

Université de Montréal

**Transformations sociales et identitaires en Mongolie de  
la fin du 19<sup>e</sup> à la moitié du 20<sup>e</sup> siècle**

par

Alexandre Lapointe

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Science

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise  
en anthropologie

Décembre 2011

© Alexandre Lapointe, 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Transformations sociales et identitaires en Mongolie de la fin du 19<sup>e</sup> à la moitié du 20<sup>e</sup>  
siècle

Présenté par :  
Alexandre Lapointe

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier, président-rapporteur  
Karine Bates, directrice de recherche  
Guy Lanoue, co-directeur  
Dominic Caouette, membre du jury

## Résumé

Quelles sont les voies par lesquelles les changements sociaux affectent les identités collectives et de quelle manière une nouvelle identité vient à être adoptée par une population. Les grandes transformations qui eurent lieu en Mongolie du 19<sup>e</sup> siècle à la moitié du 20<sup>e</sup> siècle seront abordées pour tenter de répondre à ces questions. Dans un court laps de temps, cette région passa par trois systèmes politiques différents; d'une partie semi-autonome du territoire de l'empire Qing à une théocratie bouddhiste puis à une République populaire. Dans chacun des cas, les contextes sociaux ayant provoqué des changements dans la définition identitaire seront abordés ainsi que la forme par laquelle les nouveaux concepts d'identité collective allaient être sélectionnés, modifiés ou construits.

**Mots-clés :** Identité, Mongolie, Mongol, nation, ethnie, dynastie Qing, bouddhisme, République populaire de Mongolie, hégémonie culturelle, Khalkha.

## **Abstract**

Great social transformations took place in Mongolia from the 19th to the first half of the 20th century where the region changed in a very short amount of time from being a semiautonomous part of the Qing empire to being a theocratic Buddhist state, to finally becoming a People's republic. This thesis illustrates the ways in which social changes have affected the collective identities and how these came to be adopted by the population. In each of these cases, the social context which brought changes in the definition of identity are analyzed as well as the nature from which the new collective concepts are selected, modified or constructed.

**Keywords** : Identity, Mongolia, Mongol, nation, ethnicity, Qing dynasty, Buddhism, Mongolian People's republic, cultural hegemony, Khalkha.

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
Voyages et observation .....	1
Lectures — État actuel des connaissances sur la situation .....	3
Interrogations — sources de l'orientation de ma recherche .....	6
<b>Chapitre 1 : Critères identitaires mongols durant la période Qing</b> .....	<b>8</b>
1.1. Soldats de l'Empire.....	9
a) Le système des Huit Bannières .....	9
b) La « voie mandchoue » et les Mongols des Huit Bannières .....	12
c) Huit Bannières et nationalisme han.....	15
1.2. Territoire et identité.....	17
a) Les bannières de Mongolie .....	17
b) Le <i>uls</i> .....	21
1.3. Structure sociale .....	28
a) Hiérarchie sociale.....	28
b) Identité locale .....	33
1.4. Bouddhisme .....	35
Conclusion .....	40
<b>Chapitre 2 : Crise sociale et politisation de l'ethnicité</b> .....	<b>43</b>
2.1. Théories.....	44
2.2. Choc des altérités .....	47
a) Concept du <i>nutag</i> .....	47
b) Mode de vie pastoral et valeurs morales .....	50
c) Colonisation chinoise et transformations sociales .....	54

2.3.	Invention des termes ethniques .....	67
	a) Émergence du nationalisme chinois et identité mongole .....	67
	b) Intellectuels mongols et nationalisme .....	73
	Conclusion .....	77
<b>Chapitre 3 : Émergence et manipulation de l'identité nationale .....</b>		<b>80</b>
3.1.	Seconde indépendance .....	81
3.2.	Hégémonie idéologique .....	83
	a) Le choc des idéologies .....	83
	b) Endoctrinement .....	88
3.3.	Nationalisme et marxisme .....	92
	a) Théorie de la nation .....	92
	b) Processus ethnique en URSS .....	94
	c) Ethnographie soviétique et processus ethnique en Mongolie .....	97
	d) Théorie évolutionniste culturelle marxiste et société mongole .....	102
	e) Création du lexique mongol de la nation .....	104
3.4.	Création de l'identité civique .....	108
	a) Impérialisme japonais et identité civique .....	108
	Conclusion .....	112
<b>Conclusion.....</b>		<b>114</b>
<b>Bibliographie .....</b>		<b>120</b>
<b>Annexe.....</b>		<b>i</b>

## Remerciements

Je voudrais en premier lieu remercier Madame Karine Bates et Monsieur Guy Lanoue d'avoir été mes directeurs de maîtrise. Je dois remercier particulièrement Karine Bates pour être la première qui a cru en mon potentiel, d'être celle qui m'a réellement convaincu d'entreprendre une maîtrise et pour son aide lors de ma rédaction.

Je voudrais remercier également mes parents de m'avoir toujours encouragé à persévérer même lorsque je désespérais de voir un jour la fin de ce projet. Je dois remercier mon père de son aide, de ses conseils précieux et de ses critiques par rapport à mon texte.

Je suis fortement redevable à mon « relecteur en chef », Joël, qui est également mon plus vieil ami. Il fut toujours présent, toujours disponible, il m'a accompagné dans ma rédaction, a pris le temps de lire en détail chacun de mes chapitres et m'a toujours fait des commentaires et observations justes et critiques qui ont su relever la qualité de mon texte.

Merci à Annie qui fut celle qui m'a soutenu dans les moments où je pensais abandonner, qui m'a convaincu de l'intérêt de ma recherche et de la pertinence de mon travail. Je te souhaite tout ce qu'il y a de meilleur et je te remercie encore.

Merci à tous mes amis proches parce que leur présence et encouragements ont été pour moi essentiels pour finir ce travail. Merci en particulier à Claudyne, Noah, Meggie et à Calou. Je dois remercier mes excellents coloc qui m'ont également encouragé à toujours continuer, merci les Alex(s), merci Lee, merci Seb!

Merci énormément à ma professeure de langue, Chimgee pour m'avoir initié à la langue mongole. Merci à toute la communauté mongole de Montréal. Merci enfin à mes amis de Mongolie du Nord et du Sud pour votre accueil et votre aide, c'est principalement grâce à vous si mon intérêt pour la Mongolie est si fort aujourd'hui. À tous je vous dis « Mash ikh bayarlalaa! ».

# Introduction

## Voyages et observation

De nos jours, la région autonome chinoise de Mongolie intérieure est nettement moins connue que la Mongolie indépendante et est rarement suggérée comme une destination dans les guides de voyages. En effet, la Mongolie intérieure ressemble plus volontiers aux autres régions chinoises avoisinantes par la quantité de petits villages, de champs clôturés et de villes industrielles que la Mongolie indépendante où la steppe est relativement intacte, l'agriculture marginale et où l'on trouve peu de villes d'envergure mis à part sa capitale où près de la moitié de la population réside. Cette Mongolie est grandement ciblée par le tourisme d'aventure où les voyageurs en mal d'exotisme et d'authenticité se font vanter un lieu « figé dans le temps » et où l'on propose l'équivalent d'un voyage temporel pour se retrouver à l'époque de l'empire mongol dans un pays de nomades autosuffisants et fiers.

En réalité, la Mongolie sort de plus de 70 ans de régime communiste et sa situation actuelle est le résultat de la déstabilisation économique du pays suite à l'effondrement de l'Union soviétique et la rupture des échanges commerciaux ayant poussé une bonne partie de la population à *redevenir* des éleveurs pour s'assurer d'un approvisionnement en denrées alimentaires de base.

Lors de mon premier voyage en 2007, l'économie était fortement axée sur le tourisme quoique de nombreuses entreprises minières étrangères exploitaient les ressources naturelles du territoire. La Chine en particulier était fortement critiquée comme entretenant des projets expansionnistes sur le territoire mongol et, en amenant ses propres travailleurs dans ses projets de développement, ne créait que peu d'emplois pour la population locale. Les préjugés négatifs envers les Chinois m'étaient déjà connus par mes lectures générales.

En revanche, je n'avais pas imaginé que les Mongols de la région chinoise de Mongolie intérieure y seraient également victimes de discrimination.

M'étant préparé près d'un an pour mon départ et ayant suivi des cours de langue mongole avec une professeure privée, je savais, par mes lectures, que le nombre de Mongols en Chine était plus du double de la population de la Mongolie indépendante. Or, les Mongols que j'avais rencontrés m'avaient assuré que cette population n'était mongole que de nom et que ces chiffres devaient être grandement exagérés.

Pour des raisons économiques, j'avais décidé de passer par la Chine pour rejoindre la Mongolie indépendante et, par hasard, je tombai sur l'adresse d'un hôtel au nom mongol à Hohhot, capitale de la Mongolie intérieure, où je décidai de me rendre puisqu'elle était sur mon chemin. Je fus alors fortement surpris de découvrir que l'ensemble du personnel de l'hôtel était Mongol et qu'il comprenait et parlait très bien le mongol. En me déplaçant dans Hohhot, je me rendis compte bien vite qu'un grand nombre de Mongols étaient présents, que leur langue était bien vivante et que ceux-ci s'identifiaient à la fois comme Mongols et comme citoyens chinois.

Content de cette découverte et ayant eu l'occasion de pratiquer la langue pendant quelques semaines, j'entraî finalement en Mongolie indépendante. Au fil de conversations avec des amis locaux, je me rendis compte que des préjugés récurrents existaient envers les Mongols de Chine qui, la plupart du temps, niaient l'authenticité de leur filiation pour les rabaisser à des « Chinois de langue mongole ».

Lors de mon second voyage, en 2009, alors fraîchement admis à la maîtrise, je retrouvai le pays plus lourdement touché par la crise économique et le discours envers les immigrants illégaux chinois s'était fortement durci. À plusieurs occasions, j'entendis à nouveau des critiques envers les Mongols de Chine, mais également l'élaboration d'un discours identitaire basé fortement sur la biologie et le sang qui jurait fortement avec la définition de l'identité mongole qui m'avait été définie en Chine. En discutant avec mes

amis de Mongolie, la plupart reconnurent ne pas savoir l'origine de ce préjugé et je décidai d'en faire mon sujet de mémoire.

## **Lectures — État actuel des connaissances sur la situation**

Mon premier projet avait été de faire de nombreuses entrevues sur le concept de l'identité nationale et ethnique en Mongolie puis en Chine, mais une série d'inconvénients, en premier lieu financiers, m'empêchèrent de réaliser mon projet de terrain. Ensuite, j'ai eu l'opportunité de faire des entrevues dans la communauté mongole de Montréal, mais j'ai décidé d'abandonner cette idée par manque d'anonymat dû à la taille de cette communauté et je me suis dit également que mon échantillon ne pourrait être représentatif et serait forcément limité. Je me suis donc tourné vers la littérature existante sur la question de l'identité en Mongolie indépendante et en Mongolie intérieure. Dans ce présent mémoire, je me servirai donc principalement de matériel écrit pour illustrer mon hypothèse.

Je réalisai que la situation de la Mongolie était beaucoup plus complexe qu'elle n'apparaissait de prime abord. L'information contenue dans les livres d'histoire ne concernait généralement que la seule Mongolie indépendante et la plupart des récits présentaient un trou temporel béant de la fin de l'empire mongol jusqu'à la période communiste au 20<sup>e</sup> siècle, et même jusqu'à la révolution démocratique en 1990. Plus je poussais mes recherches et plus les faits que je découvrais me surprenaient. La Mongolie du Nord, aujourd'hui indépendante, avait été le second pays à devenir communiste après la Russie, mais j'apprenais que celle-ci avait auparavant constitué brièvement une théocratie bouddhiste. De même, bien que je savais que la Mongolie avait été complètement intégrée à l'intérieur des limites de l'empire Qing, les textes des experts de cette période juraient radicalement avec ceux des nationalistes mongols; les premiers présentaient les Mongols

comme une classe privilégiée et dont les avantages ont été l'un des moteurs du nationalisme chinois, tandis que le discours nationaliste présentait la période Qing comme une ère de domination coloniale « chinoise ».

L'image de la Mongolie comme un endroit figé dans le temps depuis le 13<sup>e</sup> siècle se fracturait pour donner une image complètement différente, la zone avait été l'épicentre d'une zone de conflit de la fin du 19<sup>e</sup> siècle à la fin du 20<sup>e</sup> siècle. Le nord de la Mongolie, en devenant indépendant au lendemain de la chute de la dernière dynastie chinoise, avait été au cœur des prétentions territoriales de la nouvelle théocratie mongole, des différents seigneurs de la guerre chinois, du gouvernement républicain chinois, des troupes tsaristes et bolchéviques en pleine révolution, des aspirations expansionnistes du Japon et enfin du gouvernement communiste chinois.

Plusieurs auteurs ont abordé récemment le nationalisme mongol et le sentiment antichinois en Mongolie, mais en revanche peu ont abordé la différence dans la perception des Mongols de Chine en Mongolie mis à part Uradyn Bulag (2005; 2003a; 2003 b; 2002; 1998) à qui l'on doit une fort intéressante ethnographie sur le sujet. L'auteur, un anthropologue mongol de Chine, a écrit abondamment sur la situation des Mongols en Chine, mais également sur la perception qu'eurent à son égard les Mongols de Mongolie lors de son travail de terrain en 1990.

En plus de Bulag, d'autres auteurs allaient transformer ma vision de la situation : Christopher Atwood (1994), qui s'est intéressé aux transformations dans le lexique de l'ethnicité et de la nation en mongol de la période mandchoue jusqu'aux mouvements nationalistes modernes. Dans son texte sur la création des termes nationaux en langue mongole, il démontre que ceux-ci avaient été développés de manières différentes depuis l'indépendance de la Mongolie du Nord et que leurs définitions ne reposaient pas sur les mêmes termes et quand ils le faisaient n'avait souvent pas le même sens. Christopher Kaplonski (2008; 2005; 2004; 2000; 1998) est quant à lui une source de premier ordre pour aborder le développement de l'identité nationale dans les premières années de la

République populaire de Mongolie et l'émergence du nationalisme suite à la chute du communisme dans les années 90.

David Sneath (2007) par son analyse de la construction soviétique de la nation appliquée aux populations nomades d'Asie centrale m'a donné une piste de recherche importante et m'a amené à regarder le rôle de l'ethnographie soviétique dans la création d'identité en Asie Centrale.

Plus récemment, Franck Billé (2010; 2009; 2008) a abordé la perception actuelle de la Chine en Mongolie. Il a également abordé les transformations identitaires tant chez les Mongols que chez les Han de la Mongolie intérieure par rapport au développement d'une identité de plus en plus localisée et transethnique. Il a également abordé les transformations des symboles nationalistes et étudié les variations dans le discours nationaliste mongol. Notons également l'article de l'anthropologue mongol Munkh-Erdene Lhamsuren (2006) pour son analyse des transformations du lexique national en Mongolie.

Dans les autres sources d'intérêt sur le nationalisme il est bon de noter, Undarya Tumursukh (2001) pour une analyse de la place donnée aux femmes dans les différents discours nationalistes en Mongolie et Françoise Aubin (1996) qui s'est penchée sur l'expression du nationalisme durant la période postcommuniste et notamment l'expression des symboles historiques nationaux dans les médias.

Pour une histoire générale de la Mongolie, l'historien et politicien mongol Baabar (1999) et Charles R. Bawden (1989) sont tous deux des références principalement pour ce qui a trait à la période moderne.

## Interrogations — sources de l'orientation de ma recherche

Plusieurs auteurs étaient d'avis que la rupture sino-soviétique (1960-1989) était un événement marquant de la rupture des contacts entre les deux Mongolies. Or, à la lumière de mes lectures, il m'apparaissait que cette identité avait surgi au moment de la construction étatique puisque le fait d'entretenir des contacts transfrontaliers durant la rupture sino-soviétique était vu comme une trahison *face* à une identité déjà établie où les Mongols de Chine étaient exclus.

Je décidai donc de remonter dans le temps pour voir le moment de la rupture des deux zones et pour bien comprendre comment des influences différentes sont devenues *hégémoniques* dans les deux régions. Mon mémoire traitera donc de la période de la période dynastique Qing au 19<sup>e</sup> siècle à celui de la reconnaissance internationale de la République populaire de Mongolie, à la moitié du 20<sup>e</sup> siècle. J'aborderai cette période historique en la divisant en trois grandes phases :

1. L'élaboration des critères identitaires mongols durant la période Qing.
2. La crise sociale qui entoura la chute de la dynastie entraînant la sécession du territoire mongol et la politisation de l'idée d'ethnicité durant cette période.
3. L'émergence et manipulation du concept identitaire national lors de la période communiste.

Dans ce mémoire, je m'intéresserai aux conceptions d'émergence de l'identité nationale, son expression mais également à la notion d'ethnie et d'ethnicité. J'aborderai ces périodes en portant attention aux changements sociaux qui ont entraîné des transformations du discours identitaire. un regard particulier sera porté au lexique identitaire en vigueur, créé ou modifié pour exprimer les nouvelles identités collectives. Une autre attention sera portée à la construction d'hégémonies idéologiques à travers cette période et de voir quel

était le rôle du pouvoir dans la création de catégories identitaires et les contextes d'adoption ou de contestation de ces catégories par la population.

# Chapitre 1 : Critères identitaires mongols durant la période Qing

À l'aube du 20<sup>e</sup> siècle, l'ensemble des territoires mongols est inclus dans les limites territoriales de l'empire des Qing (1644-1912), dernière des dynasties de Chine. La taille de la « Mongolie » dépassait alors les frontières du pays indépendant actuel pour comprendre également le territoire formant aujourd'hui la région autonome mongole de Mongolie intérieure en Chine<sup>1</sup>. Sa frontière était délimitée au sud par la grande muraille de Chine. Tant les Mongols eux-mêmes que les observateurs étrangers s'entendaient alors pour décrire une série de points spécifiques caractérisant cette société :

1. L'ensemble de la population mongole est divisé dans des unités administratives à vocation militaire appelées les Bannières.
2. La population est liée juridiquement à un territoire et les mouvements de population sont réglementés.
3. La société mongole est fortement hiérarchisée et la position sociale occupée par un individu donnait droit à des privilèges fort différents.
4. Enfin, l'écrasante majorité des Mongols sont des pratiquants de l'Église Bouddhiste tibétaine Gelugpa.

Cet ensemble de traits constituant une sorte de « système total » où chaque élément se justifiait l'un l'autre. Dans ce chapitre, pour mettre en évidence les détails des différents contextes par lesquels ces points en sont venus à s'imposer et leur impact sur les marqueurs identitaires mongols nous aborderons, dans un premier temps, la position occupée par les Mongols dans l'empire Qing. Nous regarderons ensuite les conceptions identitaires spécifiques à cette période et la manière dont celles-ci s'inscrivaient dans leur système social. Enfin, nous porterons attention aux différentes manières par lesquels la noblesse et

la nouvelle dynastie mandchoue justifiaient cosmologiquement leur pouvoir et étaient productrices d'identité pendant cette période.

## **1.1. Soldats de l'Empire**

### **a) Le système des Huit Bannières**

L'inclusion des Mongols au sein des Huit Bannières allait précéder la fondation de la dynastie Qing. Dès 1620 certains groupes mongols s'étaient alliés à la jeune confédération mandchoue avant même que ceux-ci ne tentent la conquête de la Chine. Les Mandchous étaient alors une population vivant dans les régions boisées de la Mandchourie et parlant une langue altaïque, comme les Mongols. Les Mandchous se revendiquaient de la dynastie Jin (1127-1234) qui fut fondée par une population de Mandchourie, les Jürchens, et qui régna sur le nord-est de la Chine au 12<sup>e</sup> siècle.

Le système de Bannières a été mis au point par le fondateur de la dynastie Qing, Nurhachi. Celui-ci fit diviser l'ensemble de la population mandchoue sous son contrôle en huit unités différentes. Ces unités fonctionnaient à la fois comme un système administratif et militaire. Chacune possédait leur propre étendard, d'où le nom de système des Huit Bannières. Ils avaient pour but de fondre les identités « tribales » préexistantes au sein des différents groupes peuplant la Mandchourie en une identité générale « Mandchoue ».

Les Mongols à cette époque étaient divisés en plusieurs groupes. L'unité dont ils avaient joui au moment de l'empire mongol était brisée et les descendants de Chinggis Khaan, fondateur de l'empire mongol, régnaient alors depuis sur leurs *uls* « apanage/domaine » de manière totalement indépendante. Au 17<sup>e</sup> siècle, Ligden Khaan,

l'héritier légitime de l'empire mongol, en tentant de réaffirmer son contrôle de manière brutale sur cette multitude de « royaumes » avait déclenché une véritable guerre civile. Les princes mongols de l'est de la Mongolie, pour ne pas tomber sous son emprise, s'étaient mis sous la protection du nouveau pouvoir local : les Mandchous. Nurhachi les intégra alors dans le système des Huit Bannières, mais dans de nouvelles unités, spécifiquement « mongoles ». Les Bannières prirent ainsi une dimension « ethnique » où seuls trois « peuples » y furent inclus : les Mandchous, les Mongols et les Chinois han. Bien qu'ils soient partagés dans les mêmes huit divisions<sup>2</sup>, ils restaient classés selon leur catégorie ethnique respective. Ainsi donc, il y avait huit bannières mandchoues, huit bannières mongoles et huit bannières han.

Di Cosmo (1998) compare la création du système des Huit Bannières à un projet « d'édification nationale »; par la fusion des différents clans Jürchens dans une nouvelle unité « Mandchoue » et par l'incorporation des alliés mongols et chinois dans cette structure totale, à la fois militaire et administrative, les identités ethniques étaient maintenues comme principe de base.

Selon Billé (2009), les marqueurs ethniques vont émerger principalement dans l'interaction avec des membres de groupes considérés comme étrangers, et ces traits identitaires sont sujets à des repositionnements constants. Aussi il dit qu'il est important de remarquer l'importance symbolique entourant la désignation ethnique même lorsque ces catégories ont manifestement été créées ou bien transformées par le pouvoir en place. Elles n'en restent pas moins chargées d'un sens politique et n'en sont pas moins réelles pour les gens concernés. L'ethnicité est ainsi une réalité sociale qui peut témoigner de pratiques de pouvoir. Dans ce cas-ci, les Mandchous n'ont pas créé l'ethnonyme mongol, néanmoins leur perception et l'importance qu'ils accordaient au groupe « Mongol » à l'époque justifie le fait qu'ils aient voulu garder ce groupe « intact ».

Pour les Mandchous du début de la conquête, les Mongols symbolisent à la fois un idéal et un danger : Les Mandchous à leur arrivée au pouvoir en Chine vont faire traduire

les récits officiels de différentes dynasties « barbares », fondées par les nomades du nord<sup>3</sup>, au cours de l'Histoire chinoise. Ils vont être particulièrement intéressés à l'histoire de la dynastie Jin dont ils se présentaient alors comme les descendants. Or dans les récits Jürchen, l'assimilation culturelle était pointée comme l'une des principales raisons de la perte du pouvoir : ceux-ci avaient perdu leur aptitude martiale au contact de la culture chinoise, ils s'étaient ramollis, ou pour reprendre une « métaphore civilisatrice » chinoise, ils « avaient été cuits »<sup>4</sup> et n'avait pas pu repousser la nouvelle vague d'envahisseurs du nord, les Mongols. La dynastie mongole des Yuan qui leur avait succédé semblait justifier son déclin par les mêmes raisons.

Les dirigeants mandchous cherchèrent donc à empêcher une assimilation culturelle dans les bannières mandchoues et mongoles, et ce, dès les premiers moments de la dynastie Qing. Mais, également, ils devaient trouver un moyen de contrôler les Mongols pour éviter l'émergence d'une nouvelle force politique dans le nord qui pourrait les contester et, hypothétiquement, les renverser comme leurs ancêtres se sont fait renverser par les ancêtres des Mongols.

Les Mandchous avaient donc deux projets pour les Mongols :

- 1- Encourager le maintien d'un mode de vie spartiate et les aptitudes militaires liées aux nomades du nord et idéalisées comme étant « typiquement mongoles » au service de la dynastie en empêchant une assimilation par la culture chinoise.
- 2- Transformer la perception ethnoterritoriale mongole voyant leur *uls* comme un ensemble de domaines, d'apanages ou de « pays » mongoles indépendants et amener les Mongols à s'imaginer comme constituant dans leur intégralité une partie l'empire Qing.

## b) La « voie mandchoue » et les Mongols des Huit Bannières

Poutignat (1995) souligne l'intérêt que l'on doit porter, dans le domaine de l'ethnicité, n'est pas tant des différences culturelles observables à première vue, mais plutôt les conditions dans lesquelles certaines différences culturelles vont être choisies par rapport à d'autres pour symboliser la différence entre les membres du groupe et les *autres*. Ces traits culturels, ainsi chargés de sens, acquièrent une valeur emblématique et sont vus comme la propriété du groupe à la fois en tant « qu'attributs substantiels et possession » où se focalise la frontière entre le groupe et ceux qui n'en font pas partie (Poutignat, 1995 : 142).

Les dirigeants mandchous ont été particulièrement concernés dès les débuts de leur règne par la possibilité de se faire assimiler culturellement par leurs sujets han. Ils savaient pertinemment ce qui était advenu des « dynasties barbares » les ayant précédés. Les Qing ont donc tenté d'inculquer et de promouvoir une « Voie mandchoue » (Ma. *Manjusai doru*) qui reflétait une version idéalisée de la culture et des valeurs spartiates de leurs ancêtres aux Mandchous résidant dans les différentes bannières. Un des éléments centraux de la « Voie mandchoue » — qui marquait encore davantage leur différence avec les Han — était l'archerie équestre, le tir à l'arc à cheval. L'on s'attendait de chaque membre des bannières qu'il maintienne des compétences en équitation et au tir à l'arc. Quand bien même un individu serait en garnison à Beijing, on s'attendait de chaque membre des bannières qu'il observe cet idéal pour ne pas s'assimiler au contact de la nombreuse population chinoise (Elliot, 2001; Rhoads, 2000).

Les Mongols en ce sens étaient vus par les Mandchous comme étant naturellement doués pour la guerre et pouvant servir de modèle tant pour les Bannières mandchoues que Han (Crossley, 2006 : 71). Il est bon ici de noter que le tir à l'arc, la course à cheval et la

lutte constituent de nos jours les « sports nationaux » mongols pratiqués à l'occasion des fêtes annuelles de Naadam<sup>5</sup>.

Un autre aspect de la voie mandchou était une forte valorisation des aptitudes linguistiques en mandchou et en mongol. Ce point vint à prendre davantage d'importance sous le règne de l'empereur Qianlong où les récits font état d'une sinisation avancée de la population des bannières mandchoues. La dynastie mit alors au point une série de politiques culturelles dans le but d'encourager le maintien de compétences linguistiques tant pour les Mandchous que pour les Mongols.

Les souverains Qing désiraient que tout homme inclus dans le système des bannières sache le mandchou, peu importe l'affiliation ethnique auquel il appartenait, pour les membres des bannières mongoles ceux-ci devaient également connaître le mongol tant à l'oral qu'à l'écrit. Ceux-ci étaient occasionnellement testés et ceux qui excellaient dans la langue recevaient des récompenses et des promotions et d'autres bénéfices, tandis que ceux ayant de faible compétence ou connaissance étaient pénalisés. (Rhoads 2000 : 55)

Ligeti rapporte que pour les Mandchous, la langue mongole était « considérée comme une langue cultivée, une langue indispensable au protocole... ([Ligeti, 1958] *in* Cleaves, 1986 : 183) ». Les Mandchous devaient aux Mongols leur écriture : pendant près d'un demi-siècle, les documents mandchous étaient tous rédigés par des scribes mongols en langue mongole avant que Nurhachi ordonne, en 1599, la création d'une écriture spécifique pour la langue mandchoue basée sur l'écriture mongole (Mǎnzhōu shílù, chap.3 : 111). La plupart des documents dynastiques allaient ainsi être écrits dans les trois langues officielles des bannières.

Pendant l'ensemble de la période Qing, une profusion d'ouvrages linguistiques, de dictionnaires, de livres d'histoire et de maximes impériales, tant en langue mandchoue qu'en mongol, va être produite et financée par la Cour et allait constituer l'infrastructure littéraire des différentes entités au sein des Bannières (Crossley, 2006 : 72).

Les Mandchous et les Mongols pouvaient profiter d'un traitement préférentiel dans l'embauche dans la fonction publique : pour y avoir accès, les civils han, non membres des bannières, devaient réussir les fameux examens mandarinaux littéraires, parfois comparés à un « corset mental » (Fairbank, 1986 : 51) et dont certains passaient leur vie à s'y préparer, les membres des bannières qui décidaient de passer les mêmes tests jouissaient de quotas supérieurs et plus généreux que ceux pour les Han. Également, les membres des Huit Bannières avaient droit à une autre alternative à ces examens : ceux-ci pouvaient passer un examen beaucoup plus simple que le précédent et qui consistait essentiellement en des exercices de traduction : du chinois au mandchou pour les membres des bannières Mandchoues et Han, et du mandchou au mongol pour les membres des bannières mongoles (Rhoads, 2000 : 44). Rhoads note que quand bien même ces examens étaient considérablement plus faciles ils n'en ouvraient pas moins les portes de la fonction publique de la même manière que l'examen mandarinal. Finalement, les membres des bannières mongoles et mandchoues pouvaient aussi devenir traducteur pour le bureau des scribes. Mais, en contrepartie, de manière à maintenir la « voie mandchoue », les membres des bannières candidats à la fonction publique, autant ceux passant l'examen littéraire que celui de traduction, devaient auparavant passer un test de compétence au tir à l'arc, que ce soit à pied ou à cheval, avant même de commencer leur examen (Rhoads, 2000 : 57).

Selon Crossley (2008), la dimension « ethnique » des Huit Bannières va être renforcée tant par les systèmes éducatifs différents que par un mode d'examen exigeant que les candidats soient testés dans la langue correspondant à leur identité légale.

Crossley (2006) note que pour la cour des Qing, l'élite mongole des Huit Bannières était aussi essentielle à l'intégrité de l'empire que l'était l'élite mandchoue. Ils étaient le lien permettant de se réclamer de Chinggis Khaan et, selon Crossley, étaient courtisés et favorisés pour cette raison. La noblesse mongole des Huit Bannières avait ainsi accès aux cérémonies les plus privées du lignage impérial Qing. Ils avaient accès aux conseils militaires, et avaient leur mot à dire dans les rédactions d'ouvrage historique officiel

(Crossley, 2006 : 72). Les Huit Bannières mongoles étaient indispensables à la cohérence de la première idéologie Qing dans la mesure où elles représentaient à la fois le premier groupe qui s'était joint à l'alliance mandchoue et avait ainsi élevé Nurhachi à un rang supérieur à celui de chef local. De plus, comme le note Crossley, c'est par la fusion entre le khanat mongol légitime et le khanat jürchen que l'État mandchou a pris forme.

### **c) Huit Bannières et nationalisme han**

Cependant, le rôle privilégié donné aux membres des Huit Bannières vint à être contesté de plus en plus au 20<sup>e</sup> siècle alors que la dynastie montra une difficulté grandissante à défendre les frontières nationales tant contre les différentes insurrections populaires qu'à l'encontre des interventions étrangères. Cela était mis en parallèle avec la plus grande obsolescence des troupes des Huit Bannières dans le domaine militaire qui ne justifiait plus les avantages sociaux dont ils jouissaient : en matière légale par exemple les Mandchous et les Mongols membres des Huit Bannières étaient traités différemment et mieux que les civils chinois. Ils n'étaient pas jugés par les mêmes autorités civiles et les soldats de bannières étaient de manière générale fortement favorisés et n'avaient pas les mêmes peines pour les mêmes crimes. Rhoads (2000) par exemple note qu'un Han se présentant devant un magistrat devait s'agenouiller devant lui alors qu'un Mandchou ou un membre des bannières pouvait rester debout.

En plus de leurs privilèges, les Mandchous vivaient isolés de la population chinoise : les membres de bannières mobilisés pour vivre en garnisons à l'intérieur des grandes villes de la Chine étaient physiquement séparés de la population civile han. Leur garnison constituait souvent de véritables villes, séparées par des murs du restant de la population. À l'intérieur de ces « villes », des quartiers étaient assignés aux différentes

bannières où leurs membres étaient tenus de résider et dont, la plupart du temps, les civils han n'avaient pas de droits d'accès.

De plus, les Huit Bannières avaient aussi une réalité économique; en théorie, les hommes qui la constituaient devaient passer leur vie à s'entraîner et ne pouvaient faire un autre emploi mis à part servir dans la fonction publique. Tous les membres des bannières recevaient pour cette raison un revenu pour leur permettre de subsister sans travailler. Rhoads (2000) dit que c'est une fausse idée que de croire que tout membre des bannières était un soldat; en plus des femmes et des filles, le système des bannières incluait plusieurs hommes qui n'avaient pas été retenus pour servir dans les forces et qui n'avaient pas trouvé d'autres occupations. Ceux-ci étaient appelés en chinois *xiánsǎn* 闲散 et en mongol et mandchou *sul* 𠵹, qui signifie à la fois, non salarié, inoccupé, paresseux. Rhoads note qu'à la fin de la dynastie, au début du 20<sup>e</sup> siècle, dans certaines bannières de Beijing, le nombre d'hommes sans occupations représentait parfois le tiers ou même la moitié de tous les hommes adultes de leur bannière (Rhoads, 2000 : 33).

Rapidement dans l'histoire de la dynastie, le poids démographique des Huit Bannières avait pesé lourdement sur les coffres de l'État, aussi dès le règne de Kangxi (1661-1722) une partie des bannières han va être démobilisée. Le statut de membre des Huit Bannières étant vu alors comme privilégié. Il est noté que de nombreux civils chinois étaient tentés de se faire passer pour mandchou pour profiter des avantages sociaux, aussi sous Qianlong (1735-1796) l'on exigea la production de généalogies pour prouver son ascendance mandchoue ou mongole<sup>6</sup>.

De plus, les mariages entre Mongols et Mandchous étaient fortement encouragés, en revanche ceux avec les Han étaient interdits. Dans les faits, cette loi fut difficilement respectée dans les petites garnisons éloignées, aussi la cour déclara que les membres des Huit Bannières pouvaient prendre comme seconde épouse ou concubine une Chinoise han, celle-ci prenait alors l'identité de son mari. En revanche, Rhoads dit que le contraire n'advenait à peu près pas. Cela contribua à donner la perception d'une homogénéité de la

composition des Huit Bannières où Mongols et Mandchous étaient un même peuple et définis collectivement comme « les Tartares » *Dáda* 鞑靼<sup>7</sup>.

Cette impression d'une identité commune tartare chez les membres des Bannières, renforcée par l'interdiction au mariage avec des Chinois han et par l'existence de ces généalogies allait contribuer à créer chez les Chinois l'idée que l'identité mandchoue et mongole était basée sur l'hérédité. Cet élément sera monopolisé par les mouvements nationalistes Chinois au début du 20<sup>e</sup> siècle pour critiquer la dynastie sur des bases que celle-ci était « Tartare », de « sang étranger » et que ceux-ci vivaient de manière parasitaire sur le trésor public en profitant du labeur de la population chinoise.

## **1.2. Territoire et identité**

### **a) Les bannières de Mongolie**

Les Mongols qui servaient dans les Huit Bannières profitaient de ces avantages du fait que leurs ancêtres, Mongols de l'est, s'étaient joints beaucoup plus tôt dans l'aventure impériale mandchoue.

Les Mongols qui rejoignirent plus tardivement l'empire furent également réorganisés en bannières, mais celles-ci restaient sous la direction de la noblesse locale. Ils servaient en quelque sorte de troupe de réserve, mais n'étaient pas dans des garnisons à l'intérieur de la Chine ou à Beijing (comme les Mongols des Huit Bannières). L'organisation de leur bannière reflétait toutefois également une division militaire et administrative de la population. Elliot (2006 : 42) note qu'il existait une bonne différence

entre les Mongols inclus dans le système des Huit Bannières<sup>8</sup> et les « autres » sujets mongols des Qing. Il fait remarquer que les Mongols qui devinrent sujet des Qing furent gouvernés selon un système élaboré de bannières et de ligues qui les plaçaient dans un système qu'il considère « colonial » par le contrôle qu'avait la cour Impériale politiquement, économiquement et légalement sur leur existence.

Dans les années 1630 les Mandchous avaient incorporé les *uls*, « apanages/domaine » des princes Mongols de l'est dans le système des Huit Bannières et, par la suite d'alliance avec les autres principautés mongoles, avait vaincu Ligden Khaan, dernier empereur mongol légitime. Ils contrôlaient donc désormais toute la « zone mongole » au sud du désert du Gobi. Cette zone fut administrativement classée comme étant la « Mongolie intérieure » (Ma. *dorgi Monggo* 蒙 兀 旗 /Ch. *nèi Měnggǔ* 内蒙古) dont le territoire correspond presque exactement aux limites actuelles de la province autonome mongole de Mongolie intérieure en Chine<sup>9</sup>. Sa proximité de Beijing allait faire en sorte qu'elle était administrée directement par « la cour des dépendances<sup>10</sup> » *Lǐfànyuàn* 理藩院, le ministère s'occupant des relations avec les Mongols, les Tibétains et les Russes.

Pendant ce temps, la plus grande partie du nord de la Mongolie, la « Mongolie extérieure<sup>11</sup> » (Ma. *tulergi Monggo* 土 魯 旗 /Ch. *wài Měnggǔ* 外蒙古) était gouvernée de manière indépendante par des gouverneurs militaires<sup>12</sup> (Sneath, 2007 : 36; Baabar, 1999 : 59-64). Son territoire était constitué par les grands *uls* des Mongols Khalkhas, dirigés également par des princes chinggiskhanides<sup>13</sup>. Ceux-ci étaient en guerre ouverte aux Oïrats, aussi appelés les Mongols occidentaux. C'est sous les assauts de ceux-ci que les dirigeants en 1688, en recherche de protection, vinrent faire leur soumission aux Mandchous. La région de Mongolie extérieure fut formée de leurs États, auxquels s'ajoutèrent des terres prises aux Oïrats et correspondants dans ses limites presque parfaitement à l'actuelle Mongolie indépendante.

Pour les Qing, il était capital dès cette période de garantir leur emprise sur ces nouvelles régions tout en ne se mettant pas à dos ses alliés mongols. Ainsi donc en Mongolie intérieure la création du *Lifānyuàn* amena une perte de pouvoir énorme pour la noblesse mongole en ce qu'ils perdirent dès 1630 leur accès direct à l'empereur et leur statut d'allié passa tranquillement à l'équivalent de vassal (Heuschert, 1998:314).

Pour ce qui est de la Mongolie extérieure, Di Cosmo (1998) note que l'emprise politique se passa en deux phases distinctives où dans un premier temps, durant la période s'étendant de 1691 à 1724, les Mandchous décentralisèrent le pouvoir politique mongol en les intégrant dans un système administratif compartimenté dans le but de miner le pouvoir de leurs dirigeants politiques et religieux. Et dans un deuxième temps, de la période allant de 1725 à 1762, les Qing installèrent une administration centralisée subordonnant la noblesse mongole à l'autorité de *l'Amban*, le « résident impérial » qui agissait comme autorité suprême sur toutes les affaires temporelles (Di Cosmo, 1998:296).

Le gouvernement Qing allait par la suite subdiviser le territoire des deux Mongolies (intérieure et extérieure) premièrement en *chuulgan* 旗 « liges », chacune de ces liges étant ensuite composées d'*aimags* 盟 « provinces » qui elles-mêmes étaient formées de différentes bannières *khoshuu* 部 . Selon Di Cosmo (1998), les aimags furent subdivisés en bannières correspondant aux domaines de la noblesse. De seulement huit en 1655, leur nombre augmenta à plusieurs reprises à la suite de la soumission des Khalkhas à l'autorité mandchoue<sup>14</sup>. En 1691 ils étaient rendus trente-cinq, en 1725 ils étaient cinquante-trois et en 1765 ils étaient quatre-vingt-six. Chaque bannière était dirigée par le *Zasag* 章 和 台 et constituait une unité territoriale, militaire et administrative (Crossley, 2006 : 70 ; Di Cosmo, 1998 : 300-301). Enfin, l'unité de base d'une bannière était le *sum* 苏 木 , en moyenne elle regroupait 150 hommes et leur famille. Ces gens étaient regroupés pour pouvoir être taxés, mais également formaient une « compagnie militaire héréditaire ». Le chef du *sum* devait s'assurer de pouvoir mobiliser en tout temps une cinquantaine d'hommes en cas de

conflit, il était responsable de leur entraînement, leur équipement et devait les diriger au combat.

Le tout se doubla de la création de code législatif de plus en plus exhaustif qui entourait l'identité mongole d'une forte « dimension juridique » : Les Mongols furent ainsi le seul groupe ethnique non-Han pour qui une législation particulière fut mise au point. Les premières lois spécifiquement destinées aux Mongols datent de 1630, avant même que la dynastie ne soit arrivée au pouvoir en Chine (Heuschert, 1998:310). Les Régulations concernant les Mongols concernaient principalement le traitement à prodiguer à l'élite en fonction de leur rang et décrivaient les pouvoirs qui leur étaient conférés. Di Cosmo (1998 : 293) note que les Régulations mentionnaient méticuleusement tous les détails concernant les rangs, les postes, les promotions et destitutions, les salaires, les visites à la cour, les cérémonies, les banquets, les funérailles. Toutes les questions de récompenses et de punitions, les affaires militaires, les rencontres politiques entre les divers chefs mongols et les sentences à appliquer en cas de meurtres, de vol et autres crimes (Di Cosmo, 1998:296). Divisé en plus de 152 articles, lors de sa première édition, ce corpus législatif allait être augmenté de nouveaux articles graduellement jusqu'à sa dernière édition en 1826.

Enfin pour les Mandchous la partie la plus difficile du contrôle des terres mongoles n'était pas simplement de s'imposer militairement comme dirigeants, car les Mongols pourraient toujours tenter de reprendre leur indépendance dans le futur. Le vrai contrôle passait par une transformation de la perception d'être une entité indépendante à celle d'être une partie intégrante de l'empire Qing. Les Mandchous vont ainsi favoriser l'idée d'un « *uls* » mongol unifié en opposition à celle d'une identité dans leurs *uls* respectifs; Khorchin, Khalkha, Darkhan, Chakhar, etc.

Le vrai effort du système des bannières allait donc être, dans un premier temps, la transformation de la conception territoriale mongole.

## b) Le *uls*

Elverskog (2006 : 24) note que le mot « Bannière », pourtant système à la base du pouvoir Qing, ne va apparaître dans les chroniques mongoles du dix-septième siècle qu'une seule fois et seulement en mentionnant un titre reçu par un individu. Ce n'est qu'au 18<sup>e</sup> siècle que l'on mentionne la Bannière comme catégorie identitaire dans les sources écrites, plus d'un siècle après l'incorporation des Mongols dans ce système. Selon Elverskog, il n'y a pas de manière précise de vérifier si les Mongols de cette époque s'identifiaient vraiment au système des Bannières en ce qu'aucun terme précis ne s'est jamais développé en langue mongole pour définir ses membres : le terme *khoshuuny khün*  « gens de Bannière » était un calque de l'équivalent du mandchou *gusai niyalma*  et du chinois *qirén* 旗人. Ce terme ne fut apparemment utilisé que dans des documents administratifs et légaux et l'on ne le retrouve dans aucun document traitant d'histoire mongole datant de la période Qing. L'idée de *l'uls* en revanche va persister longtemps après l'organisation en bannière (Elverskog, 2006 : 29).

Le mot mongol « *uls* » se retrouve dès les plus anciennes sources écrites mongoles et est encore aujourd'hui une conception centrale à la définition étatique mongole. Au cours de son existence, il a revêtu plusieurs sens et couvert une large catégorie de phénomènes sociaux : par exemple, il est utilisé de nos jours pour définir tout « pays », par exemple la Mongolie se dit *Mongol uls*. Mais dans le langage courant, le terme *uls* peut être utilisé pour désigner simplement un groupe d'individus par exemple dans la phrase : *Tanai aav eej khoyor zaluu uls*. « Vos parents sont [tous les deux] jeunes. »

Dorjderem (2007) lui donne des définitions d'État, de pays; de peuple, de gens; de nation et de nationalité. Lessing (1960) le définit comme le peuple, la nation; le pays, l'État; l'empire et la dynastie. Kowalewski (1844) y vit les sens de nation, de peuple, de gens; d'état; de royaume, d'empire; de dynastie et de famille régnante. Enfin, les plus anciennes

sources littéraires de langue mongole datant du 13<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup> l'utilisent tant pour définir l'Empire mongol que la dynastie des Yuan [*Ikh Mongol uls / Yuwan uls*] et pour décrire les plus petits groupes, tels les Tatars ou les Tibétains. On peut observer que ces définitions vont varier en fonction des époques, mais l'ambiguïté de son sens permet aujourd'hui de traduire et comprendre l'histoire de plusieurs manières. De tous ces divers sens, deux notions semblent principalement émerger pour la période qui nous intéresse :

- 1- Une notion hiérarchique
- 2- Une notion liant un territoire et sa population<sup>16</sup>

L'étude des textes écrits avant la période mandchoue de la dynastie Qing<sup>17</sup> montre bien déjà les deux courants : l'un hiérarchique, l'autre d'une unité culturelle/territoriale. Ainsi selon Sneath (2007), le concept d'*uls* au 17<sup>e</sup> possédait une notion aristocratique en ce que le nom « Mongol » était alors utilisé principalement pour désigner des membres de la famille régnante plutôt que pour définir la population d'un « groupe ethnique » en particulier. Ainsi les Oïrats, grands ennemis des Mongols Khalkhas, n'étaient pas considérés à l'époque comme Mongols du fait que leurs dirigeants n'avaient pas de sang chinggiskhanides, bien que l'on reconnaissait qu'ils étaient *Mongol khelten*  « gens de langue mongole ».

Sneath compare l'identité mongole à cette époque à celle des Normands ayant régné sur l'Angleterre où le nom normand était appliqué tant aux familles régnantes qu'aux terres qu'ils contrôlaient et aux populations sous leur pouvoir. Anderson ([1983] 2002 : 32) considérait qu'un des traits caractéristiques du régime monarchique était qu'il soit structuré par le haut : qu'il tenait sa légitimité d'une origine divine supposée ou d'une autorité plus grande que lui-même. Qu'il n'avait pas de comptes à rendre à ses sujets ni ne se définissait par eux. La situation alors en vigueur en Mongolie pourrait en effet illustrer cette idée. Le *uls* allait être ainsi associé au seigneur qui le gouvernait, peu importe la taille de son domaine. Pour Sneath, le *uls* pour l'époque devrait être décrit comme un patrimoine, un





*Mongol uls* « le grand *uls* des Mongols bleus » était toujours marqué comme étant le centre du monde (Atwood, 1994 : 32). Chacun de ces pays/*uls* était décrit comme possédant ses propres lignages de nobles, son propre langage, des traditions et des coutumes dont les historiens mongols décrivaient les particularités (Atwood, 1994 : 42-43). Bulag soutient que ces conceptions témoignent du fait que pour les Mongols de cette époque l'identité nationale était fixée de manière cosmique; la transgression des frontières ethniques aurait été, de ce fait, prohibée. (Bulag, 1998 : 44)

Elverskog voit pour l'époque une division entre la notion du pouvoir, définie par le mot *tör* et celle de l'*uls* qui serait perçu comme une unité culturelle et territoriale presque « interchangeable »; elle pouvait être envahie, ses dirigeants perdre le pouvoir (*tör*), mais on s'attendait à ce que la nature sociale de l'*uls* reste la même. On peut ainsi voir que dans l'*Erdnii tovch* [*Erdeni-yin tobči*], la conquête de la dynastie Jin par Chinggis Khaan est contée comme :

۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

« Ce faisant, Chinggis Khaan amassant ses puissantes troupes détrôna et chassa l'empereur Jin des Chinois<sup>23</sup> puis prit le pouvoir [*törüig avch*], dans l'année *Ga* du tigre<sup>24</sup> [1194] alors qu'il avait trente-trois ans il s'empara des treize provinces de Chine, le *uls* rouge aux quatre-vingts *tümen*<sup>25</sup> et fut connu comme le divin génial *daiming*<sup>26</sup> Chinggis Khaan.<sup>27</sup>»

Dans ce passage, nous voyons que la conquête du pouvoir n'entraîne pas la dissolution de l'*uls*, la nature de sa population et sa culture restent inchangées. Un passage semblable se retrouve dans l'*Altan tovch* [*Altan tobči*] où la perte de l'empire Yuan des Mongols est uniquement décrite comme la prise du *tör* par la dynastie Ming [*törü-yi abtaqui-dur*<sup>28</sup>] (Bawden, 1955 : 67)<sup>29</sup>. Dans cette vision, le *uls* serait une entité culturelle liée par des traditions, des lois, une élite et un lien avec un territoire spécifique. Il serait sous-entendu l'idée que si un *uls* sous pouvoir étranger arrivait à reprendre possession de son *tör* il pouvait alors reprendre son destin de manière autonome.

À partir de la fin des années 1630, l'attitude Qing par rapport aux Mongols changea en même temps que se dessinait le projet impérial. Selon Elverskog (2006 : 35) alors qu'avant cette date l'alliance Mongole — Mandchoue avait été présentée dans le contexte de deux *uls* s'étant unis pour former un État, les Mandchous désiraient maintenant faire disparaître cette notion d'indépendance pour créer une identité nouvelle en tant que membre des bannières au sein du l'État Qing.

Atwood (1994 : 42) note que la passation d'un Khaan mongol à un empereur mandchou avait eu peu d'impact sur la conception mongole d'*uls* comme une unité culturelle et territoriale. Il ajoute que durant la période Qing, ceux-ci continuèrent à percevoir les bannières mongoles comme un grand *uls*, au même niveau que la Chine ou le Tibet, mais paradoxalement ce sont les Qing qui vont le plus faire la promotion d'une « Mongolie » *Mongol uls* unifié en opposition à celle d'une identité liée à des *uls* respectifs Khorchin, Khalkha, Darkhan, Chakhar, etc. qui étaient les domaines de la noblesse. L'image d'apanage semi-indépendant devait être transformée de manière à ce que les Mongols se considèrent désormais comme une part inaliénable des Qing, que l'identité mongole soit quasi-synonyme d'être Qing.

La notion d'*uls* prit de nouveaux sens à partir de 1664 : lorsque les dirigeants mandchous firent traduire les histoires officielles de toute les dynasties fondées par des peuples du nord les ayant précédés. Atwood (1994 : 44) note que ce processus de traduction avait normalisé l'utilisation du mot *uls* comme équivalent total du chinois *guó* 国 « pays », mais également comme étant le mot à utiliser pour traduire *cháo* 朝 « dynastie » et rapprochant ainsi davantage son sens d'une conception étatique, fusionnant avec le concept du *tör*. L'impact réel de cette fusion conceptuelle prit plus d'un siècle à s'imposer et que l'on vienne à concevoir le concept du *Mongol uls* comme l'une des composantes du *Daiching uls* « La dynastie/Empire des grands Qing » et non plus simplement « les possesseurs du

*tör* ». En 1905, on peut encore voir les effets de cette transformation dans manière dont le poète Keshigbatu décrivait la formation de l'Empire Qing :

When this emperor [the Shunzhi emperor of the Great Qing dynasty] of the Manchu received all in the world, without lifting a single weapon, the eighteen provinces of China [khyatad] to the south, the great Kōkenuur-Tibetan realm [Tanggud Tōbed yekhe ulus] in the west, the Korean realm [Gaoli ulus] also called the "white Solonggos," and the great Mongolian realm [yekhe Monggol ulus] to the north, he all ruled with great mercy and harmony. In China [Khyatad], the Zongdus and Zongfus were placed to administer the fu and xian, in Kōkenuur-Tibet he appointed deliberative ministers [khubi-yin said (sic) for khebei said] and imperial residents [amban jangjun]. Sharing out this great Mongolian realm [yekhe ene Monggol ulus] amongst the noble-born descendants of Taizu Chinggis Khaan and descendants of the eleven sovereign children of Batumōngkhe Dayan Sechen Khaan, he created banners and sumus and placed one ruler over each banner ... (Atwood, 1994 : 9-10)

La noblesse chinggiskhanides qui recevait les privilèges de la dynastie allait tranquillement en venir à se percevoir non plus comme des dirigeants de communautés indépendantes, mais comme les membres éminents d'une communauté mongole. Le succès à long terme des politiques Qing n'était pas basé sur l'efficacité d'une politique d'intimidation ou de force de coercition militaire que sur le pouvoir de réinterpréter la définition même de l'identité mongole.

### 1.3. Structure sociale

#### a) Hiérarchie sociale

« La Mongolie est divisée en plusieurs souverainetés, dont les chefs sont soumis à l'empereur de la Chine. Tartare lui — même, mais de race mandchoue; ces chefs portent des titres qui correspondent à ceux de rois, de ducs, de comtes, de barons, etc. Ils gouvernent leurs États selon leur bon plaisir, et sans que personne ait le droit de s'immiscer dans leurs affaires; ils ne reconnaissent pour suzerain que l'empereur de la Chine. Quand il s'élève entre eux des différends, ils ont recours à Pékin [...] ils se soumettent toujours avec respect aux décisions de la cour de Pékin, quelles qu'elles puissent être. Bien que les souverains mongols se croient tenus d'aller tous les ans se prosterner devant le Fils du Ciel, maître de la terre, ils soutiennent cependant que le Grand-Khan n'a pas le droit de détrôner les familles régnantes dans les principautés tartares. (Huc, 1854 : 165-166) »

Il ne faut pas imaginer que les Mongols ont été les victimes inconscientes d'une reconfiguration sociale de leur société par les Qing qui les aliénaient. Au contraire ceux-ci se voyaient grandement reconfirmés dans leurs droits, jouissaient de privilèges considérables et étaient perçus comme ayant un statut supérieur. Cependant, comme le souligne Elverskog (2006 : 147) il est ici très important de ne pas perdre de vue que durant la période Qing lorsqu'il est mention des Mongols, il est ici question seulement de la noblesse héréditaire, les Chinggiskhanides. Tous les autres sont décrits comme les contribuables, les gens du commun, ceux que l'on nommait *kharchin* 𐰽𐰺𐰍, *kharchün* 𐰽𐰺𐰍 ou *ard* 𐰽𐰺, les « gens noirs ». Pour ceux-ci, la période mandchoue n'apportera aucun privilège et, au contraire elle renforcera dans une large mesure l'emprise de la noblesse sur leur existence.

Dans ce système les *ard* étaient divisés en quatre grandes catégories : 1- les serviteurs personnels des nobles et des dignitaires *khamjlaga* 𐰽𐰺𐰍, 2- les sujets impériaux ayant des obligations légales à leurs seigneurs *sumny ard* 𐰽𐰺𐰍 ou *albat* 𐰽𐰺, 3- les serviteurs

et sujets des monastères *shav'nar* ཤའ་པ་ནར་ , et tout en bas de l'échelle sociale, 4- les esclaves qui pouvaient à la fois être possédés par les nobles comme par les gens du commun *bool* བུ་ལོ་ . Sneath compare la position sociale du *sumny ard* à celle du serf dans le système féodal européen. Les *khamjlaga*, du fait qu'ils constituaient la suite des nobles étaient en théorie exemptés de taxes et de corvées<sup>30</sup>, ils pouvaient être punis par leur maître, mais ceux-ci ne possédaient pas le droit de les tuer sans raison<sup>31</sup>.

Les gens du commun pouvaient à l'occasion être élevés socialement au statut de *darkhan* ལྷན་པོ་ qui les rendaient nominalement libre en ce qu'ils étaient exemptés de payer les taxes et de service militaire, mais il était impossible pour un homme du commun de devenir un noble, ce statut ne s'acquerrait que par l'hérédité. (Sneath, 2007 : 18)

Sneath (2007) fait remarquer que contrairement à l'image véhiculée du nomade libre et égalitaire, une des caractéristiques les plus stables des organisations sociales des steppes semble avoir été ce déséquilibre de la richesse dans des « castes » où les nobles et les gens sous leurs dépendances ne s'entremariaient pas et où des lois différentes s'appliquaient en fonction du statut social d'un individu. De fait, tout un corpus législatif régissait les rapports entre les différentes couches de la société et Sneath démontre l'existence d'un véritable État non centralisé formé par l'alliance de diverses familles aristocratiques qui a su se maintenir au fil des siècles. Dans ce système les nobles étaient entre eux tous égaux et les gens du commun étaient attachés au territoire de leur seigneur et pouvaient se faire donner ou échanger selon leurs désirs. Déjà dans les plus vieux récits mongols on peut voir la trace d'une forte hiérarchie sociale mais également les mêmes catégories sociales que nous retrouverons plus tard sous la période Qing. Ainsi, dans le plus ancien livre mongol, le *Mongolyn nuuts tovchoo*, nous trouvons une idée de normalité liée aux différences de statuts sociaux. Dans un passage, Bodonchar, l'ancêtre de Chinggis Khaan, après avoir fait la rencontre d'un groupe de nomades libres et sans maître, propose à son frère de les capturer en lui déclarant dans une métaphore : « lorsqu'un corps a une tête ou qu'un vêtement a un col cela est bien<sup>32</sup>», ajoutant beaucoup moins métaphoriquement :

بئزى ئادەم مەدەنىيەتتە تەقسىم قىلىنغان  
 ھەرقايسى ئادەملەردە كىرىم ۋە سىرتتا .  
 ئادەملەر يېقىن ، مەقسەتتە بىر-بىرىگە ئادەم  
 ئېلىنىپ بىر-بىرىگە ئادەم بىلەن بىر  
 مەقسەتتە ۋە ئادەم ئادەم بىلەن بىر  
 ۋە ئادەم مەقسەتتە ئادەم بىلەن بىر

«Ces gens de la rivière Tüנגgelig sont tous semblables et égaux en tout point : ils ne font pas plus de différence entre supérieurs et inférieurs, entre bons et mauvais, que s'il n'y avait pas de différence entre la tête et les pieds! Ce sont des gens simples/stupides emparons-nous d'eux!<sup>33</sup>»

Khan (1996) note que dès la dynastie Yuan, les historiens et les religieux tibétains établirent des théories de réincarnations dans le but de créer des liens entre la famille impériale mongole et la religion bouddhiste. Au 17<sup>e</sup> siècle, après la reconversion de la noblesse mongole au bouddhisme, les historiens mongols établirent des liens généalogiques entre les différents khans et les rois du Tibet et de l'Inde, allant même dans certains cas à remonter les lignées jusqu'à Bouddha lui-même. La noblesse se percevait donc littéralement comme étant d'une origine différente du peuple qu'ils gouvernaient. Elverskog (2006 : 147) raconte que la hiérarchie sociale présente en Mongolie acquit une légitimité nouvelle durant la période Qing avec le discours bouddhiste : d'un premier sens, la réincarnation justifiait la position sociale d'un individu par ses actions passées. D'un autre côté, dans l'ethnogenèse bouddhiste la hiérarchie était vue comme naturelle et souhaitable; les nobles mongols allaient se voir désormais comme les lointains descendants du lignage Mahasammata, celui des premiers dirigeants légendaires de l'Inde alors que leurs serviteurs descendaient des premiers hommes, les Bede<sup>34</sup>, destinés à être gouvernés. Selon Elverskog, ce discours bouddhiste allait « mythifier » l'ordre social existant. Dans les faits, ceux-ci se sentaient plus liés avec la noblesse mandchoue; Crossley (2006 : 70) souligne que depuis les premiers temps de la dynastie Qing, les nobles jouirent d'une place très élevée au sein de l'élite Qing et s'entremariaient très fréquemment au sein de la famille impériale mandchoue et plusieurs résidaient presque en permanence à Beijing.

Les nobles devaient leurs privilèges à leur naissance et tenaient des généalogies précises pour illustrer leurs ascendances. Ceux liés directement à la descendance de Chinggis Khaan étaient appelés le *altan urag* « la parenté d'or ». Toute une série de titres permettait d'illustrer la position des individus dans le statut social : *Khaan* ᠬᠠᠭᠠᠨ « empereur », *khan* ᠬᠠᠨ « roi », *taij* ᠲᠠᠢᠵᠢ « prince », *noyon* ᠨᠣᠶᠣᠨ « seigneur », *gün* ᠭᠦᠨ « duc » pour les hommes, *khatan* ᠬᠠᠲᠠᠨ « reine/dame », *avkhai* ᠠᠪᠬᠠᠢ, *günj* ᠭᠦᠨᠵᠢ « princesse », *khatagtai* ᠬᠠᠲᠠᠭᠲᠠᠢ « demoiselle » pour les femmes. Cette différence entre groupes transparaissait également dans le langage : on disait des membres de la noblesse qu'ils étaient *tsagaan yastan*, ce qui veut dire littéralement « les os blancs » alors que le reste de la population avait *khar yastan* « les os noirs » (Kowalewski, 1849 : 2274-2275 ; Sneath, 2007 : 61). Un concept que l'on pourrait comparer à l'idée du « sang bleu » chez les souverains de l'Europe. Le blanc étant ici associé à des notions de pureté, de supériorité et de chance alors que le noir représentait son contraire (Jagchid, 1979 : 283). Bulag (1998) rapporte qu'en Asie centrale la différenciation entre les parents paternels et maternels est chose commune; l'on disait de la famille du côté paternel qu'ils étaient *yasan töröl* en « parent par les os » tandis que ceux du côté maternel étaient *tsusan töröl* ou *makhan töröl* « parent par le sang/ par la chair ». Il explique que, selon la médecine tibétaine pratiquée en Mongolie, un enfant hérite des os, du cerveau, de la moelle épinière du côté paternel et du sang et de la chair du côté maternel. Les Mongols reconnaissant le patrilignage considéraient donc les membres d'un même clan comme ayant les « mêmes os » (Bulag, 1998 : 119). L'on disait également des nobles qu'ils étaient *ugsaatai* ᠤᠭᠰᠠᠭᠠᠲᠠᠢ « avec un lignage/origine » en comparaison au gens du commun qui étaient *uggüi* ᠤᠭᠭᠦᠢ « sans origines/ de basse extraction » (Kowalewski, 1844 : 426) et enfin l'on disait également d'eux qu'ils étaient *yazguurtan* ᠶᠠᠵᠦᠭᠦᠷᠲᠠᠨ « ceux avec une origine, des racines ». Comme nous l'aborderons plus tard, ce vocabulaire viendra à prendre une signification fort différente et une grande importance en ce qu'au 20<sup>e</sup> siècle il finira par servir de base pour définir les notions de nation et même d'ethnie.

En ce sens, le sentiment identitaire de la noblesse mongole à cette époque pourrait être rapproché du concept de « nationalisme de la noblesse » de Hobsbawm (1981) qui

l'avait emprunté à Gross (1981) : celui d'une nation sans nationalité; qui entretenait des communications systématiques entre ses membres, dont l'identification traversait les différents districts administratifs en place et se représentait, de par son monopole du pouvoir, et dans sa propre définition d'elle-même, comme étant LA « nation politique ». Hobsbawm maintient que ce nationalisme était sans conscience nationale en ce que la noblesse ne soulignait pas plus d'affinité avec le peuple qu'elle gouvernait qu'avec un « groupe ethnique » dont il aurait pu se réclamer. Ses liens de solidarité allaient plutôt à ceux qu'elles percevaient comme ses égaux dans leur statut social ([Gross, 1981 : 212] *in* Hobsbawm, 1992 : 141).

Dans le but de gagner l'estime de l'élite mongole, les Mandchous distribuèrent des titres<sup>35</sup>, des privilèges, et s'entremarièrent largement, mais leur légitimisation aux yeux de la noblesse mongole passa également par la monopolisation des éléments symboliques de l'autorité chinggiskhanides.

Après la défaite de Ligden Khaan, le dernier empereur mongol légitime, la noblesse mandchoue fit transporter la cour du souverain mongol dans leur capitale de Mukden. Les Mandchous ont cherché à refléter aux yeux des Mongols un lien continu avec la tradition légitime chinggiskhanides et très tôt ils ont agi en mécènes pour le culte de Chinggis Khaan.

Le culte de Chinggis Khaan fut créé par son petit-fils Khubilai Khaan au 13<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>. Probablement inspiré en partie du culte des ancêtres chinois, il était alors réservé aux membres de la noblesse. Après la chute de la dynastie, ses reliques furent protégées et hébergées dans les *naiman tsagaan ger*, les « huit yourtes blanches » qui constituaient une sorte de mausolée nomade. Il était indispensable à l'élection des nouveaux Khaan et pour les membres de la noblesse mongole, il représentait la raison de leurs privilèges. On peut noter en même temps que les empereurs mandchous étaient également de sang

chinggiskhanides : l'impératrice douairière Xiaozhuang, épouse du deuxième empereur Qing Hong Taiji, mère du troisième empereur Shunzi et grand-mère du quatrième empereur Kangxi, était en effet une princesse mongole Khorchin. Par la suite, la majorité des empereurs Qing se marièrent avec au moins une membre de la noblesse mongole<sup>37</sup>.

## b) Identité locale

Pour un Mongol non membre de la noblesse au 19<sup>e</sup> siècle, le principal attachement identitaire, outre la religion, allait souvent être la bannière. La raison en était fort simple : contrairement à l'image classique du nomade libre entourant aujourd'hui la Mongolie, à l'époque, les gens du commun n'avaient simplement pas le droit d'en sortir.

Le frère Huc note ainsi la situation lors de son passage en Mongolie au début du 19<sup>e</sup> siècle :

« Si l'on ne connaissait les lois qui régissent les Tartares, on comprendrait difficilement comment des hommes peuvent se condamner à passer leur vie dans le misérable pays des Ortous [Ordos], tandis que la Mongolie offre de toutes parts des contrées immenses, désertes, et où les eaux et les pâturages se rencontrent en abondance. Quoique les Tartares soient nomades, et sans cesse errants de côté et d'autre, ils ne sont pas libres pourtant d'aller vivre dans un pays autre que le leur; ils sont tenus de demeurer dans leur royaume et sous la dépendance de leur maître; car, il faut le dire, parmi les tribus mongoles, l'esclavage est encore dans toute sa vigueur. (Huc, 1854 : 165-166) »

En septembre 1640, les deux vieux ennemis; la noblesse khalkha chinggiskhanides et la noblesse oïrat produisirent de commun accord un corpus législatif couramment appelé *Mongol-Oirat tsaaz* « loi Mongole-Oirat. » Dans cette législation, il était clairement stipulé que les simples éleveurs se voyaient dans l'interdiction de changer de bannière ou d'en sortir sans une autorisation; les fugitifs devant être renvoyé à leurs princes respectifs et la punition appropriée était spécifiée dans la loi (Sneath, 2007 : 185; Fernandez-Guimenez,

1997 : 260; Boisvert, 1980 : 10). Sous les Qing, le *Lifānyuàn* maintint en place ces lois, mais prohiba celles permettant la vente ou l'offrande de sujets, *albat ou khamjlaga*, entre princes (Sneath, 2007 : 197). Cependant, les sujets pouvaient encore constituer une partie de la dot d'une fille noble, ils étaient alors appelés *inj* ᠢᠨᠵ et le nombre de personnes « offertes » pouvait varier entre quelques centaines à des milliers de personnes (Sneath, 2007 : 175).

Pour les nobles, les déplacements entre bannières étaient à leur propre discrétion, cependant, ils devaient en informer le *Lifānyuàn* avant de quitter la Mongolie et se rendre à la cour impériale; ils devaient alors donner la raison de cette visite, le nombre de personnes qui les accompagneraient et le poids de leurs bagages, ceux-ci ne devant pas dépasser 30 kilogrammes. (Di Cosmo, 1998:302)

Les moines bouddhistes n'étaient pas affectés par cette législation. Un type de moine en particulier, les *badarchin*, était connu pour être constamment en déplacement de la Mongolie au Tibet :

« Les lamas qui appartiennent aux familles esclaves deviennent libres en quelque sorte, en entrant dans la tribu sacerdotale; on ne peut exiger d'eux ni corvées, ni redevances; ils peuvent s'expatrier et courir le monde à leur fantaisie, sans que personne ait le droit de les arrêter. (Huc, 1854 : 167) »

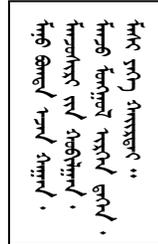
En contrepartie de ces règles, l'État mandchou maintenait la conception d'unité culturelle de l'*uls* et le territoire mongol virtuellement homogène par des lois contrôlant l'entrée en Mongolie. Des règles très strictes rendaient illégale la colonisation chinoise en Mongolie (Intérieure et Extérieure) et les marchands chinois devaient avoir un permis pour y pénétrer. Ils étaient également soumis à une régulation sévère qui leur interdisait de passer la nuit sous la yourte avec une famille mongole et de lier une quelconque relation de mariage ou même de concubinage avec une femme mongole.

Au 20<sup>e</sup> siècle, cette conception liée au territoire allait particulièrement être liée à une prise de conscience identitaire nouvelle lorsque la loi interdisant la colonisation sera levée.

## 1.4. Bouddhisme

*Manai bogd ezen khaan  
Manjushriin khubilgan  
Manju Mongol irgendee  
Mash ikh khairtai*

(Vladimirtsov, 1929 : 101)



Oh, seigneur divin, notre empereur  
Incarnation de Manjushri  
Tes serviteurs Mandchous et Mongols  
T'aiment profondément

La réelle fusion dans l'imaginaire identitaire tant entre la dynastie Qing, la noblesse mongole et sa population ne fut réellement rendue possible que par l'entremise de la religion bouddhiste Gelugpa. Au 19<sup>e</sup> siècle, les Mongols étaient devenus une nation bouddhiste fervente où la religion servait de très fort ciment identitaire entre les populations des différents *uls*, n'entretenant autrement presque pas de contact entre eux (Khan, 1996). Le bouddhisme allait se constituer comme un système permettant de maintenir tout ces éléments en un tout cohésif en créant une nouvelle identité englobant les identités locales existantes.

Dans cette section, je tiens à prendre mes distances de la théorie de l'introduction de la religion bouddhiste par les Mandchous dans un but délibéré de pacification des Mongols. Je prends position du côté de Laufer lorsqu'il déclare :

« La théorie, exposée sous diverses formes, imputant au bouddhisme la transformation de ces conquérants sauvages et universels en agneaux dociles broutant paisiblement l'herbe de la steppe relève de ces explications légendaires qui se forment un jour dans une science et que l'on traîne ensuite, sans pouvoir s'en débarrasser comme une sorte de dogme. Mais qui ne s'est jamais employé sérieusement à la démontrer? Dès que leurs intérêts politiques le requéraient, Tibétains et Chinois poursuivaient leurs guerres sans faillir, en dépit de toute ferveur bouddhique. Et que dire des seuls Japonais? ([Laufer] in Heissig, 1978 : 179) »

Les Mandchous n'ont pas introduit le bouddhisme en Mongolie et son introduction n'a pas fait disparaître les conflits militaires, au contraire c'est l'arrivée de cette nouvelle idéologie qui est en partie à la source de la guerre civile qui faisait rage en Mongolie qui a favorisé l'avènement au pouvoir de la dynastie Qing.

Bien que durant l'empire Yuan (1271-1368), l'empereur Khubilai Khaan se soit converti au bouddhisme, on considère généralement qu'à l'expulsion des Mongols de Chine la pratique de cette religion s'était perdue. Au 16<sup>e</sup> siècle, Altan Khan, khan des Mongols Tümed et cousin du Khaan mongol légitime, accumula un pouvoir considérable de par ses nombreux raids contre la Chine qui le mena jusque sous le mur de Beijing et força l'empereur Ming à lui offrir de grands avantages commerciaux pour acheter la paix. Son pouvoir éclipsait complètement celui du souverain mongol légitime au point où les Ming s'adressaient à lui pour régler les conflits contre les autres *uls* mongols. Bien qu'il était *de facto* le seigneur le plus puissant du plateau mongol, il ne pouvait déposer son souverain, car ce geste aurait été considéré comme illégitime par ses pairs. Selon l'histoire contenue dans le *Erdeni tunumal sudur*, Altan Khan invita le moine Sonam Gyatso dans son domaine et éventuellement se convertit au bouddhisme, donnant au religieux par le fait même le titre de Dalai-Lama<sup>38</sup>. Sonam Gyatso se déclara alors une réincarnation de *Drögön Chögyal Phagspa*, le moine ayant converti au bouddhisme le grand empereur des Yuan, Khubilai Khaan, et dit par le fait même qu'Altan Khan était la réincarnation de ce même souverain, son ancêtre<sup>39</sup>.

Selon Elverskog, Altan Khan put alors justifier de gérer son *uls* comme un nouvel État indépendant et de contester l'autorité du lignage légitime au motif qu'il revitalisait la forme de gouvernement dualiste de son prestigieux ancêtre/son ancienne incarnation, Khubilai Khaan. Il put ainsi outrepasser sa position au sein de la hiérarchie sociale et généalogique mongole et, par l'explication du Dharma, il pouvait se prétendre être plus authentiquement Mongol que les autres dirigeants mongols (Elverskog, 2006 : 42)<sup>40</sup>. Deux systèmes d'autorité politique en sont ainsi venus à coexister dans l'espace politique mongol

de manière parallèle : d'un côté, la vieille conception impériale chinggiskhanides d'autorité accordée par la volonté céleste, et la nouvelle conception de pouvoir qui impliquait un lien avec les autorités bouddhiques et l'acceptation de l'idée du karma. L'idée d'autorité politique allait devenir basée sur la jonction de ces deux notions : la volonté céleste et le karma. Selon Elverskog (2006 : 46-47), le mode de gouvernance mongol devait d'abord être compris comme la reconnaissance céleste, puis de par l'action du Dharma.

Jointe à cette « seconde conversion », hors d'une simple manipulation politique, est la production d'un immense corpus de textes religieux et une entreprise de traduction des textes et histoires sacrés très poussées. Heissig (1978) fait également remarquer que contrairement à l'idée populaire que les Mandchous aient utilisé la religion pour contrôler et dominer les Mongols, ceux-ci ne jouèrent à peu près pas de rôle dans l'immense travail de traduction et la publication de textes bouddhiques en langue mongole. Par exemple, lorsque parut la première de ces publications à Beijing en 1650, l'empereur Kangxi n'était pas encore né et il n'avait que douze ans lorsqu'en 1665 on imprima à Beijing la plus grande part des ouvrages bouddhistes mongols.

Les responsables de cette immense entreprise auraient été principalement les princes mongols, mécènes les plus fréquemment désignés comme initiateurs des xylographies et des traductions d'ouvrages religieux. D'ailleurs, la grand-mère de l'empereur Kangxi, la fameuse impératrice douairière Xiaozhuang aurait eu une des plus grandes parts de la publication d'éditions d'œuvres bouddhiques à cette époque. Selon Heissig, la raison principale pour les nobles de reproduire et diffuser des ouvrages religieux était liée à l'idée que cette action était particulièrement méritoire : « On se croyait donc assuré de renaître en paradis en faisant copier et mettre en impression des écrits religieux. Cela explique donc les fortunes dépensées aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle par les princes et les nobles mongols, pour la traduction et l'édition de textes sacrés. » (Heissig, 1978 : 179-180)

Cette production culturelle religieuse eut un impact dans la conscience populaire de par sa distribution. Entre autres, l'un de ces impacts fut la popularisation de Chinggis Khaan

auprès des gens du commun, présenté non plus comme l'ancêtre de la famille régnante, mais sous la forme de l'instigateur du bouddhisme en Mongolie, puis comme un souverain inclus dans une grande lignée de monarques bouddhistes. Par exemple, alors que les plus anciens textes mongols commencent invariablement par la longue généalogie des ancêtres de Chinggis Khaan, en commençant invariablement par *Bört Chono*<sup>41</sup> « Loup bleuté<sup>42</sup>», les textes du 18<sup>e</sup> et même du 19<sup>e</sup> prolongent ce lignage jusqu'aux premiers souverains légendaires de l'Inde et du Tibet; ainsi dans le *Bolor Erike* le récit débute par :

«Maha-a Samadi [Mahasammata] *Qayan* of India, who took care of all impartially, Kūjūgūn Sandalitu, *Qayan* [of] Tibet, descendant of that Holy, The Holy Cinggis, who, descending from him, continuing [the line which had issued] from Bōrte Cinu-a [*Bört Chono*], "Qayan of the Mongols,' Originated without interruption from Bodancar, Son of Heaven,' Becoming the guardian' of the *sasin* (*sasana*) ("doctrine") of the Arban kūcūtū, loved [it] excellently ...<sup>43</sup>» (Cleaves, 1968 : 13)

Selon Khan (1996 : 253-254), cette révision historique anachronique et la théorie de réincarnations qui créaient des liens entre la famille impériale mongole et la religion bouddhiste était en grande partie une stratégie des missionnaires tibétains pour faire accepter plus facilement cette religion étrangère à l'élite. Cependant, cela eut pour impact de populariser l'image de Chinggis Khaan dans la vie des gens du commun en ce qu'il passait du représentant de la noblesse à une suprême incarnation sainte bouddhiste, le bodhisattva Vajparani, et dès lors un symbole identitaire commun lié au bouddhisme mongol et objet de dévotion pour le peuple.

Les Mandchous auraient utilisé cette structure politico-religieuse déjà existante parmi les Mongols pour s'insérer dans l'échelon supérieur. Les empereurs de la dynastie Qing se présentèrent comme des réincarnations de Manjushri, bodhisattva de la sagesse, et le dharma devenait la raison de leur puissance. La projection de l'empereur mandchou et Chinggis Khaan comme des bodhisattva a pu considérablement renforcer l'alliance mongole-mandchoue et légitimiser la domination mandchoue de la Mongolie comme l'entrée des Mongols sous un Khaan *Chakravartin*, « celui qui tourne la roue du Dharma. »

Un choix hautement moral, s'opposer à la dynastie devenait par extension comme s'opposer à l'ordre de l'univers.

Comme le notait Hobsbawm (1992 : 131), la religion constituait un ciment social efficace en créant des liens entre des individus qui autrement n'auraient pas de liens entre eux. Mais d'un côté, cela le rapproche du nationalisme, mais d'un autre côté peut aisément le mettre en opposition avec le « monopole de la loyauté » réclamé par la nation en ce que celui-ci est presque par définition « international ».

Au cours du 19<sup>e</sup> siècle, la conception de l'*uls* vint à changer et les Mongols firent une distinction de plus en plus marquée entre la population et le territoire qu'elle occupe. Elverskog (2006 : 152) note ainsi l'utilisation préférentielle du terme *oron* « territoire ». Cet usage était surtout marqué dans les histoires religieuses bouddhistes où l'on racontait que la religion se propageait dans des régions particulières [*oron*] plutôt que chez des peuples [*uls*]. Selon Elverskog, cette transformation témoignait d'une transformation de la perception spatiale mongole et la dissociation de l'idée d'une population spécifique liée à un territoire. L'accent des histoires va de plus en plus être marqué par une nouvelle identité d'une communauté de croyants à l'intérieur d'un Empire Qing bouddhiste.

Comme le notait Hroch (1995 : 81), la religion pouvait former une frontière identitaire beaucoup plus nette entre les groupes que l'ethnicité ou la nationalité ne l'auraient pu. En effet, des individus peuvent posséder plusieurs identités nationales ou même posséder une culture métissée de plusieurs éléments culturels vus comme distincts, mais en revanche une dualité religieuse était beaucoup plus difficilement concevable. Il faisait valoir également que l'assimilation culturelle est probablement beaucoup plus courante que la conversion religieuse. « Contrairement à l'assimilation linguistique, les conversions religieuses étaient toujours contrôlées par l'administration. »

Le discours bouddhiste dissociait les croyants mongols de leur ancienne identité locale avec ses frontières politiques. L'identité mongole, et l'identité bouddhiste devinrent de plus en plus associées à l'identité bouddhiste de la dynastie Qing. Selon Elverskog (2006 : 100), ces trois identités devinrent tranquillement synonymes : être Mongol et être bouddhiste et être Qing. Elverskog note qu'un des éléments centraux dans cette transformation fut la dissociation de l'image de Chinggis Khaan de la communauté bouddhiste mongole. Il n'était plus le fondateur de la nation bouddhiste mongole, mais était maintenant perçu comme un souverain dans un continuum de la foi transculturel. Il n'était plus maintenant qu'un souverain bouddhiste parmi d'autres dans les cycles mythiques de l'histoire bouddhiste, une histoire dénationalisée qui intégrait dans son continuum les souverains mandchous contemporains. La Mongolie était maintenant perçue comme partie intégrale de cet empire du Dharma.

## **Conclusion**

Dans ce chapitre, nous avons vu le rôle qu'a joué la dynastie Qing dans une définition identitaire des Mongols comme formant une unité ethnoculturelle encadrée par une réalité juridique unique, d'un statut social élevé, mais également d'une foule de limitations.

Les Mandchous en prenant le pouvoir en Chine allaient eux-mêmes définir les Mongols comme un peuple culturellement proche des Mandchous et dont les compétences martiales devaient être préservées pour devenir l'équivalent d'une caste militaire héréditaire au service de l'empire.

Pour éviter l'émergence d'un mouvement de contestation dans l'élite mongole, les dirigeants mandchous allaient maintenir en place la structure sociale existante et renforcer

le pouvoir de l'élite pour les gagner à leur cause. Ils ont donc encouragé d'un côté un fractionnement politique en Mongolie en maintenant une autonomie des princes dans leurs apanages et en se posant en protecteur des intérêts de la noblesse, mais d'un autre côté, ils allaient maintenir l'idée d'une identité mongole transfrontalière unifiant les différents apanages en un grand *Mongol uls* lié par une identité bouddhiste qui sera elle-même de plus en plus associée à l'identité impériale Qing.

Les dirigeants Qing ont donc utilisé le symbolisme bouddhiste déjà présent dans la société pour intégrer cosmologiquement les Mongols à l'empire Qing. On doit donc à la période mandchoue l'idée très forte de la Mongolie comme la patrie de tous les Mongols. Même les troupes mongoles des Huit Bannières en garnison en Chine se voyaient encouragées à s'identifier à la Mongolie et la voir comme un lieu d'origine quand bien même ils n'y avaient pas résidé depuis fort longtemps. Mais en faisant la promotion de l'idée que la Mongolie était un tout culturel indivisible, ils donnaient des bases à une manipulation éventuelle de ces caractéristiques dans des mouvements nationalistes.

De plus en encourageant les groupes vus comme Mongols à maintenir un mode de vie spartiate, et à garder l'usage de leur langue tout en tentant de garder l'intégrité culturelle de leur territoire, ils renforçaient des marqueurs culturels d'ethnicité. Comme le mentionne Crossley (2006 : 79), les Mandchous ont valorisé la conception et l'élaboration de traits d'identification qui prendront par la suite une dimension « ethnique » ou « nationaliste ». On leur doit entre autres une standardisation au niveau de l'écriture et de la grammaire, car pour les Mandchous, l'unité linguistique était un important critère identitaire et le matériel culturel produit à cette époque sera également réutilisé par les mouvements nationalistes.

Enfin, ils ont jeté les bases d'un vocabulaire de l'identité nationale en entourant l'identité mongole d'une législation unique. Par leur législation, ils ont contribué à créer une identité de plus en plus localisée chez les gens du commun au fil des générations. Cette identité aura un impact particulier sur la réaction à la colonisation chinoise et les premiers

mouvements de contestations ethniques au début du siècle et le passage de l'idéologie nationaliste d'un concept pensé par l'élite à un mouvement fait par le peuple.

## Chapitre 2 : Crise sociale et politisation de l'ethnicité

Dans le premier chapitre, nous avons abordé la manière dont l'identité mongole était structurée à l'aube du 20<sup>e</sup> siècle. En vertu de la conception de l'*uls*, l'ethnonyme commun « Mongol » étant alors attribué aux populations du plateau mongol partageant une langue, une religion et un mode de vie similaire. Tous les fiefs indépendants des princes mongols formaient un grand *uls* commun, une grande Mongolie, dans l'imaginaire collectif où d'importantes différences de statuts sociaux existaient.

Les textes mongols de cette époque soulignent souvent divers marqueurs identitaires les différenciant des *grands uls/pays* voisins, mais, hormis les soldats des Bannières envoyés dans les garnisons du centre de la Chine, peu de gens du commun étaient amenés à fréquenter d'autres populations par l'interdiction sur les déplacements hors des limites des bannières ainsi que par l'interdiction à l'immigration chinoise à l'intérieur de celles-ci. En conséquence, jusqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle les textes mongols ne semblent pas témoigner d'une grande inquiétude envers une altérité par leur relative homogénéité culturelle et territoriale et si leurs marqueurs culturels sont évoqués, leur dimension symbolique n'était pas utilisée comme un outil de mobilisation politique.

Durant l'empire Qing, la catégorisation ethnique mongole prenait un sens particulier pour les membres de la noblesse puisque ceux-ci avaient des obligations les amenant à quitter leur bannière pour se rendre en Chine. Pour eux, cette catégorisation justifiait également les privilèges sociaux importants dont ils jouissaient du fait d'être reconnus comme les descendants de Chinggis Khan. Cependant, comme le note Kaplonski (1993 : 256) les simples éleveurs des bannières quant à eux étaient probablement bien davantage préoccupés par des problèmes immédiats comme d'assurer le bien-être de leur famille et de leurs bêtes et le paiement des taxes que par des concepts abstraits comme l'identité ethnique ou le nationalisme. Au 20<sup>e</sup> siècle cependant, l'idée d'identité ethnique va prendre un sens beaucoup plus réel parmi les membres de la population de Mongolie lorsqu'elle sera

confrontée à un changement très rapide dans son mode de vie, entrant du même coup en opposition avec l'idée de l'*uls* comme d'une unité sociale et culturelle.

Dans ce chapitre, nous aborderons dans un premier temps, les contextes sociaux ayant entraîné une transformation rapide de la définition identitaire et le développement d'une idée ethnonationaliste chez les Mongols, dont le point culminant est la sécession de la Mongolie extérieure en 1911. Dans un deuxième temps, nous regarderons les conditions ayant amené l'élaboration puis l'adoption d'un vocabulaire spécifique durant cette période pour exprimer l'idée d'ethnicité.

## 2.1. Théories

Plusieurs auteurs se sont intéressés aux conditions sociales pouvant provoquer une « prise de conscience ethnique ». Il apparaît de manière générale que c'est dans le côtoiement de groupes se percevant comme mutuellement différents que certains marqueurs culturels vont être choisis et mis en évidence pour démarquer une « frontière ethnique » évidente entre ces populations.

Selon Fredrik Barth (1995), l'ethnicité est produite par les interactions sociales et ne se manifesterait pas dans des conditions d'isolement. Au contraire, les fondations mêmes sur lesquelles seraient bâtis des systèmes sociaux plus englobants sont des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels les catégories identitaires se maintiennent, *malgré* des changements possibles dans la participation et l'appartenance des individus au cours de leurs histoires individuelles. Par la communication culturelle, des frontières sont tracées entre les groupes à travers des symboles porteurs de sens, tant pour les membres que pour les non-membres du groupe. Selon Barth, les contenus culturels des dichotomies ethniques se classeraient en deux catégories :

1. Les signaux ou des signes manifestes — les traits diacritiques que les individus recherchent et affichent pour montrer leur identité, tels que le costume, la langue, l'habitat, ou le style de vie en général.
2. Les orientations de valeurs fondamentales : les critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés. (Barth, 1995)

Fredrik Barth déclarait cependant que l'identité ethnique n'est pas réductible à la somme de ses traits la séparant d'une altérité projetée, mais que les acteurs sociaux vont en choisir spécifiquement certains pour marquer une « frontière culturelle » dans une situation précise (Barth, 1995 : 211). L'argument de Barth pourrait se résumer par l'idée de l'ethnicité comme d'une forme d'organisation sociale classifiant dans des catégories différentes les gens en fonction de leurs origines supposées et qui se réaffirme dans l'interaction sociale par la mise en valeur de symboles et de signes culturels porteurs de sens pour ses membres ainsi que pour ceux qui en sont exclus.

Barth considérait que les comparaisons pertinentes en anthropologie devaient porter sur le système de relations sociales tel qu'établi dans l'attribution de rôles et de statuts et non pas sur les symboles culturels. Poutignat (1995 : 144) cependant souligne que de ne pas mettre l'accent sur l'aspect symbolique ou emblématique des traits culturels ne conduit pas à les exclure de l'analyse, et que, précisément, les traits culturels comme marque distinctive d'un groupe ont une importance manifeste dans l'effort de maintien des frontières sur lequel repose l'organisation sociale des groupes ethniques. Reprenant la position de Wallerstein (1960), Poutignat (1995) écrivait que c'est « la relation dialectique entre définitions exogènes et endogènes de l'appartenance ethnique qui fait de l'ethnicité un processus dynamique toujours sujet à redéfinition et à recomposition. » Que ces différentes définitions, exogènes et endogènes, font partie d'un tout, c'est dans leur opposition dialectique qu'une ethnicité prend sa forme à une période et un lieu donné.

Pour Duara (1993), le principe de formation nationale implique nécessairement la rigidification des frontières identitaire d'un groupe par la célébration de la distinctivité de sa culture. Duara (1993 : 20-21) propose que chaque pratique culturelle a la possibilité d'être utilisée pour marquer la frontière symbolique d'une communauté. Ces frontières peuvent alors être « poreuses » ou « rigides »; l'on pourrait illustrer le premier cas par une situation où des individus s'auto-identifiant à un groupe, où ils peuvent échanger, adopter les pratiques d'un autre groupe de manière consciente ou non. Cependant dans le cas où un discours identitaire prédominant se base sur la descendance pour définir et mobiliser ses membres, il le fait généralement en privilégiant certaines pratiques culturelles comme caractéristiques du groupe, ce faisant renforçant l'identité du groupe en contraste avec les autres communautés voisines et entraînant une rigidification des frontières culturelles. Certains marqueurs culturels « poreux » pourront éventuellement devenir des marqueurs identitaires « rigides » et son contraire est également possible; des marqueurs identitaires « rigides » de premières importances peuvent en venir à devenir « poreux » au fil du temps. Toujours selon Duara, ces frontières culturelles vont toujours être fluides et continuer à se déplacer sur différents degrés d'un axe « rigide » à son contraire « poreux ». Selon l'auteur, ce serait donc seulement au moment où des pratiques culturelles prennent un sens de marqueur identitaire qu'un groupe serait constitué.

Eriksen (2002 : 76) soutient que l'identité ethnique ne vient à prendre autant d'importance qu'au moment où celle-ci est perçue comme étant menacée. Selon lui, puisque l'ethnicité est bâtie en partie par l'interaction sociale, l'importance que prennent les frontières culturelles est en grande partie conditionnelle à la pression exercée sur celles-ci. D'un autre côté, l'expression de l'identité ethnique peut être perçue non seulement comme une réponse à une menace de l'extérieur ou une tentative de créer de l'ordre dans l'univers social, mais également comme un outil symbolique dans les luttes politiques. Les identités revendiquées par les *autres* peuvent être également vecteur d'ethnicité et dans certaines situations les individus peuvent être virtuellement *forcés* à prendre une identité ethnique, quand bien même cela n'aurait pas été leur choix initialement. (Eriksen, 2002 : 65)

Enfin selon Billé (2009), les marqueurs ethniques émergent dans l'interaction avec des membres d'autres groupes et sont sujets à des repositionnements constants. Selon l'auteur, il est important de remarquer l'importance symbolique entourant la dénomination ethnique même lorsque ces catégories ont manifestement été créées ou manipulées par le pouvoir en place et sont chargées d'un sens politique. Elles n'en sont alors pas moins réelles pour les gens concernés. Selon lui, l'ethnicité est une réalité sociale témoignant de pratiques de pouvoir.

Ces traits se retrouvent dans leur intégralité dans la situation prévalente en Mongolie au début du 20<sup>e</sup> siècle où les marqueurs culturels vont rapidement se rigidifier face à l'arrivée massive d'un groupe s'identifiant lui-même par une autre identité. L'importance accrue que prirent certains marqueurs culturels pour définir l'identité mongole peut également être perçue comme étant relative à la pression qui fut exercée sur celle-ci. Comme nous le verrons, les plus importants points symboliques identitaires vont être ceux liés à une dimension morale, à des tabous culturels et perçus comme un péril immédiat à la survie.

## 2.2. Choc des altérités

### a) Concept du *nutag*

Au début du vingtième siècle, les éleveurs mongols étaient soumis à des réglementations contraignant leurs mouvements hors de leur bannière. Cette fixation géographique eut comme effet de développer une identité fortement locale liée à un territoire spécifique appelé le *nutag* <sup>ᠨᠤᠲᠠᠭ</sup>. Dans le cas du *nutag* cependant, cet attachement était vu à la fois d'une manière physique et spirituelle : les Mongols considéraient que

l'homme *appartenait* à son *nutag*, dont la définition englobait autant le lieu de naissance, l'idée d'une patrie que les pâturages saisonniers qu'ils utilisaient.

On estime aujourd'hui que l'élevage pastoral a été pratiqué sur le Plateau mongol depuis plus de quatre mille ans. Les éleveurs mongols possédaient donc un savoir sur le comportement animal riche de plusieurs siècles. Les Mongols élèvent traditionnellement cinq sortes d'animaux : les *tavan khoshuu mal*, littéralement « les cinq museaux d'élevages » : le cheval, la vache, le chameau, le mouton et la chèvre. La diversité du troupeau était en soi une stratégie de survie : chaque sorte d'animal ayant une résistance différente aux éléments<sup>44</sup>, la diversité d'un troupeau diminuant les chances de perdre l'ensemble des bêtes dans une des fréquentes catastrophes climatiques ou les imprévus que redoutent les éleveurs, les *zud*. Les connaissances étendues sur les animaux s'accompagnaient également de connaissances botaniques essentielles puisqu'il était impératif que les bêtes engraisent pour pouvoir survivre à l'hiver et aux imprévus climatiques. Pour maximiser les chances de survie de leurs animaux, les éleveurs classifiaient les pâturages en fonction des saisons où ils devaient être utilisés, la qualité de la végétation en fonction de différents types de bétail, la topographie, l'élévation, la qualité des sols et de l'eau (Namkhainyambuu, 2000 : 61-62). Au fil des siècles, les éleveurs avaient donc développé des connaissances poussées du développement et des propriétés nutritives ou toxiques des plantes de leur territoire. La mobilité était un moyen de repérer les pâturages les plus riches avec les meilleures espèces de plantes. Les connaissances des éleveurs étaient ainsi maximisées dans leur lieu de naissance où ils avaient appris à localiser les meilleurs pâturages et les zones d'ombres l'été et celles à l'abri du vent l'hiver<sup>45</sup>. Les déplacements des éleveurs étaient donc généralement sur une base locale, à l'intérieur de leur *nutag*. Toutes ces connaissances formaient des informations pratiques sur la vie pastorale qui trouvaient leur utilisation dans l'action et pouvaient sans cesse être transformées en fonction de la transformation de la végétation, de changements climatiques ou de nouveaux comportements de la part des animaux. Elles constituaient des « connaissances vivantes » que les éleveurs accumulaient pour faire face à toutes sortes de

situations. Les éleveurs utilisaient généralement leurs pâturages en se déplaçant en groupes familiaux [*khot ail* 旗] pouvant compter de deux à douze familles. Ceux-ci s'entraidaient au niveau de l'élevage et partageaient les ressources de leur troupeau. Les lieux de pâturages étaient ainsi associés à certaines familles sans que celles-ci n'aient de titres de propriété; leurs voisins savaient qu'il s'agissait de leur *nutag* et des cairns sacrés *ovoo* 敖包 en marquaient les limites. Chaque famille était dépendante de l'intégrité de ces pâturages pour la survie de ses bêtes et par extension de leur propre survie. En cas de catastrophe, un éleveur pouvait tenter une migration d'urgence [*otor* 鄂托克] qui pouvait aller jusqu'à 200 km en quête de fourrage pour ses bêtes (Fernandez-Gimenez, 1993 : 8). Les autres *nutags* ne leur barraient pas alors le chemin, mais étaient davantage une occasion de création et de renégociation de liens sociaux. Pour les éleveurs, l'admission d'un groupe dans le besoin sur leur *nutag* leur garantissait une aide potentielle si leurs propres pâturages venaient à être touchés par un événement imprévu à l'avenir.

Selon Bulag (1998 : 176), les *ovoo* n'étaient pas seulement des marqueurs géographiques des limites du *nutag*, mais personnifiaient les esprits et divinités locales<sup>46</sup> et un culte leur était voué (Tomikawa, 2006 : 106). Selon Pegg (2001), pour se garantir contre les catastrophes écologiques et de l'extrême variabilité climatique du Plateau mongol, les Mongols cherchaient à se forger des relations spéciales avec les entités non humaines du territoire. L'utilisation des ressources du territoire par les Mongols avant les transformations du 20<sup>e</sup> siècle allait être ainsi grandement influencée par cette relation perçue avec ces entités, certaines zones étaient considérées comme la demeure des esprits et laissées intouchées sauf en cas de besoin. La cosmologie justifiait également un comportement de respect envers la nature et les bêtes. Les humains et les animaux étaient perçus comme pouvant alterner de position au cours de leurs vies successives et tous deux par la qualité de leurs actions s'attiraient les rétributions des esprits contrôlant les éléments<sup>47</sup>. Cette cosmologie n'était pas qu'une simple superstition, elle se doublait également d'un côté pratique écologique important qui limitait la pression humaine sur la réalité physique de l'environnement aride de la steppe. Sous cette cosmologie, un système

bien développé de valeurs et de perceptions de relations dialogiques avec l'environnement mettait les bases d'une utilisation lucide et logique des ressources locales. Le mode de vie pastoral étant dépendant de l'intégrité de la nature et de sa protection pour assurer la survie des bêtes et par extension celle des hommes, l'idée du *nutag* permettait également d'éviter les dégradations d'un territoire précis auquel on se sentait appartenir.

Le *nutag* pourrait être résumé comme constituant en quelque sorte l'équivalent de l'*uls* pour les gens du commun. Il était l'espace de vie essentiel lié au mode de vie pastoral développé dans les conditions géographiques du plateau mongol, mais plus qu'un territoire individuel, il intégrait un système cosmologique qui justifiait les régulations des ressources présentes et avait permis le développement d'une connaissance poussée du terrain par une occupation sur plusieurs générations. En plus de l'attachement particulier ressenti envers le territoire pour les éleveurs mongols, la vision du mode de vie pastoral était influencée par un système de moralité et de valeurs qui renforçait ces liens.

## **b) Mode de vie pastoral et valeurs morales**

Khan (1996 : 128) rapporte qu'en lien avec leur longue tradition agraire, la perception traditionnelle chinoise du territoire de la steppe était celle d'une vaste étendue de terres à l'abandon; ces terres étaient collectivement définies en chinois par le terme *huāng* 荒 « désert/abandonné » signifiant non cultivées et du coup dans la perception populaire elles étaient vues comme non utilisées et donc gaspillées. Le terme *huāng* sous-tendait également l'idée d'une étendue sauvage, sans civilisation où il y avait une possible présence de danger. En conséquence, puisque le terme était entouré de conception négative, les activités destinées à changer cet état étaient vues comme étant profondément positives. Ainsi le terme *kāi* 开 « ouvrir » allait-il être utilisé pour définir l'action de préparer une terre vierge à l'agriculture : *kāi huāng* 开荒 « défricher une terre inculte ». Pour les

Mongols cependant la même activité est définie comme *gazar khagalakh*  « briser/couper la terre » (Khan, 1996 : 128).

Chez les Mongols, l'objection à l'agriculture, en plus d'une dimension liée à la connaissance du milieu naturel, se doublait d'une opposition liée à leur cosmologie où l'agriculture était perçue comme foncièrement immorale. Pour les Mongols, la terre était vue comme peuplée d'esprits, ceux-ci devaient être respectés et de bonnes relations devaient être entretenues pour jouir de la clémence des éléments et prospérer. Or la destruction du sol choquait les divinités locales, les *lus* , qui pouvaient alors choisir de frapper ceux qui brisaient le sol ainsi que ceux vivant dans leur entourage (Purev, 2008). L'influence du bouddhisme a été également forte dans le rejet de l'agriculture en ce que l'on recommandait que la terre soit laissée dans sa forme originelle. Jagchid (1978 : 310) rapporte que selon les Tibétains, l'agriculture blessait l'écorce terrestre *khörs*  « la peau de la terre ». Pour les chamanistes, le couvert végétal du sol était considéré comme la peau d'un animal, la terre, les roches et les racines étaient comme ses veines, ses artères et ses muscles. Il était interdit d'y toucher, d'y planter des poteaux ou d'autres objets à moins d'avoir une très bonne raison comme, par exemple, pour attacher un animal. Chaque « blessure » à la terre devait être soignée en mettant de la terre dans les trous creusés et en rendant l'aspect original au paysage. Des prières devaient même être faites lors du démantèlement d'une yourte avec des offrandes d'encens aux esprits locaux (Purev, 2008 : 84).

De plus, l'agriculture et la consommation de végétaux allaient à l'encontre de la conception mongole de l'humanité : les légumes étaient perçus comme la nourriture des bêtes et l'humanité des Mongols s'exprimait dans leur consommation de viande (Bulag, 1998 : 201; Jagchid, 1978 : 45). Selon Bulag (1998 : 201), la consommation de viande est vue comme représentant d'une manière tangible le contrôle et la supériorité de l'homme sur la nature, la consommation de végétaux était alors vue par les Mongols comme amenant une dégénérescence de la force physique et incompatible avec leur mode de vie. Bulag rapporte que le but de l'alimentation étant de générer l'esprit *süld*  qui soutient la vie. Les

Mongols faisaient l'acquisition de cette âme par la consommation des « animaux mongols », eux-mêmes vus comme possédant une âme *süld* « mongole » par leur consommation de plantes « propres » de la steppe. Aussi certains animaux comme le porc et le poulet étaient vus comme impropres à la consommation de par leur consommation d'aliments « sales ». Le porc en particulier, en plus d'être considéré comme l'animal le plus vil dans le bouddhisme, était jugé mauvais de par son comportement de vidangeur et son habitude de détruire le sol attirant ainsi la colère des esprits. Selon Bulag, les Chinois étaient également vus comme impurs de par leur consommation « d'animaux sales », acquérant du fait même le mauvais caractère et les mauvaises habitudes de ceux-ci<sup>48</sup>. Également, selon Bulag (1998 : 198), les légumes étaient considérés comme dégoûtants et mauvais pour la santé; leur consommation et même le contact avec les légumes étaient vus comme impurs du fait que les Chinois utilisaient parfois les excréments humains comme compost.

Finalement, pour les Mongols l'élevage était une adaptation aux limites du terrain : la steppe diffère de la plaine de Chine centrale d'où sont venus la majorité des immigrants han. La plaine centrale se caractérise par des chutes de pluie fréquentes où le sol peut être labouré sans danger d'érosion par le vent comme cela est le cas dans la steppe. Ainsi les sillons vont être faits profondément et l'arrachage des mauvaises herbes fait partie des opérations agricoles normales. Le Plateau est beaucoup moins susceptible à l'érosion par l'eau due à son climat aride et semi-aride, mais le vent puissant cause une érosion rapide si le couvert végétal est endommagé. Les terres non cultivées récupèrent nettement plus vite une fois les éléments de dégradation éliminés que dans le cas où les terres ont été cultivées et où des sillons causés par les semailles sont sujets à l'érosion par le vent. Dans la steppe, la couche de terre sablonneuse qui recouvre plusieurs mètres de couches de sable<sup>49</sup> est relativement mince. Une fois la surface brisée, le sable arrive aisément en surface, provoquant une désertification rapide (Zhang, 2007 : 19-21). Des fouilles archéologiques ont révélé des traces d'agriculture ancienne sur le territoire de la Mongolie, mais cette activité a été abandonnée pour plusieurs raisons. Premièrement, l'élevage pastoral fournit

beaucoup plus en termes de bénéfices, que ce soit le matériel pour faire les vêtements, le transport, la nourriture, le carburant pour le chauffage et la cuisson. Deuxièmement, le temps de travail pour un éleveur est bien moindre en comparaison à celui d'un agriculteur<sup>50</sup>. Finalement, l'agriculture endommage de manière radicale le sol si de mauvaises techniques sont utilisées, en plus de produire de mauvaises récoltes.

Chaque société possède des notions de moralité culturellement définies qui sont des constructions sociales influencées par les activités économiques dominantes, l'environnement d'origine et l'histoire culturelle de ces communautés. L'impact et la construction des idéaux moraux pourraient être comparés au concept d'idéologies hégémoniques développé par les Comaroffs (1991) :

« (...) refer to that order of signs and practices, relations and distinctions, images and epistemologies – drawn from a historically situated cultural field – that come to be taken for granted as the natural and received shape of the world and everything that inhabits it. » (Comaroff, 1991 : 23).

Une idéologie devient hégémonique au moment où elle n'est plus remise en question, où le moment même de sa création et de son développement s'oublie pour donner une impression d'intemporalité. Elle devient alors le synonyme de la culture, un ensemble de traits vus comme indissociables de l'identité culturelle et partagé par tous les membres du groupe. La définition culturelle de moralité sert de solide frontière culturelle définissant entre autres l'appartenance identitaire, selon le modèle développé par Fredrik Barth (1969). Plutôt que par leur contenu culturel, c'est par les limites des normes sociales qui font consensus que les membres d'une collectivité peuvent déterminer qui est inclus ou est extérieur au groupe. Si à l'origine, la marginalisation de l'agriculture comme activité économique fut basée sur la faiblesse de son rendement par les limites de fertilités du sol et des désagréments environnementales qu'elle causait, on peut cependant considérer que, par la transformation de cette pratique en idée de transgression et d'immoralité, elle devint un solide symbole d'altérité identitaire. Elle venait symboliser une nouvelle identité contraire à celle de l'ethnicité mongole liée à l'élevage et considérée morale par son

équilibre environnemental perçu ou imaginé. L'agriculture, plutôt qu'une simple transformation socio-économique allait être perçue comme un processus d'assimilation lié au rejet de la cosmologie interdisant la profanation du sol et donc une rupture du lien réciproque avec les esprits. De marqueur culturel, il allait se rigidifier pour devenir un trait identitaire particulièrement fort au moment de la colonisation chinoise.

### c) Colonisation chinoise et transformations sociales

Bien que les politiques d'immigration en Mongolie aient été strictes dès l'avènement de la dynastie, pour des raisons historiques et géographiques et de par la proximité avec la Chine, un certain nombre de colons chinois s'étaient déjà établis au 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècle dans les bannières du sud de la Mongolie intérieure avec l'aval de la noblesse. Cette présence n'était pas vue comme prédatrice et était contrôlée. Serruys (1978 : 488-489) rapporte que lorsque les Mongols de l'Ordos souffrirent de la famine en 1732, des céréales leur furent envoyées comme aide alimentaire et les Mongols devinrent beaucoup plus ouverts à la présence d'agriculteurs chinois dans la région. Les nobles mongols pouvaient retirer un revenu supplémentaire par l'impôt et devinrent de plus en plus dépendants de ces ressources pour leur propre alimentation. En 1743, lorsque les princes de l'Ordos se plainquirent que les pâturages venaient à manquer, de nouvelles lois stipulèrent que les Chinois devaient retourner à moins de cinquante *lǐ* 里<sup>51</sup> de la frontière délimitée par la grande muraille de Chine. Ceux qui avaient exploité des terres au-delà devaient les quitter et se firent offrir des terres inexploitées dans les limites fixées. Cette frontière entre le monde chinois agricole et les terres pastorales était fixée par des stèles en pierre. Serruys rapporte qu'en chinois on appelait cette démarcation la « marque de la frontière » *páijiè* 牌界 ou « frontière noire<sup>52</sup> » *hēijiè* 黑界, le sens en chinois étant que la terre au-delà de la limite était non cultivée et donc « noire ». Serruys rapporte que lorsque toutes les terres à l'intérieur de la « frontière

noire » étaient cultivées, une nouvelle bande de terre était alors offerte et une nouvelle « frontière noire » était établie. L'agriculture progressait alors lentement à l'intérieur de ces frontières déterminées.

Di Cosmo rapporte qu'au dix-neuvième siècle certains marchands chinois furent si habiles comme prêteurs sur gages pour la noblesse mongole que celle-ci, lourdement endettée, confia directement à leurs créanciers chinois la collecte d'impôts auprès des éleveurs mongols qui devaient dès lors repayer les dettes de leurs seigneurs. La noblesse offrit également des terres en guise de paiement pour leurs dettes, transformant ainsi le bien commun en propriétés privées. En plus des dépenses extravagantes dont les nobles sont parfois accusés, une partie importante de ces dettes provenaient de l'obligation par la dynastie mandchoue au début du 19<sup>e</sup> siècle de payer les taxes en argent et non plus en bétail comme cela était le cas auparavant. Cet argent était procuré auprès des marchands chinois qui en retiraient un bénéfice excessif par le monopole commercial de certaines firmes.

Cependant une grande vague de peuplement chinois advint au début du 20<sup>e</sup> siècle lorsque la dynastie alors moribonde des Qing décréta une série de réformes dans l'espoir de pouvoir résister aux pouvoirs impérialistes et se maintenir au pouvoir en faisant des concessions avec les réformateurs chinois. Cet ensemble de réformes appelées *xīnzhèng* 新政 « nouvelles politiques » touchait les domaines économique, militaire et politique; or l'une de ces transformations prônait l'abandon de la politique de protection et d'isolement des terres mongoles pour encourager désormais une colonisation massive de la région frontalière. Selon Khan (1996), cette modification subite des politiques territoriales était causée par de nombreux facteurs :

1. La sinisation graduelle de l'élite mandchoue résultant dans la perception de l'empire comme étant intrinsèquement « chinois ».
2. La perte de l'importance géopolitique de la Mongolie dans les politiques nationales en raison des dommages économiques et militaires encourus au cours des désastreux

conflits opposant la dynastie aux pouvoirs impérialistes au cours du 19<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. La « frontière » à défendre passant désormais du nord à la bande côtière. Ce point était également soutenu par l'obsolescence militaire des troupes des Bannières contre l'artillerie moderne, diminuant grandement l'importance stratégique de la cavalerie mongole.

3. Finalement, le pouvoir central réagit également à l'expansion du pouvoir tsariste en Sibérie par l'ouverture de la Mongolie à la colonisation chinoise pour affirmer et solidifier son emprise sur la région plutôt que de renforcer l'autonomie mongole. La Russie avait réussi en effet à s'emparer par le traité d'Aigun de 1860 de plus de 910 000 km<sup>2</sup> dans le nord de la Mandchourie simplement en menaçant la dynastie d'une intervention militaire alors que celle-ci était au cœur de la seconde guerre de l'Opium et faisait déjà face aux troupes franco-britanniques. Depuis le pouvoir mandchou craignait d'autres visées territoriales russes sur le nord de l'empire.

Selon Lattimore (1936), l'immigration chinoise massive fut enfin encouragée par les grands propriétaires terriens, marchands chinois comme certains nobles mongols, dans l'espoir de profits monétaires provoqués par une hausse importante de la spéculation terrienne suite à l'immense demande en terre. Les seigneurs de guerre qui contrôlaient le nord de la Chine encouragèrent également le squattage et l'appropriation des terres d'élevage pour être redistribuées sous pression et vendues aux agriculteurs. Enfin, la construction de voies ferrées au 19<sup>e</sup> siècle permit l'arrivée d'un flot migratoire immense venant de l'intérieur de la Chine vers la Mongolie intérieure.

« Depuis la construction du chemin de fer de Mongolie orientale et de la voie ferrée Pékin-Souei Yuan, des milliers de colons chinois d'origine modeste arrivaient chaque année dans les territoires de la Mongolie intérieure, pour s'installer sur les pâturages mongols. À partir de 1926, ils se mirent à déferler au rythme d'environ un million par an. Dans les années 1928-29, après l'achèvement de la ligne de chemin de fer Tao-Nan-Soloum, en Mandchourie occidentale, il en vint 40 000 dans la seule région de Tao-Nan. (Heissig, 1978 : 199-200) »

Lattimore (1936 : 394) rapporte que la plupart des terres n'étaient pas adaptées à l'agriculture à cause de la qualité des sols et du climat. Ceci provoquait une rapide désagrégation de la productivité et une désertification de la région. Les fermiers s'appauvrissaient et cherchaient par la suite de nouvelles terres pour les cultiver et des famines avaient lieu dans ces régions de manière intermittente. L'apparition de clôtures a été mal vue par les Mongols en ce qu'elle faisait apparaître un nouveau concept de propriété, elle mettait la solidarité traditionnelle en péril. Le découpage de la steppe en propriétés empêchait le nomadisme et faisait paître les animaux trop longtemps au même endroit provoquant une désagrégation de l'environnement<sup>54</sup>. Lattimore (1936 : 395) rapporte que les pâturages devinrent surpeuplés et surutilisés, les troupeaux moins fertiles et plus exposés aux épizooties — causant une grave détérioration de l'économie pastorale mongole, déjà aggravée par l'exode hors des zones les plus fertiles monopolisées par l'agriculture. De plus, le manque de mobilité des troupeaux et la concentration des chèvres et de moutons eurent également comme effet de ravager les pâturages par les habitudes alimentaires de ces animaux. Finalement, la perte du pâturage poussa de nombreux éleveurs appauvris à se rendre dans les centres urbains de leurs bannières où plusieurs furent réduits à la mendicité, certains devinrent des lamas et d'autres enfin devinrent des bandits.

Selon Lattimore (1936 : 397), la pression de la colonisation chinoise fit apparaître d'abord le sentiment nationaliste en Mongolie intérieure chez les princes d'ordre mineur, les *taij*. Ceux-ci ayant souvent reçu une éducation chinoise, prenaient conscience de leur identité ethnique par leur exposition aux concepts nationalistes et devenaient souvent de fervents patriotes. D'un autre côté, les nouvelles politiques de la dynastie Qing puis du gouvernement chinois leur faisaient perdre la majorité des privilèges auxquels ils avaient droit par leur naissance et, étant d'un statut inférieur, ils ne profitaient pas des bénéfices de la colonisation ni ne recevaient de pots-de-vin comme la haute noblesse pour la vente des terres. Le résultat allait être une vague de rébellion et de banditisme dans les zones de colonisation chinoise dirigées et encouragées la plupart du temps par ces mêmes nobles.

Les mouvements ethniques en Mongolie vont prendre alors deux tendances opposées : l'une demandant à ce que les princes mongols soient considérés comme les égaux des gouverneurs chinois et que leurs statuts et privilèges soient conservés. L'autre demandant que le rang des princes héréditaire soit renégocié et réformé pour entreprendre des actions apportant plus de libertés à la majorité de la population.

Lattimore rapporte que lorsque ces insurrections étaient écrasées, davantage de terres mongoles étaient alors confisquées y compris celles d'éleveurs n'ayant pas participé aux actions. Selon Lattimore, ces politiques contribuaient à démultiplier le ressentiment des Mongols envers les Chinois (Lattimore, 1936 : 398). Un autre effet des révoltes ratées et des répressions qui s'ensuivaient était la fuite des nationalistes vers la Mongolie extérieure ou la pression chinoise ne s'exerçait pas encore et par extension contribua à y créer un foyer d'opposition important à la dynastie puis au gouvernement chinois.

Di Cosmo (1998:303) note que l'agitation sociale parmi les éleveurs suite à la dégradation de leur qualité de vie au cours du 19<sup>e</sup> siècle eut comme effet, d'un côté, de renforcer l'autorité de l'église bouddhiste et de l'autre, renforça l'antagonisme ethnique et économique entre les Mongols pauvres et leurs riches créanciers chinois. La rapidité de ces transformations sociales amena également l'émergence du phénomène des *duguilang*, « cercles » où les gens du commun se réunissaient et faisaient part de leurs griefs aux autorités. Marquant ainsi le début d'un mouvement populaire non encadré par la noblesse et canalisant l'idée d'une identité commune basée sur un mode de vie commun. La plupart des lettres produites par ces cercles font état de griefs suite à la perte du territoire par la vente de celui-ci par les princes, leurs ministres ou des marchands chinois et une rapide chute de leur qualité de vie par l'arrivée massive de colons chinois. Dans l'un des *duguilang* de la bannière d'Otog dans l'Ordos datant du début du siècle ces griefs sont clairement exprimés :

... and also (the banner prince) assigned to the Chinese Chang Wa the greater half of the southwestern plain of the banner, to open and cultivate, and have the licorice (roots) dug up; with the local dragons [*lus*] retreating as a result of Chinese arriving in large numbers in the sacred places and pastures of our beautiful native banner, breaking up the graves of our ancestors, destroying the reservations around cairns and temples together with our fireplaces and habitat, and breaking the roots of numerous kinds of precious medicinal plants when they dig for red and yellow clay, -not only have drought and disease occurred but cattle of every sort, basis of our life, food, and taxes, have fallen into those holes dug by them<sup>55</sup>. (Serruys, 1978 : 2)

Selon Kaplonski (1998), l'identité en Mongolie avant le 20<sup>e</sup> siècle était largement locale. Les groupes s'identifiaient rarement à l'idée panmongole et ne se percevaient pas dans un sens national ou collectif. Cette division identitaire territoriale entraîna des réactions différentes d'une bannière à l'autre en fonction de la pression exercée par la colonisation. Lattimore (1936) rapporte que l'administration et l'économie de la Mongolie extérieure avaient été moins affectées par les transformations économiques en ce que la Mongolie intérieure avait fait un « écran » à la colonisation chinoise au profit de la Mongolie extérieure. Les premières réactions à la colonisation et ce que certains considèrent comme les premières manifestations d'une mobilisation ethnique émergent donc dans les bannières du sud, mais ne furent pas immédiatement généralisées à l'ensemble du territoire mongol.

Selon Isono (1976), bien que la colonisation chinoise ait existé en fait depuis fort longtemps en Mongolie intérieure, du 17<sup>e</sup> siècle à la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle, les Mongols avaient gardé le contrôle sur les activités agricoles chinoises effectuées sur leur territoire. L'abolition officielle des restrictions allait constituer un symbole significatif d'une transformation de la dynastie Qing de seigneurs protecteurs des Mongols à celui de patron des colons chinois. À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, le statut socio-économique des Mongols et leur importance stratégique se trouvèrent en déclin rapide et leur mode de vie fut également mis en péril. Par la vente de leurs pâturages aux colons ils se trouvaient repoussés vers les terres les moins fertiles et les plus inhospitalières. Selon Khan (1996 : 260-261), c'est dans ces circonstances qu'un sentiment identitaire ethnique mongol vint à émerger et à se

développer. Cela s'exprima au 19<sup>e</sup> siècle dans les nombreux soulèvements contre les membres de la noblesse corrompus qui vendaient les pâturages pour leur profit personnel et contre les colons han qui cultivaient leurs terres.

Billé (2008 : 44) met en garde contre une relecture moderne de l'histoire qui présenterait l'animosité qu'avaient les éleveurs à l'encontre des marchands chinois en Mongolie extérieure, durant la période prérévolutionnaire, comme l'équivalent d'une animosité envers les Chinois en général. Selon Billé, il s'agit d'une lecture anachronique de l'histoire d'une animosité dirigée envers la classe des marchands en général. Bawden (1968 : 40) met également en garde contre une relecture de l'histoire dans des termes « ethniques » en ce qu'à la période de la conquête mandchoue il n'y avait pas encore d'idée d'une identité mongole cohésive. Néanmoins dans ce cas particulier les *duguilang* de cette époque semblent contredire cette idée en généralisant les Chinois en tant que groupe sans faire de différences entre marchands et colons :

(...) in addition, in recent years they have given desirable and sacred land and lakes (for exploitation) to the foreign Chinese [*qaritan irged*], and the reservations around shrines and temples in the habitat of the many people, around cairns, storage rooms (for religious objects), and the graves of our numerous ancestors, and the pastures have been allowed to be broken up. Hence drought and disease have resulted and we have been reduced to extreme poverty<sup>56</sup>. (Serruys, 1978 : 6)

Third. In our little banner, pastures are few, the greater part occupied by dunes, bush-covered hills, willow, and shrub; and with people from (every) banner of the Confederation living intermingled and the population squeezed together and lined up, although there are among them parcels of good land, they have been given to the numerous Chinese [*olan irgečüüd*]; also the landmarks and cairns indicating the borders of tribes and banners have been largely torn down, and not a little land inside (the banner borders) has been "hooked" away and lost; and in addition, when evil Chinese [*mayuu irged-ner*] "hooked" and made themselves master (of our land), not only have the yamun-employees (in charge) of the borders failed to forbid, prevent, or arrest and report them, but deceitfully thirsting for gain, they reported straight to the ears of the higher-ups, conspired with fierce men from the place and functionaries officially sent (from the banner), they sold a big amount of excellent land at a low price, and by dividing the total sum (among themselves) they made a profit.<sup>57</sup> (Serruys, 1978 : 14-15)

(...) This means that wicked Chinese [*mayuu irged-ner*], taking advantage of the forces of the (present) circumstances, are oppressing the Mongols to an extreme degree<sup>58</sup>. (Serruys, 1978 : 15)

Il est intéressant de remarquer qu'ici ces actions vont être décrites non seulement comme étant commises envers « les Mongols », mais qu'également les nobles et les puissants perçus comme des exploités sont exclus de cette dénomination. Le nom mongol prenant de plus en plus un sens général mobilisateur d'une population basé sur des affinités culturelles plutôt qu'un seul groupe défini par leur appartenance au fief d'un descendant de Chinggis Khaan.

Un autre impact de l'immigration chinoise fut le phénomène d'émigration de Mongols vers d'autres bannières. Ce phénomène était sans précédent, illégal,<sup>59</sup> et allait contre la perception du *nutag* selon laquelle quitter son lieu d'origine apportait la malchance. Cependant, en raison des transformations rapides qui affectaient leur survie, de plus en plus de Mongols y virent un moyen ultime de fuir la misère. Bulag (1998 : 176) note que ceux-ci faisaient face à une certaine discrimination par les groupes chez qui ils s'établissaient, et se faisaient appeler *tsagaachin* « mendiants de lait sûr<sup>60</sup> ». Le terme *tsagaachin* n'était employé que pour les immigrants mongols, prenant le sens d'étranger et l'on s'attendait de manière générale à ce qu'ils repartent un jour.

Un de ces groupes fut les Mongols Kharchin de la ligue de *Josotu* et *Juu uda*, aujourd'hui situé entre la région de Chifeng en Mongolie intérieure et la province chinoise du Liaoning. Leur bannière étant l'une des plus au sud avait été très tôt colonisée. Aussi à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, les Mongols y étaient inférieurs en nombre aux Chinois dans leurs propres bannières. En 1891, deux sociétés secrètes chinoises, le *Jīndāndào* et le *Zàilǐ* organisèrent conjointement un ethnocide antimongol qui dura un mois entier et où des dizaines de milliers de Mongols perdirent la vie (McAffrey, 2001; Shek, 1980). Les survivants se répandirent dans les autres bannières mongoles où le récit des événements contribua également à la perception de la colonisation chinoise comme d'un péril potentiel. C'est d'ailleurs l'un des points qui sera avancé par les délégués des princes des bannières Khalkhas de la Mongolie du Nord envoyés au tsar pour supporter leur projet de sécession de la Chine :

In the last few years there have been many Chinese coming ot Khüree [Ulaanbaatar] in small groups by many routes. It would be disastrous if those Chinese were to unite suddenly among themselves and rebel against the Mongols by killing the lamas and laymen, old young males and females and burning down houses indiscriminately, as the Chinese farmers did in the territory of Zost [Josotu] and Zuu Ud [Juu uda] in the 17th year of Badruult Tör [l'empereur Guangxu] in Southern Mongolia (Onon, 1989: 11).

Un autre des points soulignés par les princes mongols pour justifier leur indépendance était lié au renversement de la politique mandchoue qui auparavant interdisait les mariages entre Mongols et Chinois pour finalement en faire la promotion dès 1906 :

Originally, marriage between Mongols and Chinese was forbidden; but as a result of the 'New Policy' it was declared last year that such marriages have been approved. This is not only breaking the old laws but it is an example of the wicked intentions of [the Chinese]. How can we Mongols submit to this ignorant kind of government? (Onon, 1989 : 12)

La perception de la différence ethnique entre Mongols et Chinois passa ainsi dans cette perception d'un tabou autour de l'intermariage entre les deux groupes, possiblement la résultante de l'interdiction en vigueur, mais également en lien avec l'idée que les deux groupes n'avaient pas le même statut. Le père Mostaert note ainsi que les Mongols de l'Ordos au début du 20<sup>e</sup> siècle avaient adopté l'ancienne dénomination des nobles en définissant désormais tout individu ayant deux parents mongols comme ayant les « os blancs » *tsagaan yastan* ᠲᠰᠠᠭᠠᠨ ᠶᠠᠰᠲᠠᠨ, les Chinois en revanche étaient décrits comme ayant des « os noirs » *khar yastan* ᠬᠢᠷ ᠶᠠᠰᠲᠠᠨ, le terme auparavant utilisé pour définir les gens du commun. Les individus issus d'un couple interethnique étaient définis comme ayant : « les os bigarrés » *alag yastan* ᠠᠯᠠᠭ ᠶᠠᠰᠲᠠᠨ un terme alors utilisé pour qualifier un individu dont seulement un des parents était issu de la noblesse (Mostaert, 1957 : 562). En Mongolie du Nord le terme *erliiz* ᠡᠷᠯᠢᠵ fera son apparition à la fin du 19<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. Bulag (1998 : 141) note qu'à cette époque le terme ne désigne que les individus ayant une mère mongole, mais un père étranger. Le terme allait être également utilisé pour décrire un croisement entre deux animaux d'espèces différentes, par exemple le mulet va être vu comme un *erliiz*. Le terme a

une connotation négative et fait référence à un « bâtard » ou plutôt un « hybride » ou plus généralement, un individu ayant une nature corrompue. Soutenant cette idée, Bulag considère que le terme est un emprunt linguistique du terme chinois *èryizi* 二椅子 utilisé alors dans le nord de la Chine pour décrire un homme efféminé, un hermaphrodite ou un eunuque. Sukhebaator (1997 : 227) l'inclut également dans son dictionnaire des mots étrangers en lui donnant plutôt pour origine le mot chinois *erleizi* (*èrlèizi* 二类子 ?) qui aurait le sens de « rejeton de deux espèces différentes »<sup>62</sup>.

Enfin, l'un des points principaux sur lesquels les nobles mettaient l'accent était la protection de la religion, l'un des piliers de l'identité mongole comme nous l'avons abordé précédemment. Ainsi dans une autre pétition envoyée avec une délégation au tsar pour demander sa protection, il y est question que les souverains mandchous n'étaient plus vus comme les vrais protecteurs du dharma et, par ce fait même, le lien qui unissait auparavant les Mongols à la dynastie était rompu et les Mongols Khalkha réclamaient maintenant leur indépendance :

... We would bring to your attention the fact that while we four Khalkhs [Khalkhas] of the four aimags have been worshipping in the yellow-sect of the [Lamaist] religion for a long time and treasuring our own traditions, the Manchu Khaans came to power and they too had respect for the yellow-sect religion and spread the blessings. Thus, since our first Javzundamba [1635-1723] the Holy Lama, we have been worshipping in the yellow-sect of the religion and have respect for the Manchu Khaans. Over the past 200 years the Mongolian khans and ruling princes have been the rulers of their commoners, enjoying their native products and living very peacefully, but in the recent years high-ranking Chinese [Manchu] official have become powerful and begun to meddle in our national affairs. In particular, the worst thing is their violation, in the name of the 'New Policy', of the old traditions by taking over land to use for farming. We, the four Khalkh aimags, forcefully state the we respectfully submitted to Manchu Khans earlier, because they had worshipped in the Buddhist religion and spread the blessings, But it remained in name only and now is no longer true. On the contrary, the suffering created by them is clearly increasing. [...] Through the blessings of the great Tsar of the great Russia and her great power, and because of the limitless need of the virtue of the yellow-sect of religion, [...] we shall retain our old traditions, the yellow-sect will spread [develop] even more, and the future will be more peaceful. (Onon, 1989 : 9-10)

Les princes des quatre aimags Khalkha qui formaient la Mongolie extérieure s'étaient regroupés autour de la plus importante figure religieuse de la Mongolie, le *Javzundamba*<sup>63</sup> ou Bogd Khan « Seigneur divin ». Celui-ci était la réincarnation suprême et tête du Bouddhisme Gelugpa chez les Mongols Khalkha. Il était également la plus importante figure du bouddhisme Gelugpa après le Dalai-lama et le Panchem lama et son palais se trouvait en Mongolie extérieure à Khüree d'où il dirigeait son propre aimag. En 1911, alors que la dynastie des Qing est à l'agonie, les cinq aimags de la Mongolie extérieure déclarent leur indépendance et le Bogd Khan empereur.

Or il ressort des pétitions faites par les princes réclamant un retour et une protection des « vieilles traditions » que celles-ci en fait désignaient les prérogatives que possédaient la noblesse : L'État indépendant gouverné par le Bogd Khan n'était pas national, mais une théocratie bouddhiste hiérarchisée. Le Bogd Khan lui-même était un Tibétain originaire de l'Amdo. Enfin, selon Isono (1976 : 378), la disparition de la dynastie Qing eut comme effet une plus grande indépendance d'action pour la noblesse sur leurs bannières. Ceux-ci entretenirent en fait davantage de liens avec leurs créanciers chinois et, dans certains cas, permirent à leurs usuriers de collecter directement leurs dettes auprès des éleveurs. Pour augmenter leurs revenus, certains créèrent également des baux allouant des parties du territoire de la bannière aux fermiers chinois, entrant par le fait même en contradiction avec la vision mongole selon laquelle la terre était propriété commune. Les monastères firent des affaires également avec les marchands chinois et achetèrent des parts dans leurs firmes. Isono (1976) rapporte que cette situation fit prendre conscience aux gens du commun que l'indépendance face à la Chine ne signifiait pas pour autant une amélioration de leur qualité de vie. En fait, les conditions de vie des éleveurs et des gens du commun empirèrent sous le gouvernement du Bogd Khan; les princes et les lamas pouvaient toujours monopoliser l'exploitation de leurs sujets, mais ils étaient désormais libérés de leurs obligations envers le gouvernement Qing. Les gens du commun étaient toujours soumis aux mêmes corvées sous le gouvernement du Bogd que celles qu'ils devaient faire sous les Mandchous. Le système du *khamjlaga* resta intact. Ils devaient également continuer à payer pour les dettes

personnelles que leur prince devait aux marchands chinois ainsi que leurs dettes personnelles. Selon Lattimore (1936 : 391-392), au moment de la chute de la dynastie en 1911, les princes avaient cessé d'agir comme les dirigeants de leur peuple et s'étaient habitués à un système qui les empêchait d'entrer en compétition entre eux. Ils étaient devenus les « oppresseurs parasites » de leurs principautés, leurs revenus ne s'acquérant que par la pression exercée sur leurs sujets. Les princes ont pu apparaître dans un premier temps comme les chefs et dirigeants naturels des Mongols, mais, en tant que classe, ils faisaient peser un énorme poids sur leur société et sur l'économie.

Selon Isono (1976 : 376), les mouvements politiques mongols, suite à la nouvelle politique de peuplement chinois, avaient finalement été particulièrement bénéfiques aux intérêts du gouvernement tsariste dans la région en lui fournissant involontairement un important capital de sympathie en Mongolie du Nord. La Russie tsariste avait supporté la révolution mongole comme une possible zone d'influence à accaparer, l'autorité gouvernementale chinoise s'étant effondrée avec la fin de la dynastie mandchoue. Cependant, le gouvernement russe ne pouvait se permettre des actions au profit d'une indépendance totale pour les Mongols de crainte de s'attirer les reproches des autres puissances. La Russie allait reconnaître la souveraineté de la Chine sur la région, mais d'un autre côté elle allait protéger l'autonomie de la Mongolie extérieure tout en se réservant une liberté d'action dans les différents projets de développement de la région. La Russie tsariste s'était ainsi entendue avec le Gouvernement républicain chinois pour stopper la colonisation chinoise et les déplacements de troupes chinoises sur le territoire de la Mongolie, mais, en échange, reconnaissait la souveraineté chinoise sur le territoire. Les princes allaient donc être encouragés à maintenir leur autonomie, mais on les mettait en garde contre des projets de fusionner leurs domaines en une seule entité politique avec un gouvernement central (Lattimore, 1936 : 396).

Les différentes transformations encourues par l'ouverture de la Mongolie à la colonisation et la « solidification » identitaire mongole basée sur l'activité économique pastorale pourraient être illustrées par les deux types de dichotomies ethniques proposées

par Barth (1995) : constituant à la fois un « signe manifeste » de l'identité mongole, mais à la fois un « système de valeur fondamental et de moralité ». Une fois mis en danger par la transformation des pâturages en zone agricole, le mode de vie pastoral vint à symboliser une frontière ethnique puissante dont la transgression, le passage des Mongols à l'agriculture, allait être entouré de tabou. La dégradation générale de la qualité de vie des éleveurs mongols allait par la suite entraîner l'émergence de différents mouvements de contestation dont les plus structurés vont être ceux dirigés par la petite noblesse mobilisant l'idée d'identité ethnique comme d'un ciment identitaire pour leurs projets politiques. Ces mouvements en revanche n'étaient pas complètement nationalistes puisque, quand bien même ils invoquaient une identité culturelle partagée, ceux-ci étaient divisés dans leur action au niveau local et s'associaient encore largement à leur dirigeant. On pourrait rapprocher cette situation de la conception d'Hobsbawm du protonationalisme chez les gens du commun au moyen-âge :

« (...) s'il ne manque pas de preuves que le petit peuple, dans un royaume, pouvait s'identifier à un pays et à un peuple à travers le dirigeant suprême, roi ou tsar — comme le fit Jeanne d'Arc —, il est peu vraisemblable que des paysans se soient identifiés à un “pays” qui se réduisait à une communauté de ces seigneurs qui constituaient inévitablement les principales cibles de leur mécontentement. S'ils étaient parfois attachés à leur seigneur et lui montraient leur loyauté, cela ne signifiait pas ni qu'ils s'identifiaient aux intérêts du reste de la noblesse, ni qu'ils étaient attachés à un pays plus vaste que le terrain où ils vivaient. (Hobsbawm, 1992 : 142) »

Selon Anderson, la diffusion populaire de l'idée de la nation comme celle d'une unité a été surtout rendue possible par l'essor des médias de masse sans l'aide d'un clergé qui constituait l'ancienne « communauté imaginaire » dans la société précapitaliste. Selon Duara (1993), cette rupture radicale de la vision nationale est exagérée et l'insistance sur l'arrivée de la presse écrite dans un système capitaliste comme seul générateur possible de l'idée d'un destin commun pour toute une population ignore la relation complexe entre le mot écrit et le mot parlé. Dans les sociétés non industrielles, cette interrelation fournit un contexte à la fois riche et subtil pour la communication interculturelle. Le mythe a également fourni un moyen par lequel différents groupes peuvent faire intervenir leur

participation dans la culture nationale. Selon Duara, les individus et les groupes tant dans les sociétés « modernes » ou « agraires » s'identifiaient simultanément à plusieurs communautés, toutes imaginées; ces identifications changent historiquement et sont souvent en conflit tant à l'intérieur de ces groupes qu'entre les groupes entre eux. (Duara, 1993 : 8)

La restructuration identitaire protonationaliste marquée par une solidification des marqueurs identitaires ethniques face à la colonisation chinoise avait aussi renforcé l'idée d'une identité mongole commune pour les gens du commun associée à des traits culturels et d'une cosmologie partagée et non plus nécessairement d'une appartenance à un membre de la noblesse. La création d'un nationalisme mongol allait réellement être monopolisée et encouragée par la création d'un vocabulaire spécifique décrivant l'ethnie et la nation permettant ainsi la création d'une nouvelle cosmologie entourant l'ethnogenèse.

## **2.3. Invention des termes ethniques**

### **a) Émergence du nationalisme chinois et identité mongole**

Au cours de la longue histoire impériale chinoise, un concept appelé « culturaliste » a prédominé dans l'idéologie du pouvoir pour définir l'inclusion et l'exclusion de groupes à l'intérieur de la Chine. Selon ce concept, toute population adoptant les valeurs culturelles et les doctrines de l'élite chinoise pouvait devenir membre de sa communauté politique. La position culturaliste est clairement définie dès le deuxième siècle avant notre ère dans le classique confucéen *Lǐjì* 礼记 « le livre des rites ». La Chine y est définie comme un centre civilisé entouré de barbares associés aux quatre points cardinaux : les Yí 夷 à l'est, les Róng 戎 à l'ouest, les Dí 狄 au nord et les Mán 蛮 au sud. Ces « barbares » étaient

représentés comme des populations non civilisées, distantes du « pays du milieu » *Zhōngguó* 中国. Ces populations pouvaient et devaient être transformées par l'éducation, soumises au pouvoir impérial et intégrées à l'intérieur des limites de la civilisation. Sneath explique que, selon cette tradition littéraire, ceux perçus comme étant en partie civilisés étaient définis comme « cuits » (*shú* 熟), alors que ceux à l'extérieur de l'influence de la culture chinoise étaient décrits comme « crus » (*shēng* 生) et par conséquent à la limite de l'humanité. (Sneath, 2007 : 66; Billé, 2009 : 207-208).

Selon Duara, le culturalisme se basait sur la conviction « naturelle » d'une supériorité culturelle sans chercher de légitimité ou de soutien pour cette idée à l'extérieur de la culture chinoise. Adoptant la position de Levenson, il soutient qu'en Chine les valeurs culturelles ne recherchèrent une légitimité que lorsqu'elles firent face à une altérité problématique à la fin du 19<sup>e</sup> siècle. La Chine, au cours de son histoire impériale, avait été envahie à plusieurs reprises par des populations qu'elle considérait « barbares », mais ces envahisseurs finissaient presque invariablement par se siniser et se fondre dans la population chinoise. Or les Occidentaux, au 19<sup>e</sup> siècle, affichaient une conviction de leur propre supériorité et cherchaient au contraire à répandre leur culture, leur influence et leur religion en Chine. Il est dès lors possible de voir un effritement de l'idée culturaliste auprès des intellectuels chinois au profit de sa transformation rapide en une forme de nationalisme : celle d'une culture protégée par l'État. Mais en endossant le nationalisme chinois pour mobiliser les masses contre l'influence des pays impérialistes, la dynastie Qing faisait un dangereux pari : celui d'être identifiée elle-même comme « étrangère » par ses origines nordiques aux yeux des nationalistes.

Duara note en effet que des définitions de l'identité chinoise dans les termes « ethniques » étaient déjà observables durant la dynastie Song (960-1272). L'écrivain Wang Fuzhi notait en effet à cette époque que c'était la possession de la civilisation (*wén* 文) qui différenciait les Chinois des barbares et selon son opinion, il n'était pas inhumain ni mauvais de chercher à annihiler ces derniers. Selon Duara, bien que Wang puisse être

considéré comme ayant soutenu l'une des positions les plus radicales de sa génération, la plupart des hauts lettrés de la dynastie Ming (1368-1644) soutiendront l'idée d'une impossibilité fondamentale d'assimilation des barbares (yí 夷) par les Chinois (huá 华) (Duara, 1993 : 5).

À l'aube du 20<sup>e</sup> siècle, le principal propagandiste d'un nationalisme chinois basé sur l'idée d'une identité ethnique han avec une forte dimension « raciale » est l'écrivain Zhang Binglin. Celui-ci avait fait partie du groupe d'intellectuels réformistes dirigés par Kang Youwei qui encourageait la dynastie mandchoue à suivre l'exemple du Japon et à moderniser ses institutions pour devenir une monarchie constitutionnelle. Celui-ci était alors un nationaliste pro dynastique convaincu. Fort inspiré des idées de darwinisme social, il parlait de la pression occidentale créée par les désastreuses guerres de l'Opium (1839-1842 et 1856-1860) et des traités inégaux imposés par les puissances impérialistes comme d'un « péril pour la race jaune ».

En 1898, l'empereur Guangxu décide d'entreprendre les réformes prescrites par Kang Youwei. Cependant au bout de cent jours celui-ci est déposé par l'impératrice Cixi et le gouvernement revient aux mains de la faction conservatrice qui annule immédiatement toutes les transformations entreprises. Pour Zhang Binglin, qui jusqu'alors avait supporté la dynastie, les Mandchous devinrent la source des problèmes de la Chine, mais son hostilité envers eux atteint son zénith avec la débâcle de la révolte de Boxers de 1899 (Chow, 1997:37). Le soulèvement au départ initié par une société secrète, les « poings de la justice et de la concorde » se prononçait initialement à la fois contre la dynastie Qing, contre les étrangers et contre les chrétiens chinois. Mais l'impératrice Cixi, faisant un pari fort risqué, endossa le mouvement et lui fournit son appui. Dès lors les Boxers assiégèrent les légations étrangères et s'attaquèrent aux missionnaires et aux convertis chrétiens sans opposition des troupes impériales chinoises. La rébellion fut écrasée par une coalition internationale en 1901, minant davantage la confiance des Chinois envers la dynastie qui se vit forcée de payer une immense dette de guerre aux pays coalisés<sup>64</sup>, minant ainsi son économie. Zhang, alors convaincu que la dynastie amenait la Chine à sa perte, devint un pamphlétaire

fermement antimandchou. Dans ses écrits, pour marquer l'altérité des dirigeants mandchous face au reste de la population chinoise, Zhang utilisa une terminologie de lignage et d'hérédité pour populariser l'idée qu'ils n'étaient pas des membres de la « race chinoise ». Ainsi au lieu d'écrire *Mǎnzhōu* 满洲 qui était la graphie reproduisant l'ethnonyme en langue mandchoue, il popularisa l'utilisation du terme *Mǎnzú* 满族 « gens de lignage Man », donnant à l'identité mandchoue une dimension résolument héréditaire. En opposition à ce groupe, il présenta les Han également comme un groupe ethnique descendant communément de l'empereur jaune, premier souverain légendaire de la Chine. Dans ses dernières lettres en prison, alors qu'il jouit d'une grande sympathie de la population, il précisera sa vision que les « Chinois authentiques » étaient *Hànzhǒng* 汉种 de la « race Han » et que ce groupe incluait tout Chinois n'étant pas Mandchou ou Mongol (Chow, 1997 : 45). Zhang Binglin considérait que Mongols et Mandchous étaient des populations barbares primitives en comparaison aux Chinois civilisés et allait jusqu'à considérer que les Mongols descendaient des chiens (Chow, 1997 : 42).

La conception culturaliste, soutenue par la dynastie, fut ainsi repoussée par les nationalistes chinois en 1911. Ceux-ci reprenant les positions de Zhang Binglin parlaient alors de la nation en terme d'hérédité, une identité racialisée, mais non pas basée sur des traits culturels partagés. Selon Sun Yat-sen, avant sa prise de pouvoir, la Chine était formée uniquement par sa population han et celle-ci formait l'une des nations les plus parfaitement constituées du fait que son peuple était lié entre eux par cinq critères qui étaient, à son avis, essentiels pour former une nation : une origine « raciale », une langue, des coutumes, une religion et un mode de vie en commun. Ainsi dans son livre « les trois principes du peuple » il écrit :

« The greatest force is common blood. The Chinese belong to the yellow race because they come from the stock of the yellow race. The blood of the ancestors is transmitted down through the race, making blood kinship a powerful force » (Dikotter, 1997 : 4).

En 1911, suite à l'agitation sociale continue, la République de Chine est proclamée alors que les régions font sécession l'une après l'autre du gouvernement Qing. La nouvelle république se veut à la fois nationaliste et réformiste. La Mongolie du Nord déclare son indépendance de la Chine au même moment et en fonction des mêmes arguments nationalistes qui à la fois l'excluaient de la définition nationale, mais aussi se définissaient par opposition à celle-ci.

Directement en réaction à la déclaration d'indépendance de la Mongolie du Nord, les dirigeants de la République de Chine vont changer leur discours pour revendiquer les frontières de la dernière dynastie comme celles de la nation chinoise (Duara, 1993 : 24). Ceux-ci vont alors reprendre la position culturaliste que soutenaient leurs anciens ennemis, les réformateurs et la cour des Qing, et déclarèrent que le parti républicain prônait l'harmonie des « cinq races » qui formaient la nation chinoise : Mandchous, Mongols, Tibétains, Musulmans et Han. Yuan Shikai, quant à lui, allait plus loin en déclarant que tous les peuples asiatiques provenaient de branches cadettes des Han, ils appartenaient ainsi au *Zhōnghuá mínzú* « la race/nation chinoise ».

Selon Duara (1993 : 24), cette nouvelle version ethnicisée du territoire chinois où les frontières de l'empire Qing étaient revendiquées par le parti nationaliste chinois ne correspondait pas la plupart du temps à la perception qu'avaient les populations non han de leur intégration dans l'empire. La plupart des membres des grandes communautés ethniques avaient perçu leur incorporation dans l'empire Qing comme étant équivalentes de celle qu'avaient subie les Han au même moment : leurs traditions, leurs institutions et leurs territoires d'origine avaient alors été dans l'essentiel respectés et ils ne percevaient pas le nouvel état chinois comme étant l'équivalent de l'empire des Qing. Selon Duara, la fin de la dynastie en 1911 avait ouvert pour eux la perspective de l'indépendance et le durcissement de leurs frontières identitaires avait également été le résultat de la rhétorique « nationaliste ethn raciale » des révolutionnaires chinois. De même, Atwood (1994 : 42) note que, bien que les Mongols aient été intégrés dans les limites de l'empire Qing au 17<sup>e</sup> siècle, dans les sources historiques mongoles on n'observe pas de rupture dans la représentation d'un

*Mongol uls* comme d'une unité culturelle autonome. Le concept d'une minorité ethnique mongole à l'intérieur de l'ensemble d'un pays chinois n'est jamais évoqué et l'on observe toujours cette idée de la culture, la langue et l'origine mongole comme liées au territoire du grand *Mongol uls*. Selon Atwood (1994 : 52), la nouvelle rhétorique du parti nationaliste chinois contredisait la conception mongole qui percevait le monde en terme de « cinq couleurs et quatre étrangers » *tavan öngö dörvön khar'* où les Mongols se percevaient d'abord comme le centre au nord du *Khyatad uls* « pays des Chinois ». Avec le nouveau discours républicain, ils apprenaient que désormais la Mongolie faisait partie de ce « pays du milieu » *Zhōngguó* (Mo. *Dundad uls*) et même qu'elle en faisait partie depuis des centaines d'années.

Cette image du parti nationaliste chinois, le Guomindang, comme servant les intérêts des Han fut involontairement reflétée dans leur première traduction du nom de la République de Chine en mongol : son nom officiel en chinois étant *Zhōnghuá Mínguó*, le mot république y est rendu par les deux caractères mín 民 « peuple/gens du commun » et guó 國 « pays/nation ». Or en mongol, le mot *irgen* ᠶᠷᠭᠢᠨ qui fut utilisé pour traduire mín est un vieux terme qui voulait dire à l'origine « gens du commun/sujets », cependant dans la deuxième partie du 19<sup>e</sup> siècle le terme était utilisé en mongol et en mandchou pour désigner les civils chinois par opposition aux soldats des bannières et avait dès lors une connotation ethnique (Eliott, 2001 : 343; Atwood, 1994 : 52). L'expression *Irgen uls* au lieu de prendre le sens unificateur de « pays des gens du commun » prenait pour les Mongols le sens très sélectif de « pays des Han/Chinois »<sup>65</sup>.

La solidification des marqueurs culturels autour d'une identité commune « han » avait été développée pour unifier la population chinoise contre la dynastie mandchoue des Qing et son armée des Bannières. Pour ce faire, les nationalistes chinois rejetèrent le concept d'un empire aux nombreuses identités unifiées par la culture chinoise et la personne de l'empereur pour faire la promotion d'une identité han essentielle acquise par l'hérité et dont les Mongols et les Mandchous étaient exclus. Les Mongols se trouvaient dans une position particulière où ils étaient désormais rejetés de la définition nationale, mais

cependant leur territoire était considéré comme une partie intégrante de la Chine. Dans ce cas précis où une transformation de l'identité han passait par une solidification de ses marqueurs culturels dans un but de mobilisation politique autour d'une origine commune, l'identité mongole se trouvait par opposition également imaginée comme étant héréditaire et essentielle.

### **b) Intellectuels mongols et nationalisme**

Nous avons vu au premier chapitre que la conception mongole traditionnelle de *l'uls* se définissait comme celle d'un territoire habité par une population partageant une culture et un mode de vie particulier. Si l'indépendance de la Mongolie extérieure pouvait être perçue comme une réaffirmation de *l'uls*, en revanche ce projet national dissociait les gens du commun de ses dirigeants, eux seuls ayant alors une voix sur l'échiquier politique. Ceux-ci, en vertu des liens d'alliance et de mariage qu'ils entretenaient entre eux, formaient une réelle « communauté imaginaire » entretenant une cosmologie de descendance commune et leurs actions vers des mouvements d'indépendance furent davantage concertées en fonction des périls perçus pour leurs intérêts. Certains princes choisirent de rester au sein de la Chine après la sécession de la Mongolie du fait qu'ils reçurent une reconnaissance de leurs rangs et de leurs privilèges par la République de Chine. Ils formaient dans leur ensemble un groupe conservateur et s'opposaient aux transformations sociales. La sécession de la Mongolie du Nord n'était pas une libération nationale dans le sens où les dirigeants en place ne cherchaient pas à unir leurs différents *uls* en une seule entité politique, mais ils cherchaient à protéger d'abord leurs acquis. Ceux-ci ne se reconnaissaient pas dans le nouveau gouvernement réformiste chinois et la transformation démographique par la colonisation rabaissait leur statut, car les immigrants ne se reconnaissaient pas tant comme leurs sujets que comme citoyens de la République de Chine. Les princes mineurs qui ne jouissaient pas des réformes et même se voyaient « dégradés » furent en quelque sorte les grands responsables de la contestation sociale, mais ne furent pas non plus les plus acteurs

les plus actifs de transformations sociétales et ne cherchaient pas réellement à réduire leur statut à celle des éleveurs qu'ils dirigeaient.

Comme dans beaucoup de mouvements nationalistes, les nouvelles idées vinrent initialement des milieux intellectuels qui, grâce à leur éducation ou leur profession, étaient plus proches du noyau de changement. Les Mongols qui avaient souvent joui d'une éducation dans le système des Huit Bannières et ceux travaillant au sein de la bureaucratie de la dynastie Qing étaient bien informés des idéologies nationalistes en vigueur dans les grands centres urbains de la Chine.

En Mongolie du Sud, certains de ces intellectuels vont ainsi traduire les textes nationalistes et produire un vocabulaire propre pour parler des Mongols comme d'un peuple ou d'une nation. Bilik (1998) raconte ainsi que sous l'empire Qing (1644-1911) de grands écrivains et critiques littéraires mongols tels que Injinnashi et Hasbo avaient fait la promotion de l'éducation mongole et l'avaient enrichie en traduisant et introduisant les classiques de la littérature chinoise. Au tournant du siècle, les manifestations de nationalisme incluaient l'introduction de l'éducation moderne, l'invention de la presse pour l'écriture mongole, la création d'organisations civiles et culturelles mongoles et la création de la République populaire de Mongolie (Khan, 1996 : 261). Ainsi, en 1917, la « société littéraire Gereltu » fut établie à Kalgan et produisait des livres de textes bilingues mongols et chinois ainsi que des histoires pour enfants. En 1922, Temegtü, un Mongol Kharchin, inventa une planche à imprimer pour les textes mongols, il ouvrit par la suite une librairie et une maison d'imprimerie la même année à Beijing (Bilik, 1998:73).

Selon Atwood (1994 : 51), la plus ancienne tentative pour rendre en mongol l'idée de nationalité, dans une conception d'un groupe ethnique dissocié de l'idée de pays ou d'État, se retrouve en 1908 dans l'oeuvre de Bayanbiligtü, un intellectuel mongol Kharchin de la ligue de Josotu. Dans un texte où il parle de la nécessité du développement d'une éducation moderne pour renforcer la *Mongolyn aimag ugsaa ündes* . Selon Atwood, le terme pourrait être traduit littéralement par « la tribu-race-nation mongole », les

concepts abstraits en mongol étant souvent construits par des combinaisons lexicales combinant deux ou trois noms. Dans le cas du concept de nationalité évoqué par Bayanbiligtü, si l'on se fie au sens qu'avait ces termes au début du 20<sup>e</sup> siècle, cela évoquaient l'idée d'hérédité : *ündes* voulant dire « origine/racines communes » et *ugsaa* désignait la « parenté ». Selon Atwood, le terme *aimag* faisait référence alors aux groupes régionaux présentant des différences dialectales, de costumes ou de coutumes au sein des Mongols. Le terme avait été utilisé auparavant pour définir une division administrative ou une troupe,<sup>66</sup> mais au 20<sup>e</sup> siècle vint à être perçu comme l'équivalent du terme chinois *bùluò* 部落 « tribu »<sup>67</sup>. Les intellectuels mongols reprenaient donc comme point identitaire l'organisation sociale à laquelle les écrivains nationalistes chinois comme Zhang Binglin les accusaient d'appartenir; l'idée qu'ils formaient des groupes lignagers, *zú* 族.

Ces trois termes; *aimag*, *ugsaa* et *ündes*, avec le terme *yazguur* « racine, famille » allaient réellement former la base lexicale à partir de laquelle toute la terminologie des nationalités allait subséquemment être produite en mongol.

Cependant la direction fort différente qu'allait prendre la définition identitaire chez les Mongols de Mongolie intérieure et extérieure allait surtout être redevable à l'arrivée d'intellectuels mongols Bouriates de Russie. Rupen (1956) notait que le point critique du nationalisme bouriate eut lieu vers 1900 en raison de la colonisation russe sur leur territoire. Initialement, ce nationalisme se définissait davantage comme un désir d'être reconnu comme des citoyens russes à part entière et des revendications d'autonomie sur leurs terres plutôt qu'un désir de faire sécession de la Russie. Cependant, le manque d'écoute de la part du pouvoir tsariste va en amener plusieurs vers des groupes révolutionnaires nationalistes, réformistes ou communistes en Russie.

L'indépendance de la Mongolie du Nord va en attirer plusieurs, enthousiasmés par les perspectives de s'impliquer dans ce nouvel État où ils parlaient la langue de la population et partageaient la même culture. La plupart de ces intellectuels avaient étudié à Saint-Pétersbourg, ils s'exprimaient couramment en russe d'une manière éduquée et

savante et ils étaient très au fait des nouvelles idées circulant en Europe et les Bouriates seront les premiers à traduire les textes révolutionnaires en mongol.

Selon Rupen (1956 : 384), bien que certains aient pu être considérés comme des agents russes, une bonne partie était des nationalistes mongols; ils désiraient uniformiser la langue mongole et introduire les sciences modernes en Mongolie. Ils étaient des libéraux démocrates et par leur position d'intermédiaires culturels, ils étaient des agents parfaits de transformations sociales et d'endoctrinement idéologique (Rupen, 1956 : 384-385).

La plupart des leaders en 1911-1919 en Mongolie étaient des conservateurs et des aristocrates ayant principalement pour but de libérer leurs terres des Chinois et de préserver les vieilles traditions. Les Bouriates occidentalisés avec de nouvelles idées étaient vus d'un très mauvais œil par ceux-ci. Ceux-ci étaient souvent nationalistes, même panmongoliste, mais faisaient également la promotion de réformes laïques dans l'éducation et propageaient des idées populistes allant souvent contre les intérêts du pouvoir. Rupen rapporte (1956 : 392) que l'église lamaïste encourageait ses fidèles à se méfier des Bouriates et la plupart des Khalkhas les détestaient.

L'un d'entre eux en particulier, Jamtsarano<sup>68</sup> va être l'un des principaux architectes du lexique de la nationalité et de l'ethnicité en mongol. Jamtsarano était un ethnographe ayant étudié à l'Université de Saint-Petersbourg. Il va fonder le Comité scientifique mongol qui deviendra l'Académie des Sciences et va dominer la vie intellectuelle et littéraire durant cette période. Il enseignait également dans une des seules écoles laïques de *Khüree*, capitale de la Mongolie indépendante, et servit d'éditeur pour le premier journal mongol. Il se servit de cette tribune pour traduire et propager la notion européenne de Nation en mongol où il définissait les nouveaux États (*uls tör* ᠤᠯᠤᠰ ᠲᠣᠷ) comme étant formés par un peuple partageant une même langue (*khel* ᠬᠡᠯ), origine ancestrale (*yazguur* ᠶᠠᠵᠦᠭᠤᠷ), une religion (*shashin* ᠰᠢᠰᠢᠨ), une culture (*yos* ᠶᠣᠰ), enseignements (*surtal* ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ) et un territoire (*oron* ᠣᠷᠤᠨ) (Sneath, 2007 : 172; Atwood, 1994 : 53). Selon Atwood, ces critères témoignaient de la familiarité de Jamtsarano avec les débats nationalistes en cours en Russie. Et en traduisant par le fait

même l'idée de nation par le terme *uls*, il lui donnait un sens très proche de celui de l'idée d'État-Nation.

Atwood (1994 : 53) rapporte que ces idées vont être en partie adoptées comme vocabulaire de la nation par la noblesse et être reflétées dans « la guerre télégraphique » de 1912 qui fut échangée entre le nouveau gouvernement du Bogd Khan et le gouvernement républicain chinois et où ce dernier le sommait de renoncer immédiatement à l'indépendance et à réintégrer le territoire chinois. Dans le télégramme de réponse, Bogd Khan refusa poliment en expliquant que le but du nouvel État était de « protéger le lignage [*üundes*], de garder la religion [*shashin*] et préserver l'intégrité territoriale [*gazar oron*] » des Mongols. Un autre télégramme, en reprenant la même formule, précisera « la protection du lignage ancestral » [*yazguuraas üundes*] comme l'une des raisons de la sécession du territoire mongol.

## **Conclusion**

Dans ce chapitre nous avons vu qu'au 20<sup>e</sup> siècle, le renforcement de l'identité mongole se fit principalement sur deux axes : l'un basé sur le mode de vie comme limites d'identité ethnique et l'autre par la création d'un vocabulaire précis pour décrire la collectivité mongole, renforçant l'idée que ses membres faisaient partie d'une communauté imaginaire. Il est intéressant de remarquer cependant que dans les deux cas ce renforcement identitaire se fit en opposition à une transformation radicale de la réalité sociale. Et que le « durcissement » des marqueurs ethniques fut en partie en réaction et une tentative de contrôle, de contestation et de renégociation d'un monopole d'imposition identitaire revendiqué par un nouveau centre de pouvoir.

Ainsi, dans un premier temps, la transformation des législations isolationnistes en Mongolie et l'afflux subséquent de colons chinois a fait saillir l'ethnicité mongole dans la

conscience populaire. Ces marqueurs culturels ont acquis une importance symbolique proportionnelle à la distance perçue avec l'altérité représentée par la nouvelle présence chinoise dans un espace vu traditionnellement comme « mongol ». Ces marqueurs de limites culturelles prirent l'apparence de divers signes manifestes; costumes, mode de vie, ainsi que des tabous basés sur des valeurs fondamentales et des critères de moralité.

Dans un second temps, les critères d'identité exogènes produits par le mouvement nationaliste han eurent également un impact par la revendication de constituer une entité héréditaire essentiellement en opposition à une entité mongole projetée comme tout son contraire. Produisant directement, en réaction, un contrediscours mongol également essentialiste reprenant à son avantage les arguments contre lui.

Ces éléments furent utilisés par la suite dans des justifications morales et de défense de l'intégrité ancestrale du mouvement de sécession du nord de la Mongolie.

Cependant, cette prise de conscience protonationale permettait l'avènement de nouvelles idées réformistes et de possibilités de contestations au sein de la population par l'utilisation de ces marqueurs culturels pour leurs propres revendications politiques. Sans compter que les leaders naturels de la société mongole allaient être vus de plus en plus négativement par la dégradation continue de la qualité de vie de la population même après la rupture perçue des relations avec la Chine qui était présentée auparavant comme la source des problèmes de la population.

Une période tumultueuse de la Haute-Asie venait de débiter. En 1917, lorsque le gouvernement du Tsar fut renversé en Russie, la Mongolie indépendante perd du même coup son protecteur. À la fin de 1919, le général Xu Shuzheng arrive à Khüree avec une forte troupe et va forcer le Bogd Khan à écrire une pétition pour être réintégré à l'intérieur des frontières chinoises, l'autonomie de la Mongolie extérieure prenant ainsi subitement

fin. Cette action mettait fin aux négociations pacifiques entretenues jusque-là entre le haut commissaire chinois Chen Yi et le gouvernement du Bogd Khan sur le statut de la Mongolie extérieure, *de facto* indépendante depuis 1911 (Isono, 1976 : 382). Or, comme nous l'aborderons au prochain chapitre, un revers de l'histoire allait ouvrir un nouveau chapitre et transformer significativement la destinée nationale et les critères identitaires en Mongolie extérieure.

## **Chapitre 3 : Émergence et manipulation de l'identité nationale**

De 1911 à 1919, la Mongolie autonome avait été dirigée par un régime théocratique où la religion exerçait une influence considérable sur la vie de la population. En 1921, alors que le pays proclamait sa seconde indépendance de la Chine, le gouvernement passa cette fois-ci aux mains d'un parti communiste très minoritaire, mais disposant d'un important soutien de l'Union soviétique. Le gouvernement de la nouvelle République populaire de Mongolie allait volontairement travailler à la création d'une nouvelle identité collective mobilisatrice pour combattre l'influence du clergé afin de consolider leur pouvoir et pour endoctriner la population à l'idéologie communiste. La transition vers cette nouvelle idéologie pour une population foncièrement bouddhiste n'allait pas être une mince tâche et allait être fortement contestée.

Dans ce dernier chapitre, nous aborderons donc le développement d'une identité nationale en Mongolie extérieure suite à sa seconde indépendance de Chine et au remplacement de son élite traditionnelle par un nouveau gouvernement révolutionnaire communiste. Nous regarderons dans un premier temps la forme que prenait l'hégémonie bouddhiste en Mongolie au moment de la prise de pouvoir des communistes, nous regarderons ensuite les moyens utilisés par le nouveau gouvernement pour discréditer cette perception idéologique afin de la remplacer par leur propre vision sociopolitique. Dans un deuxième temps nous aborderons l'articulation de l'idée de la nation dans la théorie marxiste et son vocabulaire spécifique en Union soviétique puis nous regarderons son adaptation à la réalité mongole et la création de la base du vocabulaire national actuel en Mongolie. Enfin, nous observerons les contextes sociaux et politiques ayant encouragé le développement d'une nouvelle identité civique et son impact sur la perception de la définition identitaire mongole.

### 3.1. Seconde indépendance

Le 15 novembre 1919, le général chinois Xu Shuzheng entra avec trois divisions d'infanterie dans la capitale de la Mongolie extérieure. En rencontrant le Bogd Khaan, il lui signifia, alors sous menace d'emprisonnement, qu'il devait renoncer immédiatement à l'autonomie gouvernementale de la Mongolie du Nord et réintégrer politiquement la Chine<sup>69</sup>. La Russie tsariste qui garantissait l'autonomie du royaume théocratique mongol était plongée dans une guerre civile depuis deux ans et la jeune République de Chine, profitant du prétexte de la protection de sa frontière contre les bolchéviques, venait de reprendre possession de ce territoire autoproclamé indépendant depuis la chute de la dynastie Qing, huit ans auparavant.

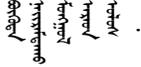
Alors que l'histoire de la Mongolie indépendante aurait pu prendre fin à ce moment, un événement fort imprévu allait changer à nouveau la destinée politique de ce territoire.

En août 1920, un officier tsariste de rang subalterne d'origine balte, le baron Roman Ungern Sternberg, allait y entrer avec une division de cavalerie. Agissant pour son propre compte et se déclarant la réincarnation de Chinggis Khaan, il allait libérer le Bogd Khan, rétablir le gouvernement mongol et repousser victorieusement les troupes chinoises de la capitale. Celui-ci était un royaliste convaincu, farouchement opposé aux idées communistes et avait pour projet d'utiliser la Mongolie comme base pour se relancer à la conquête de la Russie et même de la Chine où il entendait rétablir les monarchies. Selon Isono (1976 : 388), Ungern libéra le Bogd Khan dans le but d'utiliser son prestige pour sa cause. Lorsqu'Ungern s'empara de la capitale mongole en février 1921, il remit le Bogd Khan sur le trône puis il délivra tous les membres de la noblesse et les lamas mis aux arrêts par la force expéditionnaire chinoise. Ces actions lui attirèrent un immense capital de sympathie de la part de l'aristocratie et du clergé et Ungern fut regardé comme le véritable libérateur des Mongols, aussi dans un édit officiel le Bogd ordonna qu'Ungern soit obéi par tous. Or, le baron se mit rapidement à exhiber des comportements étranges et sadiques qui lui

vaudront les surnoms de « baron fou » et de « baron sanglant » et qui mineront son appui dans la population (Baabar, 1999 : 214).

Isono (1976) note que certains auteurs ont souvent présenté la menace posée par Ungern comme une simple excuse de la part de l'Armée rouge pour occuper la Mongolie. Or, en 1921, les Soviétiques n'étaient pas dans une position favorisant une expansion territoriale. Suite à la révolution bolchévique, des forces coalisées avaient été envoyées en Sibérie orientale pour protéger les sympathisants tsaristes et des troupes japonaises occupaient toujours la zone<sup>70</sup>. Lénine avait donc fait un compromis par la création de la République d'Extrême-Orient (1920-1922) dans le but de créer un État tampon avec les troupes japonaises et éviter un nouveau conflit. La présence d'Ungern en Mongolie ouvrait un nouveau front au sud et obligeait les bolcheviques à déplacer leurs troupes le long de la frontière. Les routes commerciales terrestres en provenance de Chine et de Mongolie étaient coupées, ce qui risquait l'effondrement économique de la République d'Extrême-Orient. Selon Isono, le pouvoir soviétique considérait alors que si celle-ci venait à tomber, un conflit avec le Japon serait inévitable. La présence des troupes d'Ungern en Mongolie qui fomentaient une contre-offensive contre la révolution était perçue comme une extension de la révolution russe et une menace réelle à éliminer. Cependant, ceux-ci ne pouvaient se permettre d'actions pouvant être perçues comme expansionnistes en ce que cela entraînerait possiblement une autre intervention militaire étrangère.

En Mongolie, avec le retour des troupes chinoises, l'agitation sociale avait repris. Selon l'histoire officielle du parti communiste mongol, le parti révolutionnaire serait issu de la fusion de deux cercles de contestation [*duguilang*] de Khüree; l'un dirigé par Sühbaatar et l'autre par le futur « Staline mongol », Choibalsan (Baabar, 2004). Ce sont ces groupes qui, en demandant l'envoi des troupes bolcheviques stationnées en Sibérie, fournirent à celles-ci une excuse justifiant l'action militaire en territoire étranger. Cette contre-offensive menée conjointement avec troupes révolutionnaires mongoles se solda par la reprise de la capitale en juillet 1921, l'établissement d'un gouvernement provisoire révolutionnaire et l'entrée de la Mongolie du Nord dans l'orbite de l'Union soviétique. Le

parti révolutionnaire mongol était issu majoritairement d'un milieu urbain et ne représentait alors qu'une partie minime de la population<sup>71</sup>. Suite à leur appel à l'aide soviétique, ils inséraient leur destinée nationale dans le grand projet de révolution mondiale des communistes. Ce n'est cependant qu'en 1924, après le décès du Bogd Khan, que la Mongolie extérieure devint réellement la République populaire de Mongolie, *Bügd Nairamdakh Mongol Ard Uls* .

## 3.2. Hégémonie idéologique

### a) Le choc des idéologies

En 1921, le gouvernement révolutionnaire mongol était arrivé au pouvoir grâce à l'aide des Soviétiques, mais leur pouvoir restait très limité. La puissance des lamas et le capital de sympathie dont le clergé jouissaient auprès de la population leur permettaient d'être largement indépendants sur leurs fiefs et d'ignorer la plupart des décisions de l'État. Pour les révolutionnaires, des actions en vue d'une sécularisation de la société étaient nécessaires pour assurer leur emprise sur la population mongole.

Le bouddhisme, au début du 20<sup>e</sup> siècle, était une idéologie hégémonique, l'origine de son adoption et de son développement s'était perdue dans la mémoire collective pour lui donner une aura d'intemporalité. La conversion historique d'Altan Khan au 16<sup>e</sup> siècle avait été remplacée dans les récits par une origine millénaire où même les membres de la noblesse faisaient remonter leurs lignages jusqu'au roi bouddhiste légendaire de l'Inde et même à Bouddha lui-même. À la fin de la période Qing, l'identité mongole et l'identité bouddhiste étaient vues comme synonymes et exprimées comme des traits indissociables l'un de l'autre. Au début du 20<sup>e</sup> siècle, l'Église bouddhiste en Mongolie était bien plus qu'une hiérarchie religieuse, elle constituait également un pouvoir spirituel, politique et

économique. En fait, au moment de l'indépendance, près de 40 pour cent de toute la population masculine de Mongolie étaient alors des lamas (Bulag, 1998 : 38<sup>72</sup>; Jagchid, 1979 : 177<sup>73</sup>; Kaplonski, 2008 : 332<sup>74</sup>). Les monastères, au 20<sup>e</sup> siècle, sont des endroits où s'accumule un grand pouvoir économique et un pouvoir spirituel surpassant l'autorité des princes et jouissant d'un important capital de sympathie de la part des éleveurs. Les monastères les plus importants étaient administrés comme des territoires autonomes par le haut clergé et n'étaient pas soumis aux lois des princes locaux. D'ailleurs, certains monastères possédaient des terres rivalisant par leur taille et par le nombre de leurs serviteurs avec celles des membres de la noblesse. Les nobles tout comme les gens du commun viennent y porter des offrandes sous forme de bétail, d'objets de luxe et même des serviteurs. Les monastères allaient ainsi accumuler des richesses considérables et posséder conjointement plus de 17 pour cent de tous les troupeaux de la Mongolie (Kaplonski 2008 : 325). Les gens du commun consultaient les autorités ecclésiastiques avant toute grande décision qui affectaient leurs vies, les opinions des lamas étaient prises en compte et ceux-ci avaient un certain poids dans les choix de vie de la population. Ils canalisèrent ainsi un très important pouvoir politique et leurs opinions avaient un effet direct sur la masse des croyants. Les révolutionnaires étaient trop faibles alors pour s'attaquer à leur pouvoir. Kaplonski (2008) rapporte que Staline lui-même fit remarquer que le clergé en Mongolie constituait l'équivalent d'un état dans l'État, il était mieux organisé que le gouvernement révolutionnaire et la population lui était bien plus dévouée. Les deux pouvoirs allaient donc fonctionner pendant un certain temps en parallèle; pour les socialistes, il était hors de question de faire des compromis au clergé et pour le clergé il n'y avait aucune raison de donner un quelconque pouvoir aux socialistes tant que ceux-ci ne disposaient d'aucun moyen de coercition. Pour les révolutionnaires et les réformateurs mongols, l'usage de la violence et de l'éducation furent perçus comme les manières de rejeter les bases de la société mongole définies par le clergé et la noblesse et de créer une nouvelle identité fondée sur l'idée de nation et sur le nationalisme.

De 1928 à 1932, dans une tentative précoce de soviétiser la société, une série de réformes radicales furent entreprises. Une branche radicale du parti révolutionnaire décida de copier les politiques sociales en cours en Union soviétique et ordonna la collectivisation des terres et la saisie des biens de la noblesse et du clergé. La noblesse formait un groupe moins organisé, moins nombreux, moins riche que le clergé ce qui en faisait une cible relativement facile et leurs propriétés furent confisquées sans grands problèmes (Bawden, 1989 : 301). Cependant, les actions tentées contre les établissements religieux provoquèrent de telles vagues de soulèvement dans l'ouest du pays que Moscou dut envoyer des troupes pour éviter que la situation ne dégénère en guerre civile (Kaplonski, 2008 : 325). L'URSS ne pouvait se permettre d'avoir en Mongolie un foyer de contestation sociale ou un gouvernement faible. La Mongolie était d'une importance suprême dans la défense de la frontière orientale de l'URSS et le Japon faisait de plus en plus clairement valoir des intentions belliqueuses en cette direction. Ces raisons justifiaient aux yeux de Staline des interventions directes dans la politique interne mongole (Bawden, 1989 : 323).

En 1932, la collectivisation fut renversée et les biens immédiatement rendus au clergé, la réforme fut qualifiée de grave échec et condamnée par la suite par le parti communiste mongol comme une « déviation à droite ». Le gouvernement révolutionnaire constata que la société mongole n'était pas prête à des changements radicaux puisqu'elle n'avait été que peu touchée par la nouvelle idéologie, aussi davantage d'efforts devaient être entrepris pour discréditer le clergé et rendre la population plus réceptive aux nouveaux idéaux. Cette offensive se fit sur plusieurs angles : d'un côté, grâce à un monopole de l'éducation et donc d'une « vérité » pouvant contester la vérité proposée par la religion, mais également ce moyen permettait de répandre et d'exposer la population à la nouvelle idéologie. D'un autre côté, l'usage de la violence et l'élimination physique de la dissidence étaient envisagés pour permettre de devenir à son tour une nouvelle idéologie incontestée et incontestable.

Dès 1930, des ouvrages de propagande antireligieuse avait été mis au point sous la forme d'affiches, de livres et dans les journaux pour dénoncer l'avarice des lamas, sans

réellement avoir d'impact significatif dans la population et, depuis la déviation à droite, ils n'avaient plus osé attaquer directement le clergé comme ils l'avaient fait pour les nobles (Kaplonski, 2008 : 324). En 1937, le pouvoir central trouva un moyen de semer la dissension dans les rangs du clergé et de leur aliéner la population en déclarant avoir découvert une conspiration impliquant la majorité des membres du haut clergé mongol visant à détruire le gouvernement révolutionnaire et projetant rétablir l'ancien système social avec l'aide du Japon. Les membres du haut clergé, Tibétains pour la plupart, devenaient « des traîtres » prêts à vendre « la mère patrie » des Mongols. L'un des buts de ces procès était également de diviser le clergé entre les hauts lamas « exploitateurs », « traîtres à la nation » et les petits lamas, innocents, qui auraient été trompés par les institutions bouddhistes<sup>75</sup>. Ils amenaient ainsi les gens à douter. Comme l'indiquaient les Comaroffs (1991:23 -24), une hégémonie peut être rétrogradée au rang d'idéologie et contestée lorsque sa logique interne semble se contredire :

For once its internal contradictions are revealed, when what seemed natural comes to be negotiable, when the ineffable is put into words – then hegemony becomes something other than itself. It turn into ideology and counterideology (...) (Comaroff, 1991 : 23-24)

L'ensemble des moyens de communication mis au point par le Parti allait être utilisé pour faire connaître « la perfidie » du complot et mettre en première page le cours des dénonciations. Les procès allaient se tenir dans des salles de spectacle et étaient ouvert au public, des haut-parleurs diffusaient l'information à l'extérieur des tribunaux pour informer la foule à l'extérieur du déroulement des événements. Selon Kaplonski (2008 : 329-330), la nature publique de ces procès allait créer un lien entre le Parti et le peuple qui y participait en venant y assister et réclamer la justice. Puisque les accusés dénonçaient tour à tour davantage de nobles ou de hauts lamas, les communistes pouvaient maintenant présenter leurs actions comme du « patriotisme », prendre les biens des « ennemis du peuple » en fermant les monastères, « repaires de traîtres, » avec l'aval de la population. Le Parti qui avait réussi à mettre les élites au ban de la société pouvait maintenant prendre leur place.

Selon Kaplonski, c'est en arrivant à présenter à la population les dirigeants de l'église bouddhiste comme des êtres immoraux que le bouddhisme en vint à être perçu comme une altérité extérieure à l'identité mongole. En faisant une distinction dans les accusations entre le haut clergé et les petits lamas de rang inférieur l'État se présentait comme s'opposant aux individus corrompus sans ouvertement s'opposer à la religion bouddhiste comme cela avait été fait lors de la déviation à droite. La confiscation des biens des monastères et la destruction des « repaires de traîtres » pouvaient apparaître comme une aide aux vrais croyants en capturant parmi eux les ennemis du peuple qui détournaient la religion de son vrai but.

Heissig (1978 : 213) rapporte qu'en 1935 le premier ministre Genden exprima sa conviction que le système économique communiste était inapplicable en Mongolie, il fut aussitôt accusé lui et Delig, le ministre de la Défense, d'être des espions japonais. Dans un réquisitoire prononcé devant le Comité central du Parti révolutionnaire mongol, tous les anciens leaders révolutionnaires furent visés et le pouvoir échut alors au maréchal Choibalsan. Le temps des purges allait débiter en Mongolie. De 1937 à 1939, 22 000 personnes seront exécutées par le pouvoir pour accusation d'espionnage au profit du Japon sur une population d'environ 800 000 personnes à l'époque (Kaplonski, 2008 : 325). De ces victimes, environ 18 000 étaient des moines bouddhistes. Les autres victimes étaient des intellectuels, des membres de la noblesse, mais également un très grand nombre de bouriates<sup>76</sup> (Bulag, 2004 : 363; Kaplonski, 2002 : 156). Les purges allaient durer plus de dix-huit mois et allaient principalement toucher les emplacements religieux. À la fin des purges, plus de 700 monastères avaient été détruits pour « activités contre-révolutionnaires » (Kaplonski, 2008 : 324). La constitution de 1940 déclarait officiellement mettre fin au « féodalisme » en éliminant les pouvoirs du clergé. Par la disparition de son plus grand adversaire, le pouvoir socialiste mongol allait désormais profiter d'une plus grande liberté dans ses politiques culturelles.

## **b) Endoctrinement**

Quelques théoriciens ont expliqué le rôle que pouvait prendre l'État dans la diffusion d'une identité nationale. La plupart ont souligné que le système d'éducation y jouait un grand rôle par le pouvoir de l'État de diffuser une information uniforme où sont inclus des symboles nationaux. L'autre moyen communément cité est que par le contrôle qu'un pouvoir peut avoir sur la nature des médias, ils s'assurent de posséder un monopole d'une information présentée comme la vérité.

Ainsi Anderson (2000) considérait que l'essor de l'imprimé fut l'une des conditions importantes de la diffusion de l'idéologie nationaliste. Par la production de mots imprimés dans des éditions abordables, un nombre potentiellement illimité d'individus pouvait avoir accès à une information identique sans avoir un contact direct avec la source de cette information. Anderson (2002) faisait remarquer que contrairement aux écoles traditionnelles, les écoles publiques formaient une hiérarchie hautement rationalisée et hypercentralisée, structurellement analogue à la bureaucratie de l'État avec : « Des manuels uniformes, des diplômes et des certificats d'enseignement normalisés, le découpage très strict en classes d'âge, la nature même des cours et des matériaux employés allaient créer un univers d'expérience autonome et cohérent ». Les systèmes d'éducation uniformes couvrant de larges territoires facilitaient la diffusion d'idées d'identification, autrement abstraites, auprès de groupes d'individus ne s'étant jamais rencontrés et n'ayant aucun lien familial. Eriksen (2002) note que l'essor des journaux, de la télévision et de la radio a joué un rôle crucial dans la standardisation de la représentation et du langage. Ces médias jouent également un rôle important dans la reproduction et le renforcement des sentiments nationalistes. Par l'avènement des médias modernes : presse, cinéma et radio, les idéologies populaires pouvaient être standardisées, transformées et exploitées dans un but délibéré de propagande par des intérêts privés et par les États. Ces systèmes permettent à un grand groupe d'individus d'apprendre simultanément à quel groupe identitaire ils appartiennent et quelles sont les caractéristiques culturelles de leur groupe. L'éducation de masse

standardisée avait ainsi la possibilité d'être un outil puissant dans la création d'une identité collective. Selon Hobsbawm (1992 : 173), les États allaient utiliser l'éducation élémentaire afin de diffuser l'image et l'héritage de la « nation », de créer un attachement à celle-ci. Cependant, la propagande délibérée était presque certainement moins importante que la capacité des médias à intégrer les symboles nationaux à la vie de chaque individu et donc à briser les divisions entre la sphère privée et locale dans laquelle vivaient normalement la plupart des citoyens et les sphères publiques et nationales.

Les politiques qu'allait prendre le gouvernement socialiste mongol pour diffuser son idéologie allaient suivre de près ces constats. À l'image de la situation qui prévalait en Union soviétique, les différentes formes culturelles allaient de plus en plus être encadrées par la structure étatique et utilisées dans la propagation de la nouvelle idée identitaire construite par l'État.

Ainsi, le mouvement du *Réalisme socialiste soviétique* préconisait que les formes artistiques perçues comme caractéristiques de certaines nationalités (*narodnost*) ou nations (*natsia*) devaient être uniformisées et « nettoyées » de tout contenu féodal ou magique pour ensuite être « infusées » de l'idéologie socialiste et diffusées comme culture nationale. L'idéologie socialiste devait être ainsi intégrée à chacune de ces cultures en utilisant des symboles familiers à la population, mais « améliorés » par le Parti. Ces manifestations suivaient la position de Staline déclarant que la nature de la révolution devait être « nationale en contenant et socialiste en contenu » (Weitz, 2002 : 2).

L'art fut ainsi très tôt perçu comme une forme de diffusion de la nouvelle idéologie en Mongolie; dès 1923, le comité central du Parti révolutionnaire reconnaissait l'utilisation de la musique, de la danse et des chants comme étant essentielle dans l'enseignement de la nouvelle idéologie auprès des masses. En 1924, les premières brigades d'artistes révolutionnaires vont sillonner les bannières éloignées et y mener des spectacles (Pegg, 2001 : 253). En 1933, le Conseil Artistique de l'État [*uran saikhny zövlöl*] fut fondé, son mandat étant de s'occuper de « la dimension artistique de l'édification culturelle des

masses » (Legrain, 2009 : 7-8). En janvier 1934, une résolution du Conseil des ministres reprenant la formule de Staline, déclarait que l'art devait être « national dans sa forme et socialiste dans son contenu » [*iïndesnii khelbertei socialist aguulgatai*  ] (Legrain, 2009 : 10)<sup>77</sup>. Des centres culturels vont être construits dans toutes les bannières, dotés de bibliothèques aux contenus révolutionnaires et des unités ambulantes de cinéma vont faire la projection de films de propagande (Pegg, 2001 : 253-256). Certains mythes et légendes allaient être sélectionnés, « nettoyés » de leur contenu jugé féodal ou, au contraire, renforcés d'un contenu antiféodal, et allaient être considérés comme les « littératures nationales » et leur production encouragée. Des recueils de mythes « politiquement corrects » seront ainsi imprimés et distribués dans les corpus scolaires. Les diversités régionales des « minorités ethniques » ou associées à des groupes particuliers du territoire, ou même les variantes locales d'instruments de musiques, de chants et de danses devaient être éliminées pour laisser place à une nouvelle culture artistique nationale contrôlée par l'État. La pratique de formes artistiques traditionnelles différentes de la forme officielle allait être rendue illégale, même dans la sphère privée. Seuls les artistes reconnus par l'État allaient pouvoir légalement pratiquer leurs arts en public (Pegg, 2001 : 256-257).

Au cours de la période stalinienne (1928-1940), les politiques autour des médias furent renforcées et furent étroitement contrôlées par le gouvernement central. La censure devint plus répandue, les discussions publiques interdites, et les décisions centrales au gouvernement ne furent prises que par un groupe restreint. La collectivisation et l'industrialisation étaient entourées par des médias de masse contrôlés par l'État. Selon Romo-Murphy (2010 : 75), le rôle principal donné aux médias de masse mongols peut se retracer dans la théorie médiatique soviétique qui définissait le rôle du journalisme comme étant celui de servir directement le pouvoir. Les médias étaient perçus comme un moyen d'éduquer la nation.

Romo-Murphy (2010 : 117) rapporte que le pouvoir soviétique considérait le mot écrit comme un outil de propagande beaucoup plus efficace que la radio et ainsi la radio fut développée après les journaux en Mongolie. Cependant, l'analphabétisme en Mongolie

limitait la diffusion des doctrines communistes auprès de la population. Les établissements d'enseignement avant les années 30 étaient presque exclusivement religieux, le corpus était religieux et la langue et l'écriture d'enseignement étaient le tibétain. De 1940 à 1960, les bases du socialisme allaient être créées : l'éducation élémentaire devint obligatoire, l'analphabétisme disparut presque complètement et les structures d'un mode de vie socialiste adapté à la Mongolie furent développés. La plupart des changements cependant n'eurent lieu qu'après l'introduction de l'écriture cyrillique en 1946 (Romo-Murphy, 2010 : 80). L'écriture mongole classique, utilisée depuis le 12<sup>e</sup> siècle, allait être décrétée « féodale » et « trop complexe » par les experts soviétiques qui jugeaient qu'elle représentait une forme archaïque du langage incapable de rendre les nouvelles technologies. Le passage au cyrillique rompait les liens avec la littérature traditionnelle mongole et constituait une offensive contre le sentiment panmongoliste, de plus il facilitait l'apprentissage du russe et l'influence soviétique. Le nouvel alphabet cyrillique mongol reproduisait la forme orale du dialecte Khalkha de Mongolie centrale et son utilisation sous-tendait une nouvelle définition du citoyen mongol : La seule langue légitime, celle utilisée dans l'écriture et donc dans les sphères de l'éducation supérieure était le dialecte khalkha, tous les autres dialectes mongols devenaient des régionalismes, des formes de localisme arriérés.

Romo-Murphy (2010 : 88) rapporte que les politiques pour la lutte contre l'analphabétisme ne débutèrent vraiment que dans les années 50, soit quatre ans après l'adoption de l'écriture cyrillique. Le taux d'alphabétisme passa de 6 % en 1935 à plus de 60 % en 1950 et l'usage du tibétain disparut alors presque complètement. La Mongolie subit alors une vague d'influence culturelle russe dans les milieux urbains et dans les institutions officielles. La connaissance du russe était perçue comme un signe de modernité et de mobilité sociale, particulièrement à partir des années 70. En mai 1963, le président Tsendenbal avait même annoncé que l'étude du russe était une condition nécessaire dans la construction du socialisme et du communisme et il demandait que chaque organisation de Mongolie présente un plan précis pour encourager l'étude de cette langue (Rupen, 1963 :

79-80). À partir de 1982, des cours de russe furent offerts aux enfants dès la garderie. Au même moment, la culture, les traditions, l'histoire et le mode de vie pastoral mongol allaient être dévalorisés, vus comme des résidus de l'ère féodale et comme des expressions de chauvinisme ethnique. Selon Romo-Murphy, dès 1950, les valeurs de la jeune génération allaient devenir fort différentes de celles de leurs parents. Contrairement à ces derniers qui avaient grandi dans un monde où la religion avait prédominé, la nouvelle génération allait désormais définir leur monde en terme de science et de technologie.

### **3.3. Nationalisme et marxisme**

#### **a) Théorie de la nation**

Anderson (2002 : 19-20) définissait la nation comme une communauté politique à la fois « imaginaire » et imaginée comme étant limitée et souveraine. Elle était *imaginaire* parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens. Selon Anderson, au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle il n'était de communauté qu'imaginée. Les différentes communautés se distinguaient non pas par leur fausseté ou leur authenticité, mais par le style dans lequel elles sont imaginées. Selon Eriksen (2002 : 99), Gellner et Anderson présentaient la nation comme une construction idéologique cherchant à créer un lien entre un groupe ethnique et un État. Les nationalismes seraient, selon cette perception, des « idéologies ethniques » qui considéreraient qu'un groupe culturel spécifique devait être dominant dans un État. L'État-nation est ainsi un système idéal selon cette idéologie; un système étatique où un groupe ethnique est dominant et dont les marqueurs culturels (tels que la langue et la religion) sont intégrés dans le symbolisme officiel et dans le système législatif. Selon Hobsbawm (1992 : 148-149) les nations sont plus souvent la conséquence de l'établissement d'un État qu'elles n'en sont le fondement et si une base protonationale peut être désirable, voire essentielle,

pour la formation de mouvements nationaux aspirant réellement à la formation d'un État elle n'était *pas* essentielle pour la formation d'un patriotisme et d'un loyalisme national une fois l'État fondé. Cependant, il n'est guère besoin de rappeler que la simple fondation d'un État ne suffit pas en elle-même à créer une nation.

Duara (1993 : 14-15) rapportait que le côté discursif a largement été ignoré dans le processus de construction de l'idée nationale et selon lui la signification de la nation pour la population serait principalement créée dans l'imaginaire par des mécanismes linguistiques. Duara considérait ainsi que l'idée nationale s'intégrait à la vie de la population de deux manières :

- 1- Par un sens discursif; la rhétorique autour de l'idéologie
- 2- Par un sens symbolique; les pratiques culturelles de groupe tels les rituels, les festivals, les formes de parenté, les habitudes culinaires, etc.

La nation ne serait pas créée par un procédé naturel d'accumulation de points culturels, mais plutôt par l'imposition d'une version historique ou d'un mythe d'ascendance commune. Selon Duara, l'identité nationaliste ne constituerait pas qu'une innovation totale, mais se baserait largement sur des éléments anciens de marqueurs identitaires collectifs. Les agents historiques seraient dans un dialogue constant avec un passé qui les façonne, mais ne les détermine pas. Hroch (1995 : 76), souligne également que le rapport au passé serait une condition capitale au processus de formation nationale en constituant un élément central de socialisation des individus et du maintien d'une solidarité de groupe. Selon l'auteur, ce rapport au passé ne nécessiterait pas une réelle conscience historique, mais plutôt l'idée d'existence d'un mythe collectif, d'une origine commune, d'un destin partagé et de normes éthiques communes fondées sur l'habitus.

En Mongolie au 20<sup>e</sup> siècle, ces traits allaient être exprimés à l'intérieur d'un cadre politique rigide. C'est le gouvernement lui-même qui allait produire des définitions identitaires en fonction des différentes politiques étatiques en cours et la dérogation aux catégories créées allait être vue comme de la subversion. Pour comprendre cette forme

particulière dans laquelle allait être forgée la nation mongole socialiste il est essentiel de regarder au préalable la manière dont fut conçue l'idée de nation en Union soviétique.

## **b) Processus ethnique en URSS**

Hroch (1995 : 72) note que plusieurs malentendus dans l'analyse de « la nation » proviennent du fait que le terme porte des connotations différentes selon les traditions linguistiques. Il note qu'en anglais et dans une moindre mesure en français, la notion est liée à celle d'État. En langue allemande comme dans les langues slaves, la nation se définit plutôt en fonction de caractéristiques ethniques et linguistiques. Également, selon lui, des différences linguistiques existent dans l'idée d'émergence des nations; alors qu'en anglais, la construction nationale est plutôt représentée comme un particularisme politique et est vue comme l'autonomie étatique atteinte par la sécession d'une entité politique plus vaste, dans l'usage allemand et dans les langues slaves, la formation d'une nation moderne est entendue comme un passage du fait ethnique à la nation pour former un mégagroupe possédant une langue et une culture commune.

En 1917, lors de la révolution russe, les différentes zones coloniales de la Russie tsariste vont tenter de faire sécession, mais vont être reconquises par les bolcheviques au nom de « l'unité des prolétaires » (Rakowska, 1977 : 76). L'idéologie marxiste-léniniste postulait une unité fondée sur une identité commune des travailleurs comme classe sociale (l'internationalisme prolétarien) qui surpassait les affiliations politiques nationales. Pour les idéologues communistes, l'attraction exercée par les slogans nationalistes sur les travailleurs, qui n'auraient dû écouter que l'appel de l'internationalisme et de leur classe posait problème. Selon Anderson (2002 : 17), le nationalisme était apparu comme une anomalie pour la théorie marxiste et pour cette raison précisément, ses idéologues avaient largement préféré éviter de se pencher sur la question plutôt que de l'aborder de front. Hobsbawm (1992 : 231) note ainsi que les débats internationaux des marxistes sur la

« question nationale » mettaient une grande importance à la manière de traiter avec les partis de la classe ouvrière qui soutenaient simultanément les exigences nationalistes et socialistes. On s'attendait à ce que ces dernières viennent à disparaître lorsque le socialisme serait établi, mais le processus impliquait un changement dans les attitudes qui prendrait du temps. Entre-temps, l'identité politique basée sur l'ethnie était vue comme un vestige, transitoire, un phénomène voué à disparaître graduellement.

Puisque l'allégeance nationale pouvait rivaliser avec l'internationalisme de la doctrine communiste, les idéologues marxistes ont tenté d'intégrer certains aspects du nationalisme dans le projet communiste. En Union soviétique, la décennie 1920-30 fut ainsi dominée par les politiques de *korenizatsiya* [коренизация] « l'indigénisation » dont le slogan fut « national en forme, socialiste en contenu »; une série de politiques visant à encourager les formes culturelles locales tout en faisant la promotion de l'idéologie socialiste furent ainsi mises au point : des déplacements de population volontaires eurent lieu dans le but de créer des ensembles ethniques compacts dans des endroits déterminés. L'usage des langues locales fut encouragé, de nombreuses universités furent construites et du matériel scolaire en langue locale fut développé dans les républiques autonomes soviétiques dans le but de créer des élites locales. Des éléments de tradition orale ou écrite d'épopées importantes dans l'ethnogenèse des peuples des steppes furent recueillis et recomposés pour développer un message véhiculant l'idéologie dominante (Dressler, 2001 : 90). Staline lui-même avait défini les critères normatifs constituant une nation : une communauté humaine stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique, de culture et de formation psychique commune (Hobsbawm, 1992 : 19). Les communautés ou tout ensemble collectif de moindre importance ne répondant pas à ces critères étaient vus comme étant destinés à s'intégrer dans des ensembles plus vastes comme les identités nationales des républiques autonomes ou l'identité soviétique. Les petits groupes ethniques ou nationalités étaient ainsi vus comme étant d'existence temporaire pour éventuellement joindre une nation qui ne présenterait — en théorie — aucune forme de divisions de statut. Gurvich, un ethnographe soviétique, décrivait

positivement les « processus ethniques » ayant alors cours en Sibérie et qui devaient faire « progresser » ces populations :

In general, the ethnic processes under way in the socialist nations of southern Siberia that have emerged in recent times are expressed in the following ways: (1) the transformation of the traditional forms of culture; (2) dramatic changes in the languages accompanied by the disappearance of the dialects; (3) the liquidation of the outdated tribal structure; (4) the overcoming of the isolation of separate ethnographic and local groups; (5) the supplanting of tribal and local forms of identification by national forms; (6) the incorporation of small, separate ethnic groups into the bulk of the nation. (Gurvich, 1978 : 414)

Rakowska (1977 : 78) fait remarquer que, paradoxalement, au lieu de servir à « l'internationalisation », plusieurs politiques ayant pour but de transformer la société et la construction du socialisme vont en fait stimuler la polarisation ethnique de la population. Comme le notait Hobsbawm (1992 : 307), en Union soviétique, c'est le régime communiste qui entreprit de *créer* des territoires ethnolinguistiques dans des « unités administratives nationales ». L'État a donc créé des « nations » au sens moderne du terme là où il n'y en avait pas auparavant. Selon Hobsbawm, l'idée de Républiques soviétiques fondées sur des « nations » kazakhe, kirghize, ouzbek, tadjik ou turkmène était une construction théorique d'intellectuels soviétiques plutôt qu'une aspiration primordiale de ces peuples d'Asie centrale. Bulag (1998 : 29) note que bien que les communistes prônaient la construction d'un monde sans différences de classe, leurs politiques inséraient les populations coloniales « libérées » dans des catégories ethniques fermées, classées de manière hiérarchique dans le système marxiste évolutionniste. Cette division créait une différence de statut appliquée à l'ensemble d'une population très semblable à celui qui avait existé jusqu'alors dans le système de classes sociales. Weitz (2002 : 10-11) note ainsi que le fait d'être reconnu comme nation impliquait la sensation d'être parvenu à un degré supérieur de développement.

### c) Ethnographie soviétique et processus ethnique en Mongolie

En Mongolie, la période s'étendant de 1920 à 1930 est parfois perçue comme un moment où les Bouriates de Russie étaient présents dans presque tous les échelons du pouvoir. L'un d'eux, Elbegdorj Rinchino<sup>78</sup>, représentant de l'Internationale communiste (le Comintern) en Mongolie, allait carrément diriger la politique mongole jusqu'en 1929<sup>79</sup>. De plus, de nombreux conseillers envoyés par l'Union soviétique étaient Bouriates. Quant à Jamtsarano, comme nous l'avont abordé au chapitre précédent, il dominait la vie intellectuelle en dirigeant le Comité scientifique mongol. Selon Rupen (1956 : 389) la Mongolie était entrée largement dans l'orbite de l'Union soviétique par leurs l'activités et bien que ceux-ci aient été nationalistes, voire même pan-mongolistes, les Bouriates servaient également les intérêts russes. Leur importance va grandement augmenter de par leur position d'intermédiaires culturels à mesure où les liens avec l'Union soviétique et la nouvelle République populaire de Mongolie se renforceront. L'influence des intellectuels bouriates est ainsi visible dès la première rencontre du parti révolutionnaire mongol en mars 1921 à Kiakhta. Selon Isono (1976 : 390), de nombreux termes marxistes furent alors traduits en mongol par les intellectuels bouriates et furent introduits dans les demandes originales des révolutionnaires mongols qui se résumaient alors à la libération du pouvoir chinois « oppressif » et la création d'un État mongol indépendant.

Une fois au pouvoir, l'une des priorités du parti révolutionnaire mongol fut le contrôle de l'éducation par la création d'écoles laïques et par des campagnes d'alphabétisation pour répandre plus efficacement leurs doctrines dans la population afin de contrer l'influence du clergé qui en avait le monopole. La science qui allait constituer la nouvelle « vérité » était celle enseignée dans les universités d'État en Union soviétique. Les intellectuels bouriates qui traduisaient et enseignaient ces nouveaux concepts allaient jouer un rôle capital dans l'intégration d'une nouvelle perception identitaire nationale en traduisant les concepts en vigueur en Russie à l'époque. Jamtsarano en particulier allait jouer un rôle unique puisqu'étant le fondateur du comité scientifique mongol il contrôlait la

diffusion et la traduction d'ouvrages scientifiques et littéraires en Mongolie. Ainsi la formation d'ethnographe qu'avait eu Jamtsarano en Russie allait clairement transparaître dans la forme que prendraient ces nouvelles notions de nation et d'ethnicité.

Dès ses débuts, l'*anthropologia* [антропология] russe était liée aux sciences naturelles et à la biologie, se définissait comme la science de la nature biologique de l'homme et n'abordait la discipline que sous la dimension de l'anthropologie biologique (Gessat-Anstett : 2001 : 66). L'affiliation ethnique était perçue comme un fait biologique, naturel et essentiel. La plupart des chercheurs travaillaient ou étaient affiliés à des musées d'histoire naturelle, ainsi note que l'un de ses plus éminents professeurs, Anuchin, qui était un paléontologue (Pétric, 2001 : 18). C'est lui qui, en tentant de créer une synthèse entre la biologie et les sciences humaines, allait développer la théorie de l'ethnos<sup>80</sup>. Cette théorie allait par la suite être peaufinée par Skirokogorof et Bromley et constituer l'un des éléments centraux de l'ethnographie soviétique.

L'*ethnologia* [этнология] était présente en tant que discipline avant la révolution bolchévique. Cette science suivait alors la même approche analytique que dans le reste de l'Occident et n'était pas limitée à l'approche descriptive des faits sociaux. Mais après la révolution, en 1929, Staline rejeta le terme ethnologie comme étant une « science bourgeoise de la société », « antimarxiste », « réactionnaire », « science cosmopolitaine » et d'être « formaliste-structuraliste » (Gessat-Anstett, 2001 : 67; Pétric, 2001 : 20). Staline lui préférait le terme ethnographie qui mettait davantage l'accent sur la théorie historique matérialiste pour analyser les relations entre les nationalités. Le terme *ethnologia* disparut donc complètement du discours scientifique pour ne réapparaître que vers la fin des années 80. Selon Gessat-Anstett (2001 : 67), l'*ethnografia* soviétique [этнография] était perçue comme étant une « science de la culture matérielle des peuples » dont le but principal était d'étudier les « processus ethniques » [*etnicheskie protsess* - этничэские процесс], la modification, emprunts ou abandon de traits culturels et matériels particuliers chez

différents peuples au fil du temps. Elle ne s'intéressait pas à la culture orale et immatérielle qui était le sujet de recherche d'une autre discipline, la *fol'kloristika* (фольклористика), définie comme la science des arts populaires et du folklore.

Selon Bromley (1978 : 17-18), l'ethnos est une communauté humaine stable, liée par une unité territoriale, la croyance en une origine commune, une culture commune et une langue. Tous ces éléments sont vus comme se manifestant également dans une conscience de groupe<sup>81</sup> et une auto-identification ethnique. Le concept de l'Ethnos soviétique s'insère dans l'idéologie marxiste; les processus ethniques sont vus à l'intérieur d'un cadre historico-évolutionniste dans lequel les déterminants sont politiques et économiques. L'ethnicité y est vue comme un type d'organisation sociale sujet à un processus évolutif dont l'étape de formation des unités nationales constituait un stade supérieur; la nation étant l'ethnos le plus complexe. En Union Soviétique, l'*ethnos* allait être intégré dans le contexte politique de l'époque et son sens allait être modifié en fonction des conjonctures politiques de cette époque. Plus important encore, c'est l'État qui allait définir les choix possibles d'identité ethnique et la revendication de catégories ou d'identités ethniques non reconnues comme nations était alors vue comme de la subversion.

L'*ethnografia* en tant que discipline était perçue comme étant une branche du département d'histoire en mettant l'accent sur l'histoire matérielle et les ethnographes étaient considérés d'abord comme des historiens spécialisés dans l'histoire de groupes nationaux. L'une des tâches principales de l'ethnologue allait être la reconstruction de l'ethnogenèse [этногенез] d'un ethnos. Pour ce faire il devait : identifier les composants qui constituent les différents ethnos, leurs modes d'intégration, l'histoire ethnique d'une unité donnée, l'historique d'inclusion en son sein de nouveaux groupes, la transformation de sa culture, etc. et finalement les processus ethniques modernes; la relation mutuelle de cette unité sociale avec les autres et la direction et les perspectives de son développement social. Dans cette perspective, les ethnographes soviétiques mettaient leurs priorités de recherche sur l'identification de l'état de développement des sociétés en fonction de critères fixes et de stades évolutif où étaient situées les sociétés étudiées. Pour les ethnographes soviétiques,

les différents aspects de la culture matérielle, spirituelle et le système de parenté étaient pris en note lors du terrain, mais leur importance était vue comme inférieure à la tâche principale qui était de rendre un portrait général et dynamique de l'ethnos dans son développement historique. L'ethnographe classait ainsi les sociétés humaines qu'il étudiait sur une échelle hiérarchique de progrès divisée en cinq grandes phases essentielles inspirées de la théorie de Lewis Morgan au 19<sup>e</sup> siècle :

- 1- Sociétés primitives.
- 2- Sociétés esclavagistes.
- 3- Sociétés féodales.
- 4- Sociétés capitalistes.
- 5- Sociétés socialistes, échelon supérieur de l'organisation sociale.

Au côté de ces catégories, quatre stades évolutifs d'organisations sociales correspondant à des phases précises de développement avaient été identifiés :

- 1- Les *rod* [род] « clans »; unités organisationnelles élémentaires où les individus étaient liés par des le sang.
- 2- Les *plemya* [племя] « tribus »; définies par l'union de plusieurs clans et où les structures lignagères étaient maintenues et étaient perçues comme égalitaires et non hiérarchiques et correspondaient au premier niveau d'organisation communautaire primitif.
- 3- Les *narodnost'*<sup>82</sup> [народность] « nationalités »; créées par l'union de tribus, plus impersonnelles et avaient des traces de hiérarchies sociales en leurs seins. Elles correspondaient aux seconds niveaux d'organisation dans les sociétés précapitalistes.
- 4- Les *natsia* [нация] « nations » atteintes par l'union ou la fusion des différentes nationalités et correspondaient au stage suprême de développement sociétal dans les nations capitalistes et socialistes. (Pétric, 2001 : 20; Arutiunov, 1978 : 11)

Selon Dressler (2001 : 89), l'ethnos était perçu comme une unité culturelle stable et homogène et non pas comme un ensemble culturel hétérogène qui était vu comme le propre de la Nation selon les théoriciens socialistes. La Nation était présentée comme une pluralité, mais une pluralité ayant les moyens de fusionner ou d'homogénéiser les différents peuples la constituant autour d'un but ou d'un principe commun. La Nation était vue comme une « identité ouverte » à l'opposé de la fermeture perçue de l'identité ethnique, elle se basait sur l'idée que personne ne choisissait volontairement son groupe ethnique ou ne pouvait rejoindre volontairement un autre groupe ethnique que celui dans lequel il était né. L'ethnos était présenté comme une « relation imposée », une sorte « d'état naturel ». L'ethnos était vue comme l'une des plus simples formes d'organisation sociale. Cette forme identitaire était perçue comme destinée à disparaître durant la « synthèse soviétique » où la nouvelle identité soviétique fusionnerait tous les petits groupes minoritaires du territoire national. En opposition à l'ethnos, les théoriciens socialistes disaient que les individus avaient le choix d'adhérer à une Nation, de l'intégrer et de négocier son identité en son sein. Selon le schéma évolutionniste, la constitution des empires était perçue comme l'intégration de plusieurs unités sociales différentes au sein d'une unité politique.

L'ethnographie soviétique subissait la pression de la réalité politique et idéologique de l'Union soviétique qui influençait les transformations de la discipline et les résultats des recherches; ceux-ci étaient adaptés et remaniés de manière à refléter les dogmes et les normes élaborées par le parti. Les ethnographes soviétiques allaient également classer dans la catégorie générale des « survivances » [*perežitki* — пережитки] toute « anomalie sociale » observée qui ne s'accordait pas avec la théorie officielle; par exemple certaines pratiques culturelles d'une population observée ne correspondaient pas à la strate évolutive qu'elle était censée occuper (Pétric, 2001 : 24).

#### **d) Théorie évolutionniste culturelle marxiste et société mongole**

Selon Sneath (2007 : 40), le concept de sociétés tribales tire son origine de la théorie évolutionniste sociale du 19<sup>e</sup> siècle qui voyait dans la parenté le principe organisateur de base pour les sociétés non étatiques. Cette théorie maintenait que l'ensemble des sociétés humaines était constitué à l'origine de communautés égalitaires d'individus liés par le sang pour se transformer graduellement en des sociétés de différentes classes sociales et devenir de plus en plus impersonnelles. Cette théorie supposait l'existence d'une dichotomie fondamentale entre les sociétés basées sur la parenté et celles basées sur un territoire déterminé.

La conception théorique marxiste reprit cette théorie en traçant une nette distinction entre les sociétés selon des cadres évolutifs différents. Il était considéré que les sociétés élémentaires s'organisaient par rapport à la parenté tandis que les sociétés plus évoluées s'organisaient par rapport à un territoire. Dans la tradition marxiste, l'État était vu comme l'instrument de répression nécessaire au maintien des relations de classe d'exploitation et, selon cette logique, les sociétés vues comme non étatiques devaient être organisées principalement dans des communautés liées par le sang. Cette tradition marqua l'ethnographie soviétique en Asie Centrale où, lorsque des groupes étaient définis comme « nomades », il était assumé qu'ils devaient être organisés en tribus ou en clans; que leur unité d'organisation devait être lignagère et non étatique<sup>83</sup>.

Un autre aspect du modèle tribal était l'importance donnée au déterminisme social où le mode de vie pastoral nomade était représenté comme un type d'organisation sociale incapable de grande complexité ou de formes de hiérarchie<sup>84</sup>. Au vingtième siècle, la vision dominante dans l'ethnographie soviétique était de voir les tribus comme des « survivances » de stades primaires de l'évolution politique. Sneath (2007 : 126) rapporte que selon Dahl les contraintes écologiques du pastoralisme prévenaient l'accumulation de richesses nécessaires à l'apparition d'une stratification sociale. Buham voyait quant à lui la mobilité

spatiale comme un mécanisme ayant inhibé la centralisation et l'apparition des classes sociales. Tolybekov appuyait la position d'Engels selon laquelle les nomades étaient incapables de développement social et Gellner (1988, 106) quant à lui déclara que le nomadisme constituait un cul-de-sac sociologique.

Pour les ethnographes soviétiques prenant de manière axiomatique les cinq stages historiques de la théorie évolutionniste marxiste, la société pastorale mongole était difficilement classifiable. Selon Vladimirtsov, la ressemblance entre l'aristocratie européenne et mongole était suffisamment proche pour les classer tous les deux comme des formes de féodalisme. Lattimore (1962, 546-550) critiquait également la position soviétique qui mettait l'accent sur la possession de la terre pour déterminer un type d'organisation comme féodale. Selon lui, les Soviétiques négligeaient de prendre en considération la propriété mobile « à quatre pattes » dans leur analyse. Il écrivait ainsi :

« there are those who hesitate to call the Mongolian social order 'feudal,' but I do not see how the term can be avoided: aristocratic rank was hereditary and identified with territorial fiefs, and serfdom was also hereditary and territorially identified. »  
(Lattimore, 1976 : 3 in Sneath, 2007 : 130)

Mais les chercheurs soviétiques acceptaient difficilement de déroger aux catégories mises au point par l'État et d'affirmer que des nomades puissent être classifiés au même niveau que les aristocraties des sociétés sédentaires. La solution proposée fut de classer la société mongole à mi-chemin entre les sociétés lignagères et féodales, et ce malgré le fait qu'il n'y avait aucune preuve que les gens du commun aient jamais formé de lignages ou même qu'ils aient constitué une société égalitaire sans État. Cette classification devint standard et les inconsistances observées par rapport à la théorie officielle étaient expliquées comme étant des « survivances » d'une période préféodale qui aurait même précédé le règne de Chinggis Khaan et où le manque de ressources matérielles permettait seulement de spéculer librement sur la nature de la société à cette époque. D'autres théories expliquaient l'existence des classes sociales comme d'une « contamination culturelle » de la Chine.

Cette classification ambiguë allait toutefois être instrumentalisée par le pouvoir pour entreprendre ses politiques en Mongolie tout en utilisant des arguments qui, en apparence, s'opposaient. Ainsi si la notion de féodalisme nomade de Vladimirtsov pouvait être utilisée pour justifier la liquidation de l'élite des sociétés pastorale d'Asie centrale en tant que classe exploiteuse, en revanche la position de Tolybekov-Markov pouvait justifier la sédentarisation et la collectivisation par l'explication que sans fixation permanente les nomades ne pourraient se développer davantage (Sneath, 2007 : 127).

### **e) Création du lexique mongol de la nation**

Kaplonski (1998 : 36) note qu'au début du vingtième siècle, le concept de différences ethniques au sein des Mongols était un concept encore parfaitement nébuleux en comparaison des différences de classes sociales observables entre les gens du commun, leurs nobles et le haut clergé. Selon Atwood (1994 : 54), de par l'importance qu'avaient la question nationale et les mouvements d'indépendance nationale dans les pays colonisés pour les communistes, il était capital pour ceux-ci de construire des termes appropriés pour la nation et la nationalité dans le langage politique mongol pour la diffusion de leur idéologie.

Jamtsarano fut le pionnier de la création de ces termes et intégra les classifications sociales hiérarchiques russes de la nationalité en Mongolie. Sneath (2007 : 172) note qu'avant la révolution, Jamtsarano avait identifié les différents apanages politiques de la noblesse comme constituant des « tribus » (*Mongolskie plemena* en russe). Après l'instauration du gouvernement socialiste, un certain nombre de termes mongols allaient être sélectionnés pour traduire les éléments clés de la théorie soviétique des différents stades historiques des communautés ethniques organisés selon la version marxiste de la théorie évolutionniste sociale. Ce système classificatoire faisait partie de l'idée que les populations « arriérées » devaient être « améliorées » par la fusion avec des nationalités

progressistes jusqu'à former une nation soviétique. Les socialistes allaient sélectionner quatre termes anciens pour définir les différentes étapes d'organisations sociales mongoles :

- Le terme *rod* « clan » fut traduit par *obog*.
- Le terme *plemya* « tribu » fut traduit par *aimag*.
- Le terme *narodnost'* « nationalité » fut traduit par *yastan*.
- Le terme *natsia* « nation » fut traduit par *ündesten*.

Finalement la notion de l'ethnos fut traduite par *ugsaatan*.

L'emploi de ces termes était singulier car, mis à part le terme *aimag*, ils étaient utilisés auparavant pour désigner les lignages de la noblesse et tous ces termes soulignaient fortement l'idée d'un lien génétique entre les membres d'un même ensemble. Kowalewski (1844 : 374) donnait ainsi à *obog*  une définition de parenté, de génération et de dynastie et l'on disait d'un groupe partageant le même ancêtre patrilinéaire qu'ils étaient *obogton* . Cependant comme le note Sneath (2007 : 172), le *Mongol obogton* « lignage des Mongols » mentionné dans les sources mongoles avant le 20<sup>e</sup> siècle ne désignait alors que le lignage de la noblesse. *Aimag* était une unité administrative et militaire formée de plusieurs bannières. Kowalewski (1844 : 314) lui prêtait des définitions de « division, de section, de détachement, de compagnie; de régiment, de troupe, d'assemblée religieuse; de département, de district, de principauté, de province, de circuit », mais ne note aucune notion d'hérédité ou d'ensemble lignager comme le sous-tendait le concept russe de *plemya* « tribu » dont il devait être l'équivalent. *Yastan* , formé du mot *yas*  « les os », prenait le sens de « ceux partageant les mêmes os ». Il était utilisé avant le vingtième siècle à la fois pour dénoter les membres d'une même filiation patrilinéaire *yasen töröl* « parents par les os », mais également pour signifier une différence entre les membres de la noblesse qui avait les « os blancs » *tsagaan yastan* et les gens du commun aux « os noirs » *khar yastan* (Sneath, 2007 : 61; Bulag, 1998 : 119; Kowalewski, 1849 : 2274-2275). *Ündesten* avait également été un terme pour désigner les membres de la noblesse. Il était construit du mot *ündes* « racines/origine » prenant ainsi le sens de « ceux partageant les mêmes racines/origine ». Enfin le terme *ugsaatan*  construit sur le mot *ugsaa*  dont Kowalewski au 19<sup>e</sup> siècle ne donne que des définitions de « famille/parenté du souverain », *ugsaatan* ne

désignant alors clairement que les membres de la noblesse (Kowalewski, 1844 : 429). Sneath (2007 : 171) note que lorsque les nationalistes mongols du début du 20<sup>e</sup> siècle se cherchèrent une origine ethnique commune mobilisatrice pour la population mongole, les seules sources généalogiques qu'ils trouvèrent furent celles de la noblesse. Ces termes utilisés alors principalement pour décrire le lignage légitime des descendants de Chinggis Khaan furent appropriés par les nationalistes pour évoquer l'idée d'une entité de « sang, race et de descendance commune ». Sneath (2007) suggère que puisque ces termes étaient vus comme étant primordiaux et essentiels à l'origine, ils maintinrent ces significations dans la mentalité populaire lors de leur application pour traduire les nouveaux concepts de nation et de nationalité en Mongolie.

Selon Sneath (2007 : 174) il est clair que ces groupes qui furent considérés comme *yastan* « groupes ethniques ou nationalités » ne correspondaient pas à des communautés se définissant par des liens de parenté partagés, mais formaient plutôt des communautés ayant en commun le fait d'être soumis à un même noble et vivre dans son fief. De même, lorsque le système de *khamjlaga* et le clergé furent détruits dans les années 30, plusieurs sous-groupes mongols se virent alors offrir différents niveaux d'autonomie sur leur territoire. Ceux-ci furent également définis en tant que nationalités et le terme *yastan* fut utilisé pour définir le statut de ces différents groupes.

Selon Bulag (1998 : 33), la traduction de la notion d'*ethnos* par *ugsaatan* en mongol donnait l'idée que les anciens *obog* et *aimags* mongols formaient ensemble un *ugsaatan*. Or, un point important différencie la notion d'*ugsaatan* du concept d'*ethnos* de Bromley; *ugsaatan* étant emprunté au lexique lignager des membres de la noblesse et maintenait de son sens original une forte connotation d'hérédité biologique imaginée comme se maintenant à travers le temps; or, selon la théorie marxiste, le processus ethnique socialiste en Mongolie était vu comme devant mener à la fusion des différentes *ethnos*, tribus et nationalités dans un tout national commun formant « la nation mongole », *ündesten*. Durant la période socialiste, le concept d'*ündesten* allait être utilisé pour traduire le concept soviétique de *natsia*. Dans les faits, l'appartenance à l'*ündesten* mongol était techniquement

déterminée par la citoyenneté, Munkh-Erdene (2006 : 52) note que l'*ündersten* allait largement continuer à être défini comme une collectivité partageant une langue, une culture, un territoire et une économie. Puisque l'on s'attendait à ce que les petits *yastan* disparaissent lors du passage à une société capitaliste ou socialiste, le terme *ündersten* avait donc une connotation beaucoup plus progressiste. Bulag (1998 : 32) note en effet qu'à l'époque, le fait d'avoir son groupe qualifié *d'ündersten* donnait l'impression de constituer une réelle nation. En Mongolie socialiste, l'*ündersten* allait être défini par la culture des Mongols Khalkhas qui constituaient la majorité de la population dans les quatre grands aimags qui formaient alors la Mongolie extérieure indépendante. L'*ündersten* mongol allait être représenté comme formant un centre culturel national entouré de petits *yastan* mongols et non-mongols devant éventuellement se fusionner. L'identité Khalkha devenait donc, par extension, un synonyme de véritable citoyen moderne de la Mongolie.

En Mongolie, l'identité Khalkha allait en venir à être perçue comme étant presque l'équivalent de l'identité mongole. Bulag (1998 : 35) note que l'idée selon laquelle les Khalkhas seraient plus authentiquement mongols a été en partie facilitée par le fait que l'écriture mongole cyrillique est basée sur leur dialecte. En devenant l'écriture officielle de la République populaire de Mongolie, l'écriture cyrillique a facilité la transformation des membres d'autres *yastan* mongols à devenir Khalkha et donc de véritables citoyens de la nation *ündersten*. En République populaire de Mongolie, faire des études allait dès lors être défini comme « devenir Khalkha » *khalkhjikh* et était perçu comme l'équivalent de « devenir Mongol » *Mongoljikh* (Bulag, 1998 : 35). Bulag note que d'un autre côté, le passage à une écriture reproduisant le dialecte Khalkha a coupé les affinités linguistiques avec les Mongols outrefrontière qui continuaient à utiliser l'écriture mongole classique (Bulag, 1998 : 78). Être Khalkha signifiait à la fois être un véritable citoyen, mais également un vrai Mongol. Tandis qu'être qualifié de *yastan* rendait son identité culturelle marginale et périphérique. Les Khalkhas servaient ainsi de modèle à la fois d'identité mongole, mais également d'identité socialiste. Selon Bulag, en qualifiant les Khalkhas comme étant les Mongols les plus authentiques les socialistes établirent une hiérarchie au

sein de la dénomination ethnique mongole. Un critère venait d'être ainsi créé jugeant qui pouvait être plus Mongol et qui l'était moins.

### **3.4. Création de l'identité civique**

#### **a) Impérialisme japonais et identité civique**

Alors que, dans les premières années, le gouvernement mongol avait été encouragé par Moscou à faire la promotion du développement d'un sentiment national, après les années 30, cette politique changea subitement suite au renforcement du pouvoir japonais, grand rival de l'URSS dans la région, qui soutenait ouvertement une politique panmongoliste en Mongolie.

Le Japon souhaitait faire entrer la Mandchourie et la Mongolie dans son aire d'influence à la fois pour avoir accès à ses matières premières, mais également elle percevait ces territoires comme des lieux de colonisation pouvant absorber l'excès de population du Japon (Narangoa, 2004 : 50). La Mongolie intéressait également le Japon par une ressource unique : leurs chevaux<sup>85</sup>. Boyd (2010 : 27) note qu'en conséquence de l'expansion rapide de la taille de l'armée japonaise en 1937 celle-ci fut incapable de se mécaniser complètement comme l'étaient l'armée américaine et les Britanniques. Le Japon avait un accès limité aux ressources de pétrole et de caoutchouc. Le Japon allait rester grandement dépendant des chevaux pour le déplacement des troupes et du matériel au cours de la Seconde Guerre mondiale. Les Mongols avaient une grande importance dans la politique japonaise puisqu'un tiers du territoire de la Mandchourie était constitué de bannières mongoles dont les membres de la noblesse en étaient les propriétaires, bien qu'un grand nombre de colons chinois s'y soit déjà installés. En se proposant de réunir la nation mongole dispersée, les Japonais tentaient de faire entrer tous les territoires mongols dans

leur aire d'influence, tant le reste de la Mongolie intérieure que le territoire de la Mongolie extérieure indépendante. Dans ce but particulier, les Japonais envoyèrent des agents secrets japonais et des activistes civils dans le reste de la Mongolie pour faire du « travail culturel » (*bunka kōsaku*). Cette politique tentait de gagner les Mongols de la partie ouest de la Mongolie intérieure par des activités culturelles telles que la création d'écoles modernes mongoles et d'institutions de santé tout en encourageant les mouvements d'indépendance nationale dans les territoires mongols dirigés par la Chine. En 1936, le Japon encouragea la création d'un gouvernement militaire qui devint le gouvernement autonome de la Mongolie intérieure, *Měngjiāng* 蒙疆<sup>86</sup>. Le Japon désirait enlever la Mongolie extérieure indépendante du contrôle soviétique pour l'attirer dans son orbite. Pour atteindre ce but, le Japon produisit de la propagande vantant la qualité de vie dans la Mongolie orientale sous contrôle japonais en la comparant à la situation de la Mongolie présentée comme étant sous le joug des Soviétiques (Narangoa, 2004 : 52-53). En Mandchourie et dans la partie de Mongolie intérieure sous leur contrôle, les Japonais allaient à la fois encourager le nationalisme mongol tout en tentant de le contrôler. Selon Narangoa (2004 : 64), la stratégie japonaise était basée sur l'idée qu'en encourageant le nationalisme hors des zones sous contrôle japonais les Mongols seraient tentés d'eux-mêmes de se mettre sous leur influence. Cependant avec le temps les Japonais devinrent de plus en plus ambivalents par rapport à cette politique parce que les nationalistes mongols tendaient à avoir une position équivoque face au pouvoir impérial japonais<sup>87</sup>.

Alors que les perspectives d'un conflit ouvert entre l'Union soviétique et le Japon devenaient de plus en plus évidentes, les références d'un nationalisme en Mongolie allaient être regardées avec davantage de suspicion. Le concept d'*ündesten* allait de plus en plus être remplacé par des termes comme *ard tümen* ᠠᠷᠳᠤᠲᠦᠮᠡᠨ « le peuple » et *ekh oronch* ᠡᠬᠡᠣᠷᠠᠨᠴᠢ « patriote » pour éviter les connotations ethniques pouvant supposer des liens avec les Mongols vivant en territoire ennemi.

Dans la théorie marxiste, le concept du « peuple » ou de la « masse » était capital, leur absence de lien direct avec un territoire ou une origine ethnique en faisaient des termes

de choix pour éviter les rapprochements panmongols. Sneath (2007 : 173) note le premier terme utilisé pour traduire ce concept en mongol fut *ard*, un vieux terme signifiant « personnes du commun » ou « éleveur » et qui avait une position claire dans l'ancienne structure sociale mongole en excluant les nobles de sa définition. Le terme fut transformé plus tard en *ard tümen*, littéralement : « les dizaines de milliers de personnes du commun » traduisant l'idée d'une population entière ou « la masse ».

La notion ancienne de l'*uls* fut à nouveau transformée pendant la période socialiste pour ressembler à la version soviétique de l'État-nation. Dans la constitution de la Mongolie, l'*uls* était défini d'une manière semblable à la définition de la nation par Staline : elle possédait un territoire et un mode de gouvernement [*tör*]. Cependant, Atwood (1994 : 55) note que ce ne fut vraiment qu'après le passage à l'écriture cyrillique que le concept de territoire et de sa population se dissocia dans la mentalité populaire. Auparavant, les deux notions étaient liées dans le concept de l'*uls*, mais de plus en plus le terme *oron* fut compris comme « pays » et la population/nation par *ündesten*. L'*uls* en vint à n'être vu que comme le synonyme de l'État dans ses structures gouvernementales. Le terme Mongol *ekh oron üzel* « patriotisme » était lié à la fois conceptuellement et linguistiquement à l'idée de *ekh oron*, littéralement « mère patrie ». Ce concept était vu de plus en plus comme étant en opposition à une identité basée sur le lignage ou le groupe ethnique. Dans le régime socialiste mongol, après les années 40, on s'attendait qu'un bon citoyen travaille pour le bien de la « mère patrie » et soit prêt à faire des sacrifices pour elle. Selon Kaplonski (2000 : 341-342), cette forme de nationalisme était à rapprocher de l'idée socialiste d'identité civique. Cette identité « moderne » était mise en opposition aux éléments perçus comme trop « mongols » et donc « rétrogrades » tels que Chinggis Khaan, le bouddhisme, les habits et les fêtes traditionnelles. Dans la rhétorique socialiste, le nationalisme ethnique était vu comme un élément dépassé à remplacer par le sentiment internationaliste socialiste. Le nationalisme civique patriotique [*ekh oronch üzel*], en revanche par son allégeance à un corps politique étatique sans dimension ethnique était bien vu. L'emphase sur le *ündesten* en revanche était moins bien vu car ce sentiment sous-tendait une dimension ethnique possiblement

transfrontalière et une allégeance à une communauté différente de celle définie par les frontières de l'État (Kaplonski, 2000 : 343). Bulag (1998 : 48) note que le contraire du patriotisme et de l'internationalisme socialiste était considéré comme du « chauvinisme » ou de « l'ethnonationalisme » *ündserkhekh üzel*. À une moindre échelle, également critiquée, étaient les sentiments favorisant son *nutag, nutgarakh üzel*, sa bannière *hoshuuchlakh üzel*, son aimag/province *aimagchalkh üzel* et *yasarkhakh üzel* pour tous ceux favorisant les membres de leur groupe ethnique ou les démonstrations culturelles non Khalkha. Selon Bulag (1998 : 48-49), les efforts des idéologues du parti pour lutter contre les sentiments dits chauvinistes ou nationalistes, les formes de localismes et de nationalismes des minorités non Khalkha témoignaient d'un programme politique visant une intégration éventuelle de la République populaire de Mongolie dans l'Union soviétique, une bonne entente entre les Mongols de régions différentes et la fusion des petites identités mongoles dans l'identité nationale Khalkha.

Heissig (1978 : 228-230) rapporte qu'une dernière tentative par la République populaire de Mongolie de réunifier les autres zones culturelles mongoles dans un seul pays eut lieu durant la Seconde Guerre mondiale. En 1945, lorsque les armées soviétiques et mongoles envahirent la Mandchourie et la Mongolie intérieure sous contrôle japonais, les troupes de la Mongolie ramenèrent un grand nombre de Mongols orientaux pour « rééducation ». Selon Heissig, cette déportation constituait une preuve que les Mongols gardaient toujours le désir de récupérer les territoires mongoles de Chine pour former une version socialiste du grand *uls* mongol. Cependant, les accords de Yalta vont venir contrecarrer les projets de réunification en accordant à la Mongolie extérieure une reconnaissance internationale de son indépendance à l'intérieur de ses frontières existantes. Le gouvernement chinois s'assurait ainsi, en renonçant à ses revendications sur ce territoire, de se voir reconnaître la Mandchourie et la Mongolie intérieure, alors occupée par les troupes mongolo-soviétiques, dans ses frontières politiques. L'espoir d'une réunification, celle de tous les territoires mongoles, venait de s'évanouir. Selon Heissig ils payaient de la sorte le prix de la reconnaissance internationale de la République populaire de Mongolie.

## Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu qu'au cours du 20<sup>e</sup> siècle, la définition d'identité nationale fut fortement contrôlée par le régime communiste qui allait la modifier à plusieurs reprises en fonction de ses politiques extérieures et intérieures.

Dans un premier temps, le développement de l'identité nationale fut encouragé afin de créer une nouvelle identité collective mobilisable contre l'ancien ordre social dominé par la puissance politique du clergé bouddhiste. Ce processus fut rendu possible à la fois par un contrôle de l'information, et donc du monopole de la vérité, par les autorités communistes et par une non moins réelle force coercitive.

Par la suite, le processus de construction nationale, fortement inspiré des politiques en cours en Union soviétique, allait procéder à une réification des différences culturelles entre les communautés des différentes régions de la Mongolie menant à l'éclatement de l'ethnonyme « Mongol » en une série de « groupes ethniques » différents; le nom Mongol allait ainsi devenir l'équivalent d'une identité citoyenne dépourvue de connotation ethnique pouvant inclure des populations non mongoles, mais surtout exclure les Mongols résidant hors de leur territoire.

Finalement, l'utilisation des sentiments panmongols par les Japonais allait changer la perception du nationalisme par l'État. L'expression des différences culturelles des « minorités nationales » fut remplacée par un nouveau programme d'uniformisation culturelle autour d'un sentiment de patriotisme civique. Cette culture nationale allait être basée sur les symboles culturels liés aux Mongols Khalkhas qui allaient être vus comme les vrais représentants de l'identité mongole en Mongolie extérieure. Toutes activités considérées nationalistes ou allant à l'encontre de l'amitié mongolo-soviétique étaient désormais qualifiées de chauvinismes, de tribalismes, contraires aux grands projets de révolutions prolétaires mondiales et à l'internationalisme.

La destruction de la communauté des croyants bouddhistes, l'équation du panmongolisme avec l'invasion impérialiste japonaise et la célébration de l'amitié mongolo-soviétique allaient devenir ainsi les éléments clés de la nouvelle identité socialiste mongole pour le reste de la période communiste.

## Conclusion

De la fin du 19<sup>e</sup> siècle à la moitié du 20<sup>e</sup>, la partie nord de la Mongolie passa par trois grandes phases :

- 1— À l'aube du 20<sup>e</sup> siècle, son territoire était découpé en une foule de principautés semi-autonomes dirigées par des membres de la noblesse, mais intégré dans l'empire des Qing.
- 2— Au moment de la chute de la dynastie, les princes se regroupèrent pour former un gouvernement théocratique bouddhiste.
- 3— Enfin, le pays allait devenir une République populaire communiste.

Durant ces trois phases, des identités fort différentes ont été développées et dans chacun des cas une idéologie hégémonique a dominé et s'est présentée comme une vérité inchangeable, comme un état originel.

Durant la période Qing, les apanages princiers du territoire mongol étaient largement autonomes. Les princes mongols s'étaient joints à l'aventure impériale d'abord en alliés. et la dynastie mandchoue tenta de renforcer ses liens avec la noblesse pour empêcher que ceux-ci en viennent à reprendre leur indépendance. La dynastie encouragea l'intermariage entre l'aristocratie mongole et l'aristocratie mandchoue, agit comme le mécène du clergé et intégra à son mode de gouvernance le symbolisme bouddhiste qui était déjà largement répandu chez les Mongols. Cette cosmologie avait été intégrée dans la population par l'action des missionnaires tibétains au 16<sup>e</sup> siècle qui avaient utilisé le mythe d'origine des membres de la noblesse lié à leur ancêtre Chinggis Khaan, l'avaient intégré au panthéon bouddhiste et avaient prolongé son arbre généalogique jusqu'à Bouddha lui-même. Les membres de la noblesse avaient par la suite diffusé eux-mêmes la nouvelle idéologie qui justifiait cosmologiquement leur pouvoir auprès de leur population. Cette

idéologie était devenue dominante au point où les Mongols se voyaient, au 19<sup>e</sup> siècle, comme une partie du monde bouddhiste et s'identifiaient de plus en plus en termes de croyants plutôt qu'en des termes spécifiquement ethniques. Les Mandchous n'avaient pas eu besoin d'encourager les Mongols à adopter la nouvelle religion, les membres de la noblesse en faisaient déjà largement la promotion. Ce que les souverains mandchous firent fut de s'intégrer à l'échelon supérieur de l'édifice ecclésiastique en se présentant auprès des fidèles comme la réincarnation du bodhisattva Manjushri, un être perçu comme un empereur bouddhiste envoyé sur terre afin de maintenir l'ordre et la religion et « tourner la roue du Dharma ». Ils se présentaient également comme les derniers d'une longue succession de souverains religieux au même titre que Chinggis Khaan et donc devenaient étroitement liés à la cosmologie de l'élite. Ils entraient également au cœur des croyances du peuple en étant présentés comme les envoyés du ciel pour protéger la religion. Ils justifiaient l'idée d'une Mongolie non plus comme un ensemble de principautés autonomes, mais comme une partie inséparable de cet empire du Dharma multiculturel où dans leurs apanages les nobles jouissaient d'une grande autonomie et n'étaient sollicités que pour venir protéger l'empire. Toutes rébellions contre l'État étant donc perçue comme un soulèvement contre l'ordre de l'univers, contre le Dharma.

Cette idée hégémonique de l'empire Qing comme étant le protecteur de la religion et le producteur de l'ordre universel fut renversée au moment où les troupes mongoles perdirent leur importance militaire et que l'agitation sociale créée par les mouvements nationalistes han fut perçue comme une priorité plus grande. Les réformes radicales faites par la dynastie ne purent calmer les activistes chinois en faveur d'un changement de gouvernement et la dynastie fut déposée en conséquence. Cependant ces réformes entreprises eurent un impact puissant en Mongolie où la politique encourageant la colonisation chinoise changea radicalement l'image de la dynastie de protecteur dévot de la culture mongole à celle d'architecte d'une entreprise semblant vouloir leur disparition. L'arrivée massive de colons, leur empiètement sur les pâturages familiaux et leurs

profanations des lieux de cultes sacrés provoquèrent des réactions extrêmes de révolte à cause des changements trop rapides et trop radicaux. La religion servit encore une fois à canaliser les passions et le chef de l'Église Gelugpa en Mongolie fut nommé empereur au moment où le nord du territoire mongol déclara sa sécession. Cependant, les libertés prises par certains membres de la noblesse suite à cette semi-indépendance (la Russie assurait son autonomie, mais reconnaissait que le territoire faisait partie de la Chine) et l'exposition des intellectuels mongols au discours nationaliste chinois amenèrent le début d'un mouvement de contestation national réclamant des réformes démocratiques et l'essor de l'éducation laïque.

Alors que, par un concours de circonstances, l'Armée rouge entra en Mongolie, les révolutionnaires qui étaient en majorité des nationalistes réformistes accédèrent au pouvoir. Mais ces derniers devaient le partager avec les membres de la noblesse et du clergé qui maintenaient leurs privilèges. L'Union soviétique, par l'entremise d'intellectuels mongols de Russie, allait travailler à propager une identité nationale similaire à celle en vigueur en Union soviétique et marquée par une idée matérialiste évolutionniste.

Le pouvoir du clergé était alors tout puissant auprès de la population et cette idéologie devait être contestée et être dissociée de l'identité mongole de manière à pouvoir propager la nouvelle identité. Cet effort était d'autant plus encouragé par l'Union soviétique que le pouvoir japonais était en pleine expansion en Mandchourie et en Mongolie intérieure, qu'il était ouvertement hostile à l'Union soviétique, qu'il encourageait les projets panmongols et reconnaissait le pouvoir du clergé et des nobles sur les territoires sous son influence. Pour éviter l'apparition de foyers de contestation au centre du territoire de la République populaire de Mongolie, l'institution lamaïque devait être détruite et son influence auprès du peuple stoppée.

L'un des premiers moyens employés fut donc l'élimination physique de l'élite ecclésiastique sous l'accusation de fomenter un complot avec le pouvoir japonais pour rétablir l'ancien

ordre social et donner le territoire à une puissance étrangère. L'attaque contre l'hégémonie bouddhiste prit ainsi une dimension particulière en la présentant comme une institution étrangère et tardive imposée au peuple mongol qui était défini dans des critères culturels, linguistiques et biologiques. Le développement de l'idée de nation comme une entité biologique aux caractéristiques essentielles et ancestrales permettait d'isoler certains marqueurs culturels, en l'occurrence la religion et la stratification sociale, comme des influences étrangères, tibétaines et chinoises, appliquées à la société par un régime colonial mandchou qui aurait utilisé délibérément la religion (l'opium du peuple) pour subjuguier les Mongols et empêcher le développement de leur société expliqué par ses doctrines « rétrogrades », antiscientifiques et superstitieuses et par le désordre démographique causé par le célibat d'un grand pourcentage de la population. Les membres les plus éminents du haut clergé et la langue liturgique étant tibétains, l'institution bouddhiste allait être présentée comme étant non seulement étrangère, mais également comme contribuant à l'ignorance de la culture et de l'écriture nationale.

Suivant la logique que la culture pouvait être « contaminée » par des influences étrangères, les Mongols khalkhas de Mongolie centrale furent identifiés comme les membres les plus authentiques du groupe mongol du fait d'être situés au cœur du monde culturel mongol et ainsi d'avoir été moins soumis à une influence culturelle chinoise et russe. Les autres Mongols furent identifiés comme étant des « tribus » et des « minorités ethniques » et vus comme destinés à abandonner leurs différences et à adopter la culture nationale citoyenne des Khalkhas. Cette approche créait un rang hiérarchique parmi les différents groupes mongols et servait également à contrer le projet panmongol soutenu par les Japonais en disqualifiant les individus résidant à l'extérieur des frontières nationales. Cette position fut encore renforcée par la condamnation des démonstrations nationalistes des petits groupes mongols et l'encouragement à une fusion culturelle à l'intérieur de l'identité citoyenne khalkha. Après la défaite du Japon et la reconnaissance internationale de la Mongolie, la nouvelle politique gouvernementale allait cependant encourager les emprunts culturels au

russe et les rapprochements avec l'Union soviétique au point de soupçonner un projet de fusion à long terme avec celle-ci.

Il est intéressant de remarquer que les mouvements de contestation qui mettront fin au régime communiste seront des mouvements nationalistes qui présenteront à leur tour la période socialiste comme une ère de domination coloniale étrangère et se revendiqueront d'un lien avec un passé fort lointain.

Les changements sociaux et identitaires qui ont été abordés dans ce travail sont un survol général et une approche ciblant une période précise pourrait faire ressortir davantage de sources. Dans ce travail de mémoire de maîtrise, nous avons voulu favoriser une approche diachronique pour regarder comment des identités qui sont perçues comme essentielles et inchangeables sont en fait des hégémonies idéologiques qui ont une réelle vitalité avec un début et une fin.

La construction des identités est également un phénomène dialogique où un groupe construit sa définition en premier lieu en réaction à des altérités. Les marqueurs culturels entre des groupes vont à la fois venir à s'endurcir ou être plus malléables en fonction de la proximité ou de la distance projetée. Le choix des catégories sociales et leur adoption générale dans une société va dépendre en partie du potentiel d'influence et de pouvoir de ses élites. La population n'est pas un médium neutre dans ce processus en ce que celle-ci peut également s'opposer au changement identitaire ou en venir à percevoir le groupe au pouvoir comme constituant lui-même une altérité. Le potentiel de convaincre de la validité d'une nouvelle identité collective est un puissant outil politique.

De même, dans ce travail, notre but n'était pas seulement de nous pencher sur les créations lexicales pour définir la nouveauté mais aussi de regarder comment des termes anciens, avec une définition nette, sont utilisés et transformés pour donner un sens particulier aux nouveaux phénomènes sociaux observés. Une hypothèse qu'il serait intéressant d'émettre est que l'utilisation de termes anciens pour la nouveauté sert à

« normaliser » les changements sociaux et à présenter la situation comme un retour vers une vérité plus « authentique » parce que d'apparence plus ancienne.

Il serait bien de regarder dans un autre temps les formes de transformations identitaires différentes qui eurent lieu chez les Mongols de Chine suite à l'entrée de ceux-ci dans la sphère de la nouvelle République populaire de Chine et comment la construction nationale étatique à encouragé la formation de définitions identitaires différentes, entre autres, par leur statut minoritaire dans un grand ensemble multiculturel.

De même il serait intéressant de voir comment une nouvelle définition identitaire peut arriver à être vue comme un état originel, inchangé et son passé oublié chez d'autres sociétés où des changements identitaires et sociaux ont eu lieu sur un court laps de temps.

## Bibliographie

- Anderson, Benedict. (2002) *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte.
- Arutiunov, Serghei A. & Yu. V. Bromley. (1978) « Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies. » dans Holloman, Regina E. & Serghei A. Arutiunov (dir.) *Perspectives in Ethnicity*. The Hague. Mouton & Chicago : Aldine. P 11-13
- Atwood, Christopher (2000) « Worshipping Grace. »: The Language of Loyalty in Qing Mongolia. *Late Imperial China, Vol.21, No.2, Décembre 2000*. P. 86-139.
- Atwood, Christopher (1994) « National Questions and National Answers in the Chinese Revolution, or, How Do You Say *Minzu* in Mongolian? » *Indiana East Asian Working Paper Series on Language and Politics in Modern China*, no.5: 37-73.
- Aubin, Françoise (1996) « La Mongolie des premières années de l'après-communisme : la popularisation du passé national dans les mass média mongols. » *Études mongoles et sibériennes*, No.27 : 305-326.
- Baabar (1999) *History of Mongolia*. Cambridge : The White Horse Press.
- Babadzan, Alain. (2000) « Anthropology, nationalism and 'the invention of tradition' » *Anthropological Forum*, Vol.10, No.2, 2000. 131-155.
- Bawden, Charles R. (1955) *The Mongol Chronicle Altan Tobči : Text, Translation and Critical notes*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- Bernier, Bernard (1983) « L'apparition du nationalisme en Occident. Les contextes historiques. » *Anthropologie et sociétés*, 7.2 : 111-129.
- Brown, Kerry. (2007) « The Cultural Revolution in Inner Mongolia 1967-1969: The Purge of the "Heirs of Genghis Khan". » *Asian Affairs*, vol. XXXVIII, no. II, July 2007 : 173-187

- Bao, Wurlig. (1994) *When is a Mongol? The process of learning in inner Mongolia*. Thèse de Doctorat en Anthropologie à l'Université de Washington.
- Baranovitch, Nimrod. (2001) « Between Alterity and Identity : New Voices of Minority People in China. » *Modern China*. 2001; 27; p.359-401.
- Barth, Fredrik. (1995) « Les groupes ethniques et leurs frontières. » dans Poutignat, Philippe & Jocelyne Streiff-Fenart (dir.) *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France. P.203-249.
- Batbayar, Tsedendambyn. (2003) « The Japanese Threat and Stalin's Policies towards Outer Mongolia (1932-1939). » dans Narangoa, Li & Robert Cribb. *Imperial Japan and nationalities in Asia, 1895-1945*. London & New York : RoutledgeCurzon. P.169-198.
- Bawden, Charles R. (1989) *The Modern History of Mongolia* (2e edition) London & New York: Kegan Paul International.
- Bilik, Naran. (1998) « The Mongol-Han relations in a new configuration of social evolution. » *Central Asian Survey*, 17 : 1, p. 69-91.
- Bilik, Naran. (1998 b) « Language education, intellectuals and symbolic representation: Being an urban Mongolian in a new configuration of social evolution. » *Nationalism and Ethnic Politics*, 4: 1. P.47-67.
- Billé, Franck. (2010) « Different Shades of Blue: Gay Men and Nationalist Discourse in Mongolia. » *Studies in Ethnicity and Nationalism* : Vol.10, No.2, 2010. P.187-203.
- Billé, Franck. (2009 a) « The Mongolian Blue Spot: Symbolism, Limitations, Potentialities. » Acte du colloque *Study of Mongolian Symbolism: Quest and Perspectives*. Ulaanbaatar. 9 Septembre 2009 (En ligne) [http://www.legushka.com/documents/blue\\_spot.pdf](http://www.legushka.com/documents/blue_spot.pdf)
- Billé, Franck. (2009 b) « Cooking the Mongols/ Feeding the Han: Dietary and Ethnic Intersections in Inner Mongolia. » *Inner Asia* 11 : 205-230.

- Billé, Franck. (2008) « Faced with Extinction: Myths and Urban Legends in Contemporary Mongolia. » *Cambridge Anthropology* 28 (1) P. 34-60.
- Boisvert, Alain. (1980) « Lamaseries et sociétés pastorales. » *Anthropologie et Société*, Vol 4, No 1 : 147-165.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984) « Espace social et genèse des classes. » *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52/53 : 3-12.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons pratiques*, Paris : Seuil.
- Boyd, James. (2010) « Horse power : The Japanese army, Mongolia and the horses, 1927-43. » *Japan Forum* 22 (1-2) : p.23-42.
- Bradsher, Henry S. (1972) « The Sovietization of Mongolia. » *Foreign Affairs*, Vol.50, No. 3 : 545-553.
- Bromley, Yu. V. (1978) « On the Typology of Ethnic Communities. » dans Holloman, Regina E. & Serghei A. Arutiunov (dir.) *Perspectives in Ethnicity*. The Hague. Mouton, Chicago : Aldine. P. 15-21.
- Brown, William A. & Urgunge Onon. (1976) *History of the Mongolian People's Republic. Translated from the Mongolian and annotated by William A. Brown and Urgunge Onon*. Cambridge : Harvard University Press.
- Bulag, Uradyn E. (2005) « Inner Mongolia. The Dialects of Colonization and Ethnicity Building. » dans Rossabi, Morris. (dir.) *Governing China's Multiethnic Frontiers*. Seattle & London : University of Washington Press. P.84-117.
- Bulag, Uradyn E. (2003a) « Mongolian Ethnicity and Linguistic Anxiety in China » *American Anthropologist* 105 (4): 753-763

- Bulag, Uradyn. (2003 b) « The Chinese Cult of Chinggis Khan: Racial-Genealogical Nationalism and Cultural Integrity. » Acte du colloque *Asian Nationalisms Project*. Université of Victoria. 3 Octobre 2003 (en ligne) [http://www.smhric.org/E\\_Bulag\\_2.pdf](http://www.smhric.org/E_Bulag_2.pdf)
- Bulag, Uradyn E. (2002) *The Mongols at China's Edge : History and the Politics of National Unity*. Lanham. Boulder. New York & Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bulag, Uradyn E. (1998) *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Oxford : Oxford University Press.
- Bulstrode, Beatrix. (1920) *A tour in Mongolia*. London : Methuen & co.
- Chow, Kai-Wing. (1997) « Racial Discourse in China. Continuities and Permutations. » dans Dikötter, Frank (dir.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu : University of Hawai'i Press. P. 34-52.
- Campi, A. (2006). Mongolian Identity Issues and the Image of Chinggis Khan. Acte du Colloque *Mongolia Matters: The Legacy of Chinggis Khan and Mongolia's Great Empire*. Washington, Centre Woodrow Wilson. 4 Octobre 2006 (En ligne) <http://www.mtac.gov.tw/mtacbook/upload/09605/0201/2.pdf>
- Chinggaltai (1963) *A Grammar of the Mongol Language*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.
- Cleaves, Francis Woodman. (1986) « A Mongolian Rescript of the Fifth Year of Erdem-tu (1640). » *Harvard Journal of Asian Studies*. Vol. 46, No.1, Juin 1986. P. 181-200.
- Cleaves, Francis Woodman. (1968) « The Colophon to the Bolor Erike. » *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 28 (1968) p. 5-43.
- Comaroff, Jean & John Comaroff. (1991) *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago: University of Chicago Press.

- Crossley, Pamela Kyle. (2008) « Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing. » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2008/3, 63e année, p. 597-621
- Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu & Donald S. Sutton. (2006) « Introduction. » dans Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu & Donald S. Sutton (dir.) *Empire at the Margins. Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkley. Los Angeles & London : University of California Press. P.1-23.
- Crossley, Pamela Kyle. (2006) « Making Mongols. » dans Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu & Donald S. Sutton (dir.) *Empire at the Margins. Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkley. Los Angeles & London : University of California Press. P.58-82.
- Delaplace, Gregory. (2010) « Chinese Ghosts in Mongolia. » *Inner Asia* 12 (2010) P.127-141.
- Darma Guush. (2006) [1739] *Altan khürden myangan khigeest* [Les mille rayons de la roue d'or]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Ikh Sarguul' Mongol Sudlalyn Töv.
- Dickinson, Debbie & Michael Webber. (2004) « Environmental Resettlement and Development on the Steppes of Inner Mongolia, PRC. » *Melbourne University Private Working Paper Series*, No. 19
- Di Cosmo, Nicola & Dalizhabu Bao. (2003) *Manchu-Mongol Relations on the Eve of the Qing Conquest. A Documentary History*. Leiden & Boston: Brill's Inner Asia Library.
- Di Cosmo, Nicola. (1998) « Qing Colonial Administration in Inner Asia. » *The International History Review*, Vol. 20, No. 2 : 287-309.
- Dietler, Micheal. (1994) « "Our Ancestors the Gauls": Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. » *American Anthropologist*, New Series, Vol. 96, No. 3 : 584-605.
- Dikötter, Frank. (1997) « Introduction. » dans Dikötter, Frank (dir.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu : University of Hawai'i Press. P. 1-11.

- Dikötter, Frank. (1997) « Racial Discourse in China. Continuities and Permutations. » dans Dikötter, Frank (dir.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu : University of Hawai'i Press. P.12-33.
- Dorjderem, Lhamsuren. (2007) *Dictionnaire Mongol-Français, troisième édition*. Ulaanbaatar: Université Nationale de Mongolie.
- Dressler, Wanda. (2001) « Les usages de l'Ethnos : spécificités du contexte Russo-soviétique et postsoviétique » *Journal des anthropologues*. No.87, p.79-105.
- Duara, Prajensit. (2006) « Ethnos (*minzoku*) and Ethnology (*minzokushugi*) in Manchukuo. » *Asian Resarch Institute Working Paper Series No. 74. Décembre 2006*. National University of Singapore: Asia Research Institute. (en ligne) <http://ssrn.com/abstract=1317158>
- Duara, Prajensit. (1993) « De-Constructing the Chinese Nation. » *The Australian Journal of Chinese Affairs*. No 30 : 1-26.
- Elliot, Mark C. (2006) « Ethnicity in the Qing Eight Banners. » dans Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu & Donald S. Sutton (dir.) *Empire at the Margins. Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkley. Los Angeles & London : University of California Press. P.27-57.
- Elliot, Mark C. (2001) *The Manchu Way : The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Elverskog, Johan. (2006) *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Elverskog, Johan. (2003) *The Jewel Translucent Sutra: Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century*. Leiden & Boston: Brill's Inner Asian Library.
- Enkwall, Joakim. (2010) « Inter-ethnic relations in Mongolia and Inner Mongolia. » *Asian Ethnicity*. Vol. 11, No. 2, Juin 2010 : 239-257.

- Eriksen, Thomas Hylland. (2002) *Ethnicity and Nationalism*. (Second Edition). London : Pluto Press.
- Escobar, Arturo. (1995) *Encountering Development. The making and unmaking of the third world*. Princeton : Princeton University Press.
- Even, Marie-Dominique. (2010) « Les Mongols de Chine, entre marginalisation économique et acculturation », *Strates* [En ligne], 12 | 2006, mis en ligne le 25 juillet 2007, Consulté le 2 décembre 2010. URL : <http://strates.revues.org/2262>
- Fairbank, John K. (1986) *La grande révolution chinoise. (1800-1989)*. Paris : Champ Flammarion.
- Featherstone, Mike. (1996) « Localism, Globalism, and Cultural Identity. » Dans Wilson, Rob, & Wimal Dissanayake, *Global/Local. Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham: Duke University Press : 46-77.
- Fernandez-Gimenez, M. E. (1997) *Landscape, livestock, and livelihoods: social, ecological, and land-use change among the nomadic pastoralists of Mongolia*. Thèse de Doctorat en Science de ressources naturelles à l'Université de Californie à Berkeley.
- Fernandez-Gimenez, M. E. (1993) «The role of ecological perception in indigenous resource management: a case study from the Mongolian forest-steppe.» *Nomadic Peoples* 33, P. 31-46.
- Friedman, Jonathan. (1992) « The Past in the Future: History and the Politics of Identity. » *American Anthropologist*, New Series, Vol. 94, No. 4 :837-859
- Ganbold, Ts. (2001) *Ardyn Ulamjlal ba Ekh Oronch Ukhamzar*. [Traditions Populaires et Conscience Patriotique] Ulaanbaatar : Mongol Ulsyn Ikh Surguul' Al'ternativ Töv.
- Gantskaja, O. A. & L. N. Terent'eva. (1978) « Ethnicity and the Family in the Soviet Union. » dans Holloman, Regina E. & Serghei A. Arutiunov (dir.) *Perspectives in Ethnicity*. The Hague. Mouton, Chicago : Aldine. P.147-155.

- Gellner, Ernest. (1975) « The Soviet and the Savage (and Comments and Replies) » *Current Anthropology*, Vol.16, No.4, Décembre 1975. P. 595-617.
- Gessat-Anstett, E. (2001) «Les mots/maux de l'ethnografia : à propos d'une discipline et de ses attendus, l'ethnologie russe post-soviétique.» *Le journal des anthropologues*. No.87, p.65-78.
- Gil-White, Francisco J. (2002) « The Cognition of Ethnicity : Native Category Systems under the Field Experimental Microscope. » *Fields Methods*, Vol. 14, No. 2, May 2002 : 161-189.
- Gombojav. (2006) [1725] *Gangyn ursgal* [Les flots du Ganges] Ulaanbaatar : Mongol Ulsyn Ikh Surguul' Mongol Sudlalyn Töv.
- Gombovanjil. (2006) [1817] *Altan erikh* [Le chapelet d'or]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Ikh Surguul' Mongol Sudlalyn Töv.
- Gurvich, I. S. (1978) « Contemporary Ethnic Process in Siberia. » dans Holloman, Regina E. & Serghei A. Arutiunov (dir.) *Perspectives in Ethnicity*. The Hague. Mouton, Chicago : Aldine. P. 411-419.
- Haggard, M. T. (1965) « Mongolia: The Uneasy Buffer. » *Asian Survey*, Vol 5, No. 1, A Survey of Asia in 1964 : Part I (Jan. 1965) : 18-24.
- Hallez, Xavier. (2004) « Elbegdorj Rinchino : L'identité Mongole en question. Construction et enjeux d'une identité de nation dans un monde en mouvement. » *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, No.35 : 117-154.
- Hamayon, Roberte N. (1996) « Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique : quel support d'identité pour les Bouriates post-soviétiques? » *Études mongoles et sibériennes*, No.27 : 327-356.
- Hambis, Louis. (1969) *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Hambis, Louis. (1945) *Grammaire de la langue mongole écrite*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Harpelin, Charles J. (1982) « *Tsarev ulus* : Russia in the Golden Horde » *Cahiers du Monde russe et soviétique*, Vol. 23, No. 2, *Autour du XVIIIe siècle (Avril-Juin 1982)* p. 257-263.
- Heinochowicz, Anne. (2008) « Blue Heaven, Parched Land: Mongolian Folksong and the Chinese State. » *Graduate journal of Asia-Pacific Studies*, 6:1, 37-50.
- Heissig, Walther. (1982) *Les Mongols. Un peuple à la recherche de son histoire*. Éditions Jean-Claude Lattès.
- Herzfeld, Micheal. (1995) « Les Enjeux du Sang : la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n° 3, 1995 : 37-51.
- Heuschert, Dorothea. (1998) « Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols. » *The International History Review*, Vol. 20, No. 2. p. 310-324
- Hobsbawm, Eric. (2006) « Introduction : Inventer des Traditions » dans Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (dir.) *L'invention de la Tradition*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Hobsbawm, Eric. (2006) « Production en Masse des Traditions et Traditions Productrices de Masse : Europe, 1870-1914. » dans Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (dir.) *L'invention de la Tradition*. Paris : Éditions Amsterdam. P.279-324
- Hobsbawm, Eric (1992) *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, Mythe et Réalité*. Éditions Gallimard.
- Holloman, Regina E. (1978) « The Study of Ethnicity: An Overview. » dans Holloman, Regina E. & Serghei A. Arutiunov (dir.) *Perspectives in Ethnicity*. The Hague. Mouton, Chicago : Aldine. P.3-9.
- Hroch, Miroslav. (1995) « De l'ethnicité à la nation. Un chemin oublié vers la modernité » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, no. 3 : 71-86.

- Huc, Évariste. (2001) [1854] *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*. Paris : Éditions Omnibus.
- Hyer, Paul. (1966) « The Re-Evaluation of Chinggis Khan: Its Role in the Sino-Soviet Dispute. » *Asian Survey*, Vol.6, No.12 : 696-705.
- Jagchid, Sechin & Paul Hyer, (1979) *Mongolia's Culture and Society*. Boulder, Colorado : Westview Press.
- Jamba. (2006) [1677] *Asragch nertiin tүүkh*. Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Ikh Surguul' Mongol Sudlalyn Töv.
- Jenkins, Richard. (1994) « Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power. » *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, No. 2, Avril 1994 : 197-223.
- Kaplonski, Christopher. (2008) « Prelude to violence: Show trials and state power in 1930s Mongolia. » *American Ethnologist*, Vol. 35, No.2 : 321-337.
- Kaplonski, Christopher. (2005) « The Case of the Disappearing Chinggis Khan: Dismembering the Remembering. » *Ab Imperio*, 4/2005 : 147-173.
- Kaplonski, Christopher. (2004) *Truth, History and Politics in Mongolia: the memory of Heroes*. London & New York : RoutledgeCurzon.
- Kaplonski, Christopher. (2000) « Reconstructing Mongolian Nationalism: The view ten years on. » Acte du colloque *Mongolian Political and Economic Development during the Past Ten Years and Future Prospect*. Taipei : Mongolian and Tibetan Affairs Commission. 23-24 Août 2000. (En ligne) <http://www.chriskaplonski.com/downloads/nationalism.pdf>
- Kaplonski, Christopher. (1998) « Creating National Identity in Socialist Mongolia. » *Central Asian Survey*, 17(1) : 35-49.
- Kaplonski, Christopher. (1993) « Collective Memory and Chingunjav's Rebellion. » *History and Anthropology*. Vol.6, No.2-3 : 235-259.

- Khan, Almaz. (1996) « Who are the Mongols? State, Ethnicity and the Politics of Representation in the PRC. » dans Brown, Melissa J. (dir.) *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Berkeley: Institute for Asian Studies, p.125-159
- Khan, Almaz. (1995) « Chinggis Khan : From Imperial Ancestor to Ethnic Hero, » dans Harrell, Stevan (dir.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, Seattle & London: University of Washington Press, p. 248-276
- Khodarkovsky, Micheal. (1992) *Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600-1771*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Kowalewski, Joseph-Étienne. (1849) *Dictionnaire Mongol-Russe-Français. Tome troisième*. Kazan, Imprimerie de l'université.
- Kowalewski, Joseph-Étienne. (1846) *Dictionnaire Mongol-Russe-Français. Tome deuxième*. Kazan, Imprimerie de l'université.
- Kowalewski, Joseph-Étienne. (1844) *Dictionnaire Mongol-Russe-Français. Tome premier*. Kazan, Imprimerie de l'université.
- Lattimore, Owen (1936) « The Historical Setting of Inner Mongolian Nationalism. » *Pacific Affairs*, Vol. 9, No. 3 : 388-405.
- Lavoie, Gervais. (1986) « Identité ethnique et folklorisation : le cas des Mongols de Chine » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 10, n° 2, 1986, p. 57-74.
- Lavoie, Gervais. (1983) *Mongolie Intérieure; Du Nationalisme à l'Intégration, 1934-1983*. Thèse de doctorat en Anthropologie de l'Université de Montréal.
- Legrain, Laurent. (2009) « Le tunnel sous l'histoire : La musique et le poids moral du passé dans la Mongolie socialiste et post-socialiste. » *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. No 40 : 2-19.

- Legrand-Karkucinska, Jadwiga & Jacques Legrand (2007) *Dictionnaire Français-Mongol*. Ulaanbaatar : Éditions Monsudar.
- Legrand, Jacques. (1997) *Parlons mongol*. Paris & Montréal : Éditions L'Harmattan.
- Lessing, Ferdinand D., Mattai Haltod, John Gombojab Hangin & Serge Kassatkin. (1960) *Mongolian-English Dictionnary*. Berkeley & Los Angeles : University of California Press.
- Lhamsuren, Munkh-Erdene. (2006) « The Mongolian Nationality Lexicon: From the Chinggisid Lineage to Mongolian Nationality (From the seventeenth to the early twentieth century). » *Inner Asia* 8 : 51-98
- Lin, Hsiao-ting. (2010) « Ethnopolitics in modern China: the Nationalists, Muslims, and Mongols in wartime Alashaa Banner (1937-1945). » *Asian Ethnicity*. Vol. 1, No.2, Juin 2010 : 171-189.
- Lomi. (2006) [17<sup>e</sup> siècle] *Mongol Borjigid Ovgiin Tüüh*. [Histoire du Clan Borjigid]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Ih Surguul' Mongol Sudlalyn Töv.
- Mackerras, Colin. (2003) « Ethnic Minorities in China, » dans MacKerras, Colin. (dir) *Ethnicity in Asia*. London : Routledge Curzon, p.15-47.
- Mänzhōu shílù /Manjyn ünēn magad khuul'*. [Registre authentique des Mandchous] (1969) [18<sup>e</sup> siècle] Taipei: Huawen shuju.
- Mansan, Taichuud. (2007) *Mongolyn nuuts tovchoo, shineer orchuulaj tailbarlasan*. [Histoire secrète des Mongols, nouvelle traduction commentée] Hohhot: Övör Mongolyn shinjlekh ukhaan teknik Mongolyn khelvleliin khüree.
- Mayburry-Lewis, David. (1997) *Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State*. (Second Edition). Boston. London. Toronto. Sydney. Tokyo & Singapore: Allyn & Bacon.

- Mendee, Jargalsaikhan (2011) *Anti-Chinese attitudes in Post-communist Mongolia. The lingering negative schemas of the Past*. Mémoire de Maîtrise en *Asia Pacific Studies* à l'université de Colombie-Britannique, Vancouver.
- Ming, Yin. (1977) *United and Equal. The progress of China's Minority Nationalities*. Beijing : Foreign Language Press.
- Mitter, Rana. (2003) « Evil Empire? Competing Constructions of Japanese Imperialism in Manchuria, 1928-1937. » dans Narangoa, Li & Robert Cribb. *Imperial Japan and nationalities in Asia, 1895-1945*. London & New York : RoutledgeCurzon. P.146-168.
- Mostaert, Antoine. (1957) « Sur le culte de Sagang secen et de son bisaieul Qutugtai secen chez les Ordos. » *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 20, No. 3/4 (Dec., 1957) p. 534-566.
- Musch, Tilman. (2007) « Chansons soviétiques bouriates : louange du « progrès » et de la collectivisation. » *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, No.38-39 : 257-267.
- Namkhainyambuu, Tserendash. (2000) *Bounty from the sheep: autobiography of a herdsman*. Cambridge: The White Horse Press.
- Narangoa, Li. (2010) « Japanese imperialism and Mongolian Buddhism, 1932-1945 » *Critical Asian studies*, 35:4, 491-514.
- Narangoa, Li. (2004) « Japanese Geopolitics and the Mongol Lands, 1915-1945. » *European Journal of East Asian Studies*. Vol. 3, Number 1 : 45-67.
- Narangoa, Li & Robert Cribb. (2003) « Japan and the Transformation of National Identities in Asia in the Imperial Era. » dans Narangoa, Li & Robert Cribb. *Imperial Japan and nationalities in Asia, 1895-1945*. London & New York : RoutledgeCurzon. P.1-21.
- Onon, Urgunge & Derrick Pritchatt. (1989) *Asia's First Modern Revolution: Mongolia Proclaims Its Independance in 1911*. Leiden: E.J. Brill.

- Orhon, Myadar. (2007) *Imaginary Nomads: The myth of Nomadic Mongolia and fenceless Land Discourse*. Thèse de Doctorat en science politique à l'Université d'Hawaii.
- Ozaki, Takahiro. (2005) « North and South Mongolia: A comparison of Two Mongolian Pastoralist Societies. » *Senri Ethnological Studies* 69: 99-122.
- Pegg, Carole. (2001) *Mongolian Music Dance & Oral Narratives. Performing diverse Identities*. Seattle & London : University of Washington Press.
- Petric, Boris-Mathieu. (2001) « L'ethnologie ouzbeke : une continuité paradoxale. » *Le journal des anthropologues*. No.87, p.15-38.
- Poutignat, Philippe & Jocelyne Streiff-Fenart. (1995) *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Powers, John. (2004) *History as Propaganda. Tibetan Exiles versus the People's Republic of China*. Oxford & Toronto : Oxford University Press.
- Purev, Otgony. (2008) *Mongolian shamanism*. Ulaanbaatar: Mönkhiin üseg.
- Radchenko, Sergey. (2009) *Two Suns in the Heaven. The Sino-Soviet Struggle for Supremacy, 1962-1967*. Washington : Woodrow Wilson Center Press; Stanford: Stanford University Press.
- Radchenko, Serguey. (2006) « Mongolian Politics in the Shadow of the Cold War: The 1964 Coup Attempt and the Sino-Soviet Split. » *Journal of Cold War Studies*, Vol. 8, No. 1, Hiver 2006: 95-119
- Radchenko, Sergey. (2003) « The Soviet's Best Friend in Asia: The Mongolian Dimension of the Sino-Soviet Split. » *The Cold War International History Project Working Paper Series. Working Paper no.42*. En ligne : <http://www.wilsoncenter.org/topics/pubs/ACF4CA.pdf>
- Rakowska-Harmstone, Teresa. (1977) « Ethnicity in the Soviet Union. » *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 433: 73-87.

- Rhoads, Edward J. M. (2000) *Manchus & Han. Ethnic Relation and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Seattle & London : University of Washington Press.
- Robinson, David M. (2004) « Images of Subject Mongols under the Ming Dynasty. » *Late Imperial China*, Vol. 25, No. 1, Juin 2004 : 59-123.
- Romo-Murphy, Eila. (2010) *The Historical Development of the Mongolian Media Landscape: Media ecology approach to the development of the Mongolian media from the 1200s to the new millennium, recognizing community radio as a sign of a new era of participatory communication*. Thèse en Média et Journalisme à l'Université de Jyväskylä.
- Rossabi, Morris. (2005) *Modern Mongolia. From Khans to Commissars to Capitalists*. Berkeley. Los Angeles & London : University of California Press.
- Rousseau, Jérôme. (1978) «Classe et ethnicité. » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 2, no. 1 : 61-69
- Rupen, Robert. (1979) *How Mongolia is really ruled. A Political History of the Mongolian People's Republic 1900-1978*. Stanford, Calif., Hoover Institution Press.
- Rupen, Robert. (1963) « Mongolia in the Sino-Soviet Dispute. » *The China Quarterly*, No.16 (Oct.-Dec. 1963) : 75-85.
- Rupen, Robert. (1956) « The Buriat Intelligentsia. » *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, No. 3 : 383-398.
- Sarsembayev, Azamat (1999) « Imagined communities: Kazak nationalism and Kazakification in the 1990s, » *Central Asian Survey*, 18: 3, p. 319-346.
- Saunders, Alan J. K. (1974) « Mongolia: From Sambuu to Tsedenbal. » *Asian Survey*, Vol. 14. No. 11, Juin 1974 : 971-984.

- Sautman, Barry. (1997) «Racial Discourse in China. Continuities and Permutations» dans Dikötter, Frank (dir.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu : University of Hawai'i Press. P.75-93.
- Schmidt, Isaac Jacob. (1835) *Mongolisch-Deutsch-Russisches Wörterbuch*. [Dictionnaire Mongol-Allemand-Russe]. Leipzig & St-Petersburg: Kaiserlichen akademie der Wisseschaften [Académie Impériale des Sciences].
- Schmidt, Isaac Jacob. (1829) *Geschichte des Ost-Mongolen und Ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus*. [Histoire des Mongols occidentaux et de leur famille royale par Sagang Sechen khuntaij de l'Ordos]. Leipzig & St-Petersburg.
- Serruys, Henry. (1978) « Documents from Ordos on the 'Revolutionary Circles'. Part II » *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 4 (Oct. - Dec., 1977), p. 482-507.
- Serruys, Henry. (1978) « Documents from Ordos on the 'Revolutionary Circles'. Part II » *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 98, No. 1 (Jan. - Mar., 1978), p. 1-19.
- Serruys, Henry. (1974) « Two Mongolian Documents » *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 34 (1974), p. 187-191.
- Shastina. (1957) *Shara tudji. Mongol'skaya letopis' XVII veka* [Shara tudji. Chronique mongole du 17<sup>e</sup> siècle]. [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Sara\\_Tudzi/primtext.phtml](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Sara_Tudzi/primtext.phtml)
- Sneath, David. (2007) *The Headless State. Aristocratic orders, kinship society, & misrepresentations of nomadic Inner Asia*. New York : Columbia University Press.
- Sneath, David. (2000) *Changing Inner Mongolia*. Oxford : Oxford University Press.
- Sneath, David. (1994) « The Impact of the Cultural Revolution in China on the Mongolians of Inner Mongolia. » *Modern Asian Studies*, Vol. 28, No. 2 : 409-430.
- Stegewerns, Dick. (2003) «The Japanese 'Civilisation Critics' and the National Identity of Their Asian Neighbours, 1918-1932: The Case of Yoshini Sakuzo. » dans Narangoa, Li & Robert

- Cribb. *Imperial Japan and nationalities in Asia, 1895-1945*. London & New York : RoutledgeCurzon. P.106-128.
- Stolberg, Eva-Maria. (2003) «Japanese Strategic and Political Involvement in Siberia and the Russian Far East, 1917-1922. » dans Narangoa, Li & Robert Cribb. *Imperial Japan and nationalities in Asia, 1895-1945*. London & New York : RoutledgeCurzon. P.43-68.
- Sukhbaatar, O. (1997) *Mongol khelnii khar' ügiin tol'*. [Dictionnaire des mots étrangers dans la langue mongole] Ulaanbaatar : Mongol ulsyn shinjlekh ukhaany akademi khel zokhilyn khüreeleen.
- Tatsuo, Nakami. (2003) «Mongol Nationalism and Japan. » dans Narangoa, Li & Robert Cribb. *Imperial Japan and nationalities in Asia, 1895-1945*. London & New York : RoutledgeCurzon. P.90-105
- Tatsuo, Nakami. (1981) « A protest Against the Concept of the “Middle Kingdom”: The Mongols and the 1911 Revolution. » dans Shinkichi, Eto & Harrold Z. Schiffrin (dir.) *The 1911 Revolution in China*. Tokyo : University of Tokyo Press, p.129-149.
- Tschepe, Albert. (1910) *Histoire des trois royaumes Han (423-230) Wei (423-209) et Tchao (403-222)*. Changhai : Imprimerie de la mission catholique de l'orphelinat de T'ou-Sè-Wè.
- Tomikawa, Rikido. (2006) « Mongolian Wrestling (Bukh) and Ethnicity. » *International Journal of Sport and Health Science*, Vol. 4, p. 103-109.
- Tsendina. A. D. (2010) *Shar tuuj* [Le récit jaune]. <http://altaica.ru/sira.htm>
- Tserenpil, D. & R. Kullmann (2008) *Mongolian Grammar. Fourth revised edition*. Ulaanbaatar : Université Nationale de Mongolie.
- Tumurjav, Buyanlham. (2007) *Development of Foreign Relations of Mongolia in the First Half of the Twentieth Century. Mongolia's struggle for Independance*. Thèse de Doctorat à l'université de Niigita.

- Tumursukh, Undarya. (2001) « Fighting over the Reinterpretation of the Mongolian Woman in Mongolia's Post-Socialist Identity Construction Discourse. » *East Asia*, Vol.19. No. 3, Septembre 2001 : 119-146.
- Vladimirtsov, B. Ya. (1929) *Sravnitel'naia grammatika mongol'skogo pis'mennogo iazyka i Khalkhaskogo narechiia* [Grammaire comparative de la langue mongole écrite et du dialecte Khalkha]. Leningrad : Izdanie Leningradskogo Vostochnogo Instituta imen A. C. Enukidze.
- Weitz, Eric D. (2002) « Racial Politics without the Concept of Race: Reevaluating Soviet Ethnic and National Purges. » *Slavic Review* 61, No. 1 : 1-29
- Zhang, A. Munkhdalai, Elles Borjigin & Huiping Zhang. (2007) «Mongolian nomadic culture and ecological culture: On the ecological reconstruction in the agro-pastoral mosaic zone in Northern China.» *Ecological Economics*, 62: 19-26.

## Annexe

<sup>1</sup> Les territoires mongols du Xinjiang et du Qinghai ne seront pas directement abordés dans ce mémoire. Toutefois, les obligations juridiques discutées dans ce chapitre s'appliquaient également à eux.

<sup>2</sup> Ainsi les bannières de chaque groupe ethnique étaient divisées entre :

- 1 — la Bannière jaune
- 2 — la Bannière jaune à bordure
- 3 — la Bannière blanche
- 4 — la Bannière blanche à bordure
- 5 — la Bannière rouge
- 6 — la Bannière rouge à bordure
- 7 — la Bannière bleue
- 8 — la Bannière bleue à bordure.

En mongol :

- 1- *Shuluun shar khoshuu* [ᠰᠤᠯᠤᠭᠤᠨ ᠰᠢᠷ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Шулуун шар хошуу]
- 2- *Khövööt shar khoshuu* [ᠬᠥᠪᠦᠭᠡᠲᠦ ᠰᠢᠷ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Хөвөөт шар хошуу]
- 3- *Shuluun tsagaan khoshuu* [ᠰᠤᠯᠤᠭᠤᠨ ᠲᠰᠠᠭᠠᠨ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Шулуун цагаан хошуу]
- 4- *Khövööt tsagaan khoshuu* [ᠬᠥᠪᠦᠭᠡᠲᠦ ᠲᠰᠠᠭᠠᠨ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Хөвөөт цагаан хошуу]
- 5- *Shuluun ulaan khoshuu* [ᠰᠤᠯᠤᠭᠤᠨ ᠤᠯᠠᠨ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Шулуун улаан хошуу]
- 6- *Khövööt ulaan khoshuu* [ᠬᠥᠪᠦᠭᠡᠲᠦ ᠤᠯᠠᠨ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Хөвөөт улаан хошуу]
- 7- *Shuluun khökh khoshuu* [ᠰᠤᠯᠤᠭᠤᠨ ᠬᠥᠬᠬᠡ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Шулуун хөх хошуу]
- 8- *Khövööt khökh khoshuu* [ᠬᠥᠪᠦᠭᠡᠲᠦ ᠬᠥᠬᠬᠡ ᠬᠣᠰᠢᠭᠤᠨ · Хөвөөт хөх хошуу].

<sup>3</sup> La dynastie Liao des Kitan (de 916 à 1125), la dynastie Jin des Jürchens (1127-1234), la dynastie Yuan des Mongols (1264-1368) et finalement la dernière dynastie et la dynastie Qing des Mandchous (1642-1912)

<sup>4</sup> Selon la perception confucéenne, les individus vivant à l'extérieur de la Chine sont considérés comme des barbares. Ceux perçus comme étant en partie civilisés étaient définis comme « cuits » (*shú* 熟), alors que ceux à l'extérieur de l'influence de la culture chinoise étaient décrits comme « crus » (*shēng* 生). Le sujet est abordé plus en détail au chapitre 2.

<sup>5</sup> On peut se demander si la grande valorisation de ces activités pendant la période mandchoue n'a pas aidé à leur idéalisation comme sports nationaux.

<sup>6</sup> Les membres des Huit Bannières han devaient également prouver que leur ancêtres avait été intégrés dans le système des Bannières au 17e siècle, au moment de la conquête de la Chine.

<sup>7</sup> Au début du 19e siècle encore, le frère Huc note ainsi que le nom « Tartares » est « universellement » utilisé pour désigner tant Mongols, « Tartares occidentaux » *xīdǎzǐ* (西鞑子), et Mandchous, les « Tartares orientaux » *dōngdǎzǐ* (东鞑子). (Huc, 1854 : 237)

<sup>8</sup> Elliot (2006:42) estime que c'est 20 pour cent de la population mongole qui était incluse dans le système des Huit Bannières.

<sup>9</sup> Son nom en mongol en revanche est *Övör Mongol* [ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ · Өвөр Монгол] qui signifie « Mongolie du devant » ou « Mongolie du Sud ».

<sup>10</sup> Également traduit comme « Cour des Affaires Coloniales ». En mongol *Gadaad Mongolyn töriig zasakh yavdlyn yam* [ᠭᠠᠳᠠᠳ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠦᠷᠢᠭ ᠵᠠᠰᠠᠬᠤ ᠶᠠᠪᠳᠢᠯᠠᠨ ᠶᠠᠮ · Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яам].

<sup>11</sup> En Mongol son nom est *Ar Mongol* [ᠠᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ · Ар Монгол] « dos de la Mongolie » ou « Mongolie du Nord ».

<sup>12</sup> Les gouverneurs étaient répartis dans les villes de Khüree (aujourd'hui Ulaanbaatar), Khovd et Uliastai

<sup>13</sup> Descendants de l'empereur Chinggis Khaan, fondateur de l'empire mongol au 13e siècle. Son nom est également écrit en français Gengis Khan.

<sup>14</sup> Après 1691, les Qing ont divisés la Mongolie Extérieure en fonction des divisions de pouvoir déjà existante parmi l'aristocratie Khalkha. Les trois Aimags reçurent ainsi le nom de trois figures politiques importantes à cette époque : le Tüsheet khan, le Sechen Khan et le Zasagt Khan. L'aimag de Sain Noyon ne fut fondé qu'en 1725.

<sup>15</sup> Notamment en plusieurs occasions dans le plus ancien monument littéraire mongol, « l'Histoire Secrète des Mongols » *Mongol nuuts tovchoo* ainsi que sur le monument dit « le Rocher de Chinggis Khaan ». Pour le texte en version mongole en écriture classique voir Taichuud (2007), en écriture cyrillique voir Damdinsüren (1975). Voir Bazanov (1851) pour plus d'information, en russe, sur le Rocher de Chinggis Khaan. Pour l'adoption du terme *uls* par les Russes pendant la domination mongole de la Russie voir Harlperin (1982).

<sup>16</sup> Le concept en mandchou était très semblable. L'équivalent du *uls* était le *gürün*, dont le père Amiot dans son fameux *Dictionnaire Tartare-Mantchou François* (1790 : 110) donnait à la fois une définition de royaume et de famille royale. Elliott (2001 : 67) disait à propos du terme mandchou : « The implication is that in each *gurun*, that is, each "nation" or "people," occupied a finite territory that was understood to be its "place", its proper country or homeland [...] The Manchu word *gurun* appears to make a firm connection between a people (or "nation") and territory. ». En mongol il a également un équivalent dans le mot *güren* [ᠭᠦᠷᠦᠨ] qui signifie : pays, État, peuple, nation (Lessing, 1960 : 392).

<sup>17</sup> Le plus connu étant la chronique de l'*Altan tobči*, écrite par Lubsangdanjin (version anglaise par Bawden [1955], le *Erdeni-yin tobči*, écrite par Sagang Sechen dans le premier quart du 17e siècle (version allemande par Schmidt (1829) et le fameux *Erdeni tunumal sudur* datant de la fin du 16e siècle (en version anglaise sous le nom « Jewel Transluscent Sutra » par Elverskog (2003)) et enfin une autre source fort intéressante; la collection de lettres diplomatiques échangées, en langue mongole, entre les dirigeants mandchous et les seigneurs mongols (Di Cosmo, 2003).

<sup>18</sup> Le passage retranscrit irait comme suit: *Tedüi-du isegei tayuryatan ulus-i tübsin siduryu bolyuju, bars jil Onon mörүн-u eki-du quralduju, yisün költü čagan tury-i manduryulaju Činggis qayan-du qayan čola örgübe.* (Taichuud, 2007, Chap. 202 : p. 240) [Төдийд эсгий туургатан улсыг түвшин шударгуу болгож, бар жил Онон мөрний эхэнд хуралдаж, есөн хөлт цагаан тугыг мандуулаж Чингис Хаанд хаан цол өргөв.]

<sup>19</sup> En Mongol, *Manjyn ünэн magad khuul'* [ᠮᠠᠨᠵᠢᠨ ᠦᠨᠢᠨ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠬᠡᠭᠤᠯᠠ · Манжын үнэн магад хууль] « Registre authentique des Mandchous » écrit au 17e siècle.

<sup>20</sup> *Daiming Solungy-a qoyar ulus öber-e keletü bügesü ber. emüsügsün qubčad terigün daki üsün inu adali-yin tulada tere qoyar ulus nigen ulus metü yabun amu. bide qoyar ulus öber-e kheletü bügesü ber. emüsügsün qubčad terigün daki üsün adali buyu.* Le passage en écriture cyrillique irait comme suit : Дайминг Солонгос хоёр улс өөр хэлт бөгөөс бээр өмссөн хувцад тэргүүн дэх үсэн нь адилын тулд тэр хоёр улс нэгэн улс мэт яван байна. Бид хоёр улс өөр хэлт бөгөөс өмссөн хувцад тэргүүн дэх үсэн адил буюу.

<sup>21</sup> Pour davantage d'informations, sur les sujets mongols de la dynastie Ming voir Robinson (2004).

<sup>22</sup> *Ta öör khelt Khyatad ulsyn tuld yuund ükhne?* [ᠲᠠ ᠡᠭᠦᠷ ᠬᠡᠯᠲᠠ ᠤᠯᠤᠰᠢᠨ ᠲᠤᠯᠤᠳᠤ ᠶᠤᠭᠤᠨᠳᠤ ᠤᠬᠡᠨᠡ? " Та өөр хэлт Хятад улсын тулд юунд үхнэ?]

<sup>23</sup> Altan signifie « d'or en Mongol ». Altan Khan désigne dans le texte l'empereur Jin en ce que Jin [金] signifie « or » en Chinois. Le nom de la dynastie en langue Jürchen était Aisin, « d'or » également.

<sup>24</sup> Il s'agit de la notation du calendrier sexagésimal où les animaux du zodiac sont associés à un des cinq éléments en fonction des années. Ici 1194 correspond en l'année du tigre de bois et Ga, qui n'est pas un mot mongol, pourrait donc être un emprunt linguistique au chinois *jia* 甲 « bois ».

<sup>25</sup> Tümen veut dire « dix mille », dans ce cas-ci cela fait référence à la très grande population de la Chine.

<sup>26</sup> Daiming est un emprunt linguistique au Chinois. Son sens ici si l'on se fie au sens de la phrase doit être *daming* 大名 « le très célèbre » et non pas 大明 signifiant la dynastie Ming « grand Ming ».

<sup>27</sup> *Tendece Činggis qaγan küi yeke čerig-ıyan abun. Kitad-un Altan qaγan-i kögejü qaγan törü-yi abcu. yučin yurban-ıyan Ga [modun] bars jil ulayan ulus nayan tümen Kitad-un arban yurban muji-yi erkedür-ıyen [erke-dür-ıyen] oruyuluγad daiming [aldartu] sodu boyda Činggis qaγan kemen aldarsibai.* (Schmidt : p.82-84) [Тэндээс Чингис Хаан хүй их цэрэгээ аван, Хятадын Алтан Хааныг хөөж гарган төрийг авч, гучин гурванаа Га (модон) бар жил улаан улс наян түмэн Хятадын арван гурван мужийг эрхдээ оруулаад даймин (алдарт) сод богд Чингис Хаан хэмээн алдаршив.]. Voir aussi (Elverskog, 2006 : 26) pour une version différente.

<sup>28</sup> Le texte reconstitué en Mongol Khalkha donnerait *töriig avtkhad*.

<sup>29</sup> Un autre exemple est dans le *Mänzhōu shílù*, livre dynastique de la dynastie Qing écrit après la prise de pouvoir, dans la version mongole de la conquête du pays Hada par Nurhachi il est dit textuellement que : « Taizu [Nurhachi] s'empara du pouvoir [tör] du [uls] Hada. » [*Taisu Khada ulsyn töriig avch...* ᠲᠠᠵᠢ ᠬᠠᠳᠤ ᠤᠯᠤᠰ ᠲᠦᠷᠢᠭ ᠠᠪᠴᠢᠬᠠ] (Mänzhōu shílù, Chap. 3 : p. 112). *Tàizū* 太祖 signifie « grand ancêtre » et était un titre donné cérémoniellement aux premiers empereurs d'une dynastie Chinoise.

<sup>30</sup> Di Cosmo (1998) fit remarquer qu'avec le temps le nombre de personnes exempté d'impôts augmenta tellement qu'ils en vinrent à dépasser le nombre des contribuables. (Di Cosmo, 1998:302)

<sup>31</sup> Ce droit a été aboli par les Mandchous.

<sup>32</sup> *Bey-e türiigüü-tei debel jaq-a-tai sain* [ᠪᠡᠶᠡ ᠲᠦᠷᠢᠭᠦᠦ ᠲᠡᠢ ᠳᠡᠪᠡᠯ ᠵᠠᠭᠤ ᠠ ᠲᠠᠢ ᠰᠠᠢᠨ] « бие түрүүтэй дээл захтай сайн » (Taichuud, 2007 : Chap. 33). Dans le *Erdeni-yin tobči*, Bodonchar dit : *kümün aq-a-tai debel jaq-a-tai* [ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠠᠭᠤ ᠠ ᠲᠠᠢ ᠳᠡᠪᠡᠯ ᠵᠠᠭᠤ ᠠ ᠲᠠᠢ] « хүн ахтай дээл захтай » « Un homme [doit avoir] un aîné, un vêtement [doit avoir] un col. (Bawden, 1955 : Chap. 10)

<sup>33</sup> *sayi-yin Tünggelig yoroqan-du бүкү-i irgen-du yeke bay-a, sain mayu, toluγai sigir-a-yin ilyal ügei nigen adali eng sačayū baiγ-a kilbar irgen tula bide ečjü teden-i ejelen abuy-a* (Taichuud, 2007 : Chap. 35) [Саяын Түнгэлиг гөрхинд бүхий иргэнд их бага, сайн муу, толгой шийрийн ялгалгүй нэгэн адил эн сацуу байгаа хялбар иргэн тул очиж тэднийг эзлэн авъя].

<sup>34</sup> Le terme Bede est probablement d'origine étrangère et ne fait son apparition dans la littérature mongole qu'au 17e siècle. Le mot en question est écrit différemment selon les textes et dans toutes ces variantes on retrouve presque invariablement les lettres réservées dans l'écriture mongole pour les mots étrangers : *bete* [ᠪᠡᠲᠡ], *bede* [ᠪᠡᠳᠡ], *bet* [ᠪᠡᠲ], *bada* [ᠪᠠᠳᠠ], *bida* [ᠪᠢᠳᠠ], *bita* [ᠪᠢᠲᠠ], *wad* [ᠠᠳ] et *wid* [ᠠᠳ]. Schmidt (1829 : 487) y voyait un terme d'origine « mahométane » et y voyait l'équivalent exact d'*irgen khün*, « gens du peuple ». L'historien Injannashi (19<sup>e</sup> siècle) quant à lui y voyait un terme originellement mongol et considérait que le terme Bede serait l'équivalent du pronom mongol actuel *bid* [ᠪᠢᠳ] « nous » et *bidnii* [ᠪᠢᠳᠨᠢ] « notre », donnant par le fait même à Bede ulus une signification nationaliste de *Bidnii uls* « notre pays/nation » (Lhamsuren 2006 : 68-69). D'ailleurs, Injannashi allait jusqu'à considérer que le terme chinois *Dádá* (Tatare) comme une

déformation du terme Bede. Quelques chercheurs ont également proposé pour origine la racine turque jat/yad « étranger » (Gombovanjil, 2006 : 124-125). D'autres chercheurs ont pointé une potentielle origine tibétaine en mentionnant certaines sources définissant la Mongolie comme la « terre des *Pe-de* » རེད། (Darma Guush, 2006 : 33; Shastina, 1957), *Pi-tha* རི་ཐ། ou *Pe-te* རེ་ཏེ། (Gombojav, 2006 : 41). La plus grande probabilité cependant est que le terme soit d'origine chinoise; les historiens mongols sous la dynastie des Qing eurent en effet accès à l'historiographie chinoise et purent s'inspirer des termes usités pour définir les populations nomades non-han septentrionales. À ce sujet, Elverskog (2006 : 203) rapporte l'hypothèse de Bira (2002 : 200) selon laquelle le nom serait un emprunt linguistique du terme chinois *běidá* 北鞑, ou *běidádá* 北鞑鞑 « tartares du nord » utilisé pour les nomades de la steppe à partir du 9<sup>e</sup> siècle. Le nom pourrait être plus probablement une adaptation du terme *Běidi* 北狄, « Di du nord » présent dans les sources chinoises dès le 8<sup>e</sup> siècle avant notre ère pour décrire toutes populations non-Han septentrionales (Jamba, 2006 : 98; Darma Guush, 2006 : 33; Gombojav, 2006 : 41; Tschepe, 1910 : 158). Selon la conception sinocentriste chinoise, le centre civilisationnel chinois étant entouré par 4 entités de barbares : *Dōngyí* à l'est, *Nánmán* au sud, *Xīróng* à l'ouest et *Běidi* au nord, Bede pourrait donc être dérivé directement de ce terme général.

<sup>35</sup> Crossley (2006 : 71) note que les Mongols ont été représentés de manière disproportionnée à leur importance démographique dans les bannières : elle note ainsi qu'au moment de la conquête de Beijing en 1644, les Mongols ne forment que huit pourcent de l'effectif total des forces des Bannières, mais, en revanche ils vont représenter plus du quart de tous les porteurs de titres.

<sup>36</sup> Il est le fondateur de la dynastie Yuan, nommant rétrospectivement son grand-père comme premier empereur. C'est aussi lui qui rencontra Marco Polo.

<sup>37</sup> Shunzi en avait deux; Kangxi donna de ses filles en mariage à des princes mongols; le cinquième empereur Qianlong avait une épouse mongole; le septième empereur Daoguang avait également une épouse mongole finalement le neuvième empereur Tongzhi en eu également une. Toutes des princesses de sang chingiskhanides.

<sup>38</sup> Dalai en Mongol veut dire «océan», cela pourrait être à la base simplement une traduction littérale du nom Gyatso qui veut dire également «océan» en tibétain plutôt qu'«Océan de sagesse» comme cela est proposé souvent. Sonam Gyatso donna rétrospectivement le titre aux deux maîtres précédents de la doctrine, considérés comme ses incarnations précédentes et Sonam Gyatso devint ainsi le troisième Dalaï-Lama.

<sup>39</sup> Sonam Gyatso promis alors de se réincarner dans la famille d'Altan Khan pour sa prochaine incarnation et tint sa parole, le quatrième Dalaï-lama fut ainsi reconnu dans l'arrière-petit-fils d'Altan Khan.

<sup>40</sup> Cet évènement a entraîné par la suite ce qui est considéré comme la «seconde conversion» des Mongols. Rapidement les autres seigneurs se convertirent à la nouvelle foi et gérant leur domaine de manière plus indépendante par rapport au Khaan légitime. Quelques générations plus tard, c'est en voulant réaffirmer l'autorité due à son rang que Ligden Khaan déclencha la guerre civile menant à l'incorporation des Mongols de l'Est dans l'alliance mandchoue.

<sup>41</sup> Retranscrit souvent en français *Börte čino-a*.

<sup>42</sup> Bien que parfois vu comme un animal mythique, les textes du 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècle mentionnent clairement qu'il s'agit d'une personne. Dans le *Tarikh-i Jahangushay-i Juvaini* «Histoire du conquérant du Monde» écrit au 13<sup>e</sup> siècle, l'historien de la dynastie Mongole de Perse, les Il-Khan, Ata Al-Mulk Juvayini, mentionne également la nature humaine de Bört Chono.

<sup>43</sup> La retranscription va comme si : *tegsi qamuγ-yi asarayči Enekeg-ün Maha-a Samadi qaγan. terekü boγda-yin ür-e ber Töbed[-ün] qaγan Küjügün Sandalitu tegünče salju Mongγol-un qaγan Börte Činu-a-ača*



<sup>49</sup> 38 mètres en moyenne (Zhang, 2007 : 21)

<sup>50</sup> Par exemple selon une récente étude menée de l'ouest de la Mongolie par Allen (2002) sur un groupe de 116 foyers c'est 40 pour cent des éleveurs qui surveillaient leurs troupeaux une fois par jour alors qu'un autre 40 pour cent ne s'en occupaient qu'une fois par semaine. Il y en a même 16 pour cent qui disaient venir les surveiller qu'une fois par mois. Les chevaux étant gardés près des campements durant l'été pour être mais laissés en liberté l'hiver. Pour les chameaux, c'est le contraire, ceux-ci sont libres durant des mois puis récupérés l'hiver. (Allen, 2002 : 49)

<sup>51</sup> Durant la période Qing, la distance réelle d'un *li* oscillait alors entre 537 et 645 m. Aujourd'hui, sa distance est fixée à 500m.

<sup>52</sup> En mongol cette frontière était également appelée « le marqueur noir » *khar paiza* *ᠬᠢᠷᠫᠠᠯᠢᠵᠢ*. Ce dernier mot étant un emprunt linguistique au chinois 牌子 *páizi* « plaque/enseigne ».

<sup>53</sup> La dynastie avait ainsi subi des défaites coûteuses et humiliantes lors des guerres de l'Opium (1839-1842 et 1856-1860), de la guerre sino-japonaise (1895) ainsi que lors de la révolte des Boxers (1899-1901).

<sup>54</sup> Les Mongols font la différence entre un terrain endommagé par l'élevage et un terrain endommagé par l'agriculture en disant que celui touché par l'élevage n'endommage pas les racines des plantes, dès lors un terrain endommagé par l'élevage peut reprendre sa pleine productivité en quelques années. Au contraire, celui touché par l'agriculture, qui creuse de profonds sillons dans le sol, contribue à la désertification (Fernandez-Gimenez, 1993 : 10). Les éleveurs voient les zones dégradées comme dues à l'activité humaine et non à l'élevage, ils font des liens entre ces zones et la désertification. Des termes différents vont être utilisés pour parler des deux types de dégradation : un pâturage endommagé par un sur pâturage va être décrit comme une « terre sale » *khog gazar* tandis qu'un lieu où le dommage est irréversible (une désertification par exemple) on dira alors que le « couvert végétal est mort » *khörs ükhsen gazar*. Certaines plantes peuvent permettre de reconnaître un pâturage en voie d'être sur utilisé (Fernandez-Gimenez, 2000 : 1322).

<sup>55</sup> *basaču qosiyun-u bariyun qoyitu tala yeke qayās-i irgen jang-wa-du jiyaju siker ebesü maltaγulqu-bar negegen talbiγulju. ul sayiqan qosiyun-u onγyon doγsin γajar bilčiger-tür irgečüd olašaran irejü ebüged onγyod-un šaril kegür-i erükü ba oboγa süme-yin qoriγul büged γolumta nutuy-i ebdelejü ulaγan šara sirui γarγaju olan jüil-ün erdenitü emüid-ün ündüsün-i tasuluγsan-iyar. oron γajar-un huus-ud jayilaju. yang galab γamsiy jobalang degdegsen-ece ülü baran. egün-ü uqayasan nüken-dür amin tejiyel alban-u γursu-yin aliba mal köserdele unaju qoruydaγsan čügeken busu-yin degere* (Serruys, 1978 : 1).

ᠪᠠᠰᠠᠴᠢ ᠠᠯᠤᠯᠤᠰᠢᠶᠠᠨ ᠤᠨ ᠪᠠᠷᠢᠶᠠᠨ ᠠᠵᠢᠵᠢᠨ ᠲᠠᠯᠠ ᠶᠡᠬᠡ ᠠᠶᠢᠶᠠᠰᠢ ᠢᠷᠭᠡᠨ ᠵᠠᠩᠤᠪᠠᠳᠤ ᠵᠢᠶᠠᠵᠤ ᠰᠢᠬᠡᠷ ᠡᠪᠡᠰᠦ ᠮᠠᠯᠲᠠᠭᠤᠯᠤᠴᠤ ᠪᠠᠷ ᠨᠡᠭᠡᠭᠡᠨ ᠲᠠᠯᠪᠢᠭᠤᠯᠢᠵᠤ. ᠤᠯ ᠰᠠᠶᠢᠻᠠᠩ ᠠᠵᠢᠵᠢᠶᠠᠨ ᠤᠨ ᠣᠨᠭᠶᠣᠨ ᠳᠣᠭᠰᠢᠨ ᠵᠠᠵᠠᠷ ᠪᠢᠯᠴᠢᠭᠡᠷᠲᠦᠷ ᠢᠷᠭᠡᠴᠦᠳ ᠣᠯᠠᠰᠠᠷᠠᠨ ᠢᠷᠡᠵᠦ ᠡᠪᠦᠭᠡᠳ ᠣᠨᠭᠶᠣᠳᠤᠨ ᠰᠠᠷᠢᠯ ᠬᠡᠭᠦᠷᠢ ᠡᠷᠦᠬᠦ ᠪᠠ ᠣᠪᠣᠭᠠ ᠰᠦᠮᠡᠶᠢᠨ ᠵᠣᠷᠢᠭᠤᠯ ᠪᠦᠭᠡᠳ ᠵᠣᠯᠤᠮᠲᠠ ᠨᠤᠲᠤᠭᠢ ᠢ ᠡᠪᠳᠡᠯᠡᠵᠦ ᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠰᠢᠷᠠ ᠰᠢᠷᠤᠢ ᠵᠠᠷᠵᠠᠵᠠ ᠣᠯᠠᠨ ᠵᠦᠢᠯᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠨᠢᠲᠦ ᠡᠮᠤᠢᠳ ᠦᠨ ᠵᠠᠰᠠᠯᠤᠰᠠᠨ ᠠᠶᠢᠷ ᠠᠵᠤᠷᠢᠨ ᠯᠤᠰᠤᠭᠤᠳ ᠵᠠᠶᠢᠯᠠᠵᠤ. ᠶᠠᠩ ᠭᠠᠯᠠᠪ ᠵᠠᠮᠰᠢᠶ ᠵᠣᠪᠠᠯᠠᠩ ᠳᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡᠴᠡ ᠤᠯᠤ ᠪᠠᠷᠠᠨ. ᠡᠭᠦᠨ ᠤᠨ ᠤᠻᠠᠶᠠᠰᠠᠨ ᠨᠦᠬᠡᠨ ᠳᠦᠷ ᠠᠮᠢᠨ ᠲᠡᠵᠢᠶᠡᠯ ᠠᠯᠪᠠᠨ ᠤᠨ ᠵᠤᠷᠰᠤᠶᠢᠨ ᠠᠯᠢᠪᠠ ᠮᠠᠯ ᠬᠥᠰᠦᠷᠳᠡᠯᠡᠭ ᠤᠨᠠᠵᠢ ᠬᠣᠷᠣᠭᠳᠣᠨ ᠴᠡᠬᠡᠬᠡᠨ ᠪᠤᠰᠤᠨ ᠳᠡᠭᠦᠷ.

La restitution du texte en écriture cyrillique mongole irait comme suit : ... бас ч хошууны баруун хойт тал их хагасыг Иргэн Жанг Ва -д зааж чихэр өвс малтуулхаар нээн талбиулж, ул сайхан хошууны онгон догшин газар бэлчээрт Иргэчүүд олшрон ирж өвгөд онгодын шарил хүүрийг ухах ба овоо сүмийн хориул бөгөөд голомт нутагыг эвдлэж улаан шар шороо гаргаж олон зүйлийн эрдэнэт эмт үндэснийг тасалснаар, орон газрын Лусууд зайлаж, ганг галав гамшиг зовлон дэгдэснээс үл баран, үүний ухсан нүхэнд амин тэжээл албаны гуурсын аливаа мал хөсөрдлөө унаж хорогдсон цөөхөн бусын дээр.

<sup>56</sup> *oyira Jil-üd-eče manu qosiyun-u dotora бүкүү. ali erkesiltü doγsin. γajar naγur-ud-i qaritan irged-tür ögčü. olan tümen-ü oron nutuy-un keyid süme ba. oboγa. bungqan olan ebüged-ün šaril kegür-ün qoriγul. belčiger γajar-i ebdegegülgösen-eče yang galab qamsiy jobalang degdejü tuyil-un jüderegsen (...)* (Serruys, 1978 : 5)



<sup>60</sup> Le mot *tsagaachin* [ᠵᠠᠭᠠᠴᠢᠨ - ᠰᠠᠭᠠᠴᠢᠨ] est basé sur le mot *tsagaa* [ᠵᠠᠭᠠ - ᠰᠠᠭᠠ] « lait sûr ».

<sup>61</sup> Beatrix Bulstrode qui se rend en Mongolie du Nord dans les années 1910 note ainsi à propos des enfants de femmes mongoles et de Chinois : « The children resulting from these mixed alliances, of which there are a great many in Urga [aujourd'hui Ulaanbaatar], are called "orles" [*erliiz*] or half-breeds, by the Mongols. They are easily distinguishable from the others. » (Bulstrode, 1920 : 173)

<sup>62</sup> Selon Sukhebaator (1997 : 229), les deux sens d'*erliiz* sont :

1- Un individu dont les parents sont issus de deux nations ou ethnies différentes ne partageant pas les mêmes origines ancestrales. [*udam ugsaagaar törölsökhgüi khoyor öör yastan, ündestnii dundaas garsan khün* - удам угсаагаар төрөлсөхгүй хоёр өөр ястан, үндэстний дундаас гарсан хүн]

2- Un animal ou une plante issus d'un croisement entre deux espèces différentes. [*Khoyor öör üüldriin dundaas garsan mal, urgamal* - Хоёр өөр үүлдрийн дундаас гарсан мал, ургамал.]

<sup>63</sup> Écrit souvent Jebtsundamba en français. L'origine du titre vient du tibétain *Jetsun Dampa* (ཇེ་བཙུན་དམ་པ་) signifiant « Seigneur divin » traduit en mongol par son équivalent *Bogd Khaan*.

<sup>64</sup> Les États-Unis, l'Angleterre, la France, l'Autriche-Hongrie, l'Allemagne, le Japon, la Russie et l'Italie.

<sup>65</sup> Le nom ne sera finalement remplacé qu'en 1929 par *dundad ard uls* « pays central des gens du commun/peuple » et son usage fixé lors de la traduction des *Trois principes du peuple* de Sun Yat-Sen. (Atwood, 1994 : 56)

<sup>66</sup> Kowalewski (1844 : 314) dans son dictionnaire Mongol-Russe-Français lui donnait le sens de : division, section, détachement, compagnie; régiment, troupe, assemblée religieuse; département, district, principauté, province, circuit.

<sup>67</sup> Si le terme *būluò* était utilisé depuis longtemps dans les sources chinoises pour définir les populations étrangères vivant à l'extérieur des limites de la Chine, il ne portait à la base aucun sens d'hérédité que portait le terme de « tribu ». Selon Sneath (2007 : 66), le premier caractère *bū* 部 signifiait « classe, division ou section » et était utilisé pour parler des divisions au sein des armées en campagnes. Le second terme *luò* 落 signifiait « autochtone ou local », le sens initial de *buluo* aurait donc été « division autochtone ». Un sens proche de la définition mongole d'aimag à l'origine (Sneath, 2007 : 66).

<sup>68</sup> Mn. *Jamsrangiin Tseveen*, Ru. *Tsyben Jamtsaranovich Jamtsarano*

<sup>69</sup> Après avoir forcé le Bogd Khaan et ses ministres à reconnaître l'abolition de l'autonomie, une cérémonie humiliante fut organisée pour officialiser l'événement : en janvier 1920, le général Xu arrivait au palais du Bogd Khaan en voiture alors que les deux côtés de la route ses hommes formaient une haie d'honneur. Dans le palais du Bogd, un portrait du président chinois fut affiché avec le drapeau républicain. Le Bogd Khan dut alors entrer dans la salle par une porte de service avec les autres membres officiels du gouvernement autonome mongol pour s'agenouiller devant le portrait du président (Baabar, 2004 : 193).

<sup>70</sup> Cette intervention internationale comptait des troupes américaines, canadiennes, anglaises, françaises et surtout japonaises. Diverses raisons furent évoquées pour justifier cette action : entre autres, pour secourir tout un détachement de troupes tchèques, environ 40 000 hommes, qui s'étaient retrouvés pris sur le transsibérien alors que le Tsar se retirait de la Première Guerre mondiale et qu'éclatait la révolution. Dans les faits, le projet avait pour but d'écraser les bolchéviques et de soutenir une zone loyale au Tsar dans l'est. Le Japon, en revanche, avait également des vues territoriales sur la région et envoya près du double des troupes de toute la coalition (Stolberg, 2003). Pour plus d'information sur les troupes canadiennes et la mutinerie qui eut lieu à Victoria voir Isitt (2006).

---

<sup>71</sup> La majorité de ces révolutionnaires étaient en fait des nationalistes qui désiraient être libérés de la présence chinoise. Dans les premiers textes révolutionnaires, la protection de la religion bouddhiste était encore une priorité (Isono, 1976).

<sup>72</sup> Selon Bulag, c'est plus de 113 000 lamas pour une population de plus d'un demi-million.

<sup>73</sup> Jagchid dit que le nombre de la population masculine entrée dans les Ordres oscillait entre la moitié et les deux tiers.

<sup>74</sup> En 1937 encore, sur une population masculine de 350 000 hommes plus de 80 000 étaient des lamas.

<sup>75</sup> Pour plus d'information sur les procès-spectacles contre les membres du Haut-clergé mongol voir Kaplonski (2008).

<sup>76</sup> Les bouriates furent accusés de pan-mongolisme, de nationalisme petit bourgeois, de trahison pour avoir traversé la frontière mongole pendant la révolution bolchévique. La majorité des intellectuels bouriates qui auront été fort influents durant la décennie 20 -30 seront condamnés et disparaîtront.

<sup>77</sup> Pour la position officielle du gouvernement de la République populaire de Mongolie par rapport à l'utilisation de l'art comme moyen de combattre l'influence du clergé voir Brown (1976).

<sup>78</sup> Pour plus d'information sur Rinchino voir Hallez (2004).

<sup>79</sup> Rinchino contrôla directement la politique mongole après l'exécution (sur son ordre) de Danzan, l'un des fondateurs du parti révolutionnaire et président du comité central du parti révolutionnaire mongol. Danzan s'était ouvertement opposé au nombre croissant de conseillers soviétiques et par ses positions ouvertement nationalistes. En 1924, lors du troisième congrès du parti, Danzan fut accusé d'être un traître à la Mongolie par Rinchino, immédiatement arrêté, jugé sommairement et exécuté dès le lendemain.

<sup>80</sup> À l'origine, le terme *ethnos* εθνος vient de l'Antiquité. Il fut mentionné notamment dans l'œuvre d'Hérodote (8.144.2) où celui-ci l'utilisa pour décrire les Grecs comme étant un groupe *homaimon* ομαίμων « d'un même sang », *homoglosson* ομογλωσσον « de langue commune » et *homotropouon* ομοτροπον « de culture commune ». Au fil de l'histoire, le sens de ce terme s'est modifié en de nombreuses occasions. Dans la Russie tsariste le terme *ethnos* εθνος « ethnie » était utilisé pour désigner les populations non orthodoxes de l'empire et avait une connotation ethnocentriste et péjorative. Il était en quelque sorte un terme passe-partout pour désigner les « autres peuples » en opposition et culturellement différent du centre politique dominant (Dressler, 2001 : 81).

<sup>81</sup> Les *ethnos* étaient vus comme différant également les uns des autres sur certains points psychologiques comme dans les nuances et les manières d'exprimer les traits psychiques communs à l'ensemble de l'humanité. Ce que Bromley appelait « le caractère ethnique », une notion identique à celle du *volksgeist* « l'esprit du peuple » des nationalistes allemands.

<sup>82</sup> Cette notion est bâtie sur la racine *narod* « le peuple ».

<sup>83</sup> Sneath (2007 : 47) note que la théorie de la structure des descendance unilinéaires chez les populations tribales fut rapidement critiquée par la discipline anthropologique en occident, ainsi dès 1961 Leach (1961, 302) allait la définir comme une « totale fiction ».

<sup>84</sup> Dans les années 70, la notion de « pastoralisme nomade » comme un type de société fut abandonnée par la plupart des anthropologues. Ingold (1980, 228) proposa que le pastoralisme devrait être uniquement abordé comme un mode de production plutôt qu'une catégorie sociale. (Sneath, 2007 : 140)

---

<sup>85</sup> Pour plus de détails sur l'importance des chevaux pour l'armée japonaise durant la Seconde Guerre mondiale voir Boyd (2010).

<sup>86</sup> Narangoa note que certains hauts gradés japonais tels que Itagaki Seishiro et Tanaka Ryukichi avaient promis non officiellement l'indépendance aux Mongols. Cependant, ceux-ci n'avaient jamais réellement considéré que cela se réalise. Après un long processus, les Japonais avaient autorisé au gouvernement mongol sous leur aire d'influence de nommer leur État *Mongol uls* (*Měnggǔ bāng* 蒙古邦 en Chinois, *Moko-ho* en Japonais). Selon Narangoa, les Japonais voulaient signifier « domaine indépendant » or le terme en mongol avait définitivement une signification d'État indépendant (Narangoa, 2004 : 65).

<sup>87</sup> Durant la bataille de la rivière Khalkha également, les Japonais furent déconcertés de voir que les soldats mongols du Manchukuo refusaient de se battre contre les Mongols de Mongolie et certains préféraient même fuir le combat (Narangoa, 2004 : 64).