasion en automne 2020. Que ce soit en raison du caractère sensible du sujet, du contexte de méfiance particulier vis-à-vis des étrangers (qui s'était évaporé en surface mais menaçait de resurgir à tout moment, en même temps que le virus risquait de refaire son apparition sur le territoire mongol) ou encore de la conjonction des deux, certaines situations se révélèrent relativement inconfortables (voir également chapitre 7). Je remarquais en outre que l'attitude générale des personnes face à mes questions différait sensiblement de celle à laquelle j'étais accoutumée lorsque je travaillais sur d'autres thématiques. Si le sujet des rituels chamaniques n'était pas non plus des plus accessibles, je faisais face ici à quelque chose de nouveau, du registre de la méfiance. La suspicion et la prudence continuelle dont mes interlocuteurs ne semblaient jamais se départir me donnaient l'impression d'avoir continuellement à prouver de l'innocence (ou neutralité) de mes intentions, dont certains, plaisantant à moitié (mais seulement à moitié) doutaient parfois à voix haute, se demandant s'ils avaient affaire à une « espionne » (*tagnuul*). Si cette attitude n'avait rien d'étonnant dans la mesure où je m'intéressais entre autres à des pratiques illégales, qui plus est parmi une population profondément marquée par un passé communiste encore récent où la circonspection et le silence étaient les mots d'ordre, cette position n'en était pas moins inconfortable. À cela s'ajoutait la prudence à laquelle j'étais continuellement appelée à faire preuve, du fait de l'environnement hostile des mines et du climat relativement

inamical vis-à-vis des étrangers (être perçue comme une menace n'empêchait visiblement pas d'y être exposé, au contraire), en plus de l'inconfort inhérent au fait d'être une chercheuse (femme) seule sur le terrain, qui incite d'ores et déjà à une vigilance permanente. Ce contexte, donc, m'a en somme amenée à passer plus de temps que prévu parmi les familles d'un réseau qui m'était déjà familier (celui de Tamir), et inversement à écourter mes séjours dans les endroits aux atmosphères inconfortables, en particulier aux abords des mines.

Quel type d'extraction minière à Bayandun ?

Actuellement, le district de Bayandun compte de 5 à 8 mines d'or (*altny uurhai*) dont les plus proches sont situées à une dizaine de kilomètres au nord du village (*sumyn töv*), près de la rivière Ulz[180]. La première compagnie minière serait arrivée dans la région en 1994. En 2020, deux sites seulement, occupés par des compagnies minières officielles (*zövshööröltei*) mongoles, étaient en activité, le reste étant désœuvré en raison de la pandémie d'une part – une compagnie allemande étant momentanément dans l'incapacité de revenir en raison de la fermeture des frontières – et d'une pénurie d'eau d'autre part, les compagnies minières ayant apparemment épuisé les ressources en eau de la région, laissant derrière elles des endroits désaffectés.

L'activité minière artisanale est également présente et compte parmi les sources de revenus pour une partie de la population locale, à degré toutefois variable selon les habitants. Les ninjas se rendent sur les sites miniers abandonnés, en particulier durant l'été et en automne, au moment où les compagnies minières cessent leur activité, afin de s'engouffrer dans les tunnels (*suvag*) et laver l'or à partir de la « terre qui reste » (*üülziin shoroo*). Si Enhtuyaa et Tamir vivaient exclusivement de l'élevage, rencontrer des personnes impliquées dans l'extraction, comme mentionné plus tôt, n'a pas été trop ardu : plusieurs personnes de leur entourage immédiat y étaient impliquées, bien que cette dimension de la vie locale ne m'était pas apparue d'emblée et demeurait opaque jusqu'à ce que je ne commence à poser des questions précises sur le sujet. Cet aveuglement initial peut s'expliquer par plusieurs facteurs : hormis le fait que ma première famille d'accueil n'était ni concernée ni spécialement intéressée par la question, l'activité minière dans la région (officielle aussi bien qu'artisanale) s'interrompt durant la saison froide en raison de la gelée des sols, ce qui explique que cette

[180] Cet écart dans les chiffres tient au fait que mes interlocuteurs ne tenaient pas tous les mêmes propos : certains affirmaient qu'il y en avait 5 ou 6, d'autres 7 ou 8.

dimension m'ait été invisible lors de mon premier séjour dans la région, au cœur de l'hiver. La manière dont les personnes faisaient référence aux excursions dans les mines était de surcroît relativement cryptique – affirmant par exemple « aller vers le nord » (*hoish yava-*) en référence à la position géographique des sites par rapport au village, sans besoin d'être plus explicites sur la nature des expéditions. Du fait de la forte interconnaissance entre les habitants au district, chacun sait en effet précisément qui de son entourage s'adonne ou non à ce genre de pratiques, ce qui rend ces propos parfaitement transparents. De surcroît, l'activité minière artisanale, qui restait illégale (*huul' bus*), n'était pas étalée au grand jour : les ninjas se rendaient sur les sites de nuit afin d'éviter une amende, bien que leurs périples « au nord » ne furent en réalité un secret pour personne, pas même pour la police locale (j'y reviendrai). En somme, un ensemble de données contextuelles me manquait avant d'être en mesure de saisir l'existence d'une dimension bien présente mais relativement opaque de la vie sociale à Bayandun.

Deux voisins et amis éleveurs d'Enhtuyaa et de Tamir, que j'apprends être familiers de ce genre d'excursions, me décrivent la manière dont elles se déroulent et m'éclairent sur les motivations qui les animent personnellement :

> **Jargal –** Nous, contrairement aux travailleurs miniers, on s'y rend de manière individuelle (*huviaraa*), on creuse illégalement (*zövshöörölgüi*), en volant (*hulgaigaaraa*), pour notre propre compte (*huviaraa*). […] On creuse, on prend la terre, on lave l'or. C'est pour l'argent (*möngnii tölööl*) que l'on fait cela, pour échanger ensuite l'or que l'on trouve contre de l'argent. Une fois, j'ai trouvé une pépite d'or d'une valeur de 2 300 000 tugriks […].

Jargal, qui s'est rendu à la mine pour la première fois aux alentours de l'année 2000, m'explique par ailleurs que les outils techniques utilisés par les ninjas se sont largement améliorés ces dernières années : si, au début, les ninjas lavaient l'or uniquement à la bassine (*tumpuungaar*), ceux d'aujourd'hui ont recours à des pompes (*tom pomp*/*pervar*) et autres engins leur permettant de séparer plus efficacement les paillettes d'or de la terre – ce qui fait d'eux, plaisante-t-il, des super ninjas[181]. En outre, les habitants locaux possèdent dorénavant des détecteurs de métaux, dont ceux qui ne s'adonnent pas à l'extraction font également usage

[181] Pour une description plus complète et détaillée des techniques utilisées par les ninjas en Mongolie pour extraire l'or, voir High (2008 : 11). Les observations de l'auteure datent toutefois des années 2005-2011 et les techniques utilisées dans les mines ont probablement évolué depuis.

– ce qui, m'affirme-t-on, explique par ailleurs l'absence (ou quasi) d'inactivité parmi les habitants de Bayandun.

C'est parce que l'activité minière permet d'« éviter de rester inactif » qu'Enhbold affirme se rendre sur les sites, bien qu'il ne s'y rende que très occasionnellement, lorsqu'un groupe d'amis propose de l'y emmener :

> **Enhbold** – Si je reste chez moi à ne rien faire, il ne se passe rien – alors autant aller à la mine[182]… Parfois, des gens que l'on connait y vont, ils nous emmènent. On va là où l'on a entendu qu'il y avait de l'or, et on prend tout. Puis on partage et chacun touche sa part. Quand on travaille à la pelle toute la journée sans s'arrêter, ça nous fait 18 000 tugriks par personne. Ce n'est pas trop mal (*boldog l bailaa*). Le soir, on repart avec 18 000 tugriks. […] Si on est 4, on partage tout en quatre parts égales. Mais on évite d'être trop nombreux au même endroit, car si on est beaucoup, la part de chacun est trop petite (*olon irvel möngö maan' olon huvaagdna*). […]

Les ninjas s'avèrent par ailleurs être une population majoritairement masculine, bien que Jargal dise s'y rendre avec sa femme lorsqu'ils creusent pendant plusieurs jours d'affilée, afin qu'elle fasse le guet. D'autres m'ont toutefois affirmé que l'on ne voyait plus de femmes sur les sites miniers locaux depuis quelques années, en dehors de celles qui y travaillent au sein des compagnies minières comme cuisinières (*togooch*).

En somme, l'activité minière artisanale à Bayandun pourrait être qualifiée d'exploitation à petite échelle, en ce qu'elle reste relativement sporadique et minoritaire et ne semble pas causer de dégâts majeurs – du moins pas suffisamment pour donner lieu à de véritables contestations parmi les habitants (mais j'y reviendrai). Le phénomène semble en tout cas d'ampleur considérablement inférieure à celui décrit par Mette High (2017) dans l'Övörhangai, où des ninjas affluent en masse pour s'installer aux abords des mines, et que l'auteure qualifie de « ruée vers l'or ». Si les éleveurs locaux qui pâtissent le plus des dégâts causés par l'extraction à Bayandun affirment avoir tenté d'entreprendre des actions de protestation par le passé (un point que je développe plus loin), celles-ci étaient dirigées exclusivement contre les compagnies minières, mais pas les ninjas – ce qui laisse supposer une absence de rivalité parmi les habitants de Bayandun à cet égard. Avant d'en examiner les raisons, j'aimerais me pencher sur le cas de ceux qui sont le plus affectés par les dégâts causés

[182] L'idée étant que s'adonner à l'extraction vaut mieux que de rester inactif en ce qu'elle rapporte quelque chose, contrairement à l'oisiveté.

par l'activité minière, à savoir les éleveurs installés sur le territoire préalablement à l'arrivée des compagnies, depuis des dizaines d'années, parfois des générations, et qui constatent depuis plusieurs années l'envahissement et la détérioration progressive de leur « terre natale » (*nutag*) – qui à leurs yeux représente bien plus qu'un simple territoire.

III) Anhaa

L'un de mes interlocuteurs les plus affectés par les ravages causés par l'extraction minière dans la région est Anhaa, un jeune homme de 28 ans (en 2020) qui situe son « pays natal » (*törsön nutag*) dans une vallée du nord-est du district, au pied la colline Hairhan et aux abords de la rivière Ulz, où ses parents et sa famille étendue (*hamaatan*) habitent toujours[183]. A une dizaine de kilomètres à peine de cette magnifique vallée se trouvent certaines des mines d'or de la région. Installé au village depuis quelques années avec sa femme et ses enfants, Anhaa exerce le métier de vétérinaire (*malyn emch*) et connait de ce fait chacun des foyers d'éleveurs (*malchin ail*) du district aussi bien que leur situation relative au bétail (taille et composition du troupeau, maladies animales, etc.). En juin 2020, au moment où je le rencontre, il s'apprête de surcroît à valider le premier échelon de son initiation chamanique (*chanar*)[184] qui lui vaudra le titre de « chamane » (*böö*) – bien qu'il se montre discret à cet égard, admettant par la suite ne pas se sentir à l'aise vis-à-vis de cette nouvelle destinée qu'il aurait préféré différente. Anhaa se dit néanmoins « chamaniste » (*böö mörgö-*) et raconte (non sans fierté) descendre d'une lignée de chamanes, le dernier à ce jour ayant été son grand-père. Singulièrement préoccupé par les maladies animales qu'il constate chez les éleveurs locaux dans le cadre de son métier et affligé par le triste spectacle de son *nutag* ravagé, Anhaa s'avéra être un assistant de recherche idéal en ce qu'il voyait un intérêt dans mes recherches, qui étaient à ses yeux un moyen de dénoncer une situation déplorable et de donner une voix à ceux qui, selon lui, n'étaient pas assez entendus, à savoir les éleveurs le plus directement touchés par le problème. Grâce à son aide, j'ai été en mesure de me rendre aux abords des

[183] Les parents d'Anhaa vivent dans un « *bogonchik* » (littéralement « petit wagon » en russe), un type d'habitation qui ressemble à une petite caravane et que je voyais pour la première fois en Mongolie – jusqu'ici, mes interlocuteurs bouriates en Mongolie habitaient tous soit dans des yourtes (*ger*), soit dans des maisons en rondins (*modon baishin*). Il semblerait toutefois que ce ne soit pas un cas isolé : un autre couple d'hôtes que je rencontrais dans la région durant la même période vivait également dans un *bogonchik*, particulièrement pratique selon eux pour passer l'hiver en ce qu'il offrait une bonne isolation thermique.

[184] Comme précisé dans le chapitre 3, l'initiation chamanique chez les Bouriates est composée de 12 ou 13 « niveaux » (*chanar*) que l'individu doit valider pour devenir un « chamane accompli » (*zairan* pour les hommes, *duurisah* pour les femmes). Il est toutefois déjà considéré comme « chamane » (*böö* ou *utgan*) au terme du premier *chanar*.

mines (trop éloignées du village pour s'y rendre à pied) mais aussi de m'entretenir avec des éleveurs installés à proximité, principalement des membres de sa famille. Soucieux que j'en ressorte avec une trace tangible, le jeune homme m'encourageait d'ailleurs à enregistrer les entretiens lors des entrevues. L'entretien qui suit, réalisé avec la tante d'Anhaa dans une atmosphère décontractée, inclut notamment ceux qui se joignaient spontanément à la discussion dans la yourte.

V.G. – En quoi l'extraction minière pose-t-elle problème chez vous ?

Egch – Avant, elle posait problème, mais à présent [les companies minières] se sont éloignées (*asuudaltai baisan, odoo asuudaltai holdson*). Au départ, quand les compagnies minières sont arrivées à Bayandun, elles creusaient tout près de chez nous, c'était difficile (*hetsüü*). Maintenant elles se sont éloignées, donc ça va. L'activité minière qui avait lieu tout près de chez nous a cessé, mais les trous creusés que les compagnies ont laissé derrière posent problème : le bétail tombe dedans, le troupeau se divise et se perd (*tasraad alga bolno*) lorsqu'il pâture près des mines, on peut donc difficilement le laisser pâturer librement (*duraaraa avhaar hetsuu*). […] On doit constamment suivre le bétail pour s'assurer que les bêtes ne tombent pas dans les trous.

Une voix derrière – Ils salissent l'environnement, soulèvent la poussière (*toos*), la désertification s'amplifie (*tsöljilt ih yavagdaj baigaa*). […] Les compagnies minières déversent la terre à l'endroit où les bêtes s'abreuvent d'ordinaire. […]

V.G. – Avez-vous mené des actions contre l'activité minière ?

Egch – On a essayé de faire en sorte que les compagnies minières s'arrêtent, mais cela n'a pas marché. On ne sait pas très bien si elles utilisent des produits chimiques ou non, et si c'est le cas, ça peut être dangereux… De 50 à 100 personnes avaient manifesté… les habitants de la région (*nutgiin irged*), des éleveurs surtout. À un moment donné, les compagnies minières ont mis un terme à leur activité, mais elles sont revenues un an plus tard.

Une autre voix derrière – Maintenant, l'eau est épuisée *(odoo usaa diilhee bolison*). Les compagnies minières ont épuisé toute l'eau souterraine, et ont stoppé leur activité pour cette raison (*gazriin guniin usaa diilhee boliod zogsno*). Sans eau, et à cause de la sécheresse, il y a beaucoup de poussière (*toos*). […] Non, on ne reçoit aucune

compensation (*niigmiin halamj*, littéralement « protection sociale ») de la part de l'État pour les dégâts occasionnés.



Figure 6.3 – *Site minier à Bayandun (province du Dornod, juillet 2020)*

Les éleveurs qui tentent de protester activement contre l'extraction minière locale sont donc ceux qui sont le plus directement concernés par les dégâts causés par les compagnies minières et qui se trouvent contraints de faire pâturer leurs bêtes sur un territoire devenu dangereux pour le bétail et pour eux-mêmes. Ces éleveurs assistent, impuissants, au triste spectacle de la dégradation de leur *nutag* – sur lequel ils me racontent avoir grandi, non sans émoi, et vécu pendant des décennies, et auquel ils sont visiblement profondément attachés. Comme l'écrit justement Laurent Legrain « évoquer son *nutag*, c'est toujours faire référence au lieu de son enfance, à son réseau d'obligations ainsi qu'à une forme particulière d'attachement à une région géographique et aux gens qui y résident ». Cet attachement résulte en effet d'une longue histoire commune et d'un « processus réciproque d'harmonisation » ou d'« habituation réciproque » entre les individus et leur environnement (2014 : 47). Mais le *nutag* désigne plus qu'un lieu : il englobe les relations avec toutes les entités qui y résident (Delaplace 2020, Legrand 2011, Marchina 2019), notamment les animaux et les esprits du

territoire[185]. Réciproquement, « la communauté que forment les éleveurs avec leurs animaux n'est ainsi pas pensée indépendamment du territoire sur lequel ils habitent, du *nutag* qu'ils partagent […]. De même que les humains sont protégés par les entités invisibles tant qu'ils restent au sein de leur *nutag*, de même les animaux bouriates […] sont plus en sécurité sur leur territoire, avec les humains qui l'habitent, à l'abri du mauvais œil » (Marchina 2019 : 199). Comprendre ce que représente le *nutag* pour les éleveurs, qui sont fortement ancrés dans ce lieu, nous permet de mieux saisir l'ampleur du désarroi et de la tragédie que constitue sa désintégration.

Ces constats peuvent également être mis en parallèle avec les travaux de Bumochir Dulam (2019, 2020) qui s'interroge sur ce qui est véritablement à la source des mobilisations conséquentes contre l'exploitation minière en Mongolie et montre, au terme de son enquête, que c'est l'attachement au *nutag* – dans toute la richesse et la pluralité des sens que cette notion véhicule – qui est au fondement de celle-ci et des sentiments nationalistes des plus fervents opposants. La notion de *nutag*, constamment mobilisée dans les discours des militants, implique selon l'auteur à la fois l'idée d'un « chez-soi », du lieu de naissance et du pays d'origine, et peut aussi bien désigner l'endroit précis où l'individu est né (qui est son sens originel) que la nation mongole dans son ensemble. Aussi les sentiments nationalistes en Mongolie, qui reposent sur cette notion empreinte d'un ensemble d'idées associées à son sens originel, sont-ils de nature éminemment différente et de portée plus large que ceux motivés par la simple notion de « territoire ». La charge historique et culturelle de la notion de *nutag* ainsi que sa portée émotionnelle ont le pouvoir de mobiliser la population, et mettent d'autre part en avant une compréhension particulière, spécifiquement mongole, de la relation entre êtres humains et environnement, selon laquelle les humains sont tenus de respecter et de suivre les règles imposées par la nature – qui, selon l'auteur, est au centre des mouvements contestataires (Bumochir 2019, 2020). Dans le même ordre d'idées, comme mentionné dans le chapitre 3, David Sneath parle d'ailleurs de « nutagism » pour qualifier l'idéologie particulière qui est au cœur du nationalisme mongol, où le *nutag* se voit érigé en valeur centrale dans les discours privés et publics (Sneath 2018 : 202-203).

Les actions de contestation ne semblent toutefois pas porter leurs fruits à Bayandun. Avec un sentiment d'impuissance qui transparait dans leurs discours, les éleveurs interrogés

[185] On considère que les animaux ont également un *nutag*, et on leur reconnait (à certains certes plus qu'à d'autres) une forme d'attachement à ce territoire, qui se manifesterait par une force d'attraction exercée par lui (Marchina 2015 : 68, 2019 : 78-79). Je reviendrai sur ce point dans le chapitre 8.

témoignent tous plus ou moins de la même chose – à savoir de la vanité de leurs actions, qui n'aboutissent de toute manière à aucun résultat. L'inefficacité des contestations, d'après Anhaa, est due à la forte corruption présente à Bayandun, qu'il dénonce : « Les hommes d'État et policiers locaux sont corrompus et sont tous liés (*holbootoi*) les uns aux autres. Alors peu importe combien nous protestons à notre niveau, cela n'a pas d'importance, nos actions ne servent à rien. Il y a un réel problème de corruption ». L'attitude des éleveurs installés aux abords des mines semble ainsi osciller entre indignation et résignation, mais témoigne surtout d'un profond déchirement ressenti à la vue de leur territoire ravagé, sur lequel ils demeurent pourtant toujours, malgré tout.

La tragédie de la destruction du nutag

Si le district de Bayandun compte une vingtaine de chamanes, ce sont Anhaa et Dambaa (le père de Tamir) qui m'ont le plus volontiers fait part de leur opinion au sujet de l'exploitation minière au district. Lors d'un entretien enregistré, Anhaa me livre les propos suivants :

> Je suis tout à fait opposé (*mash ih esergüütsej baina*) à l'exploitation minière. En Mongolie, il y a beaucoup de sites miniers ; le problème, c'est qu'après avoir creusé, [les compagnies minières] ne s'occupent pas de la restauration (*nöhön sergeelt*) de la terre. Elles ne se soucient pas de préserver la pureté de la nature, ne replantent pas les arbres, elles laissent seulement des lacs et des trous derrière elles (*ongon dagshin baidlaa hadgalahgui end tend nuur uildej baina. Gazariin doroh bayalagiig avaad gazar sendiicheed*). En plus de cela, en tant que vétérinaire, je vois un grand nombre de problèmes chez le bétail qui nait aux abords des mines : des maladies, des malformations… Certains chevreaux naissent avec deux têtes ou trois pattes. […] En plus, il y a peut-être des maladies dangereuses enterrées avec les anciens, qui ont peut-être souffert de terribles maladies. En creusant le sol, tout ça peut remonter à la surface, et cela peut être n'importe quoi. […]
>
> En général, les petites compagnies minières repassent sur les grands sites abandonnés. Une grande compagnie creuse une première fois puis les petites repassent par-dessus, ce qui génère encore plus de dégâts (*nemeed tunhchij uhdag*). C'est comme ça que cela fonctionne (*tiim togtoltsootoi*). […] Près du campement de mes

> parents, les mines soulèvent beaucoup de poussière (*shoroo toos mash ih garj baina*) ce qui pose problème aux éleveurs installés à côté. Ils creusent aussi aux endroits où se trouvent les sources d'eau (*bulag shandnii ehiig uhaj baina*), détruisent les pâturages où l'on fait paître notre bétail […]. C'est pour toutes ces raisons que j'y suis opposé… Le fait de voir mon *nutag* détruit et le bétail souffrir ainsi me fait beaucoup de peine (*setgel övdööd, mash haramsah*).

Dambaa (fig. 6.4), qui à l'âge de 69 ans se présente comme étant le plus ancien chamane du village, se trouve confronté aux dégâts causés par les mines de manière plus indirecte, à travers les consultations qu'il reçoit et les récits de son entourage. S'il affirme être aujourd'hui trop âgé et trop fatigué pour réaliser des « rituels importants » (*hünd zasal*) qui impliquent une descente des esprits dans son corps, il continue de recevoir régulièrement des visiteurs, qui le sollicitent pour des conseils ou des « divinations de 9 pièces » (*yos n' möngöör mergelt*), ou qui se plaisent à venir simplement discuter avec le vieil homme. Lors d'une soirée que je passais chez lui, Dambaa reçut la visite d'un travailleur minier. Celui-ci nous apprit qu'un mineur de Bayandun était mort plus tôt dans la journée par accident à la suite d'un éboulement – un accident causé par une pelleteuse, alors qu'il était rentré seul dans un tunnel. S'il est familier avec ce genre de récits, Dambaa affirme pourtant être rarement sollicité par les ninjas ou les travailleurs miniers, contrairement aux lamas de la région d'Uyanga pour qui la plupart des demandes concernent des rituels relatifs à l'activité minière (High 2017). Étant toutefois exposé aux problèmes quotidiens des habitants de la région, il a tout de même une opinion sur le sujet :

> **Dambaa** – Je suis bien entendu opposé (*esergüütsej baina*) à l'exploitation minière. Les compagnies minières détruisent (*süitgej baigaa*) le territoire et ne réhabilitent pas la terre (*nöhön sergelt hiihgüi baina aa*) par la suite. On peut prendre les richesses de la terre (*baigalyn bayalgig avch bolno*), mais pas la mettre sens dessus-dessous ainsi. Il faut replanter des arbres, réhabiliter la terre – mais eux, ils laissent tout en plan *(tegsen mörtlöö sandaagaad hayachih yum*). [...] Elles ont aussi pour conséquence d'assécher les sources d'eau (*bulag us yer n' hed uu shirgej baina*). Le bétail meurt en masse. Ils lavent l'or avec n'importe quoi, des produits dangereux (*hortei bodisoor ugaadag baina*), et le bétail boit cette eau. On voit naître n'importe quel type de bétail, avec des malformations ou des maladies…Les hommes comme les animaux tombent

malades (*hortood*), et leurs enfants naissent malades ou déformés. Le bétail tombe dans les trous car ils ne réhabilitent pas le territoire.

V.G. – Les chamanes de Bayandun sont-ils d'ordinaire opposés à l'extraction minière à Bayandun ?

Dambaa – Oui, on/ils s'y opposent … On/ils s'y opposent, on/ils s'y opposent, mais sans résultat (*esergüütseed esergüütseed diildeggüi baina aa*) ! Face aux personnes qui sont à la tête du gouvernement entièrement corrompu, notre résistance n'a aucun effet. Nos actions ne peuvent pas vaincre (*diildehgüi*) le gouvernement. La législation/le droit en Mongolie est faible *(Mongolyn huul' sul' baina*). […]



Figure 6.4 – *Le chamane Dambaa et son petit fils (district de Bayandun, province du Dornod, janvier 2019)*

Il est intéressant de noter que ni Dambaa, ni Anhaa, ne font spontanément mention des esprits maîtres des lieux au moment d'évoquer les dégâts causés par l'extraction (ils ne le font pas non plus lors de nos discussions informelles à ce sujet, à moins que je n'aborde moi-

même la question) – un constat somme toute étonnant dans une région de population bouriate qui, de manière générale, a la réputation d'être particulièrement chamaniste, à la différence de la population d'Uyanga étudiée par Mette High où l'auteure se retrouve malgré tout régulièrement confrontée aux discours inquiets des habitants vis-à-vis de la colère des esprits (High 2017 : 61). Si ce constat vaut pour l'ensemble de mes interactions à Bayandun, on aurait pu s'attendre à une différence de la part des chamanes, qui se soucient particulièrement des relations avec les êtres invisibles. Cette omission peut toutefois être interprétée comme une affaire de contexte, certaines situations ou événements – tel qu'un épisode de forte grêle (High 2017) – favorisant l'émergence d'émotions fortes et de propos particuliers. Il est également possible que, du fait de l'échelle relativement restreinte de l'activité minière à Bayandun, la population locale ressente moins d'inquiétude que dans d'autres régions de Mongolie à l'égard du courroux des esprits maîtres. Si j'évitais d'orienter les discours de mes interlocuteurs, m'abstenant notamment d'aborder certaines questions lorsqu'elles ne venaient pas spontanément, je finissais quelquefois par en faire mention – à quoi Jargal, ninja depuis les années 2000, répondait simplement que « les *lus savdag* sont inoffensifs » (*savdag gaigüi shdee*). Ceux qui déplorent la situation tenaient toutefois un discours plus amer :

> **Anhaa** – Je ne comprends vraiment pas que [l'activité minière] continue toujours. Si les *lus savdag* étaient là, ils seraient vraiment furieux à l'heure qu'il est. Il est grand temps qu'ils en aient assez… C'est à se demander si les *lus savdag* existent vraiment.

Quoi qu'il en soit, ce qui ressort indéniablement des discours des éleveurs aussi bien que des chamanes est une importante désapprobation et surtout un profond abattement à la vue de leur territoire (*nutag*) en décomposition, qu'ils « regrettent » (*haramsa-*) avec un émoi apparent ; et qui donne l'impression, à les écouter, qu'ils ont eux-mêmes été mutilés, comme si leur *nutag* qui leur est si cher était un prolongement d'eux-mêmes.

Si les habitants déplorent la présence des compagnies minières sur leur territoire, ils ne semblent pas tellement se préoccuper de l'activité des ninjas locaux, qui sont d'ailleurs absents dans les discours. Que dit-on des dégâts causés dans la région par les ninjas, et quelles dynamiques relationnelles observe-t-on entre les habitants de Bayandun à cet égard ?

IV) Ganbat

La personne de mon entourage qui se rendait « au nord » le plus souvent était Ganbat (40 ans), le beau-frère de Tamir (voir schéma de parenté présenté dans l'introduction), que je rencontrais pour la première fois en janvier 2019. Affable, courtois et charismatique, Ganbat semblait particulièrement apprécié au village. Les quelques fois où j'ai été amenée à l'accompagner dans la rue commerçante du village, épiciers et villageois le saluaient chaleureusement, prenant plaisir à échanger quelques amabilités auxquelles il répondait sur le même ton. Lorsque, vers la fin de mon séjour en 2020, je l'accompagnais aux abords des mines (il devait alors récupérer une voiture tombée en panne à proximité), son arrivée suscita le même enthousiasme chez l'entourage et il semblait être accueilli avec bienveillance de tous les côtés. Que ce soit les travailleurs miniers, les chefs des compagnies minières ou les cuisinières (*togooch*) – que Ganbat qualifiait d'« amis » (*naiz*) pour certains, de « connaissances » (*tan'dag hümüüs*) pour d'autres –, tous semblaient le connaitre et le tenir en estime.

Lors de mes séjours à Bayandun en 2019 puis 2020, Ganbat résidait au village avec sa femme Dogoon (la sœur aînée de Tamir), leur fille (5-6 ans) ainsi que les deux filles cadettes du premier mariage de Dogoon, Soyolmaa (18-19 ans) et Uyangaa (16-17 ans), qui étaient alors scolarisées au lycée du village. Originaire de la province de l'Arhangaï, Ganbat était initialement venu rejoindre son frère qui était alors employé au sein d'une compagnie minière implantée à Bayandun. Durant les deux années qu'il avait lui-même passé au sein de cette compagnie, son travail consistait à « donner des directives aux gens » (*hüneer yum hiilgeed baij baisan*) – une tâche qu'il estimait « facile » comparée à celles d'autres travailleurs bénéficiant de positions moins privilégiées. C'est notamment au cours de ces années qu'il fit la rencontre de sa future femme, qui était à l'époque veuve depuis peu et élevait à elle seule ses trois filles[186].

Lorsque je les rencontrai, Ganbat et Dogoon étaient installés au village dans une maison fraichement construite qui se distinguait à bien des égards des habitations dont j'avais l'habitude en Mongolie rurale ; notamment par son caractère particulièrement spacieux – la

[186] À titre de précision, les trois filles ainées de Dogoon, dont Uyangaa fait partie, sont issues de son premier mariage et considèrent Ganbat comme leur beau-père, s'adressant d'ailleurs à lui par son prénom suivi de la marque de respect liée à l'ainesse (« Ganbat *ah* »). Si Uyangaa se livre de façon ouverte et se montre même relativement critique vis-à-vis de son beau-père et de la situation, c'est à mon sens en partie du fait de cette distance et des rapports qu'elle entretient avec lui, qu'elle me confie ne pas être des meilleurs.

maison étant composée non pas d'une pièce unique mais de cinq[187] – ainsi qu'une esthétique et un aménagement intérieur originaux, semblables pour reprendre les propos d'Enhtuyaa aux « maisons de l'étranger » (occidentales). Ou encore, selon Uyangaa, aux « appartements de la ville » (d'Ulaanbaatar), du fait de la multiplicité des pièces, des murs recouverts de papier peint et du parquet brillant, d'une propreté par surcroît inhabituelle en milieu rural. Au cours de mon premier séjour à Bayandun, Enhtuyaa tenait d'ailleurs à me montrer cette demeure originale pour la région, que je pouvais selon elle éventuellement comparer aux « maisons de chez moi ».

À Bayandun, Ganbat s'assurait un revenu en faisant régulièrement des allers-retours à Ulaanbaatar en jeep en tant que « chauffeur privé » (*huviin jolooch*), et en se rendant à la mine de nuit. Il restait toutefois éminemment discret quant à ses allers et venues « au nord », partant tard le soir et revenant au petit matin, bien que son activité ne soit un secret pour personne au district : de par la forte interconnaissance des habitants, chacun est en effet au courant du type d'activité à laquelle s'adonnent les uns et les autres. Aussi les excursions illégales réalisées « dans le secret » (*nutsaar*) avaient-elles plus pour visée de donner l'impression d'agir conformément à la loi plutôt que de tromper qui que ce soit réellement (cf. chapitre 4).

Le problème des étrangers qui détruisent le nutag

Le fait d'être considéré comme un « étranger » (*gadaad*), ici au sens d'étranger *au district*, ferait-il une différence dans la tolérance du voisinage quant à la détérioration d'un territoire ? C'est en effet ce que suggère un entretien que je réalise avec Uyangaa, la belle-fille[188] de Ganbat, et que je présente dans cette partie. Dogoon et Ganbat s'étant exceptionnellement absentés pendant plusieurs jours d'affilée, je me retrouvais en effet à passer quelques jours dans leur grande maison en compagnie d'Uyangaa (17 ans), une jeune fille d'ordinaire peu loquace qui, lorsqu'elle s'ouvrait, m'impressionnait par ses qualités d'observatrice et son habileté singulière à discerner et à appréhender les situations sociales. C'était une belle soirée d'été, nous prenions le thé dans la cabane en bois faisant office de cuisine lors de la saison chaude, et j'en profitai pour lui poser quelques questions, notamment sur Bayandun et l'activité minière artisanale qui s'y déroulait.

[187] Certaines pièces n'étaient toutefois pas habitables en hiver, le chauffage au poêle permettant difficilement de diffuser la chaleur jusqu'aux chambres à coucher les plus éloignées de la cuisine.
[188] Le terme de « belle-fille » désigne ici la fille que la conjointe de Ganbat a eue d'une autre union.

V.G. – Les habitants de Bayandun protestent-ils contre l'activité des ninjas ?

Uyangaa – Ce qui est sûr, c'est que comme les ninjas ne travaillent pas dans le cadre de grandes compagnies minières (*tom kompan*), ils ne réhabilitent pas la terre. Même si leur impact est moindre [que celui des compagnies], ils causent quand même beaucoup de dégâts (*ih hor hönööl üzüülj baigaa*) et ne recouvrent pas la terre, ce que les habitants désapprouvent vigoureusement (*mash durgüi*) de manière générale. Ceci dit, étant donné que les ninjas sont nombreux à Bayandun, personne ne proteste… Sans doute parce qu'ils sont tous ninjas et qu'ils sont tous pareil (*adilhan*). Certaines personnes, qui n'en sont pas, méprisent leur activité mais en silence (*dotor l durgüi*). En général, ce sont des éleveurs. Parfois, ils se rassemblent et écrivent quelque chose, mais ne semblent pas capables de mener des actions de protestation efficaces (*dorvitoi esergüütseh chadahgüi baigaa baih*)… À mon avis, [cette absence d'opposition] est due au fait que, même si tous ne sont pas ninjas, chacun en compte au moins un au sein de sa famille (*hamaatan*). Et puisqu'un ninja est présent dans chaque foyer (*ail*), personne ne proteste… Tel est en tout cas mon avis.

D'après mon interlocutrice, la police locale serait de surcroît parfaitement au courant de ce qu'il se passe dans la région, les habitants de Bayandun étant tous « connectés/liés les uns aux autres » (*holbootoi*). Il y aurait en outre des arrangements particuliers entre ninjas et policiers, qui entretiennent pour certains des rapports d'amitié – ce qui rejoint les propos d'Anhaa quant à la corruption présente dans la région – et une indulgence générale importante envers les personnes du district de cette police « fictive » (*hudlaa*) qui, dit-on, se comporterait néanmoins différemment envers les ninjas étrangers au district s'il leur arrivait de les prendre sur le fait. En cas de contrôle de police extérieur (*gadnaas*), tous afficheraient toutefois un comportement irréprochable et se conduiraient sagement (*tomootoi bolo-*) le temps de la visite avant de revenir à leur fonctionnement habituel. Ces rumeurs (parfaitement vraisemblables) rappellent la mise en scène d'une prétendue obéissance exposée dans le chapitre 4, où ce qui importe face aux figures d'autorité est essentiellement de faire bonne figure. Ici, le théâtre des apparences s'exprimerait à deux niveaux : à échelle locale – les ninjas de Bayandun faisant l'effort de passer inaperçus malgré la permissivité des figures d'autorité locales – et à échelle régionale – policiers et ninjas faisant montre, dans un effort commun, d'un comportement exemplaire devant une instance d'autorité supérieure.

En somme, il semblerait que l'activité minière illégale ne soit pas un problème sous réserve qu'elle reste le monopole des habitants locaux. Plusieurs personnes m'ont par ailleurs confirmée que c'est spécifiquement lorsque les mineurs « viennent de l'extérieur » (*gadnaas ire-*) qu'une tension se fait sentir. Lors de notre discussion, Uyangaa présente le cas de Ganbat, son beau-père, comme une exception notable : étant originaire de l'Arhangaï – et donc, de fait, un étranger (littéralement une « personne venue de l'extérieur » (*gadnaas irsen hün*)) – Ganbat serait néanmoins parvenu à se faire rapidement accepter par la population locale, notamment du fait de son charisme (*nüür saitai*) et de sa facilité à nouer le contact avec les gens (*hel amaa mash amarhan ololtsdog hün*), qui le considèrerait dorénavant comme l'un des leurs :

> « Il est vrai que, d'habitude, les gens d'ici n'apprécient pas du tout (*ih durgüi*) de voir des ninjas étrangers. Mais Ganbat *ah* s'entend très bien avec les gens d'ici, il arrive à nouer des liens très facilement (*hel amaa mash amarhan ololtsdog hün*. *Ööröö aimaar tiim*). À son arrivée, il s'est rapidement fait beaucoup d'amis et s'est fondu dans les habitants de Bayandun (*Bayandunchuudtai uussan*). À mon avis, s'il avait une personnalité différente, ça se serait passé différemment. »

Si la différence d'attitude de la population au regard des dégâts causés par l'extraction semble indiscutable envers les personnes originaires du *nutag* d'une part et celles « venues de l'extérieur » d'autre part, ce discours met également en lumière le caractère manifestement subjectif, inconsistant et fluide de la notion d'« étranger » (*gadaad*), qui au lieu de constituer une condition définitive et irrévocable semble en réalité (ré)activée dans des contextes ou des situations particulières (en cela, on peut faire un parallèle avec la variabilité des degrés de proximité et d'étrangéité mis en lumière dans le chapitre 4). Ici, c'est la personnalité charismatique de Ganbat, en plus de son ancienneté au district, qui fait de lui « quelqu'un *comme* de Bayandun » selon Uyangaa, dans la mesure où l'on tolère son activité dommageable à l'environnement autant que l'on tolèrerait celle des habitants originaires de la région.

En effet, et c'est le second constat que l'on peut faire, si les habitants contestent vivement la dégradation de leur territoire, l'idée que ce soient par surcroît des étrangers au *nutag* qui en sont à l'origine leur est visiblement particulièrement insupportable. Les travailleurs employés par les compagnies minières implantées à Bayandun sont d'ailleurs

essentiellement des personnes étrangères au district (*gadnaas hümüüs*), nommément des Mongols venus d'autres régions. L'« étrangéité », dans ce contexte, se caractérise ainsi en partie par une absence d'indulgence de la part de la communauté vis-à-vis de la transgression des tabous, tolérée en revanche chez les ninjas locaux. Le degré d'étrangéité ou de familiarité au sein de la communauté, et donc de tolérance envers la transgression des tabous au regard du territoire (*nutag*) notamment, et plus généralement envers les comportements immoraux, semble toutefois dépendre moins du véritable lieu de provenance ou de naissance d'une personne que du degré de proximité et d'intégration/d'appartenance à un collectif à un moment particulier. À l'inverse, la tolérance d'une communauté vis-à-vis d'un individu – en cas de faux pas, d'entorse au règlement, de violation du territoire, etc. – semble également constituer un excellent indicateur du degré de proximité/d'appartenance ou d'extranéité/d'étrangéité qu'elle reconnait à celui-ci à un instant donné. Ceci rejoint nos constats établis dans le chapitre 4 : si les manquements de Gerel quant au nouveau règlement à appliquer en période de pandémie ont vite été oubliés, les fautes commises par les étrangers – moi en l'occurrence – étaient en revanche beaucoup moins pardonnables (peu importe qu'elles aient été volontaires ou non). De la même manière, si l'activité des ninjas locaux se voit tolérée à Bayandun, les mêmes actions jugées immorales effectuées par un étranger sont considérées comme une grave atteinte portée au territoire. Le cas de Ganbat qui, avec le temps, est parvenu à se faire intégrer par une communauté de laquelle il ne provient pas, montre en outre à quel point cette étrangéité/appartenance peut être mobile et changeante à travers le temps – les périodes de crise étant de surcroît des temporalités particulières. Le caractère « mauvais » (*muu*) ou immoral des actions semble ainsi en un sens amplifié par l'étrangéité de leur auteur, une action n'étant manifestement pas tolérée de la même manière selon la provenance de la personne et n'étant ainsi pas morale ou immorale en soi, mais bien à certaines conditions.

Conclusion

Ce chapitre, qui considère les problèmes et dilemmes moraux inhérents à la thématique complexe de l'extraction minière en Mongolie, en particulier à l'égard de la relation avec le *nutag*, aura d'abord mis en évidence l'importante diversité des manières de répondre, parmi les chamanes, à la tension relationnelle entre les populations et leur *nutag* (que l'échelle soit celle d'un district ou de la nation) que génèrent les pratiques d'extraction.

Les chamanes se positionnent en diplomates afin d'apporter la meilleure réponse possible à une situation éminemment complexe dans le but de ménager à la fois les individus et les esprits maîtres des lieux, les uns vis-à-vis des autres, et de maintenir un certain équilibre relationnel qui, dans le contexte de l'exploitation minière, semble sur le point de vaciller à tout moment. La notion d'« équilibre » en mongol, *tentsver* (qui sera examinée de manière plus approfondie dans le chapitre 8), constitue un principe ontologique essentiel en Mongolie, et en particulier pour les éleveurs : elle renvoie à un « état idéal d'égalité » entre les éléments d'un tout unifié, et désigne l'équilibre qui devrait exister dans la « nature » (*baigal'*) et le cosmos (Lindskog 2016 : 8). Si les chamanes qui « militent » (*esergüütse-*) contre l'extraction œuvrent tous en vue de maintenir cet équilibre, chacun d'entre eux comprend et interprète différemment les forces qui sont en jeu dans l'extraction, et les discours révèlent des positions et des actions nuancées qui engagent les êtres humains et les esprits de différentes manières. Ainsi, dans sa volonté d'apporter une réponse au problème, le chamane Enhee réalise des rituels dans un camp minier afin de calmer les esprits maîtres des lieux et protéger les travailleurs, tout en envoyant des mauvais sorts aux gouvernants. Dans la même optique, le chamane Battüshig œuvre à l'inverse de sorte à attiser la colère des esprits pour voir les sites miniers fermer. Si les manières de s'y prendre pour résoudre (ou du moins soulager) les tensions, chez les chamanes, sont hétéroclites et parfois contraires, l'hétérogénéité des négociations témoigne finalement de l'étonnante complexité des relations et mises en jeu par l'extraction.

Aussi semble-t-il difficile, dans ce contexte, de déterminer ce qui fait un « bon » (*sain*) chamane, tant les manières de s'y prendre pour rétablir l'ordre des choses semblent dépendre de ce que chaque chamane considère à titre personnel comme étant moral ou immoral. Le « bon » chamane semble néanmoins être celui qui, outre le fait de se sentir responsable et de déployer des efforts en vue de rétablir un équilibre (*tentsver*) entre les éléments, s'avère être un diplomate de talent dans le maintien de relations harmonieuses entre les humains et les esprits. La notion de *ev* en mongol, que l'on peut traduire par « paix » ou « concordance », ainsi que le verbe *evlüüleh* construit à partir de ce radical qui signifie « rassembler » ou « assembler », semblent d'ailleurs être au cœur de l'idée d'harmonie en Mongolie (Delaplace et Legrain 2021 : 5-6).

Ce qui ressort de l'étude de cas à Bayandun est par ailleurs l'existence d'un collectif – ici celui de la communauté de Bayandun – qui semble s'unir et faire front au moment où émerge une menace étrangère, en dépit des conflits internes à celle-ci relatifs à l'extraction

minière. Malgré les divergences d'opinions individuelles et les conflits locaux entre ceux qui désapprouvent l'extraction artisanale et ceux qui s'y adonnent, tous se sentent unanimement complices étant donné que chacun compte au moins un proche impliqué dans l'affaire. Aussi agit-on de manière à protéger le collectif, au détriment des valeurs individuelles. Cette dynamique est somme toute semblable à celle observée au sein du réseau de « parents » (*ah düü*) à maintes reprises, mise en lumière dans ce travail (voir chapitres 2, 3, 4, 5) : elle génère des tensions en même temps qu'elle témoigne d'une unité qui reste dense malgré tout. Être une « bonne » personne, dans le contexte d'un voisinage en Mongolie, implique ainsi se montrer solidaire vis-à-vis du collectif – ce qui, on le voit, n'est pas sans occasionner de tensions et dilemmes moraux en particulier chez ceux qui se sentent responsables du maintien des bonnes relations avec les esprits maîtres des lieux (le cas du chamane Anhaa en est l'exemple).

Les dynamiques relationnelles qui se donnent à voir autour de la détérioration du *nutag* à Bayandun mettent par ailleurs en évidence certaines caractéristiques de la sociabilité mongole qui, de la même manière que dans les chapitres précédents, émergent d'une situation de tension (ici, entre les habitants et le *nutag*) mais existent autrement de manière latente. La tolérance ou au contraire l'intransigeance des habitants quant à la dégradation du « pays » (*nutag*) semblent aller de pair avec le niveau de proximité/appartenance ou d'extranéité/étrangéité à la communauté (*nutag*) – sachant que ces niveaux sont à la fois subjectifs et variables dans le temps, comme démontré dans le chapitre 4. De cette manière, cette tolérance se présente comme un indicateur du degré d'intégration que la communauté confère à un individu à un moment donné. Le caractère moral attribué aux actions, éminemment subjectif, semble lui aussi dépendre en partie du degré de proximité ou d'étrangéité de l'individu en relation aux membres du voisinage.

Afin de continuer la réflexion sur ce qui fait une « bonne » (*sain*) personne en Mongolie rurale, notamment au sein d'un voisinage, je propose de poursuivre avec une histoire qui touche encore une fois au problème de l'extraction minière. L'attention sera portée, cette fois, sur un couple d'épiciers installé aux abords des sites miniers à Bayandun qui, pour des raisons que je vais explorer, ne jouissent pas d'une très bonne réputation dans la région.

Chapitre 7

– Dashnyam et Myagmar –

Un couple d'épiciers « dont on entend rarement dire du bien »

À quelques kilomètres à peine des pâturages de la famille d'Anhaa (voir chapitre précédent), derrière la chaine de collines qui sépare la magnifique vallée de Hairhan des sites miniers, vivent Dashnyam (69 ans) et sa femme Myagmar (61 ans) qui forment un couple particulièrement prospère à l'échelle de la région. Le couple tient une épicerie (*delgüür*) située « à la campagne » (*hödöö*) juste aux abords des mines, fréquentée tout au long de la journée par des travailleurs miniers aisément reconnaissables à leurs combinaisons bleu et orange, mais aussi par tous ceux qui sont de passage et s'avèrent, d'une manière ou d'une autre, le plus souvent impliqués dans l'extraction. En parallèle, Dashnyam et Myagmar élèvent des vaches, au nombre de 150 au total (dont 40 veaux) et, de même que les autres éleveurs installés alentour, vendent quotidiennement leur lait aux compagnies minières ainsi que d'autres produits laitiers et de la viande à titre plus occasionnel. L'élevage exclusivement bovin leur permet de s'adonner à d'autres activités entre la traite du matin (qui précède l'ouverture du magasin) et la rentrée des vaches le soir, le gros bétail présentant l'avantage de pâturer librement (*duraaraa*) et de ne pas avoir besoin d'être surveillé durant la journée – contrairement à l'élevage du petit bétail (les moutons et les chèvres), qui selon Myagmar serait trop prenant pour pouvoir être concilié avec la tenue d'un magasin. Dashnyam, qui contrairement à Myagmar ne s'occupe pas de la réception de la clientèle en journée, répare par ailleurs des camions, voitures et autres engins dans un garage situé à l'arrière du campement conçu spécialement pour cela : tous deux étant mécaniciens (*mehanik*) de formation, ils m'expliquent avoir exercé le métier durant de nombreuses années avant d'avoir été contraints de partir à la retraite, l'emploi dans le domaine se faisant rare à mesure qu'ils vieillissaient. L'activité d'élevage, qu'ils ont entreprise il y a une dizaine d'années, eut ainsi pour visée initiale de complémenter leur retraite et leur activité de commerçants[189].

[189] Dashnyam et Myagmar pratiquent l'élevage depuis une dizaine d'années seulement – soit depuis 2010 environ – mais se sont installés à Bayandun et ont ouvert leur magasin bien plus tôt, en 1993, un an avant l'arrivée de la première compagnie minière dans la région.

Contrairement aux protagonistes présentés jusqu'ici, Dashnyam et Myagmar ne sont apparentés à la famille de Gerel en aucune manière – ni par affinité, ni par alliance, ni par amitié ou voisinage – et n'appartiennent pas, de ce fait, au réseau de parents *ah düü* dépeint dans les chapitres précédents. C'est par l'intermédiaire d'une amie d'enfance de Gerel que je les rencontre, cette dernière ayant mobilisé l'intégralité de son réseau afin de me mettre en relation avec une famille ayant un quelconque rapport avec le monde minier[190]. Après s'être assurée qu'ils ne verraient pas d'inconvénient à m'héberger, Batjargal, l'amie de Gerel, me proposa de passer quelques temps chez son oncle Dashnyam et la femme de celui-ci, qu'elle me décrivit d'emblée comme des « gens excellents » (*mundag hümüüs*) et « très travailleurs » (*mash ajiltai*). Gerel, Ariuna, Batjargal et son mari m'y conduisirent tous un soir d'automne, transformant ce simple trajet en une véritable « expédition » (*ayalal*) impliquant un pique-nique sur le chemin et une cueillette improvisée de baies d'argousier près des mines[191].

À travers le cas de Dashnyam et Myagmar dont je dévoilerai les détails de l'activité au fil du chapitre et examinerai l'attitude, la notoriété et les relations avec le voisinage, je propose une réflexion autour des formes de richesse en Mongolie rurale, qui seront notamment examinées à travers la focale de l'éthique et de la morale : à quoi ressemble le quotidien du couple d'épiciers et de quelle manière celui-ci se démarque-t-il de son entourage ? Comment la fortune d'un foyer se manifeste-t-elle dans le contexte particulier de la Mongolie rurale et en quoi les différentes formes de richesse sont-elles corrélées à des principes moraux ? À la différence des écrits existants sur le sujet, mon étude se focalisera principalement – et dans le détail – sur la manière dont la visibilité de la richesse et les principes moraux lui étant associés affectent les relations de voisinage.

Ce chapitre sera également l'occasion d'interroger la manière dont s'expriment et s'articulent la transparence et le secret en Mongolie rurale : comment s'y prend-on pour dissimuler quelque chose dans un contexte qui se prête si peu à l'intimité ? Que révèle l'attitude particulière de Dashnyam et Myagmar à cet égard, et quels aspects de la sociabilité mongole sont mis en lumière à travers les dynamiques relationnelles de voisinage analysées dans ce chapitre ? En quoi la transparence et la dissimulation (de la fortune par exemple)

[190] Tel a effectivement été mon objectif à un moment donné, mon intention étant d'étudier également le rapport entre les pratiques chamaniques et l'extraction minière artisanale (voir chapitre 6).

[191] Mes hôtes se débrouillaient toujours pour trouver plusieurs finalités à un voyage en parallèle de son objectif principal, comme pour optimiser les déplacements afin d'en profiter au maximum. Le quotidien des éleveurs étant dense et les trajets coûteux en temps et en argent, ceux-ci étaient rarement effectués à des fins de loisirs uniquement. Mes interlocuteurs éleveurs trouvaient néanmoins toujours le moyen de rendre un voyage d'ordre pratique agréable, et une ou plusieurs utilité(s) à un voyage relavant a priori du loisir.

participent-elles à la moralité que l'on attribue à un foyer ? Finalement, que nous apprend le cas de ces « mauvais riches » (*muu bayan*) de ce qui fait une « bonne » (*sain*) personne en Mongolie ?

I) Un foyer prospère

Se démarquer subtilement mais assurément de l'entourage

Contraints d'assurer l'ouverture de l'épicerie tout au long de l'année, Dashnyam et Myagmar sont assignés à un lieu de résidence permanent, à l'inverse des familles voisines qui, pour la plupart, alternent entre un campement d'hiver et un campement d'été afin d'offrir à leurs animaux des pâturages frais. Si l'accueil, la vente, la comptabilité ainsi que la gestion du stock de l'épicerie sont des tâches qui reviennent à Myagmar, c'est Dashnyam qui se charge de réapprovisionner le magasin par des allers-retours réguliers à Ulaanbaatar qu'il effectue en camionnette toutes les deux semaines. Le couple a quatre enfants, tous déjà adultes et installés en partie à Ulaanbaatar, en partie au centre régional du Dornod (Choïbalsan), l'agglomération urbaine la plus proche.

Leur maison en rondins, d'apparence tout à fait ordinaire, est située à quelques mètres de l'épicerie, au sein du même enclos (fig. 7.1). Bien que la pièce unique faisant office de lieu de vie ne fût pas particulièrement spacieuse, elle reflétait incontestablement une certaine aisance, qui transparaissait à travers la qualité des meubles, des tissus et tapisseries, mais aussi à travers le soin mis dans la décoration, et peut-être également la qualité du repas que l'on nous servit à l'arrivée (fig. 7.2). Cette fortune se présentait toutefois comme étant discrète et subtile plutôt qu'ostentatoire, et de même que dans la plupart des intérieurs en Mongolie, les possessions étaient pour la plupart gardées hors de vue et dissimulées dans des coffres ou conteneurs extérieurs (*chingeleg*). Quelque chose dans l'esthétique du lieu eut néanmoins l'effet d'émerveiller Gerel et Ariuna (la dernière plus ouvertement que la première du fait de son jeune âge) qui n'hésitèrent pas à qualifier l'habitation de « belle » (*goyo*) et « magnifique » (*mundag*) malgré l'emplacement jugé peu attractif sur lequel elle se trouvait – les mines étant a contrario généralement qualifiées de « laides » (*muuhai*)[192]. Le sentiment d'abondance émanait également de la profusion des compartiments au sein de la palissade

[192] Je précise que les sites miniers sont invisibles sur la première photographie, étant situées hors-cadre. La « laideur » du territoire ravagé n'est donc pas représentée ici.

(*hashaa*) qui, en plus de la maison et de l'épicerie, comptait un garage spacieux, une yourte ainsi que divers abris et constructions en bois destinés à de multiples usages (non-identifiés). « Quelle chance, tu as atterri dans une belle maison ! (*goyo ail*) », me soufflaient discrètement Gerel et Ariuna durant notre visite des lieux, ce que Batjargal commentait en expliquant qu'il s'agissait du fruit d'un travail sans relâche de son oncle et de sa tante.



Figure 7.1 – *Les alentours du campement (dans l'ombre au premier plan sur la photo) dont l'épicerie fait partie (district de Bayandun, province du Dornod, octobre 2020)*



Figure 7.2 – *L'intérieur de la maison de Dashnyam et Myagmar (district de Bayandun, province du Dornod, octobre 2020)*

La supériorité des moyens financiers dont mes nouveaux hôtes disposaient se faisait notamment sentir au quotidien. On trouvait par exemple chez eux un ensemble d'objets destinés à rendre la besogne quotidienne moins pénible, que je n'avais encore jamais vu en Mongolie : des outils d'élevage et/ou de jardinage particulièrement sophistiqués, un produit inflammable facilitant l'embrasement des flammes (grâce auquel on pouvait se passer d'écorce, de brindilles et notamment de savoir-faire pour allumer un feu dans le poêle), etc. Certaines des habitudes du couple rappelaient de surcroît celles de la population aisée d'Ulaanbaatar ouverte aux influences de l'étranger et qui, dans les steppes reculées de Bayandun, « faisaient saillance » pour reprendre l'expression employée par Lars Højer (2019)[193] (voir chapitres 2 et 4), se démarquant nettement de l'entourage. Il en était par exemple ainsi de leur alimentation et de leurs conceptions de ce qui était « sain » (*sain*) ou au contraire « mauvais » (*muu*) pour la santé. Le gras de viande, auquel les Mongols attribuent

[193] Ceci est une proposition de traduction du verbe à particule « to stick out ». Lars Højer (2019) soutient que c'est justement le fait de faire saillance qui fait courir le risque de devenir la cible de « commérages malveillants » (*hel am*) en Mongolie (voir chapitre 2 et 4).

une multitude de vertus et qui est particulièrement prisé par les éleveurs (Ruhlmann 2015), était ainsi consommé en quantité modérée, pour ne pas dire modeste – en particulier par Myagmar dont le discours à cet égard ressemblait à celui des médecins occidentaux et qui, à titre personnel, préférait une nourriture riche en légumes. Une autre bizarrerie (ou pratique inhabituelle qui distinguait mes hôtes des foyers avoisinants) était leur consommation de café noir en plus du thé au lait traditionnel. En Mongolie rurale, le café est en effet une denrée rare, peu connue et quasiment peu consommée par les familles, celles-ci se contentant généralement de l'incontournable « thé au lait » (*süütei tsai*) traditionnel[194]. La consommation de café noir, qui reste minoritaire (à Ulaanbaatar également, bien qu'elle se répande de plus en plus), est généralement limitée à la population urbaine, aisée et plutôt jeune.

La singularité des mœurs du couple, qui contrastent avec celles, en comparaison homogènes, des foyers avoisinants, pourrait en partie s'expliquer par le fait que Myagmar ait grandi « en ville » et se soit trouvée relativement peu exposée au mode de vie rural durant sa jeunesse. Mais elle doit surtout, à mon sens, à son attrait personnel pour le confort qu'offre la vie en « appartement » (*bair*), ayant fait partie de ceux qui en eurent le privilège. La distinction entre les modes de vie « urbain » et « rural » est en effet loin d'être nette en Mongolie puisque, de même que pour les villageois (Legrain 2014 : 44), la vie d'une multitude de résidants d'Ulaanbaatar continue de tourner autour de l'élevage. Étant donné que les réseaux de relations couvrent habituellement à la fois les zones urbaine et rurale, beaucoup de jeunes urbains passent leurs étés chez des membres de la famille résidant à la campagne où ils sont initiés aux activités d'élevage (Fox 2019a, Legrain 2014). Les habitudes alimentaires à la capitale semblent par ailleurs tout à fait semblables à celles des habitants des zones rurales, en partie en raison des relations d'échange de nourriture appelées « *idesh* » (*ibid.*), qui pour rappel consistent en un approvisionnement de viande servant à nourrir une famille pendant l'hiver (voir introduction). Myagmar m'avoua n'avoir pourtant jamais affectionné la « vie à la campagne » qu'elle considère somme toute « peu confortable », pas plus que le travail auprès du bétail, auquel elle s'adonne néanmoins énergiquement au quotidien. L'activité d'élevage chez mes hôtes semblait en effet constituer un choix par défaut :

[194] À titre de précision, le « thé au lait » (*süütai tsai*) traditionnel est préparé à base d'un mélange de plantes de provenance chinoise (Ruhlmann 2015). En milieu rural et surtout au village, il arrive que les villageois consomment, à titre occasionnel, une boisson instantanée vendue en épicerie sous le nom de « café » (*kofe*), mais cette boisson à base de sucre et de crème de lait en poudre aromatisée au café n'est pas tout à fait comparable au café noir.

> **Myagmar –** On a vieilli, maintenant ils cherchent des jeunes… Nos yeux ne sont plus les mêmes, on ne voit plus aussi bien. Or, quand on cherche du travail dans le domaine [de la mécanique] cela a une importance, et la première question que l'on nous pose concerne l'âge… Lorsque mon mari et moi sommes partis à la retraite, on a donc commencé à élever du bétail. Ma retraite s'élève aujourd'hui à 300 000 tugriks par mois, celle de mon mari à 500 000, parce qu'il est plus âgé et a exercé le métier plus longtemps.

Une fortune assumée aux yeux de l'entourage

S'ils ne se vantaient pas de leur fortune, Dashnyam et Myagmar ne s'en cachaient pas non plus et semblaient tout à fait conscients de faire la différence dans la région à cet égard. En réponse à mon étonnement face à la manière dont Myagmar s'y prit pour allumer un feu le premier jour que je passais parmi eux – versant d'abord dans le poêle du produit inflammable puis et y jetant simplement une allumette –, elle lança : « notre maison est pleine de choses que tu n'auras encore jamais vus à la campagne… Tout cela coûte de l'argent, donc d'habitude les gens s'en passent ». Une des choses les plus surprenantes fut toutefois la découverte du prix onéreux – pour ne pas dire exorbitant – d'un complément alimentaire à base de peptide que le couple prenait deux fois par jour : un produit miracle agissant, à les en croire, comme un frein au vieillissement cellulaire et promettant de surcroît de guérir tout type de maux physiques. Le prix de dix dosettes de cette précieuse poudre à diluer s'élevait à 1 500 000 tugriks (soit à cinq cent euros selon le taux de change de 2020, donc à une cinquantaine d'euros pour une dose unique) – une dépense qu'aucune autre famille du voisinage n'aurait pu se permettre et qui me permit de mieux appréhender l'ampleur du fossé existant entre la fortune de mes hôtes d'une part, et celle des familles d'éleveurs modestes du voisinage d'autre part.

En passant, bien qu'il n'existe pas à ma connaissance de littérature traitant de l'expérience subjective et individuelle du vieillissement en Mongolie qui puisse attester de la singularité de ces observations[195], le rapport au vieillissement du couple (et, encore une fois, de Myagmar en particulier) me parut également contraster avec la tendance générale : le souci de Myagmar quant aux marques que le temps laissait sur son visage, son usage de crèmes

[195] La littérature qui s'en rapproche le plus porte sur le statut de la femme ménopausée (Lacaze 2012 : 253-254) mais ne traite pas de la manière subjective dont les femmes font l'expérience du vieillissement.

anti-rides onéreuses et de teintures pour les cheveux, ses multiples remarques et commentaires sur le sujet trahissaient une préoccupation constante quant au fait de paraître et de rester « jeune » (*zaluu*) – tous ces aspects attirèrent mon attention précisément pour ne les avoir retrouvé (exprimés sous cette forme du moins) chez aucune autre femme (ni homme) d'âge mûr en Mongolie.

Quoi qu'il en soit, on remarque que si Dashnyam et Myagmar se gardaient bien de tout me communiquer (un point que je développerai plus loin), ils ne voyaient aucun inconvénient à me révéler le prix de cette poudre anti-vieillissement qui donnait un indice sur l'ampleur de leur fortune – qui manifestement n'avait pas vocation à être dissimulée, en même temps qu'elle ne semblait être un secret pour personne. En effet, compte tenu du pouvoir attribué à la parole en Mongolie et des conséquences non négligeables que peut avoir la jalousie au sein du voisinage (on pense par exemple au *hel am* blanc évoqué dans les chapitres précédents), qui explique les multiples précautions prises d'ordinaires pour l'éviter, on aurait pu s'attendre à ce qu'un foyer prospère comme celui-ci tente de désavouer ou de minimiser sa fortune – ce qui ne semble pourtant pas être le cas.

La visibilisation de la fortune du couple passait également par la tenue vestimentaire et plus généralement la présentation de soi. Ceux-ci – de même que tous mes interlocuteurs en Mongolie rurale – portaient en effet un soin tout particulier à la manière de se présenter en société, surtout à l'occasion d'événements publics tels que les rassemblements au village. Rebecca Empson fait le même constat :

> « When leaving their houses, for example, people spend a substancial amount of time getting dressed and making sure that they look presentable, for appearances are everything. » (2011 : 6)

L'apparence que l'on renvoie se présente ainsi comme une préoccupation de taille, ce dont les efforts que mes hôtes déployaient pour se présenter en société attestaient. Ceux qui en avaient les moyens n'hésitaient pas en outre à ornementer leurs vêtements d'accessoires onéreux ou de bijoux, qui témoignaient par ailleurs de leurs moyens financiers. Chez Dashnyam et Myagmar, cette mise en scène de soi se donna par exemple à voir au moment où je les accompagnais au bureau de vote du sous-district (*bag*). Si leur exposition à la vue des autres dura un quart d'heure à peine, il n'en est pas moins qu'ils passèrent un temps considérable à se draper dans leurs vêtements les plus élégants – ornementés par surcroît de chapeaux, de lunettes de soleil, d'un châle en soie pour Myagmar et de parfum pour Dashnyam. Afficher

leur aisance par une élégance prospère, qui participait à les distinguer des autres, ne semblait ainsi pas problématique au regard des relations de voisinage, pas plus qu'ils ne semblaient se soucier de susciter la jalousie ou l'envie par ce biais.

En somme, si Dashnyam et Myagmar « font saillance » et se démarquent du voisinage par leurs moyens supérieurs ainsi que par leurs habitudes, inhabituelles en Mongolie rurale et associées de surcroît à un certain niveau de vie, leur attitude suggère que l'existence d'un fossé perceptible entre leur fortune et celle de l'entourage n'est pas nécessairement problématique *en soi* (alors qu'ils auraient pu craindre d'éveiller l'envie de cette manière et d'être victimes du *hel am*), celle-ci n'étant pas spécialement dissimulée, sans être non plus délibérément exhibée. En effet, il semblerait que ce soient plutôt les valeurs morales associées à la manière de s'enrichir qui soient en jeu dans les relations de voisinage, et il peut être judicieux d'appréhender ici la visibilisation de la fortune en termes de *transparence* : quels rapports existe-t-il entre transparence – de la fortune en particulier – et moralité ? En quoi celle-ci ou son contraire (à savoir le caractère opaque de la fortune) affectent-ils les relations de voisinage, et qu'est-ce que cela révèle de la sociabilité en Mongolie ?

II) Une transparence matérielle préconisée ?

De manière générale, il semble relativement aisé de se faire une idée de la fortune d'une famille en Mongolie rurale de par l'aspect général de l'espace domestique, qu'il s'agisse de l'intérieur d'une yourte ou d'une maison en rondins : celle-ci transparait habituellement et du moins dans une certaine mesure à travers l'aspect des meubles, des tapisseries et de tout ce qui relève de la 'décoration intérieure' ainsi que des objets délibérément mis en valeur. Si, comme on l'a vu, la plupart des possessions sont soigneusement dissimulées au sein des coffres, les biens précieux qui font office d'indicateurs de richesse et de prestige de la famille sont pour leur part volontairement exposés sur l'autel (Empson 2011 : 117)[196]. En ce sens, l'intérieur du foyer fonctionne à la manière d'une vitrine en ce que l'on met certaines choses consciemment à disposition de la vue des autres, et ce

[196] Le type d'objets exposés sur l'autel semble toutefois avoir changé depuis l'époque où Rebecca Empson a fait ses observations : si l'auteure, dont les observations datent du début des années 2000, décrit un étalage de radios, d'horloges, de piles, de rouges à lèvres et de parfums, ceux-ci semblent avoir été remplacés depuis lors par des écrans de télévision, des statuettes, des coupes, ou encore des objets rapportés de l'étranger.

visiblement même lorsque la fortune est amplement supérieure à celle des voisins et risquerait de susciter l'envie et donner lieu au *hel am*.

Ce déploiement ainsi que les efforts accomplis en vue de rendre l'intérieur aussi « beau » que possible (l'un n'implique pas nécessairement l'autre mais le « riche » et le « beau » semblent souvent corrélés en pratique dans le contexte du foyer[197]) sont particulièrement manifestes dans certains contextes, notamment lors des préparatifs du Tsagaan Sar : à cette occasion, les familles mettent en évidence les biens les plus précieux qu'elles possèdent et n'hésitent pas à investir dans de « beaux » tissus, nappes, revêtements de sol en linoléum et autres matériaux servant à tapisser les tables et autres meubles. Ce qui semble être une injonction à la meilleure présentation possible accompagnant les rites d'hospitalité suscite néanmoins dans le même temps une anxiété considérable chez les familles modestes, qui s'inquiètent de ce que va penser le voisinage si l'intérieur n'est pas aussi éblouissant ou prospère que celui des foyers environnants. D'autant plus que, à en croire mes interlocuteurs, les normes en matière d'hospitalité dans le cadre du Tsagaan Sar sont montées en flèche ces dernières années : un accueil décent impliquerait aujourd'hui, en plus de la préparation des plats traditionnels, la présentation de corbeilles à fruits et de diverses salades à base de fruits et de légumes, composées d'aliments auparavant peu accessibles en Mongolie et qui restent onéreux et difficilement abordables pour une partie de la population.

Si le lieu d'habitation reflète de manière générale assez bien (et à quelques exceptions près, comme on le verra dans le chapitre suivant) l'ampleur de la fortune d'une famille en Mongolie rurale, en particulier au village, celle-ci transparait notamment à travers la taille du troupeau chez les éleveurs – dont on peut non seulement estimer la richesse mais en avoir une idée tout à fait précise, le bétail étant assurément la forme de richesse la plus manifeste – mais aussi à travers un ensemble d'autres possessions telles que les engins motorisés (camions, voitures, motos) et peut-être aujourd'hui également les Smartphones.

Les risques d'une fortune opaque…

Plusieurs auteurs se sont en outre intéressés aux implications et conséquences d'un manque de transparence de la fortune en Mongolie. Rebecca Empson, par exemple, rapporte

[197] La propreté d'un lieu, par exemple, ou encore un certain sens de l'esthétique, participent notamment à la « beauté » d'un lieu et sont indépendants des moyens financiers.

le cas d'incendies criminels (*galdan shataalch*) à répétition dans le village bouriate où elle mène ses recherches, qui touchent les propriétaires des grandes maisons et qui auraient directement à voir avec un manque de transparence concernant la manière de s'enrichir de ces derniers (Empson 2011 : 268-315). Au début des années 2000, l'auteure constate en effet l'apparition d'un nouveau type d'habitations au village, qui prennent la forme de constructions de plus en plus imposantes et élaborées, avec toujours plus d'extensions et d'additions novatrices – et qui constituent des formes de richesse nouvelles à cette époque. Ces maisons, écrit-elle, agissent en réalité comme des artéfacts agentifs en ce qu'elles projettent et reflètent le statut des personnes qui y sont attachées (Carsten et Hugh-Jones 1995, Bachelard 1994, cités par Empson 2011 : 273), se présentant ainsi comme des *extensions de la personne* qui reflètent sa capacité à accumuler du capital économique et le prestige social (*ibid.* : 274-275). Si le caractère ostentatoire de ces maisons favorise inévitablement la jalousie, c'est avant tout le caractère *statique* de ces nouvelles formes de richesse qui poserait problème : contrairement à l'accumulation de richesse pastorale, mobile et moralement valorisée (associée à un dur labeur aussi bien qu'à une bonne gestion des relations avec les esprits maîtres des lieux), la richesse placée dans des sites statiques serait ambigüe sur le plan moral dans la mesure où elle ne laisse pas transparaître les activités et les relations ayant participé à son accumulation. Ce type de fortune, qui masque les moyens par lesquels elle est générée, serait ainsi soupçonné d'être moralement répréhensible (Empson 2011), le dissimulé étant d'ordinaire associé aux « mauvaises intentions » (Haas 2012). D'autre part, à la différence de la richesse pastorale, les constructions au village ne sont pas 'distribuables' et ne constituent pas une forme de richesse *apte à croître* : ce type de capital accumulé va ainsi à l'encontre de l'idée que la fortune s'acquiert à travers les activités collectives et peut être distribuée et partagée (*ibid.* : 308)[198]. La forme matérielle de la fortune ainsi que son degré de transparence reflèteraient ainsi les moyens mis en œuvre par la famille pour s'enrichir, associés par l'entourage à la droiture morale ou au contraire à la malhonnêteté.

[198] L'auteure met en avant une hypothèse supplémentaire concernant les motivations de ces attaques, que j'ai toutefois fait le choix de ne pas inclure dans le corps du texte pour ne pas m'éloigner du propos. En plus de chercher à détruire toute richesse associée à une activité moralement douteuse, ces incendies criminels viseraient également à « purifier » cette immoralité, le feu ayant notamment des propriétés purificatrices (Empson 2011).

…et ceux liés à la transparence (pourtant préconisée)

Si elle semble préconisée, la transparence de la fortune serait en revanche également dangereuse (en particulier lorsqu'elle est supérieure à la moyenne) en ce qu'elle risquerait d'éveiller la jalousie et de susciter l'envie du voisinage. Ainsi, les riches éleveurs seraient singulièrement exposés aux risques du *hel am* en raison du caractère éminemment perceptible de leur richesse (High 2017 : 81-83) et ce malgré la nature moralement louable de leur activité, impliquant l'existence de remarquables talents de berger, une relation pacifique avec les esprits maîtres des lieux et une bonne conduite générale (*ibid.* : 78). Par contraste, la fortune issue de l'extraction minière, de forme discrète et fluide en comparaison avec la richesse pastorale, dénombrable et transparente, serait relativement peu susceptible d'éveiller la jalousie et de susciter l'envie chez le voisinage et présenterait indubitablement un avantage à cet égard (High 2017).

Ainsi, que la fortune soit dissimulée ou au contraire à portée de vue de l'entourage, elle semble courir le risque de commérages malveillants, tantôt médisants et soupçonneux, tantôt envieux : si un manque de transparence pousserait à suspecter des activités immorales – et risquerait de susciter des attaques telles que les incendies (Empson 2011) ou encore les médisances (*har hel am*) –, la transparence s'accompagnerait quant à elle du risque – pas moins négligeable – de faire des jaloux et de donner lieu au *hel am* blanc – en particulier dans le cas d'une fortune supérieure à la moyenne. Autrement dit, le voisinage semble constituer un danger dans n'importe quel cas de figure, en particulier pour les familles dont les moyens sont supérieurs à la moyenne (un point que je développerai dans le chapitre suivant à la lumière d'un autre cas). Les familles aisées semblent ainsi devoir opérer un jeu de balancier entre une transparence suffisante qui leur évite d'éveiller les soupçons quant à des manières supposément immorales de s'enrichir, mais néanmoins mesurée afin d'éviter de faire des jaloux. Le cas que j'expose dans le chapitre suivant montrera par ailleurs de manière encore plus nette qu'au-delà de l'enjeu de la visibilité de la fortune, la *démesure* est un aspect qui semble poser problème aux yeux de l'entourage, d'une manière ou d'une autre.

Des formes de richesse qui évoluent

Ce que les travaux exposés ci-dessus mettent en lumière est notamment l'importante corrélation qu'il existe, en Mongolie, entre les formes visibles de richesse et les représentations ou conceptions morales, qui affectent les relations de voisinage de diverses manières. Mon ethnographie montre toutefois une réalité nuancée : si l'habitation de Dashnyam et Myagmar est loin d'être comparable aux constructions ostentatoires décrites par Rebecca Empson (2011) et se caractérise par une forme bien plus discrète et subtile, le couple n'en est pas moins considéré comme « riche » (*bayan*) en même temps que leur fortune est associée à des activités immorales – ce qui leur vaut précisément l'étiquette de « mauvais riches » (*muu bayan*) (ce que je développe dans la partie suivante). Les formes de richesse semblent en effet avoir amplement évolué ces dernières années, et la fortune – ainsi que les activités immorales génératrices d'argent – ne prennent plus nécessairement la même forme que deux décennies auparavant. En effet, si l'on se penche à nouveau sur le cas du couple d'épiciers, ce qui est perceptible de leur fortune à Bayandun n'est en réalité qu'une partie du tableau étant donné qu'ils ont également de l'argent placé dans l'immobilier à Ulaanbaatar – ce qui semble être devenu une tendance générale en Mongolie, y compris en zones rurales. Motivés par le désir/souci d'offrir à leurs enfants un avenir plus confortable et/ou les voir réussir leurs études supérieures, de plus en plus de villageois et d'éleveurs investissent en effet dans l'achat d'appartements (cf. Plueckhahn 2020)[199]. Cette forme d'investissement, qui se présente comme une transformation récente caractéristique de la Mongolie contemporaine, de population de plus en plus urbaine, serait un « site d'accumulation statique » (pour reprendre les catégories de Rebecca Empson) tout en étant une forme moralement acceptée voire valorisée, l'éducation étant elle-même tenue en estime en Mongolie.

Ensuite, comme on le verra également dans la partie suivante, même dans un contexte où l'intégralité des possessions n'est pas *à disposition de la vue des autres*, le caractère potentiellement dissimulé de la fortune peut également être questionné en ce que, dans un contexte comme celui de la communauté de Bayandun qui compte 3000 habitants, la parole qui circule semble de toute manière compenser ce que la vue ne peut atteindre (je développe ce point dans la dernière partie). Aussi les catégories mises en lumière par Rebecca Empson ou Mette High (telles que la fortune opaque, visible, statique ou mobile) ne semblent plus

[199] Dans son ouvrage *Shaping Urban Futures in Mongolia* (2020), Rebekah Plueckhahn étudie l'expérience que fait la population d'Ulaanbaatar du développement urbain et des changements sociaux, notamment à travers une ethnographie des façons dont les résidents tentent de posséder et de conserver des biens immobiliers durant les périodes de fluctuation économique.

tellement pertinentes ni associées de manière nette à des conceptions morales spécifiques, la fortune en Mongolie contemporaine étant devenue à la fois multiforme et multisituée.

Qui dit transparence matérielle dit transparence morale

Enfin, la visibilité de la richesse, qui constitue une forme de transparence matérielle, peut être mise en parallèle avec l'« idéologie de transparence totale et de confiance » qui, selon Paula Haas, se présente comme un principe moral central chez les Barga de Mongolie-Intérieure (Haas 2012 : 86-91), que l'on peut étendre à la population mongole dans son ensemble. Ce qui sous-tend cette « idéologie de la transparence » est l'idée que les paroles et les actions reflètent le *hün chanar* et le *setgel sanaa* d'une personne, autrement dit sa nature profonde, en même temps qu'elles traduisent ses intentions véritables :

> « A good *hün chanar* finds its external expression in 'good words, goods deeds, one's personal culture and moral behaviour' (*sain üil, sain üg, soyoltoi, yostoi*). Other indicators […] include to be hard-working, to respect and care for one's parents, to respect the elderly, to sacrifice oneself for the greater good, such as the nation or one's homeland, to assume the responsibility for one's actions, to be honest, to recognise and accept relations of indebtedness, and to live according to one's social position and economic means, avoiding both exaggeration and understatements. More importantly, however, in a person with good hün chanar, the visible (*il*) and the invisible (*dald*), the open and the hidden, are said to be one, the external expressions of a good *hün chanar* thus functioning as a direct proof for and an extension of inner qualities that are hidden from other people's eyes. » (Haas 2012 : 87)

Selon Paula Haas, éviter de dire du mal d'autrui participe également de l'« idéologie de la transparence » en ce qu'une personne « douée de bonnes intentions » (*sain sanaatai*) serait dénuée de mauvaises pensées ou intentions et agirait en conséquence (*ibid.* : 88). Inversement, ce qui est caché trahirait forcément de mauvaises intentions en ce qu'une personne douée de bonnes intentions (*sain sanaatai*) n'aurait rien à cacher (*ibid.* : 89).

De la même manière que les actions et les paroles reflètent *idéalement* les intentions, la fortune *rendue visible* semble devoir être en adéquation avec la fortune véritable d'un foyer. À l'inverse, une non-adéquation entre ce qui est visible d'une part et ce qui est deviné ou su (notamment par ouï-dire) des activités d'un foyer d'autre part risquerait d'éveiller les

soupçons, et pourrait être rapidement assimilé à des moyens de s'enrichir peu nobles et, par extension, à de mauvaises intentions. La transparence matérielle semble ainsi apparentée à une forme d'honnêteté, et semble faire le fruit d'une injonction de la même manière qu'une transparence des intentions.

Aussi n'est-ce pas tant la visibilisation de la fortune que le décalage entre ce qui est rendu visible et ce qui est « su » des ressources d'un foyer par le voisinage qui pose problème, en particulier dans le cadre d'une communauté restreinte comme celle de Bayandun. Les activités de chacun sont en effet passées au crible et, quel que soit le degré de visibilité de la fortune, la communauté semble informée. La transparence est par ailleurs préconisée en ce qu'elle est associée à une forme d'honnêteté. Si elle se présente comme une injonction et un principe idéologique, elle n'est toutefois pas toujours appliquée en pratique, comme je vais le montrer dans la partie qui suit.

III) Démentir ou passer sous silence pour escamoter le manifeste

Si la « transparence totale » dont parle Paula Haas existe bel et bien en tant qu'idéologie chez les Barga de Mongolie-Intérieure – mais aussi de manière généralisée en Mongolie –, la réalité sociale est évidemment tout autre : un comportement exemplaire n'est pas nécessairement sous-tendu par des pensées bienveillantes, de même que les « mauvaises intentions », associées au domaine du « caché » (*dald*), ne sont pas nécessairement dissimulées (Haas 2012 : 99). Les secrets existent naturellement et l'on tient à ce que certaines affaires restent confidentielles, bien que la Mongolie rurale semble être un cadre relativement peu propice à l'intimité et à la discrétion.

Parallèlement à la réticence apparente de Dashnyam et Myagmar à aborder certains sujets de conversation – concernant notamment l'extraction minière illégale qu'ils affirmaient inexistante dans la région –, il se produisait chez eux des événements étranges qui, de toute évidence, confirmaient mon impression selon laquelle ils n'étaient pas totalement transparents à propos de la nature de leur activité. Si cet aspect n'avait en soi rien d'étonnant dans la mesure où trop peu de temps s'était écoulé depuis mon arrivée pour prétendre à une relation de confiance, la *manière* dont cette dissimulation s'opérait avait toutefois quelque chose de singulier, qui mérite à mon sens d'être examiné. Force est de constater que le mode de vie spécifique à la Mongolie rurale, qui implique typiquement de partager une pièce unique, se

prête de manière générale assez mal au secret et semble compromettre toute tentative de dissimulation. Comment, dans un tel contexte, s'y prend-on pour garder une information confidentielle, et est-il possible d'arriver à cacher *entièrement* quelque chose ? En effet, si les détails de ce qui m'était dissimulé chez Dashnyam et Myagmar m'échappaient, l'existence même d'une tentative de dissimulation était indéniable, ce qui compromettait le secret en partie.

L'un des événements curieux qui confirmèrent l'existence d'une dimension opaque durant mon séjour parmi eux fut la visite nocturne d'un client qui, pour être relatée avec justesse, nécessite d'être remise en contexte. L'épicerie de Dashnyam et Myagmar, officiellement ouverte de 9 heures à 20 heures, requiert généralement d'annoncer son arrivée par un appel téléphonique, ce qui permet à Myagmar d'accueillir les clients à l'épicerie sans être contrainte de s'y trouver le reste du temps (d'autant plus que le magasin n'est pas chauffé l'hiver). Il arrivait également qu'elle s'y attarde lorsque les clients continuaient d'affluer après la fermeture. Pourtant, même une fois l'heure de fermeture passée, rares étaient les soirées où mes hôtes pouvait pleinement profiter de leur repos sans que la sonnerie du téléphone portable de Myagmar ne retentisse, ou qu'un client ne vienne frapper directement à la porte de chez eux dans l'espoir de se faire servir malgré tout. Tenir une épicerie chez soi, au sein de sa propre palissade (*hashaa*) et dans le contexte particulier des mines (un endroit qui, rappelons-le, est isolé de toute infrastructure), présentait ainsi l'inconvénient majeur d'une intimité particulièrement compromise où l'unique moyen de bénéficier d'un peu de répit était de mettre en œuvre des stratégies d'évitement – en ignorant les appels une fois l'heure de fermeture passée et les éventuels coups frappés à la porte, que mes hôtes prenaient bien soin de verrouiller par ailleurs (une pratique relativement inhabituelle en Mongolie rurale, qui semblait toutefois s'imposer dans ces circonstances).

Il arrivait cependant que les clients les plus tenaces persistent à se faire servir sans tenir compte aucunement de l'heure d'arrivée. Un soir, alors que nous étions couchés depuis un bon moment, un homme fit son entrée dans le *hashaa* en dépit du fait que l'absence de lumière indiquait clairement que mes hôtes dormaient. Il fit le tour de la maison et tenta en premier lieu de les réveiller à l'aide d'une lampe torche par l'envoi de signaux lumineux. Dashnyam et Myagmar étaient cependant profondément endormis, ou du moins feignaient efficacement de l'être. Ne baissant pas les bras, l'homme se mit à les appeler tout en donnant des coups à la porte, puis vint faire de même à la fenêtre. Myagmar, qui semblait avoir reconnu le visiteur au son de la voix, lança au bout d'un bon moment d'une voix pâteuse :

« qu'est-ce que tu veux ? ». Le visiteur dit quelque chose à propos d'un bidon d'essence dont il aurait besoin, insistant (patiemment) malgré les silences qui suivirent sa requête. « Y'en a pas » (*baihgüi*), finit simplement par répondre Myagmar, toujours allongée, depuis son lit. « Y'en a pas, y'en a pas… Hoy, ne t'en ai-je pas déjà vendu un bidon plein hier ? Qu'en as-tu fait ? […] Bref, de toute façon, y'en a pas pour le moment ».

L'échange entre le client venu solliciter les épiciers en pleine nuit et Myagmar, lançant des réponses depuis son lit au travers des murs de la maison, me parut sur le coup aussi incongru que fascinant, d'autant plus que l'absence totale de réaction de mes hôtes, qui se rendormirent aussitôt après la scène, indiquait que rien d'inhabituel ne s'était produit. C'est seulement plus tard, lorsque j'eus la confirmation que Dashnyam et Myagmar étaient bel et bien impliqués dans le commerce d'or clandestin – et que la nuit était précisément le moment où les ninjas venaient échanger de l'or trouvé dans les mines contre des produits de leur magasin – que je compris qui était en réalité le client, à savoir un ninja venu échanger des paillettes d'or contre une marchandise. Toutefois, même à ce moment-là, sans connaitre les détails de leur activité, il apparaissait limpide qu'une scène équivoque venait d'avoir lieu.

Lorsque, le lendemain, je tentais de revenir sur l'événement mystérieux de la nuit dernière, Dashnyam évita simplement ma question en répondant : « ce sont des rustres ! » (*büdüüleg, baihgüi yuu !*), ajoutant que la campagne mongole regorgeait de types « non-civilisés » (*büdüüleg, soyolgüi*) qui se fichaient de respecter leurs horaires de travail. Quand bien même l'opacité des faits était apparente, mes hôtes continuaient ainsi à démentir ces « étrangetés », sans paraître alarmés quant à mes suspicions concernant la nature de leur commerce pour autant (ni remettre en question ma présence parmi eux).

Un autre exemple de cette manière particulière et génératrice d'ambigüité de nier ce qui ne semblait (plus) relever du secret pour personne était le maintien d'une contradiction apparente et assumée dans le discours de mes hôtes. Myagmar m'avait par exemple assuré que l'extraction informelle à Bayandun avait depuis longtemps disparu, que les ninjas étaient inexistants dans le coin depuis 2010, qu'ils ne vendaient pas d'alcool à l'épicerie ou encore que les mines environnantes ne présentaient aucun danger pour le bétail des éleveurs de la région. Au fur et à mesure que les jours s'écoulaient, il devenait cependant de plus en plus clair qu'il en était autrement : les clients repartaient de l'épicerie avec des bouteilles de vodka sous le bras, l'unique voisin qui nous rendait visite me faisait part (en présence de Dashnyam et Myagmar) des problèmes qu'il rencontrait quotidiennement lorsqu'il faisait pâturer son

troupeau à proximité des trous creusés par les compagnies minières, et Myagmar elle-même me narra un jour plusieurs épisodes mettant en scène des clients colériques s'obstinant à repartir avec de l'alcool malgré leur état d'ivresse à l'arrivée (alors qu'elle niait initialement toute forme de violence autour de chez eux en plus de la vente d'alcool au magasin).

Paula Haas constate une forme de dénégation analogue – et peut-être encore plus déroutante – lorsqu'elle dépeint le désaveu de ses interlocuteurs Barga face à des paroles médisantes qu'ils auraient tenu en sa présence, même lorsqu'elle les confronte directement à ces contradictions (Haas 2012 : 93-94). Ce qu'elle interprète comme résultant de l'idéologie de transparence, qui les pousserait à agir et à parler *comme si* leurs intentions étaient louables et leur comportement irréprochable même lorsque ceux-ci attestent avec certitude d'une réalité différente :

> « These small episodes show one of the ways, in which the silencing of practices which are in contradiction to the 'ideology of total transparency' operates, namely through denial. People gossip and insult, they have secrets and they are suspicious, but these behaviours are hardly ever verbally acknowledged. » (Haas 2012 : 92)

Dans notre cas, Myagmar dément non pas des paroles qu'elle aurait tenues mais des faits dont nous avons été témoins ensemble – donc a priori indéniables – qui contredisent ses paroles, ce qui semble relever du même type de phénomène. L'épisode nocturne relaté plus tôt semblait confirmer l'hypothèse d'un commerce d'or clandestin – qui, demeuré informulé, revenait au fait de ne pas exister, ou en tout cas pas de la même manière : à travers la dissimulation d'une certaine réalité, le secret permet en effet à un deuxième monde d'exister en parallèle du « monde manifeste » (Simmel 1906, cité par Haas 2012 : 94). Il constitue en outre un phénomène interactionnel qui implique, d'une part, un locuteur qui ne parle pas de certaines choses, et d'autre part un interlocuteur qui ne pose pas de questions (*ibid*.). Or, face à l'interlocutrice curieuse et sans doute indiscrète que j'étais, le moyen de continuer à faire exister cette 'deuxième réalité' semblait consister à continuer simplement à nier par la parole ce que l'on souhaitait voir dissimulé – même lorsque les faits indiquaient le contraire.

De manière similaire, Ismaël Moya (2016), qui s'intéresse à l'économie domestique dans le cadre des relations matrimoniales à Dakar, note un décalage important entre ce qu'il observe d'une part et les discours stéréotypés que tiennent les hommes et les femmes à ce sujet d'autre part, en refusant toutefois de voir dans ce fossé un simple mensonge dans la parole de ses interlocuteurs. Selon l'auteur, ces discours constituent non pas une mise en

scène visant à tromper la réalité, mais bien des « belles paroles » valorisées en soi qui « ne relèvent pas de la catégorie du mensonge, mais de celle du beau » (Moya 2016 : 195) ; autrement dit, celles-ci auraient une raison d'être à part entière. Ici, de façon analogue, les paroles de Myagmar ne semblent pas tant relever du mensonge que d'une certaine étiquette ou façade qu'il conviendrait de préserver, indépendamment de la réalité et du fait que l'interlocuteur en ait été témoin ou non.

Il convient également de mentionner la force et les propriétés performatives attribuées au langage en Mongolie (Haas 2012, Højer 2019, Legrain 2017), qui expliquent peut-être en partie ce genre d'attitude : quelle que soit la véritable nature des intentions, il serait essentiel d'agir *comme si* celles-ci étaient bonnes, comme s'il n'y avait rien à dissimuler (car celui qui est bien-intentionné n'a, a priori, rien à cacher), et de manifester, en somme, tous les signes apparents de confiance (Haas 2012) – ou, dans notre cas, de transparence, ce qui passe également par la parole – l'attitude étant de surcroît supposée refléter l'intériorité de la personne.

Aussi la dissimulation semblait-elle s'opérer ici par le déni (lorsque le secret était menacé par des interrogations adressées à mes interlocuteurs) ou tout bonnement par le silence. Dans un monde où l'intimité relève du défi, ce qui ne peut être entièrement caché peut au moins être tu – ce qui a l'effet d'entraver sa possibilité d'exister pleinement.

Cultiver l'ambigüité de manière délibérée

Si Paula Haas montre comment ces comportements, qui découlent d'une sociabilité fondée partiellement sur la méfiance et la suspicion, participent de l'« idéologie de la transparence », je propose pour ma part d'examiner la manière dont ils génèrent eux-mêmes de l'ambigüité et contribuent de surcroît à instaurer et à perpétuer un climat de méfiance, à la manière d'un cercle vicieux.

Une chose qui m'avait frappée à mon arrivée chez le couple d'épiciers était le climat particulier qui y régnait et qui, au départ, s'était imposé à moi comme simplement malaisant et difficile à caractériser. Ce climat qui, après réflexion, semblait participer d'une sorte de scepticisme omniprésent vis-à-vis d'autrui – en particulier chez Dashnyam – duquel je ne faisais d'ailleurs pas exception, se manifestait par un ensemble de comportements, d'attitudes et de réactions déstabilisantes chez mes hôtes, à commencer par ce qui apparaissait comme

une tendance surprenante et injustifiée à la dissimulation. Lorsque, par exemple, un voisin s'enquit un jour de mon identité en leur présence (« qui est-ce ? »), s'adressant alors à Dashnyam plutôt qu'à moi directement (une situation d'interaction parfaitement ordinaire dont tout étranger aura certainement fait l'expérience en Mongolie rurale, tant dans le fond que dans la forme d'adresse indirecte), celui-ci se contenta de répondre « quelqu'un » (*hün*) d'une manière qui m'apparut alors comme étant inutilement énigmatique, laissant son interlocuteur décontenancé pendant un moment, avant que celui-ci ne décide de prendre congé. Cette réplique équivalait en définitive à un refus de réponse, bien qu'il n'y eût a priori rien à cacher. De multiples situations de ce genre se produisaient et je me heurtais moi-même régulièrement à des répliques de la sorte, en réponse à des questions parfois relativement anodines.

Ces situations pourraient se rapprocher des mensonges délibérés (Haas 2012 : 94) énoncés sans raison apparente :

> « More than once it happened that I took a bus with friends […] and when asked by other passengers whether we were going to Manzhouli, my friends said 'no'. More than once, I heard people whom we had met at mountain worships saying that they had never been there. My host family constantly lied about the fact that I paid for staying at their house and encouraged me to do the same, even though everybody knew. Couples who had been seen holding hands in the village denied that they were dating. And finally, people constantly tried to hide kinship ties from specific others, like my host mother and her daughter, who kept their kin relation secret from one of the daughter's colleagues whom my host mother had known from his birth. […] When asked why they kept these secrets, people would deny that these were secrets and say that they 'simply did not talk about it'. » (Haas 2012 : 94)

En somme, cet ensemble d'attitudes et de réactions déstabilisantes – qui se manifestaient par des réponses brèves, énigmatiques, la dissimulation d'informations a priori banales ou des silences tenus sans raison apparente – générait de la confusion en même temps qu'il participait à instaurer un climat de méfiance, tout en renforçant l'impression d'une suspicion constante chez mes hôtes à l'égard d'autrui. Ce qui participait en outre à la confusion était l'impression que mes hôtes étaient non seulement conscients du décalage entre ce qui était observable et les propos qu'ils continuaient de me tenir, mais aussi tout à fait à l'aise avec ces contradictions. Si, à la différence de leur ami du voisinage, Dashnyam et Myagmar ne

m'accusaient pas directement d'être une « espionne » (*tagnuul*) et semblaient me faire suffisamment confiance pour m'accueillir volontiers sous leur toit, ils se montraient néanmoins souvent sur la défensive et n'étaient pas toujours honnêtes dans leurs propos, ce qui indiquait qu'ils ne me faisaient pas totalement confiance. En même temps, ils semblaient accepter ma présence, malgré le fait que la 'réalité dissimulée' (par leur parole) finirait par s'imposer à moi (par la vision), tout en continuant à nier – d'une certaine manière et dans une certaine mesure – des évidences. Pourtant, la méfiance ne suffit assurément pas à expliquer à elle seule cette tendance à générer délibérément de l'ambigüité en ce que la confiance ne se présente pas toujours comme un enjeu dans les situations sociales exposées plus haut. Aussi faudrait-il davantage y voir une disposition particulière générale que la conséquence directe d'une cause clairement identifiée.

Ces constats peuvent également être mis en parallèle avec les travaux de Matthew Carey (2017) mais aussi de François Berthomé, Julien Bonhomme et Grégory Delaplace (2012) qui démontrent que l'opacité n'est pas nécessairement quelque chose que l'on subit, mais peut aussi être quelque chose que l'on manie. En effet, la méfiance a souvent été considérée par les sciences sociales comme un défaut de confiance, autrement dit une absence qui demanderait à être comblée pour maintenir ou restaurer un équilibre (Allard, Carey et Renault 2016 ; Carey 2017). Par contraste avec la confiance, elle constituerait un « acide social » qui serait uniquement corrosif pour les liens humains (Carey 2017 : 2). Or, les formes sociales distinctes que produit la méfiance seraient plutôt à voir comme des « constructions intéressantes et parfois admirables en elles-mêmes » (Carey 2017 : 2-3, ma traduction), et les situations d'incertitude interactionnelle – définies comme des « contextes dans lesquels les bases d'une interaction ne peuvent pas être considérées comme acquises » (Berthomé, Bonhomme et Delaplace 2012) – ne seraient pas réductibles à des malentendus accidentels mais seraient également constitutifs de certains contextes (*ibid.*). Ainsi, c'est précisément la méfiance qui, dans les échanges commerciaux entre Marseille et le Levant au XVIIIe siècle, aurait permis de continuer à faire affaire malgré l'incertitude structurelle et les multiples aléas climatiques, humains et politiques qui caractérisent les conditions d'échange (Lupo 2016, cité par Allard, Carey et Renault 2016). Ou encore, dans le cadre des relations de flirt au Maroc étudiés par Matthew Carey, c'est précisément l'incertitude concernant les intentions respectives des amoureux qui créerait une possibilité d'interaction et, en ce sens contribuerait à créer et à maintenir les relations plutôt que de leur nuire (Carey 2012, cité par Berthomé,

Bonhomme et Delaplace 2012). Cultiver des connexions aléatoires et maintenir l'incertitude le plus longtemps possible seraient par ailleurs, selon Matthew Carey, des techniques efficaces non seulement dans le flirt, mais aussi dans la recherche d'emploi (*ibid.*). On voit donc comment, dans certains contextes, l'opacité permet de négocier et de créer des relations ; autrement dit, elle peut les rendre possibles plutôt que de les entraver. En ce sens, elle serait « productive » pour la socialité humaine (toujours dans certains contextes) plutôt qu'un frein à cet égard (Berthomé, Bonhomme et Delaplace 2012).

Dans le cas que je présente, l'opacité semble également être une chose que Dashnyam et Myagmar manient délibérément. On peut certes se demander si, dans les situations exposées, l'établissement volontaire d'une ambigüité rend possible ou au contraire entrave les relations avec le couple d'épiciers. Mais ce que l'on remarque, surtout, est que cette ambigüité « imprègne les relations d'une tonalité particulière » (Carey 2017 : 107), ce qui rejoint par ailleurs les propos de Lars Højer (2019) concernant l'existence d'un climat de méfiance généralisé en Mongolie rurale (voir chapitres précédents). La méfiance, qui implique le maintient d'une vigilance, rendrait possible la continuation de la vie sociale dans un contexte d'incertitude ou de danger (Allard, Carey et Renault 2016 ; Carey 2017) – ce qui, dans le contexte mongol d'une logique anti-sociale des relations où l'autre est pensé comme dangereux (Højer 2019), s'avère tout à fait applicable, et d'une certaine manière « productif » pour l'établissement des relations, qui finalement se déroule *malgré tout*.

Médisance et relations de voisinage

De mon séjour chez le couple d'épiciers, je retirais l'impression qu'ils n'étaient pas particulièrement appréciés de l'entourage et que leurs relations avec le voisinage n'étaient pas des plus bienveillantes. Plusieurs éléments contribuèrent à me donner cette impression, à commencer par la rareté des visites qu'ils recevaient au quotidien. Si un éleveur voisin passait quelquefois en soirée, ce fut l'un des seuls visiteurs que je rencontrai au sein de leur foyer – une dynamique qui contrastait avec le flux coutumier des visites auquel j'étais accoutumée dans mes expériences de terrain précédentes. À cela s'ajoutait la manière dont Dashnyam et Myagmar parlaient des autres, en termes souvent péjoratifs, ce qui participait à générer une atmosphère médisante et contrastait également avec mon expérience antérieure[200]. Par

[200] La méfiance et la médisance existent naturellement au sein de tous les foyers, mais celle-ci ne s'était encore jamais manifestée de manière aussi prégnante chez mes hôtes – que ce soit dans leurs relations avec leur

exemple, alors que je m'apprêtais à rendre visite aux familles voisines pour la première fois dans le but de faire connaissance et d'estimer la possibilité de futurs entretiens, Myagmar me mit en garde : « la voisine [que tu t'apprêtes à aller voir] est une cinquantenaire qui vit seule, elle a mauvais caractère… *Très* mauvais caractère (*aimaar muuhai aashtai*). Elle refusera peut-être de te répondre » (ce qui, en passant, ne se vérifia pas). Une autre fois, j'appris que les parents d'Anhaa – qui étaient pourtant particulièrement appréciés au district du fait de leur amabilité et de leur générosité – ne venaient plus à l'épicerie à la suite d'une dispute qui aurait éclaté avec Myagmar. Ne sachant encore rien de ce différend, je demandai un jour à mes hôtes s'il était possible de leur rendre visite (les parents d'Anhaa m'ayant chaleureusement conviée à revenir chez eux si je me trouvais dans la région) – une requête qu'ils se contentèrent tout bonnement d'ignorer dans un premier temps, avant que je ne fasse un nouvel essai quelques jours plus tard[201]. Ne pouvant plus faire abstraction de ma question, Myagmar finit par m'apprendre qu'ils s'étaient fâchés suite à des « paroles dures » qu'elle leur aurait adressées : « je suis quelqu'un de direct, je parle aux gens franchement (*shuud*). Un jour, on a eu un désaccord. Depuis, ils sont en colère contre moi, ils racontent que je suis mauvaise. Ils n'ont pas aimé ce que je leur ai dit et ne viennent plus à l'épicerie ».

Mes impressions à ce sujet se confirmèrent quelques jours plus tard.

IV) « Rares sont ceux qui disent du bien de cette famille »

Lorsque je retournai chez Enhtuyaa et Tamir après mon séjour aux abords des mines avec la sensation de retrouver un cocon familier, chaleureux et bienveillant, ceux-ci m'informèrent de ce qu'il s'était passé durant mon absence et s'enquiérirent en retour de mes dernières découvertes. Les retrouvailles avec Enhtuyaa et Tamir constituaient toujours des moments agréables de partage et d'allégresse, la facilité du contact permettant d'aborder tout type de sujet avec eux autant que de compter sur leur aide pour éclaircir les situations dont la compréhension m'aurait par malheur échappée (avec la certitude qu'ils s'amuseraient de mes

entourage ou à mon égard. Si le contexte minier (qui impliquait l'éventualité de pratiques illégales) était effectivement particulièrement propice à un climat de méfiance et contribuait à faire ressortir cet aspect-là de la sociabilité, la subjectivité de l'expérience de terrain du chercheur (notamment les familles chez lesquelles on se retrouve à habiter) est à mon sens notamment à prendre en compte pour ce qui est des ressentis subjectifs en termes de climat de méfiance ou de confiance.

[201] À ce propos, Paula Haas écrit ceci : « Silence is required when confronted with requests one cannot or does not want to satisfy. Either one tries to do it anyway, or one simply says nothing and waits until the other person understands that the request has been refused without having to make it explicit, for a refusal would be interpreted as *muu sanaatai*. » (2012 : 93).

faux pas éventuels plutôt que de s'en offusquer) – ce qui, à la suite de mon séjour relativement déroutant chez Dashnyam et Myagmar, s'avéra fort utile. Ce qu'ils m'apprirent eut le mérite de confirmer mes impressions – à savoir l'existence d'une dimension cachée concernant la nature de leur activité d'une part, et le fait qu'ils ne soient pas des plus appréciés de la région d'autre part malgré l'entrée en éloges de Batjargal (les ayant présentés comme des gens « bien » (*sain*) et « excellents » (*mundag*)) – m'apportant par ailleurs des compléments d'informations essentiels à la compréhension des dynamiques relationnelles à Bayandun impliquant le couple de commerçants :

> **Tamir –** De ce que l'on a entendu, Dashnyam et Myagmar vendent leurs produits très cher (*aigüi ünetei, gene*) en magasin, l'alcool, l'essence... […] Leurs clients, des ninjas (*huviin ninja*) principalement, leur achètent ces produits « par prêt » (*zeeldeed avdag*). Ils leur échangent l'or qu'ils trouvent dans les mines contre les produits disponibles. Dashnyam et Myagmar revendent ensuite cet or à Ulaanbaatar à un prix beaucoup plus élevé[202] et s'enrichissent de cette manière. […] La plupart [des ninjas] n'ont pas les moyens de vendre l'or par eux-mêmes. Si, comme Jargal, tu es chanceuse et tu trouves une pépite d'or, tu peux faire un aller-retour en ville[203]. Mais les plus pauvres, les ninjas coutumiers, n'ont pas de quoi s'y rendre. La plupart trouvent peut-être 20 000 ou 30 000 tugriks par jour, tout juste pour les dépenses quotidiennes, de quoi nourrir leur famille… Difficile pour eux de se rendre en ville. Ils vivent au jour le jour… La vie est dure (*am'dral hetsüü*). Ils achètent de la nourriture (*hool*), de l'huile, de l'essence, parfois des cigarettes.
>
> **V.G. –** Dashnyam et Myagmar m'ont pourtant dit qu'il n'y avait plus de ninjas à Bayandun…
>
> **Enhtuyaa et Tamir –** (rires) S'il n'y avait pas de ninjas, leur magasin n'existerait pas ! […] Beaucoup lavent l'or en secret (*nuutsaar*) la nuit et leur donnent l'or la nuit. Il y en a plein, des ninjas comme ça… Les gens mal intentionnés ne disent pas tout (*muu sanaatai hümüüs yardaggüi*[204]).

[202] Que Tamir considère comme étant excessif même en tenant compte de la marge nécessaire leur permettant de rentabiliser le déplacement en ville.
[203] Voir chapitre précédent (lors d'un entretien, Jargal évoque l'heureuse découverte d'une pépite d'or).
[204] Littéralement « les gens mal intentionnés ne parlent pas » – ce qui rejoint l'analogie établie par Paula Haas (2012) entre le domaine du caché et les mauvaises intentions.

Faire du profit à la manière de Dashnyam et Myagmar, qui « achètent l'or aux ninjas à bas prix et vendent l'alcool [et autres produits] à un prix élevé » revient ainsi, aux yeux des habitants locaux, à s'enrichir sur le dos des plus démunis. Ce qui semble poser problème sur le plan moral :

> **Tamir –** Rares sont les gens qui disent du bien de ces deux là (*sain heldeg hün yer n' hovor*). Moi, je ne suis allé dans cette épicerie qu'une fois ; mais d'après ceux qui la fréquentent, on en dit plutôt du mal (*muu helj baigaa*)… On les dit difficiles/colériques (*uurtai*), radins (*nariin*), on raconte qu'ils ont mauvais caractère (*zan muutai*, *aash muutai*, *olon aashtai*[205])… Ils refuseraient de vendre certains produits à moins que l'on n'en achète en grandes quantités (*iheer*). Un jour où M avait besoin d'un peu d'essence, ils ont refusé de lui en donner, ils ont fait semblant (*mayagla-*) de ne pas pouvoir en vendre en petite quantité. Ils affirmaient vendre seulement des bidons (*kanistr*) pleins. […]
>
> Le fait que les plus démunis (*hooson*) qui peinent à acheter l'essentiel au quotidien leur donnent tout ce qu'ils trouvent et que [Dashnyam et Myagmar] en tirent des bénéfices (*ashig*) / fassent du profit, dérange les gens (*hümüüs durgüi baidag*). Cela fait maintenant de nombreuses années qu'ils s'enrichissent de cette manière et les gens n'aiment pas ça.

Des épiciers impliqués dans le commerce d'or illégal

Ce que l'on peut comprendre des propos d'Enhtuyaa et de Tamir est que l'activité des épiciers s'apparente ni plus ni moins à celle des commerçants d'or illégaux (ou non-déclarés) appelés notamment *altny chanj*[206], dont Mette High (2017) fait le portrait dans le dernier chapitre de son ouvrage. Selon l'auteure, ces commerçants résident aux abords des sites miniers et achètent l'or directement aux ninjas, les amenant ainsi, à travers une multitude de moyens, à se départir d'une partie de l'or qu'ils ont trouvé dans les mines. À cet effet, beaucoup d'entre eux tiennent des épiceries, des yourtes-cinéma ou encore des restaurants ou

[205] De la même manière que « *olon sanaatai* », qui signifie littéralement « avec beaucoup d'intentions » et s'emploie de manière équivalente à « *muu sanaatai* » (« avec de mauvaises intentions ») implique que certaines de ces intentions (pas les meilleures) soient dissimulées (Haas 2012 : 85), « *olon aashtai* » – littéralement « avec une multitude de tempéraments / caractères » signifie la même chose que « *muuhai aashtai* » (« avec mauvais caractère ») et implique également que certains tempéraments soient déguisés.

[206] « *Altny chanj* », littéralement « changeur d'or », est construit à partir d'un mot d'emprunt (« change » en anglais) et couramment utilisé dans l'argot mongol (High 2017 : 91).

cantines (*guanz*) (High 2017 : 113). Bien qu'Enhtuyaa et Tamir n'aient pas exactement usé de cette expression pour qualifier l'activité des épiciers, celle-ci en partage néanmoins les caractéristiques puisque les paiements en or y sont acceptés et qu'ils ne sont par ailleurs pas étalés au grand jour (au sens propre comme au figuré). En ce sens, l'épicerie de Dashnyam et Myagmar constitue, à la manière de tous les commerces d'or, un point de circulation central dans les échanges liés à l'extraction étant donné que l'or y arrive directement après avoir été extrait (High 2017). La différence avec le commerce d'or illégal tel qu'il se présente à Uyanga au début des années 2000 semble toutefois tenir dans l'ampleur du phénomène, celui-ci étant nettement plus modeste à Bayandun – et probablement pratiqué essentiellement, de la même manière que l'extraction artisanale, par les résidants locaux. De même, l'organisation hiérarchique interne au commerce d'or à Uyanga – certains, qui se présentent comme patrons, superviseraient les activités de plus petits commerçants (*ibid.*) – et qui est probablement liée à l'envergure de l'extraction artisanale, semble néanmoins absente à Bayandun. En effet, une épicerie seulement en plus de celle de Dashnyam et Myagmar existerait aux abords de ces sites miniers, et s'inscrirait notamment dans le commerce de l'or.

Les prix particulièrement élevés que fixent les commerçants d'or, indissociables de leur activité, sont souvent pris comme une stratégie financière planifiée mise en place pour accroître le profit, mais conviennent également d'être considérés comme une condition nécessaire intrinsèquement liée à la nature « risquée » (*ersdeltei*) de ce type de commerce, celui-ci étant non seulement illégal (donc accompagné du risque de se faire prendre) mais aussi dangereux au sens où il expose les commerçants à un contact perpétuel avec la monnaie d'or, qui a la caractéristique d'être « polluée » (*buzartai*) (High 2017 : 90-91, 113-118). Le terme mongol *buzar*, communément traduit par « pollution », est généralement employé sous forme d'adjectif avec le suffixe *–tai* (« avec ») et s'applique principalement aux chaussures, aux chiens, à l'urine, aux excréments ou encore au sang humain (High 2017 : 87). La notion de *buzar* permet de séparer le propre du sale et de distinguer le supérieur de l'inférieur, le masculin du féminin, l'ordonné du désordonné (Lindskog 2000, citée par High 2017 : 87), et c'est précisément lorsque cette séparation n'est pas respectée que la « pollution » menace d'infliger des dommages. Les maladies sont d'ailleurs souvent interprétées comme résultant d'une exposition au *buzar* (ce qui fut notamment l'une des hypothèses concernant les mystérieux problèmes de peau sont souffre Gerel, cf. chapitre 3). Le *buzar* constitue en somme un principe d'organisation essentiel qui sous-tend une cosmologie abstraite en même

temps qu'il se manifeste de manière concrète dans la vie quotidienne (High 2017 : 87). Or, l'activité des ninjas, qui creusent la terre en profondeur, perturbe ces distinctions cosmologiques fondamentales dans la mesure où elle induit un passage de la « pollution » des couches inférieures aux couches supérieures, du chaotique vers l'ordonné, et amène à des mélanges entre le pur et l'impur que l'on évite habituellement à tout prix (*ibid.*). C'est d'ailleurs précisément ce problème que soulève Anhaa (présenté dans le chapitre 6) lorsqu'il avance que toutes sortes de choses telles que « des maladies dangereuses enterrées avec les [cadavres des] anciens » remontent des profondeurs de la terre lors de l'extraction, donnant lieu à un mélange particulièrement indésirable entre des sphères qui devraient rester distinctes (voir p. 235).

Pour cette raison, l'argent provenant de l'extraction aurifère est, en Mongolie, considéré comme étant éminemment dangereux et funeste – un constat qui ne se réduirait d'ailleurs pas au cas mongol. Dans de nombreuses régions du monde et dans une multiplicité de contextes, une tension morale existe en effet entre l'extraction et la vente de minéraux d'une part, et la forme de richesse monétaire qu'elle engendre d'autre part, souvent considérée comme portant atteinte aux relations d'échange dans lesquelles l'or se trouve impliqué (High 2017 : 77). L'argent provenant de l'extraction de l'or se distingue donc d'une fortune acquise par d'autres moyens, et convient en conséquence d'être utilisé différemment : mieux vaut, dit-on, qu'il soit perpétuellement en circulation plutôt que conservé dans un compte en banque, ou au sein d'une yourte/maison, où il risquerait d'attirer la malchance. Aussi les ninjas ont-ils recours à divers moyens pour éviter les traces de « pollution ». L'un d'eux consiste par exemple à purifier la monnaie d'or avec de la poudre de genévrier (*aarts*) ; une autre, plus efficace encore, est de dépenser cet argent à des fins fugaces et temporaires (qui admettent également la consommation d'alcool). Ainsi, ce n'est pas tant le caractère illégal qui inquiète que les propriétés attribuées à ce type de monnaie, considérée comme dangereuse, « lourde » (*hünd*) et « polluée » (*buzartai*) – ce qui ne concerne pas en revanche *tous* les types de fortune provenant d'activités illégales (High 2017).

Étant donné que l'activité minière favorise la circulation de la « pollution », les mines constituent un territoire où l'infortune menace de se produire à chaque instant (High 2017). Si les mineurs y sont directement exposés, ils ne sont pas les seuls à courir ce risque : celle-ci peut se fixer sur la monnaie d'or qui agit alors comme un vecteur de pollution capable d'affecter quiconque se trouve dans la chaîne de circulation (*ibid.* : 88). Ceci participe à la conception plus large des objets ayant le potentiel de contenir la bonne fortune ou au contraire

la malchance en Mongolie, dont la transmission nécessite de multiples précautions (Empson 2011). Il serait toutefois intéressant de réexaminer cette question aujourd'hui, à l'époque où la carte bancaire devient majoritaire : les moyens de paiement ont considérablement évolué en Mongolie depuis les observations de Mette High et l'usage de la carte bancaire s'est considérablement répandu, dans les zones rurales notamment[207].

Il est par ailleurs intéressant de voir que si la monnaie provenant de l'extraction minière jouit d'un statut particulier dans plusieurs régions du monde, notamment dans les mines de Djirilan en Afrique de l'Ouest mentionnées dans le chapitre précédent (Dessertine 2021), différents usages la concernant peuvent être stipulés. Ainsi, en Mongolie, c'est une dépense fugace et temporaire qui est préconisée – l'essentiel étant que la monnaie d'or circule et évite à out prix de stagner (High 2017). À Djirilan en revanche, les usages fugaces de ce type – comme un achat d'essence que l'on brûlerait rapidement – sont au contraire perçus comme du gaspillage et iraient à l'encontre d'un bon comportement (Dessertine 2021 : 241). Un « bon comportement », autrement dit un usage approprié de la monnaie d'or, consisterait plutôt, comme mentionné dans le chapitre précédent, en une redistribution de cet argent parmi les proches, les orpailleurs risquant d'être frappés d'une malédiction s'ils s'accaparent la totalité de leurs trouvailles (*ibid.*). Ainsi, on remarque que la monnaie d'or elle-même en Guinée n'est pas associée à une forme de souillure comme elle peut l'être en Mongolie, bien que ses usages soient néanmoins scrupuleusement examinés par les génies locaux et étroitement associés à la morale.

Un risque supplémentaire : l'exposition au hel am noir

Au regard des risques qui accompagnent l'argent « pollué » (*buzartai*), on comprend mieux pourquoi les épiciers installés aux abords des mines augmentent les prix de leurs produits – l'idée étant que les billets des ninjas (du moins dans le contexte où Mette High fait ses observations), salis par la terre et potentiellement « pollués », sont d'une valeur inférieure

[207] À l'époque où Mette High fait ses recherches, entre 2005 et 2011 précisément (2017 : 5), les transactions semblent se faire essentiellement en espèces – qui, en Mongolie, prennent la forme de billets uniquement –, un moyen de paiement déterminant dans les précautions prises par les commerçants pour éviter les risques de pollution. La manière dont ceux-ci réapprovisionnent les magasins, par exemple, en prenant soin de faire leurs achats dans diverses épiceries plutôt qu'à un seul endroit, serait motivé par le souci de faire circuler la monnaie potentiellement polluée (*ibid.* : 115-118). Refaire le stock de cette manière permettrait ainsi de renouveler les billets et d'éviter que l'argent « pollué » ne stagne entre les mains des épiciers (*ibid.*) – ce qui, comme on peut l'imaginer, ne serait pas nécessaire en cas de payement par carte bancaire. Une étude ultérieure sur le sujet nécessiterait d'être menée.

qui exige par conséquent une compensation (High 2017)[208]. Altérer la valeur des billets permet certes aux épiciers d'augmenter leur marge de profit, mais témoigne aussi d'une réelle préoccupation concernant la circulation d'une monnaie dangereuse. L'enjeu consiste ainsi à « transférer » (*damjuulah*) régulièrement le poids de l'argent « pollué » pour éviter d'en subir les conséquences, la monnaie devenant menaçante dès lors qu'elle cesse de circuler. Il n'en reste pas moins que le commerce de l'or a fait émerger une nouvelle élite, basée non plus sur la taille du troupeau mais sur de nouvelles formes de commerce et de prise de risques (*ibid.* : 113).

Le cas présenté ici montre que le fait d'augmenter les prix expose en revanche les épiciers à un risque supplémentaire et non négligeable, à savoir le mécontentement des clients – qui, on l'a vu, n'est pas à prendre à la légère si l'on considère le pouvoir attribué à la parole en Mongolie et les calamités que peuvent générer les commérages malveillants (*hel am*). Les prix « extrêmement élevés » (*aimaar ünetei*) des produits du magasin de Dashnyam et Myagmar sont en effet ce qui agace le plus la clientèle et qui leur vaut la réputation d'être « cupides » (*haramch*), « avares » (*nariin*), « mauvais » (*muu*) ou encore « mal intentionnés » (*muu sanaatai*), leur profit étant de surcroît associé à une forme d'immoralité. Ainsi, quand bien même l'augmentation des prix compense un risque – celui du *buzar* –, elle semble dans le même temps en générer un autre tout aussi sérieux : celui du *hel am*. *Buzar* et *hel am* ne sont d'ailleurs pas sans rapport l'un avec l'autre étant donné que leurs symptômes sont similaires, et que le *hel am* peut en outre causer de la « pollution » (*buzar*).

Aussi l'activité de Dashnyam et Myagmar semble-t-elle considérée comme immorale non seulement en raison de la « pollution » associée à la monnaie d'or mais aussi et surtout parce qu'elle participe à creuser les inégalités au sein du voisinage. La redistribution de la monnaie d'or parmi les proches, qui au contraire participe à les réduire, empêche d'ailleurs les malédictions d'advenir dans les mines de Djirilan en Guinée, en ce qu'elle préviendrait aussi bien la colère des génies locaux que les réprimandes et les commérages des habitants (Dessertine 2021 : 240-242). En ce sens, il semblerait que la redistribution de la fortune, dans le monde minier, neutralise l'immoralité associée à l'extraction, en même temps qu'elle rééquilibre les relations. L'activité de Dashnyam et Myagmar, qui consiste à faire du profit grâce aux voisins qui sont également des consommateurs, éveille en revanche les médisances

[208] Les motivations qui poussent les commerçants à vendre leurs produits à un prix élevé semblent toutefois multiples : si la « pollution » associée à la monnaie d'or est l'une d'elles, certains affirment agir de la sorte en raison du comportement des ninjas qu'ils désapprouvent, et qu'ils jugent cupides et plus soucieux de leur argent que de l'environnement (High 2017 : 89).

précisément en ce qu'elle accentue les inégalités, du moins en apparence, et aggrave ainsi le déséquilibre relationnel – ce que je développerai dans le chapitre qui suit.

Conclusion

Dans ce chapitre, à travers l'exemple d'un couple d'épiciers qui vit, entre autres, du commerce d'or illégal aux abords des mines, nous avons tenté de mener une réflexion sur les conceptions morales associées à la richesse, en examinant la manière dont celles-ci affectent et façonnent les relations de voisinage.

Le cas présenté a d'abord mis en évidence le fait que l'intérieur du foyer, en Mongolie, fonctionne à la manière d'une vitrine où chacun met certaines choses consciemment à disposition de la vue des autres. D'un côté, la transparence à l'égard de ce que l'on possède est préconisée en ce qu'elle est associée à une forme d'honnêteté et, par extension, aux « bonnes intentions » (*sain sanaatai*). Le manque de transparence, à l'inverse, risque de générer des suspicions quant à de potentielles activités immorales, et de provoquer des attaques (cf. Empson 2011) au sein du voisinage ou plus communément des médisances (*hel am* « noir »). Toutefois, une trop grande transparence est quant à elle susceptible d'éveiller la jalousie et de susciter l'envie, ce qui suppose le risque du *hel am* « blanc ». Aussi le voisinage constitue-t-il un danger dans n'importe quel cas de figure, et l'enjeu consisterait à calibrer la visibilité de la richesse de sorte à ce qu'elle évite d'éveiller les soupçons tout en évitant de faire des jaloux. Autrement dit, un *juste* degré de transparence de la fortune permettrait d'éviter de faire l'objet du *hel am* « noir » (*har*) et « blanc » (*tsagaan*) à la fois – ce qui, de toute évidence, est une entreprise délicate, en particulier pour les familles dont les moyens sont supérieurs à ceux de l'entourage.

Cela étant dit, nous avons vu aussi que la visibilité de la richesse ne pouvait plus être associée à des conceptions morales de manière aussi nette qu'auparavant en raison de l'importante évolution des formes de richesse en Mongolie, observée ces dernières années. Sachant que les populations (aussi bien urbaines que rurales) investissent de plus en plus dans l'immobilier à Ulaanbaatar, ce qui est perceptible de la richesse d'un foyer ne représente plus la totalité. Aussi cette nouvelle forme de richesse caractéristique de la Mongolie contemporaine, multiforme et multisituée, remet-elle en question les catégories jusque-là associées à la richesse et à la moralité d'un foyer (cf. Empson 2011, High 2017). Nous avons

aussi mis en lumière la manière dont les commérages participaient à visibiliser les formes de richesse a priori hors de vue, et les manières de s'enrichir de prime abord discrètes.

En outre, ce chapitre aura montré que ce qui pose problème aux yeux du voisinage est finalement moins le manque de transparence concernant la richesse d'un foyer qu'une non-adéquation entre ce qui est *rendu visible* d'une part, et ce que l'on *sait* (ou que l'on pense savoir) de sa fortune d'autre part – en particulier au sein d'une communauté restreinte où l'interconnaissance entre les habitants se présente comme étant particulièrement forte. Cette question sera examinée plus avant dans le chapitre suivant, à la lumière d'un deuxième cas où une discordance apparente de la sorte pose également problème aux yeux du voisinage.

Enfin, nous avons mis en évidence le fait que la transparence, associée théoriquement à une forme d'honnêteté, se présente comme un principe idéologique qui est loin d'être systématiquement appliqué en pratique. Dans le contexte de la Mongolie rurale où toute forme de confidentialité représente un défi, la dissimulation semble s'opérer par le déni ou le silence, étant donné que ce qui ne peut être entièrement caché peut au moins être tu (et, de cette manière, n'existe pas pleinement). Si ces comportements découlent d'une sociabilité fondée sur la suspicion et participent de l'« idéologie de la transparence », ils génèrent finalement eux-mêmes de l'ambigüité et contribuent à instaurer et perpétuer le climat de méfiance ambiant. Selon une autre perspective, l'établissement délibéré d'une ambigüité rend néanmoins possible, dans certains contextes, l'établissement de relations qui autrement aurait été impossible, en plus de les imprégner d'une tonalité particulière.

Qu'est-ce qui, en fin de compte, se cache derrière la critique de « mauvais riches » (*muu bayan*) dont Dashnyam et Myagmar font l'objet ? Si leur manière de s'enrichir – à travers le commerce de l'or en particulier – fait défaut du point de vue moral, c'est d'abord parce qu'elle se trouve associée au *buzar*, à la dégradation du territoire et à un irrespect envers les esprits maîtres des lieux. Mais notre ethnographie montre que c'est essentiellement l'attitude des commerçants envers le voisinage qui est au cœur des médisances : le fait qu'ils « s'enrichissent sur le dos des plus pauvres » et participent ainsi à creuser le fossé qui sépare leur condition matérielle de celle de l'entourage, au lieu de le réduire à travers des pratiques de générosité et de redistribution, est manifestement particulièrement condamnable. Une conduite qui participe à accentuer les disparités économiques entre les membres d'une même communauté (*nutag*) – ou, du moins, n'œuvre pas en faveur de leur réduction – courrait ainsi le risque d'être étiquetée de « mauvaise » (*muu*), ce que je propose de continuer à explorer

dans le chapitre suivant. En parallèle, il est possible que la figure du « mauvais riche » soit héritière de la propagande socialiste sur les accapareurs, soit de la représentation négative des personnes profitant du système socialiste pour accumuler des biens de manière excessive, souvent au détriment de la collectivité ou du bien commun – un stéréotype qui s'inscrivait dans l'économie fortement réglementée et planifiée par l'État, où une distribution équitable des ressources était préconisée. Cette idée sera également développée dans le chapitre suivant, à la lumière d'un second cas de « mauvais riches ».

Finalement, il paraît légitime de se demander s'il n'est possible *en aucune manière* pour un foyer d'être considéré comme « bon » (*sain*) au sein du voisinage dans le cas où ses moyens se présentent comme étant supérieurs à la moyenne. Je propose de poursuivre ce questionnement dans le dernier chapitre de ce travail, à travers une histoire mettant en scène un riche éleveur, Batmönh, qui se distingue de l'entourage par l'ampleur démesurée de sa fortune. Contrairement à Dashnyam et Myagmar qui suscitaient une certaine aversion du fait d'un usage de la fortune considéré comme immoral, l'activité de Batmönh apparait comme étant particulièrement noble – ce qui, curieusement, ne l'empêche pas d'être considéré comme un « mauvais riche » (*muu bayan*). C'est avant tout à travers les commérages et la parole circulant à son propos que j'examinerai la question.

Chapitre 8

– *Olon maltai* Batmönh –

Un « mauvais riche » qui exerce une noble activité

« As-tu déjà entendu parler de Batmönh, Batmönh-à-la-multitude-de-têtes-de-bétail (*olon maltai* Batmönh) ? […] C'est l'un des éleveurs les plus riches de Mongolie… Mais c'est un mauvais riche (*muu bayan*). Un riche radin (*haramch bayan*), tu vois ? On en trouve beaucoup, chez toi, des riches radins ? ».

C'est en juin 2020 que j'entends parler de Batmönh pour la première fois, alors que je prends le thé chez les parents de Tamir, dans le village de Bayandun. Batmönh, auquel mes interlocuteurs faisaient habituellement référence par la formule « *olon maltai* Batmönh » – littéralement « Batmönh à la multitude de têtes de bétail », autrement traduisible par « *bayan* Batmönh » (« Batmönh le fortuné »)[209] – est un éleveur de 65 ans[210] originaire du district de Bayandun où il pratique l'élevage pastoral nomade depuis 30 ans. On le dit être l'un des éleveurs les plus fortunés, si ce n'est *le* plus fortuné de la Mongolie, ce qui lui vaut une certaine notoriété et une publicité médiatique : Batmönh apparaissait ainsi régulièrement dans les émissions de télévision consacrées à l'élevage et faisait notamment parler de lui dans les journaux. Par conséquent, tous mes interlocuteurs en Mongolie avaient déjà entendu parler de son troupeau de 10000 têtes de bétail — qui, converti en devise monétaire, équivalait à plusieurs milliards de tugriks (soit plusieurs centaines de milliers d'euros).

Si l'omniprésence des ragots est intrinsèque à la sociabilité villageoise du fait de l'interconnaissance particulièrement importante entre les habitants – un constat qui ne se limite d'ailleurs certainement pas à la Mongolie (Bonhomme 2009, Favret-Saada 1977, Gluckman 1963[211]) –, force est de constater que certains parviennent (bien souvent malgré eux) à faire parler d'eux plus que d'autres. Il en est ainsi de ceux qui sortent du lot (Højer

[209] Ces appellations diverses avaient surtout pour but de le distinguer des autres personnes portant le même prénom plutôt que de souligner l'ampleur de sa fortune.
[210] En 2020.
[211] Julien Bonhomme (2009), dans le cadre d'un travail mené au Gabon, ou encore Jeanne Favret-Saada (1977) dont les études portent sur la sorcellerie dans un bocage normand, soulignent également la forte pression exercée par les commérages au sein des groupes d'interconnaissance. Max Gluckman (1963), pour sa part, propose une théorie fonctionnaliste et généralisante des ragots : ceux-ci réaffirmeraient les valeurs du groupe, renforceraient la cohésion et exerceraient un contrôle social informel en critiquant les comportements hors normes.

2019), ce qui dans le cas de Batmönh ne faisait aucun doute de par la taille démesurée de son troupeau comparé à celle des troupeaux avoisinants à Bayandun, de 200 ou 300 têtes de bétail en moyenne. Cependant, la disposition dépréciative des commérages à son propos pouvait surprendre étant donné le caractère noble et méritoire associé à l'activité d'élevage en Mongolie (Empson 2011, High 2017, Marchina 2015). Si l'on qualifiait Batmönh de « riche » (*bayan*), on se plaisait surtout à ornementer cette condition d'adjectifs péjoratifs : « riche avare » (*haramch bayan*), « mauvais riche » (*muu bayan*) était ce que l'on entendait le plus souvent – des formules d'ailleurs identiques à celles appliquées à Dashnyam et Myagmar (voir chapitre précédent). Comment, alors, expliquer cette situation a priori paradoxale ? En quoi Batmönh fait-il figure de « mauvais riche » (*muu bayan*) au sein du voisinage si sa manière de s'enrichir est considérée comme tout à fait respectable, comme en attestent les discours des journaux et émissions télévisées faisant l'éloge de son travail rigoureux et de son habileté singulière au regard de l'élevage ?

Ces ragots, qui peuvent au premier abord donner l'air d'un bavardage insignifiant et anodin résultant simplement de la jalousie des villageois, disent en réalité quelque chose de la société mongole et nécessitent en ce sens d'être pris au sérieux. Partant de ce principe, c'est ce que je propose de faire en examinant leur contenu dans le détail : qu'est-ce qui, dans le fond, dérange tant la communauté de Bayandun dans la manière d'agir de l'éleveur (et par extension de son foyer) ? Que lui reproche-t-on exactement et que révèlent ces médisances des préoccupations, de la morale, de la sociabilité, et plus largement encore de la société mongole dans son ensemble ?

Le cas que je présente sera également l'occasion d'interroger des notions telles que la générosité et l'avarice dans le contexte de la Mongolie rurale : dans quel type de situations un comportement est-il jugé avaricieux ou au contraire généreux en Mongolie ? Qu'entend-on exactement par ces idées et qu'impliquent-elles précisément dans le contexte présenté ? Les commérages qui circulent sur Batmönh me permettront finalement d'examiner la sociabilité mongole par son revers, étant donné que le cas exposé incarne précisément l'envers d'une sociabilité exemplaire.

Batmönh, personnage médiatisé emblématique d'un dur labeur et d'un talent particulier, se présente de surcroît comme une figure louée et hautement estimée depuis l'extérieur (par les médias), critiquée dans le même temps depuis l'intérieur (par le voisinage). Je propose d'explorer l'ambigüité de cette position qui soulève des questions relatives à la

morale : exercer une noble activité est-il une condition suffisante pour être considéré comme une « bonne personne » ? Dans quelle mesure la capacité à « savoir donner » (*ögöh chada-*) détermine-t-elle la qualité morale d'une personne ? À l'inverse, une accumulation excessive est-elle nécessairement immorale ? Finalement, se présenter comme un milliardaire apprécié de l'entourage est-il inévitablement un pari perdu d'avance ?

Dans un premier temps, je présenterai l'activité d'élevage en Mongolie afin de mettre en évidence les raisons sous-jacentes à la vertu lui étant associée. Saisir les qualités indispensables au succès d'un éleveur nous donnera d'autre part des indications sur ce qui constitue une personne morale en Mongolie (I). Ensuite, je me pencherai sur les ragots qui circulent au sujet de Batmönh au district de Bayandun afin d'en dégager les éléments les plus saillants (II). Ceci me conduira à interroger la notion de générosité et ses diverses implications en contexte mongol (III), ainsi qu'à suggérer l'idée d'un juste équilibre au regard de la fortune – quelle qu'en soit la nature – qui serait indispensable en vue du maintien des bonnes relations au sein d'un réseau de voisinage, mais aussi plus largement des relations entre les entités constitutives du *nutag* (IV).

I) Vivre de l'élevage pastoral nomade et participer du maintien d'un équilibre

Si j'ai mentionné à plusieurs reprises le fait que l'activité d'éleveur était valorisée en Mongolie, je n'ai pas encore eu l'occasion d'expliquer de manière plus approfondie en quoi elle consistait et ce qu'elle impliquait précisément dans le contexte géographique et culturel particulier de la Mongolie rurale. L'élevage pastoral étant distinct d'une région du monde à une autre, il me semble en effet essentiel de préciser la manière dont il se déroule chez les peuples mongols, d'autant plus que la plupart de mes hôtes et interlocuteurs présentés dans ce travail sont éleveurs (*malchin*) – ce qui, en raison de mon attention portée sur les histoires de famille, ne transparaît peut-être pas systématiquement dans le récit mais n'en demeure pas moins un élément significatif de leur vie quotidienne. Quelles aptitudes cette activité particulière nécessite-t-elle ? En quoi le savoir-faire des éleveurs – en particulier des plus habiles – est-il aussi estimé et respecté, et qu'est-ce que cela révèle de ce qui est considéré comme moral et important en Mongolie ?

Dans cette partie, mes matériaux seront analysés à la lumière des travaux de Charlotte Marchina (2015, 2019) notamment, qui a étudié de manière exhaustive les relations que les

éleveurs mongols et bouriates entretiennent avec leurs animaux – chevaux, chameaux, chèvres, moutons, bovins, chiens – dans le contexte du pastoralisme nomade, dans une approche dynamique et dés-anthropocentrée.

*Bien connaitre son territoire (***nutag***) pour pouvoir nomadiser*

En Mongolie rurale, les éleveurs et leurs animaux vivent et travaillent quotidiennement ensemble, ce qui exige une adaptation réciproque et une véritable coopération leur permettant d'habiter l'espace et de coexister en bonne intelligence. Cette adaptation mutuelle, présente chez toute population d'éleveurs, est toutefois particulièrement prégnante chez les ceux qui nomadisent entre autres pour les besoins des animaux qui eux-mêmes, à leur tour, s'adaptent aux parcours généralement dessinés par les humains (Marchina 2015 : 8).

Qu'est-ce qui, néanmoins, caractérise l'élevage pastoral mongol, dit nomade ? Un premier constat est que les Mongols eux-mêmes ne parlent pas d'élevage « nomade » mais d'élevage tout court, celui-ci étant presque toujours nomade en Mongolie. Aussi se désignent-ils eux-mêmes comme étant simplement « éleveurs » (*malchin*) (*ibid.* : 27-28). Pourtant, la mobilité saisonnière est une composante essentielle du pastoralisme mongol, car elle est un moyen de maintenir l'équilibre entre les ressources et la pression qu'exercent les éleveurs et leurs animaux. Cette mobilité est déterminée par les conditions environnementales, mais aussi par des facteurs sociaux, politiques et de confort, humain et animal (*ibid.*). On peut donc définir le pastoralisme nomade par le caractère cyclique des déplacements qui concernent le groupe domestique et le bétail (Ferret 2013, Marchina 2015). La distance parcourue et la fréquence de nomadisation diffèrent cependant selon les familles et sont influencées par une multitude de facteurs. Malgré les variations, on observe néanmoins certaines constantes, telles que le choix d'emplacements distincts pour l'hiver et l'été, principalement motivé par le souci du confort des individus et des animaux (Marchina 2015 : 31-32) : durant l'hiver, on cherche à s'abriter des vents (l'hiver étant pour rappel particulièrement rude en Mongolie, les températures pouvant descendre jusqu'à –40°C), et l'été ce sont plutôt les emplacements qui accueillent des courants d'air qui sont privilégiés, afin d'éviter l'excès de chaleur, les températures pouvant avoisiner les 35°C à cette période de l'année.

Les pasteurs nomades mongols sont par ailleurs loin d'effectuer leurs déplacements au hasard : ils suivent des parcours de nomadisation relativement précis dans les steppes, que certains chercheurs ont d'ailleurs tenté de classifier. Le géographe Andrei Dmitrievich Simukov (2007) a par exemple identifié six grands types de nomadisation en Mongolie, correspondant à des aires géographiques distinctes et des climats bien définis. Selon cette classification, les parcours de nomadisation qui se donnent à voir dans la province du Dornod, à l'est du pays, prendraient la forme de grands parcours ellipsoïdaux suivant des itinéraires méridiens d'une amplitude assez importante, d'environ 200 km annuels, sans grande différence entre les pâtures estivales et hivernales (*ibid.*). Si je ne suis pas en mesure de décrire avec exactitude les parcours de nomadisation effectués par Batmönh et les personnes qui l'aident dans cette entreprise – celui-ci faisant pâturer son troupeau par groupes de 1000 bêtes à dix endroits différents (voir entretien réalisé avec Batmönh dans l'encadré à la fin du chapitre) – je peux en revanche affirmer que ces parcours sont d'une amplitude et d'une fréquence bien supérieure à ceux des éleveurs du voisinage, et qu'ils sont de surcroît localisés bien plus à l'est, à des endroits où la steppe est dite particulièrement plate (par contraste avec le paysage vallonné des environs du village de Bayandun). Mes interlocuteurs disaient d'ailleurs fréquemment que l'herbe, à l'est, était plus « grasse ». Si la plupart de mes hôtes alternait entre un campement d'hiver et un campement d'été relativement rapprochés l'un de l'autre (séparés parfois par une distance inférieure à 30 km), Batmönh (ainsi que les éleveurs impliqués dans l'élevage de son bétail) nomadisait sur des distances beaucoup plus importantes et se déplaçait plus de 4 fois par an. Le fait que le riche éleveur fasse pâturer son troupeau sur des distances aussi importantes en comparaison aux éleveurs voisins aurait peut-être à voir avec l'étendue de son troupeau – une corrélation que l'on observe dans certaines régions de Mongolie (Marchina 2015 : 31).



Figure 8.1 – *La steppe plate du Dornod où pâture une partie des chevaux (*aduu*) de Batmönh (district de Bayandun, province du Dornod, juillet 2020)*

Les aléas inéluctables propres à l'élevage pastoral

Si les parcours de nomadisation sont d'ordinaire cycliques, les itinéraires subissent parfois des modifications, occasionnelles ou durables, causées par exemple par la disparition de certains points d'eau : des rivières ou des lacs qui s'assèchent, des puits qui cessent de fonctionner, etc. (Marchina 2015). La flexibilité des pratiques pastorales nomades s'impose donc notamment du fait des aléas climatiques : l'irrégularité des précipitations, mais aussi des catastrophes plus importantes telles que les inondations, les incendies, les sécheresses ou encore les *zud*, des catastrophes d'origine climatique qui touchent une grande partie du territoire mongol et engendre d'importantes pertes de bétail (*ibid*.).

Ces épisodes, qui surviennent régulièrement en Mongolie et en Asie centrale, engendrent en peu de temps d'importantes pertes de bétail et sont particulièrement durs à vivre pour les éleveurs. Il existe plusieurs types de *zud* en Mongolie : le « *zud* blanc », qui correspond à des chutes de neige tellement abondantes que le bétail peine à se déplacer et à s'alimenter ; le « *zud* noir », qui renvoie à un déficit de précipitations qui conduit à la déshydratation des animaux et à un gel des sols ; et enfin le « *zud* de fer », caractérisé par une couche de glace qui se forme sur le sol lors de cycles gel-dégel rapprochés, que les animaux

peinent à briser pour se nourrir. Deux grands *zud* en 1999-2000 puis en 2009-2010 en Mongolie ont engendré chacun des pertes de 20 à 30% du cheptel mongol (*ibid*.). Malgré leur caractère cyclique, ces occurrences se sont révélées particulièrement fréquentes ces dernières décennies, forçant les éleveurs qui ont subi la perte totale de leurs bêtes à renoncer à l'élevage et à s'installer en ville (Lacaze et Marchina 2013). Batmönh lui-même évoque ces épisodes dans un entretien enregistré mené avec lui (que je présente dans sa forme intégrale en fin de chapitre) :

> « En 2000 puis 2010, j'ai perdu 5000 têtes de bétail à cause des *zud*. Mais je l'ai accru à nouveau à partir des 5000 restants. C'était une période terrible qui a ruiné la Mongolie (*teruugeer Mongolchuud iheenheer hoosorson*). Les éleveurs perdaient alors 50 pourcents de leur bétail. » (Batmönh, août 2020)

Aussi la nomadisation en Mongolie nécessite-t-elle une importante adaptation et une flexibilité constante, que ce soit dans le calendrier ou les parcours de nomadisation, que les conditions climatiques exceptionnelles conduisent fréquemment à modifier (Marchina 2015).

Être un éleveur, et en particulier un éleveur qui a du succès, implique ainsi non seulement d'avoir une excellente connaissance du territoire et des pâturages, mais aussi une conscience accrue des risques et aléas climatiques de la région ainsi qu'une capacité à y faire face. On comprend d'ailleurs la difficulté que représente le fait de maintenir son bétail dans des conditions géographiques et météorologiques aussi rudes, et l'habileté à être en mesure d'accroître son troupeau même en cas de pertes importantes et pourtant inévitables chez les éleveurs mongols.

Remarquons par ailleurs qu'un riche éleveur comme Batmönh peut aujourd'hui s'appuyer sur un plus large réseau d'obligés qui est en mesure de lui venir en aide en cas de problème. Dans le cas de Batmönh, celui-ci est principalement constitué de membres de son réseau de « parents » (*ah düü*), et quelquefois de bergers extérieurs que l'éleveur rémunère (nous reviendrons sur ce point un peu plus loin). Ce qui suggère que le succès d'un éleveur est également favorisé par la coopération fructueuse entre les membres de son réseau *ah düü* et, par extension, par le maintien de bonnes relations avec ses proches. Cela étant dit, Batmönh n'en reste pas moins un éleveur de talent doué des qualités citées plus haut pour avoir réussi à accroitre son bétail au point de pouvoir (ou devoir), aujourd'hui, se faire aider.

Établir une communication fructueuse avec les animaux

Favoriser l'autonomie

Dans les steppes qui s'étendent à perte de vue, les animaux disposent d'une grande autonomie, recherchée et valorisée par les éleveurs (Marchina 2015). Ceux-ci sont en effet loin d'encourager une proximité importante avec leurs animaux et valorisent au contraire leur aptitude à subvenir à leurs propres besoins, se contentant des contacts physiques nécessaires pour le bon déroulement de leur activité. Les chameaux, les chevaux et les bovins sont ainsi considérés comme étant les plus autonomes, et de fait comme les plus « intelligents », l'autonomie chez les animaux étant associée à l'intelligence et vice-versa. Plus précisément, elle s'exprime par le fait qu'ils soient ni gardiennés ni nourris (*ibid.* : 121), et certains peuvent, comme on l'a vu, se déplacer plusieurs jours consécutifs sans être surveillés. Si les chameaux et les chevaux pâturent des jours durant sans surveillance, les bovins rentrent d'ordinaire le soir, notamment en raison des veaux qui exercent sur eux un fort pourvoir d'attraction. Lorsque les vaches pâturent avec les veaux, en revanche, et que les températures sont douces, celles-ci restent notamment plusieurs jours sans surveillance. Le gros bétail est donc de manière générale surveillé occasionnellement seulement, à distance.

De la même manière que l'autonomie est associée à l'intelligence[212], la dépendance aux humains, pour les éleveurs mongols, est associée à la stupidité (Marchina 2015). Ainsi, plus les animaux dépendent des humains, notamment pour ce qui est de la nourriture, plus ils sont considérés comme stupides : les chevaux de troupeau, qui ne sont aucunement affouragés, sont une espèce considérée comme étant particulièrement intelligente, à la différence des chiens par exemple. Les bovins et les chameaux en revanche, malgré leur autonomie relative dans leurs déplacements, ne sont pas considérés comme intelligents (*uhaantai*) au même titre que les chevaux. Enfin, le petit bétail, composé des moutons et des chèvres (que l'on fait pâturer ensemble), requiert d'être constamment surveillé et n'est pas capable de « rentrer à la maison » de lui-même – ce qui lui vaut souvent d'être qualifié de « stupide » (*teneg*). Il semblerait par ailleurs qu'un gardiennage poussé, du gros bétail en particulier, fasse décroitre l'autonomie des animaux (*ibid.* : 125). Or, l'élevage mongol consiste justement à favoriser cette autonomie en limitant le gardiennage[213].

[212] C'est le cas pour les animaux, mais aussi, on l'a vu, pour les humains (cf. chapitre 5).
[213] De la même manière que l'on recherche l'autonomie chez les animaux, on veille à garder le contact avec eux sans toutefois être trop proches : les éleveurs mongols se montrent par exemple relativement peu interventionnistes lors des mises bas (voir Marchina 2015).



Figure 8.2 – *Un troupeau de chameaux pâturant librement, loin du campement (district de Bayan-Uul, province du Dornod, août 2020)*

Mettre en place des moyens de communication pour trouver un terrain d'entente

Le partage du quotidien sur un même territoire avec les animaux requiert par ailleurs la mise en place de moyens de communication spécifiques et multisensoriels, afin que les éleveurs et les animaux puissent se transmettre leurs intentions (Marchina 2015). Parmi eux, on peut citer les huchements (*malyn duudlaga*), littéralement « appels de bétail », qui correspondent à des sons émis par les éleveurs à l'adresse des animaux sous la forme d'onomatopées ou de vocalisations destinés à les appeler, les chasser ou les stimuler (*ibid.*)[214]. On remarque d'ailleurs que les éleveurs mongols ne parlent généralement pas à leurs animaux, et que c'est essentiellement par huchements qu'ils communiquent (Fijn 2011, citée par Marchina 2015). Seul le chien semble recevoir des ordres langagiers (Marchina 2015). Dans les contextes exceptionnels – lors de certains rituels, de mises bas difficiles ou de la fête nationale du Naadam, par exemple – il arrive toutefois que l'on parle ou que l'on chante à leur

[214] Les huchements ont également été étudiés et répertoriés par Alain Desjacques (2009).

adresse. Les éleveurs ont en outre la capacité de décoder les sons qu'émettent leurs animaux – interprétant par exemple certains d'entre eux comme des « pleurs » – ce qui leur permet de repérer chez eux des anomalies. Humains et animaux s'habituent ainsi réciproquement aux sons émis par les uns et par les autres, ce qui résulte d'une cohabitation sur le long terme et de la répétition des situations (*ibid.* : 192). Aussi, plus les animaux se montrent coopératifs, moins les êtres humains auraient besoin de s'adresser à eux (*ibid.*).

Si j'ai essentiellement mentionné les moyens de communication et de coopération qui passent par l'ouïe – la liste étant trop longue pour être reprise ici – il en existe de nombreux autres[215]. Les animaux sont ainsi également amenés à coopérer par le toucher, par exemple pour la traite, les mises bas, la tonte, le peignage des chèvres. Quoi qu'il en soit, on voit que le succès dans l'activité d'élevage nécessite une capacité singulière à mettre en place des moyens de communication amenant les animaux à coopérer, qui résulte d'un processus d'habituation mutuel entre les espèces et donne lieu à un engagement coopératif réciproque.

Accroître naturellement son bétail par les mises bas

Dans le cas où les éleveurs ne vendent pas leurs bêtes, leur bétail s'accroît naturellement de lui-même chaque année par les mises bas (*mal töllölt*). Si certains animaux tels que les vaches ou les juments peuvent mettre bas tout au long de l'année, c'est au printemps que se déroulent les mises bas chez les brebis et les chèvres – une période particulièrement exigeante chez les éleveurs mongols, qui sont alors contraints de travailler sans relâche.

Charlotte Marchina (2015 : 205) remarque que ceux-ci se montrent généralement peu interventionnistes lors des mises bas, intervenant seulement lors des naissances difficiles – typiquement lorsque la femelle n'arrive pas à expulser le petit – et lorsque la mise bas se fait sur le campement ou dans les environs. Toutefois, en dépit de ce manque d'intervention directe sur les animaux, la période des naissances de bétail constitue un moment de l'année particulièrement exigeant chez les éleveurs qui doivent à cette occasion non seulement gardienner le petit bétail en permanence – afin de ramener les chevreaux ou agneaux qui viennent de naître ainsi que leurs mères au campement, en particulier lorsque la femelle ne « reconnait » (*tani-*) pas les petits – mais aussi construire une multitude de nouveaux enclos

[215] Pour une étude complète de ces méthodes de communication, voir Marchina (2015).

au campement, qui visent justement à faire en sorte que les mères qui rejettent leurs petits s'« habituent » (*dasa-*) à eux et finissent par accepter de les nourrir (à en croire mes hôtes, il est courant que les mères rejettent leur petit à la première naissance), ou encore pour séparer ou regrouper temporairement certaines bêtes les unes des autres, également en vue du processus d'habituation. Étant donné que certaines femelles manquent de lait, les éleveurs nourrissent en outre fréquemment les petits au lait de vache au biberon lors des premières semaines (fig. 8.5).

S'il arrivait régulièrement que les agneaux ou les chevreaux les plus « faibles » (*sul*) meurent chez mes hôtes quelques jours après leur naissance, ceux-ci affirmaient que ces pertes post-natales restaient rares parmi les « bons éleveurs » (*sain malchin*), qui savaient prendre soin de leur bétail et éviter ce genre d'infortunes. Lorsque les vaches mettent bas en plein cœur de l'hiver, il arrive par ailleurs que les veaux de quelques jours soient gardés à l'intérieur de la yourte la nuit en raison des températures glaciales. Un « bon éleveur » est donc une personne disposée à prendre soin de son bétail afin d'éviter que celui-ci ne dépérisse, et ce particulièrement lors des mises bas, sans toutefois rechercher la symbiose avec ses animaux ni être trop proche d'eux (Marchina 2015), en se montrant néanmoins attentif et à leur écoute.



Figure 8.3 – *Le moment de la traite, où les veaux retrouvent leurs mères après une journée entière passée sur les pâturages (district de Bayan-Uul, province du Dornod, août 2017)*



Figure 8.4 – *Un agneau venant de naître, abandonné par sa mère (district de Bayan-Uul, province du Dornod, mars 2020)*



Figure 8.5 – *Nourrir les chevreaux au lait de vache (district de Bayan-Uul, province du Dornod, avril 2020)*

Partager un même nutag avec les animaux et les esprits

On l'a vu, le *nutag* – ou *niutag* en bouriate[216] – désigne à l'origine le territoire sur lequel les animaux nomadisent ; mais il est en réalité bien plus qu'un lieu en ce qu'il englobe toutes les relations que l'on entretient, entre êtres humains mais aussi avec les animaux et les entités invisibles. En Mongolie, on considère d'ailleurs que certains animaux aussi ont un *nutag*, qui correspond généralement au lieu où l'animal a été élevé, autrement dit à la zone où son éleveur nomadise (Marchina 2015). Les animaux sauvages tels que le loup ou l'antilope, en revanche, n'ont a priori pas de *nutag* (Charlier 2013, 2015).

De la même manière que les êtres humains, les animaux développeraient une forme d'attachement au *nutag* qui se manifeste par une force d'attraction qu'il exerce sur lui

[216] Les Bouriates de Mongolie utilisent les deux selon le caractère prononcé ou non de leur accent bouriate, qui varie selon les familles (cf. introduction).

(Marchina 2015 : 68). Cet attachement se donne par exemple à voir à l'occasion d'un changement de lieu de résidence, lorsque l'itinéraire de nomadisation se modifie. À ces occurrences, certains animaux, comme les chameaux ou les chevaux, s'enfuient parfois vers leur lieu d'origine – un phénomène couramment observé par les éthologues, et pas uniquement en Mongolie, connu sous le nom de « homing » (von Uexküll 1956, cité par Marchina 2015 : 69). En Mongolie spécifiquement, ce sont les chevaux, les chameaux et les bovins qui auraient le plus tendance à « fuguer » (Marchina 2015 : 70). Dans un environnement sans enclos, les éleveurs doivent recourir à des techniques particulières de prévention afin que les animaux s'« habituent » (*dasa-*) aux nouveaux pâturages. L'attachement au *nutag* du bétail reste toutefois valorisé et les éleveurs encouragent généralement la capacité des animaux à revenir « chez eux ». Aussi attend-on des chevaux qu'ils reviennent spontanément au campement (les laissant pâturer seuls durant des semaines entières et les surveillant de loin sans les ramener), mais aussi des bovins, qui, de la même manière, rejoignent généralement le campement d'eux-mêmes (Marchina 2015). Mes hôtes m'expliquaient d'ailleurs que les bovins appréciaient de dormir sur les pâturages l'été, lorsque les nuits étaient douces – ce qui leur rendait par ailleurs la tâche plus facile le lendemain matin, ceux-ci étant alors dispensés de la traite matinale et du ramassage de fumier quotidien, qui représentait parfois plusieurs heures de travail. Certains animaux intériorisent donc les parcours de nomadisation, et leur *nutag* se dessine comme un réseau de centres d'attraction (*ibid*. : 76).

Cohabiter et nomadiser sur un territoire peuplé d'êtres invisibles

En plus de partager leur territoire avec les animaux, les éleveurs doivent également veiller à rester en bonne intelligence avec les entités invisibles qui peuplent le *nutag*, notamment les esprits maîtres des lieux (*gazryn ezed*) (voir chapitres précédents). En Mongolie, certains animaux auraient de surcroît la capacité à sentir la présence des « choses invisibles » (*üzegdehgüi yum*) et de discerner des choses que les humains, eux, ne voient pas (Delaplace 2010). Les chevaux, par exemple, et plus précisément les « chevaux de monte » (*mor'*) – par opposition aux « chevaux de troupeau » (*aduu*) – sentiraient la présence de « choses invisibles » plus ou moins dangereuses. Il peut s'agir d'« âmes » (*süns*), de « fantômes » (*chötgör, güis*) ou de « lieux hantés » (*güideltei gazar*). Les chevaux en

avertissent ainsi leur cavalier en adoptant un certain comportement que ceux-ci sont à même d'interpréter, par exemple en s'arrêtant net (*ibid.*).

Les éleveurs et les animaux coopèrent ainsi au quotidien et partagent un territoire auquel ils s'attachent, au sein duquel ils essayent par ailleurs d'éviter les dangers et de limiter les formes d'appropriation au regard des esprits maîtres des lieux (Marchina 2015). En effet, ceux-ci menacent d'exprimer leur « colère » (*uur*) dans le cas où les être humains se comporteraient eux-mêmes comme « maîtres » (*ezen*) (Delaplace 2013). L'un des enjeux de la nomadisation semble donc consister à faire comme si l'on ne faisait que *passer,* en habitant le lieu et en l'occupant sans jamais avoir la prétention d'en être le « maître » (*ibid.*). On voit donc qu'être un riche éleveur n'implique pas seulement de savoir s'occuper de son bétail, mais également de maintenir de bonnes relations avec les entités qui peuplent le *nutag,* en se montrant respectueux envers eux et en évitant de s'attirer leur colère.

Savoir maintenir un équilibre relationnel entre les entités du nutag

Le respect envers les esprits maîtres des lieux passe également, on l'a vu (cf. chapitre 6), par les offrandes quotidiennes telles que les libations, ou ponctuelles comme les rituels à l'*ovoo* (Lindskog 2016), qui participent en outre au maintien d'un équilibre fondamental et global dans l'univers. Comme mentionné dans le chapitre 6, la notion d'« équilibre » en mongol, *tentsver,* constitue une prémisse ontologique fondamentale pour les éleveurs sans laquelle il est impossible de comprendre leur manière d'appréhender le monde et d'interagir avec les entités qui les entoure (Lindskog 2016). Selon les interlocuteurs de Benedikte Lindskog (2016 : 8) qui vivent de l'élevage pastoral, la notion de *tentsver* fait référence à l'équilibre qui devrait exister dans la « nature » (*baigal'*) et le cosmos, ou pour le dire autrement à un « état idéal d'égalité » entre les éléments d'un tout unifié. L'« état de déséquilibre » (*tentsvergüi baidal*), quant à lui, caractériserait une qualité négative de la relation entre les parties de l'équilibre, qui peuvent être arbitraires mais toujours reliées entre elles. L'équilibre serait ainsi à voir comme une totalité englobant les parties :

> « […] tandis que l'équilibre prévaut comme l'état idéal des choses – en tant qu'idée singulière – les déséquilibres, en revanche, peuvent être évités par la moralité, un état d'esprit et un comportement approprié. Ils peuvent également être activement inversés

> a posteriori par divers actes tels que la prière, la purification, ou à travers des offrandes aux maîtres de la terre (*gazryn ezed*) aux *ovoo*. » (*ibid*., ma traduction)

En somme, le maintien de l'équilibre se présente comme étant au fondement de la vie des éleveurs et du bien-être des animaux, et par là du mode de vie nomade mongol (Lindskog 2016). La façon dont la « nature » (*baigal'*) est perçue et expliquée ontologiquement en tant que réalité englobante, « indépendante de la volonté humaine (mais incluant l'existence humaine) » (Humphrey 2006 : 99, citée par Lindskog 2016, ma traduction), implique également l'idée que tout est relié dans l'absolu (Lindskog 2016). Pour les éleveurs, la connaissance de la « nature » englobe ainsi une compréhension plus large de l'engagement humain et non humain. Ontologiquement, les relations entre êtres humains, entre humains et esprits, ainsi qu'entre esprits, sont objectivées à travers un sens de la socialité partagée (Fjeld et Lindskog 2017). Le respect des « règles de la nature » (*baigaliin yos*) et les offrandes faites aux esprits du territoire sont ainsi essentiels dans le maintien de l'équilibre, ainsi que pour la circulation et l'accumulation de la bonne fortune (Empson 2011, Lindskog 2016).

Dans cette première partie, je me suis d'abord efforcée de montrer qu'en plus de constituer une activité particulièrement éprouvante physiquement et donc valorisée du fait de l'intensité du labeur qu'elle demande (un point sur lequel je n'ai toutefois pas trop insisté), l'élevage pastoral en Mongolie exige de réels talents de communication et de coopération avec les animaux qui, on l'a vu, s'inscrivent dans une dynamique interactive réciproque. Mais le système de relations de l'élevage en Mongolie est bien plus large et nécessite davantage que d'être simplement en mesure de s'occuper du bétail. Être un bon éleveur implique en effet non seulement de parvenir à maintenir son troupeau sur un territoire délicat exposé à de multiples menaces climatologiques, mais aussi d'avoir une fine connaissance de son *nutag* et d'entretenir de bonnes relations avec les entités invisibles qui le peuplent et sont partie intégrante de ce *nutag* – notamment à travers le respect des « règles de la nature » et les offrandes quotidiennes et rituelles, qui participent de l'équilibre relationnel global. C'est donc toutes ces qualités que l'on peut théoriquement attribuer à Batmönh, et qui justifient en principe le caractère particulièrement méritoire de son activité. Si la forme de richesse des ninjas et des commerçants d'or (présentée dans les chapitres 6 et 7) est en revanche décriée au regard de la morale, c'est précisément parce qu'ils nuisent à cet équilibre en pillant individuellement les richesses dans le sol. Le maintien d'une harmonie avec les entités

visibles et invisibles du *nutag* est toutefois une composante absolument essentielle de l'activité d'éleveur, en ce que celle-ci dépend amplement de leur environnement.

Pourtant, il semblerait que même les éleveurs ne sont pas à l'abri d'accusations relatives à la vertu au regard de leur fortune. Comme je compte à présent le montrer, c'est moins la nature de l'activité de Batmönh que *son attitude envers le voisinage compte tenu de l'ampleur de sa fortune* qui semble déranger, en ce qu'elle est manifestement en décalage avec les attentes. Avant d'explorer ce point plus avant, je propose d'examiner le contenu des ragots en détail : que raconte-t-on et qu'entend-on exactement au sujet du riche éleveur dans le district de Bayandun ?

II) Les ragots dans le détail

Quelques particularités sur cette parole circulante

Un premier constat que l'on peut faire, est que ceux qui me parlaient le plus souvent de Batmönh, au village, ne le connaissaient pas personnellement – ce qui n'empêchait en rien la virulence de leurs propos. Ces paroles étaient généralement exprimées sous forme de on-dit, et plus précisément de « il est dit que » (*gene ee*), *gene* étant la forme du présent-futur du verbe « dire » *geh* en mongol, couramment utilisée en fin de phrase pour marquer le caractère rapporté des paroles. Si l'on tente de définir le genre de discours relatif à cette parole, il s'apparente, dans le cas que je présente, davantage aux ragots qu'à la rumeur – cette dernière étant caractérisée par un énoncé spécifique d'une portée plus large, circulant de surcroît à une échelle plus vaste que les commérages d'interconnaissance (Bonhomme 2018).

Depuis ma perspective, ces on-dit avaient ici la particularité de concerner une personne qui était certes proche géographiquement, mais avec laquelle mes interlocuteurs n'étaient jamais amenés à interagir directement (malgré la proximité des uns et des autres au sein du village de Bayandun[217]), de laquelle ils entendaient néanmoins parler à travers une diversité de sources indirectes, qu'il s'agisse des paroles du voisinage ou des médias. Somme toute, il en résultait l'étrange impression que Batmönh était un personnage à la fois proche et inaccessible, quasiment légendaire. La figure fantasque du riche éleveur dépeinte par ces

[217] Pour rappel, le village de Bayandun compte environ 3000 habitants.

ragots s'avérait par ailleurs bien plus truculente que la personne de l'éleveur en elle-même – dont la situation mériterait cela dit d'être étudiée en profondeur ultérieurement, notamment au regard du pastoralisme[218] –, ce qui m'a notamment amené à porter mon regard sur ces commérages précisément.

La parole qui circulait à propos de Batmönh avait en outre quelque chose de comique, et les propos de mes interlocuteurs me paraissaient régulièrement aussi curieux qu'amusants ou dérisoires. Quels échos accompagnaient l'étiquette de « mauvais riche » (*muu bayan*) que le voisinage se plaisait à assigner à Batmönh ? De quoi l'accusait-on exactement, et qu'est-ce qui, aux yeux de l'entourage, était si contrariant dans sa manière de se comporter au sein de la communauté ?

« Il n'a même pas de télévision » – la critique d'une avarice extrême

Au village, on entendait dire ceci :

« …Cet homme-là, il est radin. Tu sais, parfois le bétail a des vers (*ötdög*). Normalement, quand ça arrive, on abat l'animal pour le manger. Mais eux, ils vont soigner l'animal pour le remettre ensuite dans le troupeau. On appelle ça des riches radins. »

« Il a mauvais caractère. Son campement est situé juste derrière la colline couverte d'ordures, à proximité du cimetière »

« On dit qu'il a mauvais caractère (*muuhai aashtai*) et qu'il est particulièrement radin » (*aimaar nariin, nariin gedeg hün*)

« C'est un mauvais riche, il est radin – il n'a même pas de télévision chez lui ! …ni de panneau solaire !

- Et… c'est un problème, de ne pas avoir de télévision ?
- Oui, c'est nul ! (*Muu baina* !)
- (rires) Mais pourquoi ?

[218] En entendant parler de Batmönh, j'eus effectivement l'idée de documenter non seulement les ragots mais également le quotidien de la famille et sa manière de pratiquer le pastoralisme, bien que le temps pour une recherche approfondie sur le sujet m'ait manqué et que mes matériaux semblent insuffisants pour pouvoir être exposés dans ce chapitre. Néanmoins, j'inclus tout de même un entretien réalisé avec Batmönh en fin de chapitre (encadré jaune).

- Eh bien… Il ne peut pas entendre les nouvelles, il ne sait rien de ce qu'il se passe dans le monde… »

« Cette famille n'a pas bonne réputation (*muuhai heldeg ail*)… On voit régulièrement [Batmönh] à la télévision – étant celui qui a le plus de têtes de bétail (*hamgiin olon maltai*), il est invité à participer à des émissions, il fait de grands discours... Mais, quand tu vas chez lui, il n'y a même pas de rideaux (*höshig möshig*), il n'a pas d'assiettes, ni même à manger (*tavag mavag, idee midee baihgüi*) »

« Il ne fait jamais de pause / ne s'arrête jamais (*zavsarlagagüi*), épargne constamment (*hatgalah baidag*) et garde tout pour lui (*öörtöö hiilgeldeggüi*) »

En s'éloignant du village, dans les vastes steppes parmi les éleveurs, on entendait dire cela :

« On raconte qu'il vit dans une toute petite yourte en feutre. Il n'a rien. Il conduit seulement une belle voiture mais ne possède rien d'autre (*ger mer, jijigheeen esgii gertei, yuu ch baihgüi. Neg goyo mashin unaa, öör yum baihgüi*). Maintenant, on dit qu'il s'est installé au village. Ceci dit, nous on n'a jamais été chez lui, on n'a rien vu de nos propres yeux. »

« C'est un mauvais riche ! Il n'a pas de berger. Il n'en trouve pas. Il ne sait pas donner (*yum öö ögöh chaddaggüi*). Il fait pâturer son bétail sans rémunérer ses bergers (*hölsgüi hariuldag*)[219] […].

- Comment est-il possible pour un éleveur d'accroître son bétail à ce point-là ? Apparemment, la plupart des éleveurs du district possèdent environ 300 têtes de bétail.

- Il ne partage rien, il garde tout pour lui. De cette manière, c'est possible… Il parle bien, c'est un grand orateur ! (*goyo yarina aa, tom tom yarina aa !*). Il est bon à ça, c'est un beau parleur (*tom yar'dag l hün baih*). Mais ce qu'il raconte, ce sont des mensonges… Il dit qu'il emploie beaucoup de bergers, mais ce sont des mensonges… Les Mongols sont un peu des menteurs (rires). […] S'il n'est pas très apprécié, c'est parce qu'il n'est pas capable de rémunérer ceux qui travaillent (pour lui) convenablement. C'est cela que les gens n'aiment pas (*hün ajiluulaad höls n' ögöh chadadaggüi. Tiim bolohoor hümüüs*

[219] Littéralement « il fait pâturer sans salaire », soit sans avoir à payer de salaire à quiconque. Par souci de clarté, je précise qu'il ne s'agit pas de faits avérés mais de ragots relatés tels quels.

> *durgüi*). Comme il ne trouve personne pour faire le travail [à Bayandun], il prend (emploie) des éleveurs de l'extérieur, de la ville… Récemment, il aurait employé un berger d'Ulaanbaatar. Il n'a trouvé personne d'ici car les gens savent qu'il ne donne pas. »

Derrière ces critiques diverses (et potentiellement divertissantes), parfois étonnantes, l'idée générale semble au fond toujours être la même. À savoir que le riche éleveur prend tant de précautions pour ne surtout rien gaspiller ou dépenser qu'il va jusqu'à se passer de ce qui, selon les voisins, apparait comme étant *l'essentiel* : la nourriture, les couverts, les assiettes, mais aussi les rideaux ou la télévision – qui, on le devine, est également considérée comme un instrument d'hospitalité. Mes interlocuteurs semblaient par ailleurs relever un décalage entre l'apparence renvoyée par le foyer – la voiture de Batmönh, les belles paroles de l'éleveur à la télévision – et ce qui est invisible de la scène publique, notamment la qualité de l'accueil reçu dans le cadre des visites (qui selon eux fait défaut). En dressant le portrait d'un personnage prêt à tout pour ne rien perdre, exemples et anecdotes à l'appui, les habitants du district dénoncent une avarice extrême particulièrement déplorable. À l'évidence, ce n'est pas l'absence de télévision en elle-même qui pose problème, mais bien les motivations que le voisinage impute à Batmönh pour se passer d'une telle dépense, manifestement vitale.

Parallèlement au souci méticuleux et exagéré concernant la perte de capital, de quelque forme que ce soit, c'est la condamnation d'une épargne et d'une accumulation à excès qui ressort de cette parole – un point que je développerai plus loin.

En dernier lieu, ces ragots semblent dénoncer un manque de solidarité de l'éleveur vis-à-vis de l'entourage, plus précisément envers les personnes de sa propre « terre natale » (*nutag*)[220]. Ainsi, plutôt que d'offrir du travail à un éleveur du district en le rémunérant correctement – ce qui serait accessoirement une manière de faire bénéficier quelqu'un de « chez soi » de sa situation avantageuse –, Batmönh prioriserait une rémunération à moindre coût, quitte à employer pour cela un éleveur « de l'extérieur » (*gadnaas*) qu'il ferait venir de loin – ce qui, d'après les ragots, semble être le comble de l'avarice. Une pingrerie qui dessert les personnes du *nutag* s'avèrerait ainsi particulièrement fâcheuse, et ce type d'attitude semble ici condamnable justement parce qu'il prouve d'un manque de solidarité envers les habitants de la communauté.

[220] Utilisé ici en référence au district de Bayandun.

L'avarice, une attitude particulièrement décriée en Mongolie

Tout bien considéré, de l'ensemble des comportements humains possiblement critiqués, je retirai l'impression, au terme de mes séjours de terrain en Mongolie, que l'avarice y était singulièrement pointée du doigt[221]. Certains types de critiques revenaient en effet continuellement dans les discours au quotidien, tels que le fait d'être « paresseux » (*zalhuu*) – par opposition à son qualificatif contraire de « travailleur » (*ajiltai*), quant à lui éminemment valorisé. Ces qualificatifs étaient par exemple utilisés pour décrire une personne, afin d'en faire l'éloge ou au contraire d'en souligner les défauts, pour expliquer en quoi tel ou telle faisait un bon ou un mauvais mari ou fils, une bonne ou une mauvaise épouse, fille, belle-fille, pour argumenter sur ce qui faisait de tel ou telle est un bon ou mauvais parti, etc. En tout cas, le fait qu'une disposition malvenue soit davantage relevée qu'une autre dans un contexte socio-culturel spécifique n'est à mon sens pas anodin et semble révélateur d'un aspect particulier du système de valeurs de la société. Ainsi, la critique de la paresse (*zalhuu*) semble prendre tout son sens dans un univers tel que celui de la Mongolie rurale où le travail physique et la coopération, entre voisins notamment, tiennent une place particulièrement importante (voir chapitre 1). De même, la réprobation acerbe de l'avarice – a priori plus virulente encore que la condamnation de la paresse – semble attester du caractère absolument essentiel du don et du partage au sein du collectif, à l'échelle du district notamment, et peut-être en particulier parmi les éleveurs pour qui le bon fonctionnement au quotidien repose sur l'interdépendance et l'entraide. Le cas de Batmönh, qui semble incarner le revers d'une sociabilité exemplaire, nous permet ainsi de mettre en lumière ces aspects fondamentaux de la sociabilité mongole justement par leur envers, les ragots dénonçant les manquements au comportement préconisé.

Que renferme toutefois exactement la critique du manque de générosité dans ce contexte et que reproche-t-on réellement à Batmönh ? Dans quelle mesure, mais surtout à quelles conditions et dans quels contextes, les pratiques associées à la générosité relèvent-elles de la bienveillance et du sens moral, ou encore du savoir-vivre et du devoir ?

[221] Cette impression, certes subjective, m'a été confirmée par plusieurs interlocuteurs mongols expatriés en Europe centrale et/ou occidentale, qui étaient par conséquent en mesure de me faire part d'un point de vue comparatif à cet égard.

III) Les attentes de générosité vis-à-vis du voisinage

L'exigence d'une générosité proportionnelle aux moyens, apparents aux yeux de tous

En plus d'une désapprobation générale face à l'attitude de Batmönh, les médisances mises en lumière ci-dessus dévoilent l'existence d'*attentes* de la part du voisinage – auxquelles visiblement l'éleveur ne répond pas, ce qui, précisément, lui vaut d'être la cible de commérages réprobateurs. Si certains d'entre eux concernent l'usage qu'il fait de sa propre fortune – et nous renseignent accessoirement sur ce en quoi consisterait un « bon usage » des ressources personnelles –, ils expriment avant tout des frustrations quant à un manque de générosité de la part de l'éleveur, notamment dans le cadre privilégié de l'hospitalité, tout en dévoilant des attentes particulières à cet égard. D'après mes interlocuteurs, il semblerait que la générosité chez Batmönh ne soit nullement à la hauteur de ses moyens – qui, pour rappel, sont à portée de vue de tous. Dans son ouvrage, Mette High fait un constat similaire à propos de l'attitude du voisinage envers son hôte Yagaanövgön, un éleveur également « fortuné » (*bayan*) à l'échelle de la région :

> « Sans surprise, la richesse apparemment bien connue et visible des foyers d'éleveurs reflète dans une certaine mesure les attentes locales en matière de générosité (*ögöömör zan*). Abordés avec des salutations très respectables et un comportement déférent, les chefs de familles d'éleveurs riches reçoivent fréquemment des demandes d'aide monétaire et matérielle de la part des visiteurs. » (High 2017 : 80, ma traduction) [222]

Qu'il s'agisse d'attentes relatives à un soutien matériel (comme dans le cas exposé ci-dessus), à une rémunération ou touchant à la qualité l'hospitalité envers les visiteurs, celles-ci sont manifestement associées au caractère éminemment visible de la richesse pastorale. Mette High, surprise de la précision avec laquelle son hôte était capable de dresser un inventaire détaillé des biens de chaque foyer du voisinage – un catalogue exhaustif qui ne se limitait pas, de surcroît, à la composition du troupeau – met également en lumière la transparence inévitable de la fortune en zones rurales de Mongolie où, comme le formule son hôte lui-même, « rien n'est secret » (*büh yum nuutsgüi*) (High 2017 : 79), contrairement à la richesse des ninjas ou des commerçants d'or qui prend une forme bien plus discrète (cf. chapitres 6 et

[222] Le texte original : « Not surprisingly, the seemingly well-known and visible wealth of herding households indexes to a certain extent local expectations of generosity (*ögöömör zan*). Approached through highly respectable address and deferential demeanor, wealthy herding household heads frequently receive requests from visitors for monetary and material charity. » (High 2017 : 80)

7). En ce qui concerne Batmönh, sa richesse pastorale semble en outre doublement transparente du fait de son caractère médiatique : visible « sur pattes » d'une part, mais aussi sous forme de chiffres rendus publics par les médias d'autre part. Les acquisitions et les dépenses du foyer semblent également passées au crible par le voisinage, étant continuellement commentées, interprétées et évaluées.

Lorsque celui qui possède se doit de partager

Si ce cas révèle un aspect singulier de la transparence et du manque d'intimité intrinsèques à la vie quotidienne en Mongolie rurale (dans les steppes ou au village), il nous renseigne aussi et surtout sur les manières locales d'appréhender le don et le partage au sein du voisinage. En effet, le fait que le partage soit dans l'ensemble anticipé de la part de ceux qui ont les moyens (et encore plus venant de ceux dont la fortune est hors normes), et soit en ce sens considéré comme étant non seulement souhaitable mais légitime et normal, met en lumière l'existence d'un système de relations d'obligation asymétrique au sein duquel *celui qui a les moyens partage* (High 2008, Michelet 2013 : 165). Pour le dire autrement, c'est à celui qui détient de partager, et ce sans attente de réciprocité. À l'inverse, s'y soustraire exposerait au risque de commérages malveillants (*hel am*).

Selon cette logique, tout le monde n'est pas soumis aux mêmes exigences en matière de don et de partage en ce que celles-ci dépendent de l'ampleur de la richesse du foyer, et plus exactement de l'idée que le voisinage s'en fait[223]. C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que certaines formes de richesse se présentent comme étant particulièrement attractives, comme celle issue de l'extraction minière qui, de par son caractère discret et fluide, ne permet pas d'être remarquée ni calculée par l'entourage et offre ainsi une certaine liberté vis-à-vis du regard du voisinage (High 2017) (voir chapitre 7).

Ainsi, de la même manière qu'un accueil de qualité est attendu de la part d'une famille que l'on sait fortunée, une hospitalité minimale offerte par un foyer démuni parait tout à fait acceptée – c'est du moins l'observation que j'ai pu faire notamment lors des célébrations du Nouvel An lunaire (*Tsagaan Sar*), qui occasionne de multiples visites rendues et reçues au

[223] Les relations de séniorité ont sans doute également une incidence sur ces exigences – mais je laisse ici cet aspect de côté, étant donné que cela ne constitue pas l'objet principal de mon propos.

sein du réseau de parents mais aussi du voisinage. Un « thé » (*tsai*)[224] ou un buffet frugal servi par une famille modeste n'était nullement critiqué ni relevé, à la différence d'un cas comme celui de Batmönh qui fait beaucoup parler justement en raison du fossé entre ce que l'éleveur possède (et dont tout le monde a connaissance), et ce qu'il est prêt à donner ou partager.

Si la dimension obligationnelle du don (Mauss 2007 [1925]) n'est plus à prouver, tout comme le fait que celui-ci ne soit pas synonyme de bon cœur justement du fait de son caractère prescriptif – manifesté, entre autres, par une pression sociale venant de l'entourage – , on peut se demander dans quelle mesure, mais aussi dans quels contextes, l'acte de générosité et de partage en Mongolie se voit régi par la « coutume » (*yos*).

Différents types de générosité

Le caractère obligatoire du partage en Mongolie semble en effet varier amplement selon le contexte et le type de relation des personnes impliquées dans l'échange. Au sein du foyer, par exemple, les jeunes enfants apprennent à partager l'intégralité de ce qu'ils reçoivent avec leurs frères et sœurs de manière inconditionnelle dès le plus jeune âge, notamment avec leurs « cadets » (*düü*), sans aucune attente de réciprocité (Michelet 2013). Ainsi, au moment de recevoir une poignée de bonbons, il est attendu d'un enfant qu'il les redistribue, en particulier s'il ou elle est l'ainé·e, peu importe qu'il le veuille ou non (*ibid.*)[225]. La démarche qui consiste à se départir d'une part de ce que l'on reçoit, notamment dans un contexte impliquant un partage de nourriture, se voit donc rapidement intériorisée et exprimée de manière spontanée en Mongolie. En outre, à travers l'acte du don et du partage, l'enfant apprend à occuper une certaine place au sein du foyer. Autrement dit, le partage, partie intégrante de l'économie domestique du foyer, participe à l'inscrire au sein de la hiérarchie entre *ah düü* (*ibid.*), donc à lui faire occuper sa juste place. On remarque par ailleurs que c'est le statut d'ainé·e qui est mis en avant (*ibid.*), ce qui suggère que la générosité est pensée davantage en termes de devoir et de rôle dûment rempli que de bienveillance – un point que je développerai un peu plus loin. D'ailleurs, on l'a vu, la générosité est notamment exprimée en termes d'aptitude (« savoir donner » *ögöh chada-*), ce qui suggère qu'elle est de l'ordre de

[224] Avec tout ce que le « thé » (*tsai*) implique en Mongolie, à savoir un bol de « thé au lait » (*süütei tsai*) accompagné d'un plateau de nourriture – qui, chez les Bouriates de Mongolie, comporte généralement du pain, de la crème fraîche et du sucre, ainsi que d'autres condiments éventuels.

[225] C'est d'ailleurs probablement ce qu'implique le titre du chapitre d'Aude Michelet où l'auteure traite justement du partage, « Learning to share without being generous » (2013 : 145) : apprendre à partager sans se montrer généreux signifierait que l'on partage que l'on le veuille ou non, indépendamment de notre volonté.

l'apprentissage et de la pratique plutôt que le résultat spontané d'un supposé « bond fond » inné chez la personne qui agit ainsi. La générosité et le devoir sont en outre loin d'être une association paradoxale, justement du fait de la dimension contrainte du don, intrinsèque à celui-ci (Mauss 2007 [1925]).

Un acte de partage en Mongolie ne relève toutefois pas toujours de l'obligation sociale et n'est pas nécessairement régi par la « coutume » (*yos*), du moins pas toujours de la même manière ni avec la même intensité. Entre pairs (*chatsuu*) – c'est-à-dire entre individus du même âge – par exemple, en dehors du foyer, le partage s'opère selon une condition de réciprocité qui traduit l'existence d'un régime de possession et d'échange distinct de celui exposé plus haut (Michelet 2013). De la même manière qu'il existe une pluralité de régimes d'échange entre lesquels chacun apprend à naviguer dès le plus jeune âge, qui se rapportent à des modes de relationalité spécifiques (*ibid*.), on pourrait dire qu'il existe différents types de générosité, où celle-ci se voit appréhendée différemment selon le contexte et le type de relation entre les personnes impliquées dans l'échange.

Manque de savoir-vivre ou vice moral ?

Si l'on revient à Batmönh, on peut se demander dans quels contextes spécifiques il lui est reproché de « ne pas savoir donner ». D'après les ragots présentés plus haut, la générosité fait défaut dans une situation d'échange de service contre rémunération (cette dernière étant jugée insuffisante), mais aussi et surtout dans le contexte de l'hospitalité, qui se caractérise par un cadre hautement ritualisé et codifié au sein duquel la générosité, inconditionnelle, est fortement régie par la « coutume » (*yos*) et relève de la prescription sociale (Højer 2019, Humphrey 2019, Michelet 2013, Ruhlmann 2015, Sneath 2019). En effet, l'hospitalité en Mongolie implique un partage de nourriture, or partager des biens consommables constitue une obligation, de la même manière que se voir donner une part relève d'une prérogative et non d'une complaisance (Michelet 2013 : 148). Aussi le foyer de Batmönh est-il qualifié de « particulièrement radin » (*aimaar nariin*) en ce qu'il déroge non seulement à la règle implicite de donner lorsqu'on en a le privilège, mais aussi et surtout parce qu'il ne répond pas aux exigences d'hospitalité minimales, au point de défier les conventions sociales fondamentales.

Tout bien considéré, compte tenu du contexte dans lequel le manque de générosité de l'éleveur est pointé du doigt, il semblerait que les ragots dénoncent davantage un manque de savoir-vivre au sein du collectif qu'un vice moral. On peut d'ailleurs se demander quelle corrélation il existe en Mongolie entre le fait de « savoir donner » et d'être une « bonne personne » (*sain hün*), « douée de bonnes intentions » (*sain sanaatai*). Dans quelle mesure la démonstration de générosité est-elle symptomatique de bonté et de bienveillance en Mongolie, et l'avarice corrélée à l'inverse aux « mauvaises intentions » (*muu sanaatai*) ?

« Savoir donner » est-il une qualité morale ?

Malgré les nombreux discours dépréciatifs qui circulaient à son sujet, la qualité morale de la personne de Batmönh ne semblait pas remise en cause. Aussi n'ai-je par exemple jamais entendu dire que l'éleveur était « doué de mauvaises intentions » (*muu sanaatai*) ou tout bonnement « mauvais » (*muu*) – un qualificatif sensiblement différent de l'étiquette de « mauvais riche » (*muu bayan*) lui étant communément assignée, qui faisait davantage référence à un usage inadéquat et inconvenant de sa fortune qu'à la qualité intrinsèque de sa personne. De même, si le supposé « mauvais caractère » (*muuhai aashtai*) de Batmönh donnait une indication éventuelle sur son tempérament, il n'était pas pour autant synonyme d'un mauvais *hün chanar* ou *setgel sanaa* (deux notions expliquées en détail dans le chapitre 5) qui, selon Paula Haas (2012 : 87), traduisent la qualité morale d'une personne.

À titre comparatif, en Europe occidentale, l'avarice se trouve communément associée aux péchés capitaux de la doctrine chrétienne et s'avère, même en dehors du champ religieux, étroitement corrélée à la morale. On pense par exemple au personnage d'Harpagon dans la célèbre pièce de Molière (1669 [1668]) qui dénonce ce vice : Harpagon, figure archétypale d'un avare viscéralement incapable de se départir de ses biens, accumule continuellement sans autre but apparent que d'accumuler, au point de négliger les liens avec les autres et de passer finalement à côté de l'essentiel. De la même manière, la générosité, considérée comme le revers de l'avarice, est définie selon les dictionnaires comme une vertu – associée au désintéressement, à la bienveillance, à l'indulgence et aux nobles sentiments. Spinoza la définit comme un « affect actif », une vertu ou encore une force d'âme, susceptible de vaincre les passions tristes, autrement dit toute forme d'hostilité (Spinoza 2010 [1677]). Dans cette perspective, la générosité se présente comme une qualité étroitement associée aux dispositions

émotionnelles, traduisant un véritable souci de l'autre et un altruisme magnanime reflétant une « grandeur d'âme ».

La question de savoir dans quelle mesure les pratiques de générosité sont de l'ordre du savoir-vivre et/ou corrélées aux bonnes intentions fait par ailleurs écho à des interrogations fondamentales soulevées par les anthropologues du tournant éthique, à savoir si les individus agissent de manière morale par devoir ou par vertu. Comme le résume Didier Fassin :

> « Les êtres humains agissent-ils de manière morale parce qu'ils obéissent à des règles et des normes socialement déterminées résultant d'un automatisme de comportements inculqués, ou par crainte d'une sanction, ou les deux à la fois ? Inversement, agissent-ils de manière morale parce qu'ils décident de le faire en conséquence d'une évaluation rationnelle, d'un effort de transformation, ou les deux sont ils inextricables ? En d'autres termes, suivent-ils une éthique kantienne du devoir ou une éthique aristotélicienne de la vertu ? » (Fassin 2014 : 429, ma traduction)[226]

Mes réflexions sur l'avarice et les pratiques de générosité en Mongolie rurale s'inscrivent ainsi parfaitement dans les questionnements soulevés ci-dessus. Toutefois, et on le voit clairement à travers le cas de Batmönh, l'étude des comportements jugés immoraux (tels que l'avarice) n'a de sens qu'*en situation*, ceux-ci étant difficilement appréhendables indépendamment du contexte. Notre cas montre par ailleurs que les comportements jugés éthiques ou au contraire immoraux ne sont pas toujours corrélées aux bonnes ou mauvaises dispositions. La relation entre actions d'une part, et dispositions affectives et intentionnelles de l'autre, est en effet loin d'aller de soi et s'exprime de surcroît différemment selon le type de situations (Houseman 2001-2002). Michael Houseman affirme par exemple que ce rapport n'est pas vécu de la même manière dans le cadre d'une interaction ordinaire, d'un rituel, d'un jeu ou d'un spectacle. Alors que, dans l'interaction quotidienne, « les actes sont sensés exprimer ou notifier des émotions ou intentions » (*ibid.* : 83), le cadre rituel donnerait au contraire à voir « un comportement imposé dans le creuset duquel chacune d'entre elles élabore leurs états intérieurs », soit une présupposition du lien entre actes et disposition *inverse* de celle qui préside à l'interaction quotidienne. Autrement dit, dans le cadre rituel, ce sont les actions qui déterminent les dispositions des participants et non l'inverse (Dispositions

[226] Si ce passage est extrait d'un article dans lequel l'auteur commente les travaux de James Laidlaw (2014), les interrogations qu'il formule dépassent le propos de l'ouvrage commenté, celles-ci étant soulevées par les auteurs du tournant éthique dans de nombreux contextes.

< Actions). Mais il est aussi important de noter que le degré de cohérence entre les deux – en particulier dans l'interaction ordinaire – constitue, malgré le présupposé, une équation somme toute incertaine, l'accès à l'intériorité de l'autre étant sans contestation limitée (Houseman 2001-2002).

Aussi les dispositions intentionnelles ou affectives et les actions peuvent-elles s'avérer dissociées (*ibid*.), notamment pour ce qui est des pratiques de générosité. En Mongolie rurale, le cadre de l'hospitalité semble d'ailleurs s'apparenter bien plus au cadre rituel de la typologie housemanienne qu'à celui de l'interaction ordinaire, étant donné que le comportement – ici les pratiques de générosité – précède aux dispositions plutôt que l'inverse, celui-ci étant d'une certaine manière imposé. Ce qui rejoint l'hypothèse selon laquelle le comportement de Batmönh correspond davantage à un manque de bienséance qu'à un vice moral.

Cela étant dit, malgré le caractère obligationnel intrinsèque à l'hospitalité, les démonstrations de générosité en Mongolie ne sont en théorie pas non plus totalement sans rapport avec la bienveillance en ce qu'elles sont associées au domaine des « bonnes intentions » (*sain sanaatai*), notamment pour ce qui est de la générosité exprimée dans le cadre de l'hospitalité (Haas 2012 : 88, 124) ; tandis que l'avarice et l'inhospitalité sont associées au champ des « mauvaises intentions » (*muu sanaatai*) (*ibid.* : 132). Même en théorie, toutefois, la générosité à elle seule ne suffit pas à attester d'un bon *setgel sanaa* (Haas 2012) et les situations concrètes de partage montrent une réalité nuancée difficilement réductible à ce schéma binaire. La « générosité » et l'« avarice » nécessitent donc, on l'a dit, d'être appréhendées et étudiées dans leur contexte socio-culturel mais aussi *in situ* avant de faire l'objet d'une quelconque association à la morale. Ainsi, l'hospitalité telle qu'elle est pratiquée en Mongolie amène à penser, dans de multiples contextes, l'acte du don et du partage indépendamment de la disposition bienveillante à l'égard d'autrui.

L'art de mettre en scène la générosité

La générosité se présente donc avant tout comme une action pertinente et appropriée réalisée dans un contexte particulier, interprétée comme une *juste manière* de se comporter vis-à-vis d'autrui. À ce propos, comme mentionné brièvement plus tôt, le partage en Mongolie est inculqué aux enfants sans aucune référence faite aux affects lors du processus de socialisation et de l'éducation, contrairement à ce que l'on observe aux États-Unis par

exemple (Michelet 2013 : 168). Pour établir un tel constat, Aude Michelet compare le cas mongol à deux cas américains : dans les écoles maternelles américaines, la raison mise en avant pour encourager les enfants à coopérer et partager est l'injonction d'éviter de faire du mal aux autres et de respecter les sensibilités de chacun (Ahn 2011, citée par Michelet 2013 : 168). Par contraste, en Mongolie, aucune référence n'est faite aux sentiments ou à l'empathie au moment d'exposer aux enfants les raisons pour lesquelles le partage est requis, puisque c'est exclusivement leur statut de grand-frère (*ah*) ou de grande-sœur (*egch*) ainsi que l'importance d'agir conformément à ce rôle qui sont mis en avant (Michelet 2013 : 168). Donner et partager apparaissent ainsi, dans nombre de situations, comme une juste conduite envers autrui liée au devoir et à la responsabilité plutôt que comme un acte altruiste charitable et optionnel – sans pour autant que l'un n'exclût l'autre, la prescription sociale pouvant évidemment être accompagnée d'une bienveillance sincère. Quoi qu'il en soit, les commérages au sujet de Batmönh témoignent d'un écart significatif quant à cette *juste manière* de donner et de partager au sein de la communauté de Bayandun (*nutag*), qui consisterait a priori à faire profiter son entourage immédiat de sa richesse.

Mais il semblerait que cette juste conduite consiste aussi – et peut-être surtout – à *mettre en scène* plus de faste, typiquement en décorant sa yourte, acquérant une télévision et garnissant le plateau de nourriture qui accompagne le thé offert en hospitalité aux visiteurs. Ce qui semble importer, en effet, n'est pas tant la quantité donnée en hospitalité que la mise en scène d'une générosité fastueuse. Si l'on reprend l'exemple du plateau de présentation, le fait qu'il soit fourni (avec du pain et de la crème fraiche, chez les Bouriates) ne signifie pas que les invités vont en profiter. En réalité, ce qui est disposé dessus n'est pas vraiment donné (puisque ce n'est pas pris par les invités, ou alors de manière parcimonieuse) même si c'est mis à disposition – contrairement au repas par exemple, lorsque celui-ci est offert aux visiteurs, qui passe de main en main (et dont, on remarque, il n'est pas question dans les critiques du voisinage). Ainsi, ce n'est pas tant la générosité de Batmönh en tant que don qui semble mise en cause (ce qui passe de ses mains à celles des autres) mais bien sa générosité *en tant que performance* et ce qu'il met en scène dans le rituel du don. Aussi l'obligation ne semble-t-elle pas toujours ou pas seulement être celle de donner (Mauss 2007 [1925]), mais bien de mettre en scène la générosité.

Finalement, si le comportement de Batmönh contrarie tant l'entourage, c'est qu'il ne cadre pas avec le rôle qui devrait idéalement être le sien au sein de la communauté de Bayandun. Le voisinage critique ainsi l'usage que l'éleveur fait de sa fortune sans pour autant

le considérer comme une « mauvaise » (*muu*) personne, en ce que l'« avarice » s'apparente davantage, dans la situation décrite, à un défaut de bienséance qu'à une décadence morale ou de la malveillance. Batmönh, en revanche, semble se soucier particulièrement peu de sa réputation au village – ce qui explique d'une part le fait qu'il déroge ostensiblement à l'injonction d'une mise en scène, et apparaît d'autre part comme étant relativement surprenant et inhabituel dans une communauté au sein de laquelle le fait d'être « bien vu » constitue un souci de taille.

Pour finir, on peut se demander s'il est possible de rester « riche » (*bayan*) tout en étant apprécié de l'entourage au sein d'une communauté restreinte comme celle de Bayandun, étant donné que la redistribution d'une partie des richesses se présente, en parallèle de la mise en scène de la générosité, comme une condition sine qua non pour qu'un foyer fortuné évite l'étiquette de « mauvais riche ». C'est ce que je propose d'examiner dans la dernière partie de ce chapitre.

IV) Une question de richesse relative ?

Donner sans donner trop tout en évitant d'offenser l'autre

Il va sans dire que, si les éleveurs fortunés répondaient à toutes les demandes et les attentes du voisinage, ils se retrouveraient rapidement sans un sou (High 2017 : 81) et ne seraient en conséquence plus en mesure de partager[227]. D'ailleurs, la capacité à retenir – autrement dit à faire preuve de parcimonie – est également encouragée en Mongolie, du moins dans une certaine mesure, l'idée étant qu'une générosité trop importante amène inévitablement à un abus de la part des autres ; et que, à moins de faire attention, celui qui se montre « trop généreux » se retrouve rapidement dépouillé (Michelet 2013 : 159) et par là même ôté du privilège de pouvoir partager[228]. L'enjeu consisterait ainsi à trouver un *juste équilibre* en se montrant suffisamment généreux pour éviter les médisances, tout en prenant garde de ne pas l'être trop au risque de se retrouver démuni et de ne plus être en position de donner (High 2017, Michelet 2013 : 171), en évitant en même temps de froisser autrui, le mécontentement occasionné pouvant également générer des commérages malveillants. Un

[227] À ce propos, voir aussi Ismaël Moya (2017).
[228] Le principe d'une « avarice vertueuse » (Michelet 2013 : 159) semble néanmoins appliqué aux situations de don ou de partage de biens matériels davantage qu'au partage de nourriture et d'hospitalité (où l'avarice n'a pas lieu d'être).

équilibre fastidieux, donc, que certains peinent manifestement à trouver plus que d'autres – et/ou que certains se préoccupent de maintenir plus que d'autres. Si Yagaanövgön, l'hôte de Mette High, semble naviguer entre ces différentes injonctions avec une habileté particulière – en acceptant suffisamment de demandes pour être perçu comme un homme généreux tout en se débrouillant, par le biais de stratégies d'évitement, pour ne pas avoir à refuser les sollicitations de l'entourage (High 2017) – Batmönh et sa famille incarnent le revers de ce juste équilibre, la balance penchant dangereusement pour leur part du côté des médisances et des accusations d'avarice.

L'enjeu de ce juste équilibre se retrouve également dans le contexte minier à Djirilan en Guinée mentionné à plusieurs reprises dans les deux chapitres précédents, où les dons que font les orpailleurs à leurs proches au retour des mines visent, comme on l'a vu, à « se prémunir des réprimandes, des malédictions et à s'attirer l'approbation des habitants » (Dessertine 2021 : 240). Selon l'auteure, cela passerait par une « ostentation mesurée [qui] repose sur un subtil équilibre entre visibilité presque hasardeuse du geste donateur […] et diffusion orale de ce geste par d'autres individus que l'orpailleur à l'origine du don » (*ibid.*). Le maintien d'une bonne réputation au regard de l'usage de la fortune se ferait ainsi, en Mongolie comme en Guinée, non seulement par le biais d'une gestion habile de la proportion de ce que l'on garde d'une part et de ce que l'on redistribue d'autre part, mais aussi par des processus subtils de visibilisation et de discrétion concernant certains actes – ce qui rejoint certains constats établis dans le chapitre 7.

En Mongolie, faire preuve de générosité envers les visiteurs, notamment dans le cadre de l'hospitalité, est également une occasion de stimuler la chance et la bonne fortune (*hishig*) de la famille en réalisant de « bonnes actions » (*buyany beleg*) et en cumulant des « mérites » (*buyan*) (High 2017 ; Empson 2011 ; Humphrey 2012a, 2019 ; Ruhlmann 2015). Paradoxalement peut-être, partager permet de contenir la bonne fortune au sein d'un foyer (Empson 2011) et participe dans le même temps au maintien d'un équilibre cosmique global en ce qu'il s'inscrit dans une vision du monde dans laquelle il convient de redonner une part de ce qui est reçu afin de rester aligné avec son environnement (les offrandes réalisées à l'égard des esprits maîtres des lieux mentionnées en début de chapitre y participent). La logique selon laquelle la redistribution de la fortune permet de s'attirer la chance et les faveurs des esprits existe comme on l'a vu également en Afrique de l'Ouest (voir chapitres 6 et 7), en ce que les génies locaux aident les orpailleurs qui font des sacrifices à leur égard et qui prennent garde à redistribuer leur fortune à trouver de l'or, et à l'inverse l'éloignent de ceux

qui s'accaparent totalement ce qu'ils trouvent ou expriment leur courroux de manière plus virulente encore (Dessertine 2021 : 232, 241). Anna Dessertine remarque que le problème d'une telle attitude « semble se situer […] dans le fait de court-circuiter la redistribution des gains », et ajoute que « l'ostentation et le partage ne sont pas pensés comme opposés mais, au contraire, la première devrait permettre une plus grande expansion du second et, ainsi, donner de la chance à l'orpailleur concerné » (*ibid.* : 241). La redistribution, dans le cas de profits importants notamment, semble donc constituer une forte obligation morale puisque son manquement est sévèrement réprimandé, voire sanctionné par les esprits (dans le cas de l'Afrique de l'Ouest), en même temps qu'elle est gratifiée lorsque le principe se voit respecté.

En tout cas, la différence entre le cas de Yagaanövgön et de Batmönh – celui d'un riche éleveur estimé (High 2017) et d'un autre critiqué par l'entourage – semble avant tout tenir à l'importance du décalage entre leur fortune et celle du voisinage, qui parmi les éleveurs se mesure en têtes de bétail. Si la taille du troupeau de Yagaanövgön dépasse celle de ses voisins de quelques centaines de têtes (High 2008 : 4), l'écart entre la richesse pastorale de Batmönh et celui des éleveurs voisins est pour sa part gigantesque puisque le troupeau du riche éleveur compte 10000 têtes de bétail contre 300 en moyenne. Batmönh ne se présente donc pas simplement comme un riche éleveur, mais comme un éleveur richissime infiniment plus fortuné que ses voisins, ce qui semble faire une différence notoire. Pour autant, cet écart de richesse ne semble pas non plus incommensurable en ce qu'il est dénombrable et de ce fait apte à être comparé, ce qui explique l'existence d'attentes de la part du voisinage (Humphrey 2012b)[229]. Comment, en somme, échoue-t-on nécessairement à être apprécié du voisinage lorsque l'on se présente comme un éleveur richissime ?

« Il n'est pas bon d'être aussi riche » : la critique d'une accumulation excessive

Parallèlement aux attentes de générosité (et de sa mise en scène) et à la condamnation d'une réticence à se départir de ses biens, surtout lorsqu'elle n'est pas justifiée, ce qui ressort des ragots est la critique d'une accumulation excessive. En effet, notre cas ethnographique montre que même dans le cas de la richesse pastorale – une forme de richesse, on l'a vu,

[229] Comme le note Caroline Humphrey (2012b : 303), l'incommensurabilité supposerait en effet une différence où l'idée d'inégalité est suspendue ou inapplicable ; contrairement à la commensurabilité qui impliquerait une comparabilité (Chang 1997 : 2-4, citée par Humphrey, *ibid.*). Si l'auteure remet en question la pertinence de cette idée dans le contexte des mouvements syndicaux et des partis politiques de la Russie contemporaine, celle-ci me semble néanmoins pertinente dans l'étude de la richesse pastorale.

considérée comme particulièrement noble, à l'inverse des « sites d'accumulation statiques » (Empson 2011) ou aux formes de richesse associées à la « pollution » (*buzar*) qui trahiraient une manière immorale de s'enrichir (High 2017) –, une accumulation trop importante pose problème, quelle que soit finalement la forme de la fortune. En même temps qu'elle fascine, la taille démesurée du troupeau de Batmönh suscite une amertume parmi le voisinage en ce qu'elle constitue la preuve indéniable d'une redistribution insuffisante des richesses qui, dans le cas contraire, préviendrait la possibilité même d'une telle fortune d'exister. Aussi le problème semble-t-il consister dans le fait que Batmönh ne respecte pas cet équilibre – qui, au-delà même des relations interpersonnelles entre les habitants, semble nécessaire au maintien d'un équilibre cosmique – puisqu'il continue inlassablement d'accroître son bétail pour des raisons que personne ne semble saisir, et que la peur de manquer ne justifie pas. Même en cas de type de capital valorisé, on voit donc que la suraccumulation et la démesure incommodent le voisinage. Alors qu'un troupeau important atteste favorablement d'un dur labeur, un troupeau *trop* important suppose en outre une redistribution insuffisante des richesses.

Une certaine contradiction ?

On l'a dit, l'accumulation excessive de richesse semble réprouvée peu importe sa forme et le caractère vertueux de sa provenance, tant elle est incompatible avec la générosité, la solidarité, le don et le partage – des valeurs qui semblent avoir une place fondamentale au sein de la société et de la sociabilité mongole, notamment en milieu rural. En même temps, le troupeau de Batmönh apparait dans les médias comme un objet de fascination et une source de louanges, qui impressionne par sa taille démesurée et vaut à l'éleveur le respect et l'estime de la nation. Aussi pourrait-on voir dans cette simultanéité une contradiction en ce que l'accumulation excessive, décriée localement, ne l'est visiblement pas à toutes les échelles : à l'échelle nationale, c'est le travail assidu et l'habileté de l'éleveur qui sont mis en avant.

Cette ambivalence peut néanmoins s'expliquer par plusieurs facteurs, à commencer par la coexistence d'une pluralité de valeurs (telles que la persévérance dans le travail d'un côté, la générosité envers les membres de la communauté de l'autre) dont l'ordre d'importance varie selon les échelles : à l'échelle du voisinage, la capacité à « savoir donner » prime sur la rigueur du travail pour la réputation. Ce constat prouve par ailleurs du caractère prescriptif de la générosité mis en relief plus haut : à la différence du travail rigoureux, la

générosité n'est pas une qualité valorisée mais bien une véritable obligation morale, qui découle d'une nécessité absolue dans le contexte particulier de la vie sociale en Mongolie rurale. Enfin, si Batmönh est érigé en fierté nationale, c'est sans doute aussi en vue de représenter une nation travailleuse et habile, qui participe à mettre en valeur la pratique ancestrale de l'élevage pastoral nomade, associée à un ensemble de valeurs positives qui concourent à la construction d'une identité nationale mongole. On peut assurément y voir un héritage de l'éthique socialiste du travail et d'une nation unie de travailleurs : comme l'explique Françoise Aubin (1973), le travail était hautement valorisé durant l'époque socialiste en même temps qu'il était encouragé à travers une éthique du dépassement de soi, elle-même motivée par la théorie planificatrice de l'État. Plus exactement, l'idée était d'inciter les travailleurs à réaliser par anticipation un résultat escompté normalement pour plus tard (*ibid.* : 36), et c'est précisément dans ce cadre que le « dépassement de soi » était couronné et récompensé. Les « héros du travail » se voyaient attribuer des primes, et les photographies des « éleveurs de choc » étaient généralement affichées au bureau de la « préfecture » (*somon*), ce qui comptait parmi les méthodes visant à inciter les travailleurs à perfectionner leur productivité (Aubin 1967 : 146). Aussi se voyaient-ils constamment stimulés et couronnés pour leur lutte en faveur d'un surpassement, notamment à travers les fêtes et cérémonies de remises de prix – qui, on le remarque, restent très présentes en Mongolie aujourd'hui, de même que les médailles de récompense sont toujours fièrement exposées au sein de chaque foyer. Ainsi, c'est à la fois la multiplicité d'échelles de valeurs et la stratification historique que les contradictions concernant la figure de Batmönh mettent en évidence.

Conclusion

Si le caractère méritoire de l'activité de Batmönh n'est pas remis en cause, pas plus que ne l'est sa manière de s'enrichir, l'éleveur fait malgré tout figure de « mauvais riche » (*muu bayan*) au sein du voisinage, en premier lieu parce qu'il ne répond pas à l'injonction implicite l'astreignant à redistribuer une partie de ses richesses, notamment par le partage, ni à celle de mettre en scène une opulence plus prononcée qui refléterait l'étendue de son capital. En concentrant ses efforts dans l'unique but d'accroitre son troupeau – un accroissement qui apparait comme inlassable et infatigable et dont l'entourage peine à comprendre l'aspiration – sa fortune ne prend que rarement la forme de billets de banque (voir entretien dans l'encadré

en fin de chapitre) et s'en trouve en l'occurrence peu distribuable. Le troupeau gigantesque de Batmönh serait ainsi comparable à un compte épargne bien (trop) garni mais non exploitable, et c'est précisément ce qui déroute le voisinage : comment, en effet, expliquer une telle situation si ce n'est par la disposition malvenue d'une avarice extrême, particulièrement malvenue ? (cf. Comaroff et Comaroff 2001)

La figure de Batmönh telle que représentée par les ragots incarne ainsi, à bien des égards, le revers d'une sociabilité exemplaire, les commérages dressant le portrait d'un personnage faisant fi des conventions sociales et dérogeant aux attentes de générosité, d'entraide, de solidarité ou d'hospitalité de l'entourage. L'injonction à mettre en scène la générosité, à laquelle Batmönh déroge ostensiblement, fait par ailleurs écho au décalage qui dérange mis en lumière dans le chapitre précédent, entre ce qui est *rendu visible* d'une part, et ce que l'on *sait* (ou l'idée que l'on se fait) de la fortune d'un foyer d'autre part. Aussi attend-on de ses voisins une certaine forme de transparence et d'honnêteté, mais aussi une interprétation de qualité mettant en scène une générosité à la hauteur de leurs moyens.

Si Batmönh se présente comme une figure aussi *bonne à critiquer*, c'est peut-être aussi du fait que son cas sert à rappeler, de manière plus générale, l'importance du don et du partage au sein du collectif, et à réaffirmer la nécessité du maintien des bonnes relations avec les autres – qui, idéalement, devrait primer sur l'accumulation du capital et constituer la priorité au sein du voisinage. À cela s'ajoute la propagande socialiste sur les accapareurs comme l'une des causes possibles, ou probables, de la figure du « mauvais riche », déjà évoquée dans le chapitre précédent. Alors qu'à l'époque socialiste le travail méritant n'était pas lié à l'enrichissement, le capitalisme fait aujourd'hui le lien entre les deux et semble créer une contradiction entre la valorisation du travail et le soupçon associé à la richesse – ce qui participe à expliquer les contradictions autour de la figure de Batmönh.

Dans le chapitre 7, nous avons montré comment le voisinage constituait un danger *dans n'importe quel cas de figure* pour les foyers dont les moyens s'avèrent supérieurs à la moyenne – la fortune risquant de susciter l'envie et de donner lieu au *hel am* « blanc » en cas de transparence, et à des suspicions et au *hel am* « noir » si elle est dissimulée. De manière similaire, ce chapitre dévoile la façon dont les membres d'un foyer semblent être *fatalement* étiquetés de « mauvais riches » (*muu bayan*) dans le cas d'un écart de richesses trop important avec les membres du voisinage, peu importe le caractère noble ou non de la fortune. Batmönh se présente ainsi comme une personnalité qui excelle dans le maintien d'un équilibre

relationnel global (impliquant humains, animaux et entités invisibles du territoire) mais qui, en même temps, faillit à la préservation d'une bonne entente à l'échelle du voisinage du fait d'une redistribution ainsi que d'une mise en scène insuffisante de sa fortune démesurée, accentuées de surcroît par les stéréotypes hérités du socialisme, ce qui semble expliquer l'ambivalence de sa réputation.

Entretien avec Batmönh (août 2020)[230]

« Aujourd'hui j'ai 65 ans, je suis devenu éleveur il y a 30 ans. Au cours de la période soviétique, j'étais chauffeur de ce véhicule (Batmönh fait un signe de tête vers l'un de ses camions). Lorsque le communisme s'est effondré, l'État m'a fait don de ce camion, et notamment d'un peu de bétail. Je me suis donc installé dans les steppes (*hödöö garaad*) ; ça fait maintenant 30 ans. J'ai commencé à accroître mon bétail (*malla össöhööd*) à ce moment-là. […]

L'ancien régime (*huuchin törd*) autorisait au maximum 50 têtes de bétail par foyer (*ail*). Au changement du régime, le bétail a été privatisé (*mal huvchilsan*). Je me suis retrouvé avec peu de bétail à la sortie/chute du communisme. J'ai débuté avec 200 têtes, aujourd'hui mon troupeau en compte 10000.

- Comment avez-vous fait pour accroître votre bétail (à ce point-là) ?

Par les mises bas (*töllöör ni öccöhööd*). J'utilise (= je mange) quelques uns de mes animaux, et j'accrois le reste. Je ne passe pas par l'intermédiaire de la banque pour faire les choses (*Bankand hiihgüigeer*). Car la valeur de l'argent baisse *(banknii möngö uhaj baigaa),* la valeur du dollar baisse/meurt, n'est-ce pas ? Pour cette raison, je préfère garder mes animaux[231]. En en vendant un ou deux, je peux acheter ce dont j'ai besoin : de la nourriture, de l'essence, des vêtements. Mais je garde le reste de mon bétail pour l'accroître.

- Comment faites-vous pâturer toutes vos bêtes ?

Je me fais aider, plusieurs personnes font pâturer mon bétail. Tu as été chez Zorig ah, mon fils du milieu (*dund hüü*), n'est-ce pas ? Il est l'un d'eux. Le foyer (*ail*) d'en face de chez eux fait aussi pâturer mon bétail. […] Non, ce n'est pas juste la famille, c'est toute une diversité de personnes (*yanzbüriin hümüüs*). Du bétail, j'en ai dans de multiples endroits (*gazar*), à dix endroits différents. A deux endroits dans le district de Dashbalbar ; à six endroits dans la direction du Sud… Dans dix endroits au total. Je les fais pâturer par groupes de mille.

En 2000 puis 2010, j'ai perdu 5000 têtes de bétail à cause des *zud*. Mais je l'ai accru à nouveau à partir des 5000 restants. C'était une période terrible qui a ruiné la Mongolie (*teruugeer Mongolchuud iheenheer hoosorson*). Les éleveurs perdaient alors 50 pourcents de leur bétail. »

[230] Cet entretien a été retranscrit et traduit à partir d'un enregistrement.
[231] À la différence de la majorité des éleveurs, Batmönh ne vend pas son bétail pour placer de l'argent à la banque et fait le choix de garder l'intégralité de son bétail.

Conclusion générale

Dans ce travail qui interroge les manières de *faire famille* en Mongolie, je me suis efforcée d'examiner les implications de cette problématique tout en mettant en évidence la place centrale de la morale dans cette affaire, à la lumière de huit histoires mettant en scène des relations de parenté et/ou de voisinage. La diversité des thématiques mobilisées au fil des chapitres ainsi que la multitude de questions soulevées par chacune des histoires présentées indépendamment de la question principale aura, je l'espère, permis au lecteur de saisir la complexité mais aussi tout l'intérêt de la question, plutôt que de le perdre dans les méandres et les nombreuses ramifications de cette étude. Aussi une synthèse de ce qui ressort de chaque histoire peut-elle s'avérer particulièrement utile en conclusion, au-delà de la simple formalité qui s'impose.

À travers un examen méticuleux des relations aux morts, des relations entre vivants autour de la mort, des relations entre « parents » (*ah düü*) et avec les autres entités (comprenant les défunts et les esprits) constitutifs d'un même réseau *ah düü*, les **trois premières histoires** montrent comment *faire famille* passe par les pratiques de soin, les efforts visant à maintenir et entretenir les relations, et le rassemblement – que chacun est invité à mettre en œuvre en dépit de la distance géographique et des problèmes relationnels internes à la parentèle.

La **première histoire**, « Boldoo », met en scène un deuil particulièrement éprouvant faisant suite au décès soudain et imprévisible d'un père de famille, et montre qu'être une « bonne » personne dans le cadre du deuil implique de parvenir à maintenir une distance affective à l'égard du proche décédé – ce qui passe notamment par l'« oubli » et le fait de « tenir son corps » (*biyee bari-*) en contenant ses émotions. Éviter de manifester sa peine serait considéré comme un acte moral et altruiste permettant à l'âme du défunt de trouver une « bonne renaissance », en permettrait d'éviter par la même occasion d'inquiéter les membres partageant le foyer.

Cette histoire met d'autre part en relief la force des réseaux de relations dans lesquels l'individu est inséré – de « parents » (*ah düü*), mais aussi des amis d'enfance (*angiinhan*) et des membres du voisinage chez les éleveurs – et fait apparaitre la présence de mécanismes de

solidarité et d'entraide robustes, qui s'avèrent d'autant plus opérants si le foyer jouit d'une bonne réputation et qu'ils sont mis au service de « bonnes » personnes.

La **deuxième histoire**, « Jav », présente un rituel de commémoration *buyan* subséquent à un décès tragique ainsi que les récits et situations que cette mort fait émerger. Elle complète les considérations du premier chapitre au regard de l'expression émotionnelle dans le cadre du deuil en montrant qu'un détachement émotionnel trop important face au décès d'un proche est également répréhensible du point de vue de la morale. Finalement, c'est un *juste engagement* (*ou détachement*) *affectif* – plutôt que total – qui est préconisé, en plus d'actions rituelles réalisées d'une manière « juste », afin que l'âme du mort soit en mesure de trouver une bonne renaissance. Le « bon » comportement à adopter dans le cadre du deuil, variable en fonction des situations, apparait ainsi comme étant relativement nuancé et suggère l'existence d'un système moral plus souple qu'il n'y paraît.

Cette histoire met ensuite en lumière la place centrale du silence dans le maintien des relations, et montre comment la silenciation s'opère en vue de la préservation du lien social. Le silence qui entoure les récits confidentiels d'une parentèle est de surcroît fortement corrélé à la morale puisque ce sont les actes considérés comme étant moralement répréhensibles que l'on passe sous silence. Les « liens faibles » internes au réseau *ah düü* permettent en revanche de mettre à mal les processus de silenciation et de briser le silence, en ce qu'une certaine distance relationnelle est nécessaire pour faire émerger les secrets de famille.

Ce qui transparaît à travers cette histoire est aussi l'existence d'une tonalité émotionnelle ambiguë, composée de colères rentrées, d'agacements et amertumes présents sous forme de sentiments de basse intensité qui traversent le corps social et participent à le constituer et à l'entretenir comme tel. Ce chapitre met en relief l'ambigüité et la complexité des relations, entre « parents » notamment, ainsi que leur caractère à la fois solide et fragile – un double aspect constitutif de la sociabilité mongole qui complète, encore une fois, les considérations du chapitre précédent.

Enfin, les deux deuils consécutifs exposés dans les chapitres 1 et 2 dévoilent certains comportements jugés moraux ou immoraux, et montrent qu'être une « bonne » personne, au sein d'une parentèle en contexte mongol, implique de faire des efforts en vue du maintien des relations entre « parents » (*ah düü*) en dépit de potentielles actions répréhensibles de leur part. Cela suppose de passer outre les manières d'agir qui contreviennent à l'ordre établi, et de tenir sa langue en ce qui concerne ses proches au profit de la préservation des relations.

La **troisième histoire** part de la description détaillée d'un rituel et met en lumière un problème à la fois fondamental et spécifique aux Bouriates de Mongolie, à savoir celui de la localité incertaine d'un *nutag* qui semble toujours se trouver ailleurs, ainsi que d'un « être au monde » déterritorialisé et désarticulé qui tient son origine dans une histoire caractérisée par une déterritorialisation constante et une dispersion géographique forcée. Le rituel examiné fait apparaître ce problème à deux niveaux : celui d'un groupe de filiation (*hamaatan*), et celui de la communauté bouriate dans son ensemble. En encourageant la parentèle à se réunir plus souvent dans le simple but de se rassembler, l'esprit invoqué durant le rituel tente d'apporter une réponse à une dispersion géographique qui visiblement est source de maux individuels, et vise en cela à *réparer* l'« être au monde » désarticulé duquel souffrent les membres dispersés de la parentèle et de la communauté. Le rituel, on le remarque, fait lui-même office de dispositif de réparation en ce qu'il permet le rassemblement, puisque c'est en raison de son déroulement que les membres de la famille sont amenés à se réunir.

Le problème relationnel identifié au sein du rituel renvoie par ailleurs directement à l'un des enjeux du fait de *faire famille* en Mongolie. En appelant ses descendants à se rassembler plus souvent, l'esprit de la Hoimoryn Högshin leur dicte le « bon » comportement à adopter, qui se traduit par le fait de prendre soin les uns des autres malgré la distance qui les sépare et les obligations individuelles, en faisant finalement de la famille (*hamaatan, ah düü*) une priorité, notamment par l'effort de rassemblements réguliers. Être une « bonne » personne en Mongolie impliquerait ainsi de travailler toujours activement au maintien des relations entre « parents » (*ah düü*) en dépit des différends individuels (ce qui transparait déjà dans le chapitre 2) mais aussi du dispersement géographique. Cela suppose également d'honorer les divinités et les esprits-ancêtres constitutifs à la fois du réseau *ah düü* et du *nutag*, dans laquelle s'inscrivent les êtres humains aussi bien que les entités invisibles.

Cette histoire fait, enfin, ressortir le caractère versatile des relations sociales en Mongolie, en montrant comment confiance et méfiance s'entrelacent, notamment au sein d'un réseau de « parents » (*hamaatan, ah düü*). Si l'on doute des chamanes de manière générale, on doute aussi de ceux qui font partie de la famille – mais un manque de confiance peut également dissimuler des ressentiments enfouis. Cependant, cette histoire montre aussi comment les relations internes à une parentèle parviennent à tenir ensemble en dépit du ressentiment et des suspicions des uns envers les autres. Aussi prend-on activement part au rituel et aux moments collectifs, malgré les discours que l'on peut tenir à leurs propos a posteriori.

***

Les deux histoires suivantes, exposées dans les chapitres 4 et 5, posent plus précisément la question des conditions de participation à un réseau de relations, de « parents » (*ah düü*) notamment, à travers le thème de la mise à distance et l'étude pointue des dynamiques d'inclusion et d'exclusion dans deux situations distinctes. Quelles conditions est-il nécessaire de remplir pour participer à un réseau de « parents » (*ah düü*), et en quoi la morale tient-elle, encore une fois, une place centrale à cet égard ?

La quatrième histoire présente une mise à distance dans le contexte particulier de la crise sanitaire provoquée par l'épidémie de Covid-19, l'enjeu étant de protéger la population d'un district de la menace d'un virus – et/ou d'une étrangère, qui incarne également un danger. Elle met d'abord en évidence le caractère fluide, mouvant et fluctuant de l'étrangéité, qui se manifeste à des degrés variables et des niveaux différents, selon une diversité de facteurs.

Cette histoire, axée sur l'examen de la sociabilité mongole, fait par ailleurs ressortir le caractère double et antinomique des relations en Mongolie et leur texture faite d'éléments a priori contradictoires – confiance et suspicion, appartenance et étrangéité, proximité et éloignement. Si elle confirme la place centrale du *hel am* et le fort pouvoir de nuisance attribué à la parole en Mongolie, elle met aussi en lumière des formes de solidarité et d'entraide. Mais elle montre surtout que le maintien d'une certaine distance est essentiel dans l'établissement des relations (étant donné qu'elle conditionne la possibilité de participation à un réseau). Être une « bonne » personne, socialement habile et engagée au sein d'un réseau relationnel, implique ainsi de parvenir à établir et maintenir une *juste distance* avec les autres, qui garantirait un certain pacifisme dans les relations et éloignerait des dangers intrinsèques aux interactions. Le fait d'être une « bonne » personne se traduit par ailleurs par le fait de prendre soin du collectif notamment en évitant de s'exposer soi-même au danger (ce qui vaut pour un virus en période de crise sanitaire mais aussi pour le *hel am*, qui se répercute rapidement sur les proches de l'individu qui en est frappé), l'individu et le collectif étant toujours en étroite articulation l'un avec l'autre. Le fait de parvenir à maintenir une juste distance dans les relations détermine dans une certaine mesure les possibilités et le degré d'implication d'un individu au sein d'un collectif – qu'il s'agisse d'un réseau *ah düü* ou plus largement du « pays » (*nutag*) – et constitue un enjeu fondamental du *faire collectif*.

À travers une seconde situation de mise à l'écart, notre **cinquième histoire** met en évidence des mécanismes de distanciation et la négociation d'une certaine distance comparables à ceux de l'histoire précédente, bien qu'elle se déroule dans un contexte résolument différent, à savoir celui des prémices d'un mariage. Les mécanismes de mise à l'écart visent cette fois à préserver un réseau *ah düü* d'une menace, incarnée ici par l'intégration d'une potentielle future belle-fille au sein du réseau de parents, que l'on cherche de ce fait à maintenir à distance à tout prix.

Cette histoire explore les enjeux de l'alliance en Mongolie rurale contemporaine et met en relief la difficulté que représente l'intégration au sein d'un nouveau réseau de parents. Dans une affaire telle que le choix de la belle-fille, c'est la parentèle dans son ensemble qui se trouve engagée (et ce en dépit des évolutions récentes de l'institution du mariage en Mongolie). La situation présentée confirme le caractère particulièrement solide de ce collectif en même temps qu'elle démontre que les implications liées au rejet ou à l'intégration d'un nouveau membre dépasse de loin les jeunes mariés, encore aujourd'hui. Le problème, dans l'histoire présentée, réside d'ailleurs non pas dans la potentielle future belle-fille mais dans le réseau *ah düü* duquel elle participe – les membres de celui-ci étant identifiés comme étant moralement répréhensibles –, qu'une union engagerait nécessairement. Ce qui atteste une fois de plus de la ténacité des réseaux *ah düü* et de leur importance dans l'établissement des relations.

Cette histoire montre également comment les volontés d'un individu et celles d'un collectif peuvent être sujets à une articulation difficile. Être un « bon » membre du réseau *ah düü* implique ainsi de prendre en considération l'avis du collectif dans des choix a priori individuels, et de faire passer les intérêts du collectif avant les siens dans des situations comme celle où se joue l'inclusion d'un nouveau membre. Si l'autonomie individuelle en Mongolie est valorisée, elle doit permettre aux individus de s'inscrire dans le mode de relation *ah düü* de sorte à s'aligner avec les intérêts du collectif plutôt que d'aller à son encontre. L'autonomie individuelle devrait ainsi idéalement servir les intérêts du collectif, de même que les actions réalisées en vue du maintien des relations entre *ah düü* devraient profiter à chaque individu (cf. chapitre 3). Ainsi, une trop grande autonomie, mais aussi une docilité totale vis-à-vis du collectif, seraient deux positions peu valorisées – l'enjeu consistant alors à parvenir à tracer une ligne éthique entre ces deux positions extrêmes.

Les histoires présentées dans les chapitres 4 et 5 mettent ainsi en évidence la réalité complexe de l'intégration à un réseau de relations, qui passe par le calibrage d'une certaine distance nécessitant d'être constamment (re)négociée dans les relations, mais essentielle pour être pleinement reconnu comme un membre du collectif.

***

Les trois dernières histoires considèrent essentiellement les relations de voisinage et interrogent par la même occasion les limites du réseau *ah düü*, toujours à travers la question de la morale.

La **sixième histoire**, qui examine les problèmes et dilemmes moraux liés à l'extraction minière en Mongolie, notamment au regard de la relation avec le *nutag*, montre d'abord comment les chamanes se positionnent en diplomates afin de ménager à la fois les individus et les esprits maîtres des lieux, les uns vis-à-vis des autres, afin de maintenir un équilibre relationnel qui semble sur le point de vaciller à tout moment. Dans la pratique toutefois, chaque chamane comprend et interprète différemment les relations qui sont en jeu, ce qui amène à une diversité importante des manières de répondre à la tension relationnelle présente entre les populations et leur *nutag*, générée par les pratiques d'extraction. Le caractère hétéroclite et parfois contraire des manières de s'y prendre pour apaiser les tensions parmi les chamanes témoigne néanmoins de l'étonnante complexité des relations mises en jeu par l'extraction.

Dans la mesure où les actions mises en œuvre par les chamanes dépendent de ce que chacun d'entre eux considère à titre individuel comme étant moral ou immoral, il semble difficile de déterminer ce qui fait un « bon » chamane – outre un sentiment de responsabilité à l'égard du maintien de bonnes relations avec les esprits maîtres des lieux, et de qualités de diplomate mises au service de la préservation d'un « équilibre » (*tentsver*) entre les différents éléments.

La sixième histoire met également en évidence le fait que la tolérance ou l'intransigeance des habitants quant à la dégradation du territoire (*nutag*) va en un sens de pair avec le niveau de proximité/appartenance ou d'extranéité/étrangéité à la communauté (*nutag*), subjectif et variable dans le temps – ce qui rejoint les considérations du chapitre 4. Le caractère moral attribué aux actions, qui se présente comme éminemment subjectif en pratique, dépend en effet, en partie du moins, du degré de proximité ou d'étrangéité de

l'individu en relation au voisinage. De même, le comportement de l'entourage semble aussi donner un indice sur le degré d'inclusion (ou de participation) conféré à un individu à un moment donné.

Enfin, cette histoire montre comment, au sein d'une communauté restreinte, les habitants agissent de manière à protéger le collectif au détriment de leurs valeurs individuelles : si nombre d'entre eux désapprouvent les pratiques locales d'extraction artisanale, tous s'en sentent néanmoins complices étant donné que chacun compte au moins un proche impliqué dans l'extraction. Cette situation révèle une dynamique particulière qui génère des tensions en même temps qu'elle témoigne d'une unicité qui reste dense, qui transparaît à travers les chapitres précédents également.

La **septième histoire** examine le cas d'un couple d'épiciers dont la réputation au sein du voisinage est celle de « mauvais riches » (*muu bayan*) et tente d'élucider ce qui se cache derrière cette critique, tout en étudiant la manière dont les conceptions morales associées à la richesse affectent et façonnent les relations de voisinage. Le premier constat que l'on peut faire est celui de l'étroite relation entre la visibilité de la richesse et les commérages malveillants (*hel am*) au sein d'un voisinage – ceux-ci constituant un risque dans le cas d'une trop grande transparence mais aussi d'une visibilité insuffisante des ressources. Si la première risque de susciter la jalousie, la deuxième menace d'éveiller les soupçons quant au caractère potentiellement immoral des activités auxquelles s'adonne un foyer (elles-mêmes associées aux « mauvaises intentions »). Le voisinage constituerait ainsi un danger dans n'importe quel cas de figure, et l'enjeu serait de calibrer la visibilité de la richesse de sorte à ce qu'elle n'éveille pas les soupçons tout en évitant de faire des jaloux. L'importante évolution des formes de fortune en Mongolie et le fait que les populations investissent de plus en plus dans l'immobilier à Ulaanbaatar remet néanmoins en question les catégories jusque-là associées à la richesse et à la moralité. Ce qui est directement visible par tous ne constitue plus la totalité des ressources d'un foyer ; en même temps, les commérages apparaissent comme étant un facteur important de la visibilisation de la richesse, qui compense dans une certaine mesure ce qui n'est pas apparent au premier abord.

Cette histoire dévoile par ailleurs que ce qui pose problème aux yeux du voisinage, plus encore que le manque de transparence de la richesse, est une non-adéquation entre ce qui est *rendu visible* d'une part, et ce que l'on sait de la fortune d'un foyer d'autre part – en

particulier au sein d'une communauté restreinte où l'interconnaissance entre les habitants est importante.

Par ailleurs, la transparence – une idéologie associée aux « bonnes intentions » – est en réalité loin d'être toujours appliquée en pratique. En Mongolie rurale, c'est par le déni ou le silence que s'opère la dissimulation, étant donné que ce qui ne peut être entièrement caché peut au moins être tu. Si ces comportements proviennent d'une sociabilité fondée sur la suspicion, ils contribuent en même temps à perpétuer un climat de méfiance. Toutefois, on peut également affirmer que l'établissement délibéré d'une ambigüité rend possible l'interaction dans des situations où elle aurait été autrement impossible, en plus de leur donner une tonalité particulière.

Si la manière de s'enrichir du couple d'épiciers est considérée comme immorale du fait qu'elle se trouve associée au *buzar*, à la dégradation du territoire et à un irrespect envers les esprits maîtres des lieux, c'est aussi et surtout leur attitude envers le voisinage (qui participe à creuser les inégalités au lieu de les réduire par des pratiques de solidarité) qui est dénoncée par les commérages. À cela s'ajoute l'existence de la figure du « mauvais riche » héritée de la propagande socialiste sur les accapareurs, qui participe certainement à leur mauvaise réputation.

La **huitième et dernière histoire** explore la situation paradoxale d'un riche éleveur qui, malgré le caractère noble de son activité contrastant avec celle des épiciers, est tout de même qualifié de « mauvais riche » (*muu bayan*) par l'entourage. L'activité d'élevage est estimée particulièrement méritoire en Mongolie dans la mesure où elle requiert des qualités humaines et relationnelles particulières, telles qu'un travail sans relâche et une habileté singulière dans le maintien de bonnes relations avec les esprits maîtres des lieux mais aussi bien que les animaux. Si Batmönh excelle à cet égard, il échoue toutefois à maintenir une bonne entente avec ses voisins du fait d'une redistribution mais aussi d'une mise en scène insuffisantes de sa fortune, qui devraient pourtant être à l'image de ses moyens. Être une « bonne » personne reviendrait en cela au fait d'être un bon acteur (en partie du moins), la mise en scène de la générosité étant visiblement aussi importante que sa mise en œuvre.

La figure de Batmönh telle que représentée par les ragots incarne ainsi, à bien des égards, le revers d'une sociabilité exemplaire. Mais la critique de « mauvais riche » semble encore une fois héritée en partie du socialisme, le travail méritant n'étant pas, à cette époque, lié à l'enrichissement. Aussi, dans le cas d'un écart de richesses trop important avec les

membres du voisinage, semble-t-il difficilement possible pour un foyer d'échapper à la critique, peu importe le caractère noble ou non de sa manière de s'enrichir.

Bibliographie

ABRAHMS-KAVUNENKO Saskia, 2016, « Spiritually Enmeshed, Socially Enmeshed : Shamanism and Belonging in Ulaanbaatar, *Social Analysis*, 60 (3), p. 1-16.

AHEARN Ariell, 2018, « Winters without women : social change, split households and gendered labour in rural Mongolia », *Gender, Place & Culture*, 25 (3), p. 399-415.

AHEARN Ariell et BUMOCHIR Dulam, 2016, « Contradictions in schooling children among Mongolian pastoralists », *Human organization*, 75 (1), p. 87-96.

ALLARD Olivier, 2013, « To cry one's distress : death, emotion, and ethics among the Warao of the Orinoco Delta », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (3), p. 545-561.

ALLARD Olivier, 2014, « Des morts pour pleurer. Les usages moraux du deuil chez les Warao du delta de l'Orénoque », *Terrain*, 62, p. 36-53.

ALLARD Olivier, 2018, « The Pursuit of Sorrow and the Ethics of Crying », dans *A Companion to the Anthropology of Death*, édité par Antonius C.G.M. Robben, Chichester, Wiley-Blackwell, p.117-129.

ALLARD Olivier, CAREY Matthew et RENAULT Rachel, 2016, « De l'art de se méfier », *Tracés*, 31, p. 7-20.

ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

ATWOOD Christopher P., 2004, *Encyclopedia of Mongolia and The Mongol Empire*, New York, Facts On File.

AUBIN Françoise, 1967, « Une expérience de collectivisation en économie nomade : la coopération de production rurale en République Populaire de Mongolie », *L'Homme et la société*, 5, p. 141-148.

AUBIN Françoise, 1973, « Fêtes et commémorations en république populaire de Mongolie », *Revue française de science politique*, 23 (1), p. 33-58.

BASSO Keith, 1970, « "To Give up on Words" : Silence in Western Apache Culture », *Southwestern Journal of Anthropology*, 26 (3), p. 213-230.

BEAUVOIR (DE) Simone, 1949, *Le Deuxième Sexe, tomes I et II*, Paris, Gallimard.

BERTHOME François, BONHOMME Julien et DELAPLACE Grégory, 2012, « Preface : Cultivating Uncertainty », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), p. 129-137.

BERTHOME François et HOUSEMAN Michael, 2010, « Ritual and Emotions : Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society : Advances in Research*, 1, p. 57-75.

BILLE Frank, 2014, *Sinophobia : Anxiety, Violence and the Making of Mongolian Identity*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

BONHOMME Julien, 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil.

BONHOMME Julien, 2018, « RAGOTS ET RUMEURS, *anthropologie* », *Encyclopædia Universalis [en ligne]*. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ragots-et-rumeurs-anthropologie/.

BULAG Uradyn E., 1998, *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, Oxford, Clarendon Press.

BULAG Uradyn E., 2009, « Mongolia in 2008 : From Mongolia to Mine-Golia », *Asian Survey*, 49 (1), p. 129-134.

BUMOCHIR Dulam, 2019, « Nationalist sentiments obscured by 'pejorative labels': birthplace, homeland and mobilisation against mining in Mongolia », *Inner Asia*, 21 (2), p. 162–179.

BUMOCHIR Dulam, 2020, *The State, Popular Mobilisation and Gold Mining in Mongolia. Shaping 'Neoliberal' Policies*, London, UCL Press.

BUTLER Judith, 2006 [1990], *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.

BUYANDELGER Manduhai, 2013, *Tragic Spirits: Shamanism, Gender and Memory in Contemporary Mongolia*, Chicago, University of Chicago Press.

CAREY Matthew, 2017, *Mistrust : An Ethnographic Theory*, Chicago, HAU.

CARSTEN Janet, 2000, *Cultures of Relatedness : New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

CARSTEN Janet, 2004, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHARLIER Bernard, 2013, « Le loup mongol : pratiques et représentations », *dans Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, édité par Charles Stépanoff, Carole Ferret, Gaëlle Lacaze et Julien Thorez, Paris, Armand Colin, p. 221-223.

CHARLIER Bernard, 2015, *Faces of the Wolf. Managing the Human, Non-Human Boundary in Mongolia*, Leiden and Boston, Brill.

CHARLEUX Isabelle et SMITH Marissa, 2021, « Introduction », *Études Mongoles et Sibériennes, Centre-Asiatiques et Tibétaines [En ligne]*, 52 (numéro spécial *Points of Transition* : *Ovoos and the Ritual Remaking of Religious, Ecological, and Historical Politics in Inner Asia*). URL : http://journals.openedition.org/emscat/4919.

CHAU Adam Yuet, 2008, « The Sensorial Production of the Social », *Ethnos*, 73 (4), p. 485-504.

COMAROFF Jean et COMAROFF John L., 2001, *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press.

DELAPLACE Grégory, 2008, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, CEMS-EPHE, Nord-Asie 1.

DELAPLACE Grégory, 2009, « A sheep herder's rage. Silence and grief in contemporary Mongolia », *Ethnos*, 74 (4), p. 521- 541.

DELAPLACE Grégory, 2010, « Le cheval magnétomètre. Dressage et choses invisibles en Mongolie », dans *Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, édité par Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert et Roberte Hamayon, Sankt Augustin, Miscellanea Asiatica, p. 121-139.

DELAPLACE Grégory et HUMPHREY Caroline, 2013, « Qu'y a-t-il de nouveau dans le néo-chamanisme ? Assemblages et identités flottantes à. Ulaanbaatar », *Études Mongoles et Sibériennes, Centre-Asiatiques et Tibétaines* (numéro spécial *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*), Hors série, p. 87- 107.

DELAPLACE Grégory, 2014, « Establishing Mutual Misunderstanding : A Buryat Shamanic Ritual in Ulaanbaatar », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20 (4), p. 617–634.

DELAPLACE Grégory, 2019, « The ruler, the wrestler and the archer. A Mongolian way of dwelling », *Inner Asia*, 21 (2), p. 180-198.

DELAPLACE Grégory, 2020, *Une certaine hésitation à décrire le monde*, Habilitation à diriger des recherches, 1, Université Paris Nanterre.

DELAPLACE Grégory et EMPSON Rebecca, 2007, « The little human and the daughter-in-law: Invisibles as seen through the eyes of different kinds of people », *Inner Asia* (numéro spécial *Inner Asian Perspectivisms*), 9 (2), p. 59-76.

DELAPLACE Grégory et MICOUD Vincent, 2007, « Les usages sociaux de la photographie en Mongolie : Questions de méthode », *Ethnographiques.org*, 13 (www.ethnographiques.org).

DELAPLACE Grégory et LEGRAIN Laurent, 2021, « Being skillful. Wisely navigating an intensely heterogenous cosmos in Mongolia », *Études Mongoles & Sibériennes, Centre-Asiatiques & Tibétaines*, 52 (numéro spécial Points of Transition : *Ovoos and the Ritual Remaking of Religious, Ecological, and Historical Politics in Inner Asia*).

DESJACQUES Alain, 2009, « Sur quelques huchements mongols adressés aux 'cinq museaux' », *Revue de la Société d'Ethnozootechnie* 84, p. 107-113.

DESSERTINE Anna, 2021, *À quoi tient le village. Espaces et mobilités en pays malinké (Guinée)*, Nanterre, Société d'ethnologie, Sociétés africaines.

DUNDES Alan, 1992, *The Evil Eye : A Casebook*, Madison, University of Wisconsin Press.

EMPSON Rebecca, 2007, « Separating and Containing People and Things in Mongolia », dans *Thinking Through Things : Theorising Artefacts Ethnographically*, édité par Amiria Henare, Martin Holbraad et Sari Wastell, London, Routledge Press, p. 113-140.

EMPSON Rebecca, 2011, *Harnessing fortune: Personhood, Memory and Place in Mongolia*, Oxford, Oxford University Press.

FASSIN Didier, 2012, « Introduction : Toward a Critical Moral Anthropology », dans *A Companion to Moral Anthropology*, édité par Didier Fassin, Malden, Wiley-Blackwell, p. 1-17.

FASSIN Didier, 2014, « The Ethical Turn in Anthropology : Promises and Uncertainties », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), p. 429-435.

FASSIN Didier, 2015, *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, La couleur des idées.

FASSIN Didier, 2022, « Par-delà le bien et le mal. Considérations sur une éthique négative », *L'Homme*, 243-244, p. 205-216.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.

FERRET Carole, 2013, « Leurrer la nature. Quelques exemples de manipulation des bêtes en Asie intérieure », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 1 (9), p. 72-96.

FJELD Heidi E. et LINDSKOG Benedikte V., 2017, « Connectedness through separation : Human-nonhuman relations in Tibet and Mongolia », dans *Human Nature and Social Life: Perspectives on Extended Sociality*, édité par Jon Henrik Ziegler Remme et Kenneth Sillander, Cambridge, Cambridge University Press, p. 68-82.

FORTUNE Reo F., 1963 [1932], *Sorcerers of Dobu*: *The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, London, Routledge & K. Paul.

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires.

FOX Elizabeth, 2019a, *Between Iron and Coal : Enacting Kinship, Bureaucracy and Infrastructure in the Ger Districts of Ulaanbaatar*, thèse de doctorat, University College London.

FOX Elizabeth, 2019b, « Anticipating relations. Beyond Reciprocity and Obligation in the Ger Districts of Ulaanbaatar, Mongolia », *Cambridge Journal of Anthropology*, 37 (1), p. 32-46.

FOX Elizabeth, 2021, « Flesh and Blood. Rotting and Relating in the 'Age of Market' », *Inner Asia*, 23 (2), p. 285-303.

GAMIN Dorine, 2021, *Habiter en cultivateurs et cultivatrices de légumes en Mongolie. Composer avec la relation sensible à son environnement*, mémoire de master en anthropologie sociale et historique, Université Toulouse Jean Jaurès.

GARDELLE Linda et RUHLMANN Sandrine, 2009, « La revalorisation des produits du terroir en Mongolie. Des logiques économiques, écologiques et culturelles », *Autrepart*, 50 (2), p. 135-152.

GLUCKMAN Max, 1963, « Papers in Honor of Melville J. Herskovits : Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 4 (3), p. 307-316.

GOODY Jack, 1983, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

GRANOVETTER Mark, 1973, « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, 78 (6), p. 1360-1380.

GRUCA Véronique, 2016, *Créer un terrain d'entente. Une étude de deux rituels bouriates en Mongolie*, mémoire de master en anthropologie, Université Paris Nanterre.

GRUCA Véronique, 2022, « Mille quatre-vingts bougies. Un rituel chamanique clairement ambigu », *Ateliers d'anthropologie [En ligne]*, 52. URL : http://journals.openedition.org/ateliers/16604.

HAAS Paula, 2012, *Trusting everyone and no-one : Constructing the ideal barga society in Inner Mongolia*, thèse de doctorat, University of Cambridge.

HAICAULT Monique, 1984, « La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail*, 26 (3), p. 268-277.

HAMAYON Roberte, 1970, « Façons de s'asseoir », *Études mongoles*, 1, p. 135-141.

HAMAYON Roberte, 1971, « Protocole manuel », *Études mongoles*, 2, p. 145-207.

HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, Université Paris X.

HAMAYON Roberte, 2005, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Théologiques*, 13 (1), p. 15-41.

HAMAYON Roberte et BASSANOFF Namtcha, 1973, « De la difficulté d'être une belle-fille », *Études Mongoles*, 4, p. 7-74.

HIGH Mette, 2008, « Wealth and envy in the Mongolian gold mines », *Cambridge Anthropology*, 27 (3), p. 1-18.

HIGH Mette, 2012, « Polluted money, polluted wealth: emerging regimes of value in the Mongolian gold rush », *American Ethnologist*, 40 (4), p. 676-688.

HIGH Mette, 2017, *Fear and Fortune. Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

HØJER Lars, 2019, *The Anti-Social Contract : Injurious Talk and Dangerous Exchanges in Northern Mongolia*, New York and Oxford, Berghahn.

HOUSEMAN Michael, 2001-2002, « Religions de l'Afrique noire. *Conférences de M. Michael Houseman* », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, 110, p. 83-89.

HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, MSH.

HOWLAND Corinna et DAVIES Tom Powell 2022, « Negative Ethics : taking the bad with the good. An introduction », *L'Homme*, 243-244, p. 5-30.

HUMPHREY Caroline, 1987, « The Host and the Guest : One Hundred Rules of Good Behaviour in Rural Mongolia », *Journal of Anglo-Mongolian Society*, 10 (1), p.42-54.

HUMPHREY Caroline, 1997, « Exemplars and Rules: Aspects of the Discourse of Moralities in Mongolia », dans *The Ethnography of Moralities*, édité par Signe Howell, London, Routledge, p. 25-47.

HUMPHREY Caroline, 2002, « Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia », *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 8 (1), p. 65-87.

HUMPHREY Caroline, 2012a, « Hospitality and Tone : Holding Patterns for Strangeness in Rural Mongolia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, p. S63–S75.

HUMPHREY Caroline, 2012b, « Inequality », dans *A Companion to Moral Anthropology*, édité par Didier Fassin, Malden, Wiley-Blackwell, p. 302-319.

HUMPHREY Caroline, 2019, « Some Modes of Relating *Hospitality*, Mastery, and Mobility in Early xxth Century Mongolia », *L'Homme*, 231-232 (3-4), p. 173-194.

HUMPHREY Caroline et SNEATH David, 1999, *The End of Nomadism ? Society, state and the environment in Inner Asia*, Cambridge, White Horse Press.

KRADER Lawrence, 1954, « Buryat Religion and Society », *Southwestern Journal of Anthropology*, 10 (3), p. 322-351.

KRADER Lawrence, 1955, « Principles and Structures in the Organization of the Asiatic Steppe-Pastoralists », *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 (2), p. 67-92.

LACAZE Gaëlle, 2006, « L'orientation dans les techniques du corps chez les Mongols », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, p. 163-205.

LACAZE Gaëlle, 2012, *Le corps mongol : techniques et conceptions nomades du corps*, L'Harmattan, Connaissance des hommes.

LACAZE Gaëlle, 2013, « "Crise de la virilité" vs. "fuite des femmes" : Gouvernementalités genrées et conflictualités des corps en Mongolie », *L'Homme et la Société*, 189-190 (3-4), p. 107-122.

LACAZE Gaëlle, 2015, « Le maigre féminin et le gras viril chez les Mongols », *Journal des anthropologues*, 140-141 (1-2), p. 173-191.

LACAZE Gaëlle, 2017, *Femmes en quête d'identités : anthropologie du genre et des sexualités en Mongolie et dans le monde postsocialiste*, Paris, Petra, Centre Asie.

LACAZE Gaëlle et MARCHINA Charlotte, 2013, « Les zud, grandes catastrophes du pastoralisme des steppes », dans *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, édité par Charles Stépanoff, Carole Ferret, Gaëlle Lacaze et Julien Thorez, Paris, Armand Colin, p. 48-49.

LAIDLAW James, 2014, *The Subject of Virtue : An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAMBEK Michael, 2010, « Introduction », dans *Ordinary Ethics : Anthropology, Language and Action*, édité par Michael Lambek, New York, Fordham University Press, p. 1-36.

LEGRAIN Laurent, 2007, « Au bon vieux temps de la coopérative : à propos de la nostalgie dans un district rural de la Mongolie contemporaine », *Civilisations*, 56, p. 103-120.

LEGRAIN Laurent, 2014, *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie,* Paris, CEMS-EPHE, Nord-Asie 4.

LEGRAIN Laurent, 2016, « Drunkards and Singers : A Mongolian Battle of Sounds », *Journal of Ethnology and folkloristics*, 10 (2), p. 65-80.

LEGRAIN Laurent, 2017, « Intermezzo. L'empire des circonstances », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines [en ligne]*, 48. URL : http://journals.openedition.org/emscat/2914.

LEGRAND Jacques, 2011, *Mongols et nomades : société, histoire, culture. Textes, communications, articles (1973-2011)*, Ulaanbaatar, Admon.

LEVI-STRAUSS Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine.

LINDSKOG Benedikte V., 2016, « Ritual offerings to *ovoos* among nomadic Halh herders of west-central Mongolia », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines [en ligne]*, 47. URL : http://journals.openedition.org/emscat/2740.

MAIRE Antoine, 2021, La Mongolie contemporaine. Chronique politique, économique et stratégique d'un pays nomade, Paris, CNRS.

MALINOWSKi Bronisław, 1963 [1922], *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

MARCHINA Charlotte, 2015, *Faire communauté. Etude anthropologique des relations entre les éleveurs et leurs animaux chez les peuples mongols (d'après l'exemple des Halh de Mongolie et des Bouriates d'Aga, Russie)*, thèse de doctorat, Paris, INALCO.

MARCHINA Charlotte, 2019, *Nomad's Land. Éleveurs, animaux et paysage chez les peuples mongols*, Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles.

MAUSS Marcel, 2007 [1925], *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Paris*, Presses Universitaires de France.

MERLI Laetitia, 2010, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, Paris, CEMS-EPHE, Nord-Asie 2.

MICHELET Aude, 2013, *No Longer 'Kings': Learning to be a Mongolian Person in the Middle Gobi*, thèse de doctorat, London School of Economics and Political Science.

MOLIERE J.-B. P., 1669 [1668], *L'Avare. Comédie*, Paris, Jean Ribou.

MOYA Ismaël, 2016, « L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les sociétés matrimoniales et maraboutiques à Dakar », *Autrepart*, 73 (1), p. 181-197.

MOYA Ismaël, 2017, *De l'argent aux valeurs : femmes, économie et société à Dakar*, Nanterre, Société d'ethnologie, Sociétés africaines.

NAMSARAEVA Sayana, 2012, « Ritual, Memory and the Buriad Diaspora Notion of Home », dans *Frontier Encounters : Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border*, édité par Frank Billé, Grégory Delaplace et Caroline Humphrey, Cambridge, Open Book Publishers, p. 137-163.

PARK Hwan-Young, 2003, « Metaphorical and Ideological Concepts of Post-Socialist Mongolian Kinship », *Inner Asia*, 5 (2), p. 143-162.

PEDERSEN Morten Axel, 2011, *Not Quite Shamans : Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

PLUECKHAHN Rebekah, 2020, *Shaping Urban Futures in Mongolia : Ulaanbaatar, dynamic ownership and economic flux*, London, UCL Press.

POP Rodica, 2002, *Le mariage chez les Mongols. Rites et textes*, thèse de doctorat, Paris, EPHE.

RUHLMANN Sandrine, 2009, « Les pratiques alimentaires funéraires chez les Mongols Xalx. Purifications, offrandes et repas », dans *La mort en montagne. Perceptions, représentations, rituels*, édité par Gilles Boëtsch, Michel Signoli et Stephan Tzortzis, L'Argentière La Bessée, Éditions des Hautes Alpes, p. 243-256.

RUHLMANN Sandrine, 2015, *L'appel du bonheur. Le partage alimentaire mongol*, Paris, CEMS-EPHE, Nord-Asie 5.

RUHLMANN Sandrine, 2022, « Le feu de la mariée. Efficacité rituelle chez les Mongols », *Techniques & Culture*, 78, p. 140-155.

SCHNEIDER David M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

SHIMAMURA Ippei, 2014, *The Roots Seekers. Shamanism and Ethnicity among the Mongol Buryats*, Kanagawa, Shumpusha Publishing.

SIMMEL Georg, 1908, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France.

SIMUKOV Andrei Dmitrievich, 2007, *Trudy o Mongolii i dlja Mongolii [Travaux sur la Mongolie et pour la Mongolie], tome 2* 67, dans Senri Ethnological Reports, Osaka, National Museum of Ethnology.

SNEATH David, 1993, « Social Relations, Networks and Social Organisation in Post-Socialist Rural Mongolia », *Nomadic Peoples*, 33, p. 193-207.

SNEATH David, 1999, « Kinship, networks and residence », dans *The End of Nomadism ? Society, State and the Environment*, édité par Caroline Humphrey et David Sneath, Durham, Duke University Press.

SNEATH David, 2006, « Introduction. Imperial Statecraft : Arts of Power on the Steppe », dans *Imperial Statecraft : Political forms and techniques of governance in Inner Asia 6th – 20th centuries*, édité par David Sneath, Bellingham, Western Washington University, p. 1-22.

SNEATH David, 2007, *The Headless State : Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*, New York, Columbia University Press.

SNEATH David, 2018, *Mongolia Remade : Post-socialist National Culture, Political Economy, and Cosmopolitics*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

SNEATH David, 2019, « Everyday Hospitality in Mongolia », *L'Homme*, 231-232, p. 67-88.

SOLOMON Robert C., 2007, *True to Our Feelings : What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford, Oxford University Press.

SPINOZA Baruch, 2010 [1677], *Éthique*, Paris, Seuil, Points.

STASCH Rupert, 2009, *Society of Others : Kinship and Mourning in West Papuan Place*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.

STEPANOFF Charles, 2014, *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas (Sibérie du Sud)*, Paris, Maison des Sciences de l'homme.

STEPANOFF Charles, FERRET Carole, LACAZE Gaëlle et THOREZ Julien, 2013, *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Paris, Armand Colin.

SWANCUTT Katherine, 2012, *Fortune and the Cursed: The Sliding Scale of Time in Mongolian Divination*, New York and Oxford, Berghahn.

SZYNKIEWICZ Sławoj, 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii [Une famille d'éleveurs en Mongolie]*, Wrocław, Ossolineum, Polska Akademia Nauk, Instytut Historii Kultury Materialnej.

TATAR Maria Magdolna, 1984, « Nature protecting taboos of the Mongols », *Tibetan and Buddhist Studies*, 29 (2), p. 321-325.

TURNER Victor, 1967, *The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, London, Cornell University Press.

VREELAND Herbert Harold III, 1957 [1954], *Mongol community and kinship structure*, New Haven, Human Relations Area Files.

Table des matières

REMERCIEMENTS **1**

CONVENTIONS DE TRANSCRIPTION **5**

INTRODUCTION GENERALE **7**

CHAPITRE 1 : BOLDOO **53**

I) ENQUETER SUR LES CAUSES D'UN DECES DECONCERTANT 53
RECITS ET INTERPRETATIONS 53
ÉLUCIDER LES CAUSES 59
REFERMER L'ENQUETE 62
II) PLEURER LES MORTS ET EXPRIMER SA PEINE 64
« TENIR » SON CORPS ET CONTENIR SES EMOTIONS 64
L'EXPRESSION DU « MANQUE » (SANA-) ET DU CHAGRIN 66
EXPRIMER SON CHAGRIN AU SEIN DU FOYER 69
LA MANIERE DE FAIRE FACE A LA PERTE D'UN ETRE CHER EST-ELLE GENREE ? 70
III) RETROUVER UN EQUILIBRE 72
LA REORGANISATION DU QUOTIDIEN AU SEIN D'UN FOYER DE PASTEURS NOMADES 72
LES MECANISMES D'ENTRAIDE 76
UNIR SES FORCES AU CAMPEMENT 80
VEILLER SUR SES VOISINS 83

CHAPITRE 2 : JAV **87**

I) LE RITUEL DE COMMEMORATION *BUYAN* DU 21E JOUR APRES LA MORT 90
LES PREPARATIFS 91
LE ROULEMENT DES VISITEURS 93
AU CIMETIERE 94
DE RETOUR AU VILLAGE 96
LE DETAIL MANQUANT 97
ARIUNA – QUAND LE CORPS EXPRIME CE QUE LA PAROLE TAIT 100
II) COMPOSER AVEC LES MEMBRES DE LA FAMILLE QUE L'ON N'AFFECTIONNE PAS PARTICULIEREMENT 107
TEMOIGNER LE « RESPECT » (HÜNDLEL) AUX AINES QUOI QU'IL EN SOIT 108
LA FRAGILITE DES RELATIONS 110
LES VERTUS DU SILENCE… 111
…QUI S'IMPOSE POUR CERTAINS PLUS QUE POUR D'AUTRES (SELON LE DEGRE D'IMPLICATION DANS LA RELATION D'OBLIGATION) 113

CHAPITRE 3 : MÖNHÖÖ **121**

I) SE RAPPELER DE PRENDRE SOIN DES DIVINITES 123
QUELQUES GENERALITES SUR LE CHAMANISME MONGOL ET BOURIATE 123
CONTEXTE GENERAL ET ENJEU DU RITUEL OBSERVE 125
LES DIFFERENTS PROTAGONISTES 128
LE DEROULEMENT DU RITUEL 130
II) SE RASSEMBLER POUR EXISTER DANS DE BONNES CONDITIONS 137
UNE HISTOIRE MARQUEE PAR LA DOULEUR DE LA SEPARATION 138
LES MAUX INDIVIDUELS DE CHACUN : SYMPTOMES DE LA DISPERSION GEOGRAPHIQUE ? 142
III) DOUTER DE LA VERACITE D'UN CHAMANE DE LA FAMILLE 143
LES DOUTES DE GEREL ET D'ENHTUYAA 145

La « croyance-confiance » envers les aptitudes des chamanes 149

CHAPITRE 4 : CORONICA 153

I) La nouvelle, le chaos et l'isolement 157
Le chaos 158
La visite 160
Nous mettre a l'ecart pour etouffer les commerages (entre autres) 162
II) « Isole·e·s » au campement 166
Expose·e·s au regard des autres 167
Donner l'apparence d'une obeissance 169
Differents degres de proximite et d'etrangeite 172

CHAPITRE 5: ZORIG 179

I) Les premices d'une inclusion au sein de la future belle-famille 182
La visite inattendue 182
Une premiere impression favorable 184
La reputation de la famille : un critere d'importance dans le choix de la belle-fille 186
La position ambigüe et difficile de la belle-fille 189
Une integration compliquee et progressive 194
II) Empecher l'union a tout prix 195
Lorsque precaution et mefiance vont de pair 196
Le tournant 197
Se mobiliser collectivement pour ecarter une menace 200
III) Le degre d'implication des maries 203
Une evolution notoire au cours des derniers siecles 203
Le choix du conjoint aujourd'hui et l'obtention de l'« accord » (zövshööröl) 205
La pression et la difficulte de trouver une partenaire (chez les hommes) 207

CHAPITRE 6 : ANHAA ET GANBAT 215

I) Quel positionnement des chamanes face a la degradation du territoire ? 218
Eviter de susciter la colere des esprits maitres des lieux 218
Les chamanes mediateurs et diplomates 221
Differentes manieres d'endosser le role de diplomate 223
II) Autour des mines a Bayandun 226
Quelques generalites sur le district et le contexte de cette partie de mes recherches 226
Chez Enhtuyaa et Tamir 228
Quel type d'extraction miniere a Bayandun ? 231
III) Anhaa 234
La tragedie de la destruction du nutag 238
IV) Ganbat 242
Le probleme des etrangers qui detruisent le nutag 243

CHAPITRE 7 : DASHNYAM ET MYAGMAR 249

I) Un foyer prospere 251
Se demarquer subtilement mais assurement de l'entourage 251
Une fortune assumee aux yeux de l'entourage 255
II) Une transparence materielle preconisee ? 257
Les risques d'une fortune opaque… 258
…et ceux lies a la transparence (pourtant preconisee) 260
Des formes de richesse qui evoluent 260

Qui dit transparence materielle dit transparence morale 262
III) Dementir ou passer sous silence pour escamoter le manifeste 263
Cultiver l'ambigüite de maniere deliberee 267
Medisance et relations de voisinage 270
IV) « Rares sont ceux qui disent du bien de cette famille » 271
Des epiciers impliques dans le commerce d'or illegal 273
Un risque supplementaire : l'exposition au hel am noir 276

CHAPITRE 8 : *OLON MALTAI* BATMÖNH 281

I) Vivre de l'elevage pastoral nomade et participer du maintien d'un equilibre 283
Bien connaitre son territoire (nutag) pour pouvoir nomadiser 284
Établir une communication fructueuse avec les animaux 288
Partager un meme nutag avec les animaux et les esprits 293
Savoir maintenir un equilibre relationnel entre les entites du nutag 295
II) Les ragots dans le detail 297
Quelques particularites sur cette parole circulante 297
« Il n'a meme pas de television » – la critique d'une avarice extreme 298
L'avarice, une attitude particulierement decriee en Mongolie 301
III) Les attentes de generosite vis-a-vis du voisinage 302
L'exigence d'une generosite proportionnelle aux moyens, apparents aux yeux de tous 302
Lorsque celui qui possede se doit de partager 303
Differents types de generosite 304
Manque de savoir-vivre ou vice moral ? 305
« Savoir donner » est-il une qualite morale ? 306
L'art de mettre en scene la generosite 308
IV) Une question de richesse relative ? 310
Donner sans donner trop tout en evitant d'offenser l'autre 310
« Il n'est pas bon d'etre aussi riche » : la critique d'une accumulation excessive 312
Une certaine contradiction ? 313

CONCLUSION GENERALE 317

BIBLIOGRAPHIE 327

TABLE DES MATIERES 337

RÉSUMÉ

Cette thèse interroge la manière dont on *fait famille* en Mongolie et questionne la place de l'éthique dans cette affaire : comment l'enjeu d'être une « bonne » (*sain*) personne s'articule-t-il avec le fait de faire famille, en particulier chez les éleveurs-agriculteurs bouriates de Mongolie ? Cette question sera explorée ici à travers huit *histoires* qui mettent en scène des relations internes à un réseau de « parents » (*ah düü*) et ou de voisins. Ces histoires, qui se déroulent dans une diversité de contextes, permettent dans le même temps d'aborder les thèmes du rapport à la mort et au deuil, des rituels chamaniques, du rapport au « pays » (*nutag*), des enjeux liés à l'extraction minière en Mongolie, et enfin du rapport à la richesse.

MOTS-CLÉS

Mongolie, famille, éthique, deuil, sociabilité, bouriate

ABSTRACT

This thesis asks what it means to be a family in Mongolia, and examines the role of ethics in this matter : how does the challenge of being a 'good' (*sain*) person align with one's place in the family, especially among the Buryat herder-farmers of the north-east of the country? I delve into this broad question through eight stories that describe the relational dynamics within a network of 'relatives' (*ah düü*) and/or neighbours. These stories, which take place in various contexts, also explore diverse subjects such as the relation to the dead and mourning, shamanic rituals, the relationship to the 'land' (*nutag*), issues related to mining in Mongolia and approaches to wealth.

KEYWORDS

Mongolia, family, ethics, mourning, sociability, Buryat