

Le pastoralisme aujourd'hui en Mongolie

- continuité et changement -

Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de
Fribourg (Suisse)

Altansan Amarsanaa
2014

A la mémoire de mes grands-parents

Remerciements

Je remercie vivement mon directeur de recherche, le Professeur François Ruegg, pour son écoute, ses conseils, son soutien sans faille tout au long de ce travail.

Mes remerciements vont également à toutes les familles d'éleveur, sans lesquelles cette recherche n'aurait pas vu le jour.

Ma reconnaissance va à toutes les personnes qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'accomplissement de ce travail, particulièrement à mon mari qui m'a soutenue tout au long de ces années et n'a eu de cesse de m'encourager dans cette étude.

Enfin cette recherche a bénéficié d'une aide institutionnelle de l'Academic Fellowship Program d'Open Society Institute et de l'Université Catholique de Louvain qui toutes deux ont permis la réalisation de cette thèse.

INTRODUCTION

En préambule à l'exposition du sujet de cette recherche, il n'est sans doute pas inutile de rappeler, dans les grandes lignes, les caractéristiques fondamentales de la Mongolie tant sur le plan de sa situation géographique, climatique, que sur le plan historique, religieux et politico-économique, afin de mieux comprendre ensuite les options de développements vers lesquels s'est tourné le pays et de positionner la problématique qui sera au cœur de cette étude.

1. La situation géographique et climatique

La Mongolie, avec une superficie de 1.566.500 km² (environ 800 km du nord au sud, et 2000 d'ouest en est), occupe une position géostratégique importante dans la partie septentrionale de l'Asie Centrale, en raison notamment de son enclavement entre la Fédération de Russie au nord où elle côtoie la Sibérie avec 3005 km frontière commune, et la République populaire de Chine au sud, avec laquelle elle partage une frontière longue de 4673 km. Situé à une altitude moyenne de 1580 m, le pays est soumis à un climat aux oscillations extrêmes, et ses hauts plateaux restent, dans leurs parties moins stériles, voués à une végétation de steppes qui ne peut convenir qu'à l'élevage. Son relief est marqué à l'ouest par l'ensemble de massifs et chaînes montagneuses successives de l'Altai et du Khangai ; au centre et à la moitié septentrionale du pays se trouve le massif du Khentii ; enfin, à l'est, la chaîne du Grand Khingan décline avec un relief modeste. A part ces chaînes montagneuses, environ un tiers de la superficie est couverte par la plaine principalement à l'est. Par contre, le sud du pays est une région désertique ou semi-désertique avec un relief peu accentué et sablonneux. A part les zones forestières des massifs montagneux et une zone de taïga dans la région extrême nord, la plus grande partie de la superficie est couverte de steppes arides, où l'herbe se raréfie à mesure que l'on approche des zones désertiques du Gobi¹.

¹ Si on suit la translittération de la romanisation du mot cela donne Govi mais nous préférons la forme « Gobi » qui en a été fixée par l'usage courant.

Sous l'emprise des hautes pressions sibériennes plusieurs mois par an, la Mongolie connaît un hiver prolongé, froid mais ensoleillé, sans vent, les chutes de neige restant, sauf accident, peu abondantes. Le climat typiquement continental, froid et sec en hiver, avec des descentes thermiques à -30°C en moyenne, et des minima allant jusqu'à -50°C dans les zones montagneuses de l'ouest au mois de janvier, et des étés courts et chauds avec en moyenne $+20^{\circ}\text{C}$, et les températures les plus élevées sont enregistrées en juillet, $+45^{\circ}\text{C}$. La couverture végétale des pâturages se reconstituent à partir de juin. Avec un climat typiquement continental, très peu de terres cultivables et une étendue de steppe recouvrant 79 % de sa superficie, la Mongolie reçoit parfois le nom de « terre des herbes » (Thevenet, 1999 : 13). Pour Lattimore, le climat extrême ne permet pas de cultiver mais le grand espace permet aux habitants de s'occuper d'élevage (1994 : 38).

2. Histoire et religion

En bref rappel historique du pays, rappelons que la Mongolie a joué un rôle important dans l'histoire de cette région du monde au XIII^e siècle sous la conduite de Chinges Khaan² qui a constitué le plus grand empire qu'ait connu le monde de cette époque, en soumettant ses voisins. Cet empire, certes éphémère, s'étendait de la mer de Chine aux bords du Rhin. Après son démantèlement, causé principalement par des luttes internes et l'émancipation progressive des Chinois, les Mongols, d'abord chassés de Pékin sous la dynastie des Ming (1368-1644) au XIV^e siècle, ont reconnu par la suite le pouvoir mandchou de la dynastie des Qing, maîtres de la Chine, qui ont fait de la Mongolie un protectorat entre 1644 et 1911.

En 1911 les gouverneurs mandchous en Mongolie sont priés de quitter le pays et le chef religieux lamaïque, le huitième Javzandamba khudagt, dès lors connu sous le titre de Bogd geegen monte sur le trône de la Mongolie pour tenter d'établir l'indépendance. Mais il a fallu attendre 1921 pour voir la Mongolie réussir à gagner vraiment son indépendance, par une

²Nous adoptons la transcription directe du cyrillique du nom de Chinges Khaan mais il existe plusieurs transcriptions: par exemple, Činggis-hăn (Vladimirtsov, 1948), Činggis xan (Legrand, 1976), Chinggis Khan (Even et Pop, 1994), Gengis Khan (website) etc..

révolution avec le soutien des Russes. Un gouvernement provisoire est proclamé et les troupes chinoises et des Russes blancs du baron Von Ungern sont chassées. Cette année-là le Parti Populaire Révolutionnaire de Mongolie est fondé sous la houlette de Sükhbaatar et Choibalsan. Une délégation est envoyée à Moscou où Sükhbaatar et ses compagnons sont reçus par Lénine en personne le 5 novembre 1921. L'élimination du régime féodal et la mise en place d'un nouvel ordre social et politique sont fixées comme objectifs majeurs pour le nouvel état mongol. Le gouvernement mongol a pris les mesures nécessaires pour mettre en application, selon la directive générale reçue de Moscou, le passage « du féodalisme au socialisme en évitant l'étape capitaliste » (Thevenet, 1999 : 80). Le Grand Khural³ réuni en novembre 1924 la Mongolie, proclame République Populaire de Mongolie (RPM) et adopte le texte de la première Constitution. Jusqu'en 1990, la Mongolie, associée à la politique soviétique, était considérée comme l'un de ses plus proches alliés, le premier pays devenu communiste après son voisin. Les dirigeants s'alignent sur la politique de l'URSS et programment une collectivisation totalitaire. Le début des années 90 marque un tournant décisif pour ce pays qui va opter à la fois pour une économie de marché et pour un régime politique démocratique.



Figure 1 : Le « sauteur de l'étape capitaliste », gouache d'après Amgalan D.

³ Pendant l'ère communiste il existait deux institutions : le Grand Khural (Ulsyn Ikh Khural) et le Petit Khural (Baga Khural). La première consiste en une institution suprême, créée en 1924, dépositaire de la souveraineté nationale. Elle a le pouvoir exécutif. Ses députés sont élus au scrutin direct pour un mandat de trois ans. La seconde institution créée en 1950 est une instance destinée à se réunir au moins deux fois par an dans l'intervalle des sessions du Grand Khural, sous la direction d'un présidium de cinq membres, assurant ainsi la continuité du pouvoir législatif.

Du point de vue de la religion, les Mongols sont principalement d'obédience bouddhique. Cette religion avait été déclarée comme religion d'état sous Khubilai Khaan, petit-fils de Chinggis Khaan, qui fut le fondateur de la dynastie des Yuan en Chine au XIII^e siècle. Cette religion pris de l'ampleur au XVI^e siècle, avec Altan Khaan qui se convertit en 1570 au bouddhisme de l'école des Dge-lugs-pa (littéralement « Les Vertueux », avec des variantes orthographiques francisées en Gelugpa, Guéloukpa ou Guélougpa, ...), plus connus familièrement sous le nom des « Bonnets Jaunes » dont le chef spirituel reconnu est le Dalai Lama du Tibet. C'est d'ailleurs à Altan Khaan que revient le mérite d'avoir attribué le titre de Dalai Lama au chef religieux de ce courant du Bouddhisme, Seunam Gyatso, le troisième Dalai Lama (1543-1588). Dalai est un terme mongol signifiant l'océan. Après plusieurs tentatives, ce bouddhisme tibétain lamaïque a combattu vigoureusement les croyances chamaniques locales en convertissant en masse la population (Grønbech et Krueger, 1955 et Grousset, 1929). La continuité du développement du bouddhisme a atteint son apogée à l'époque des Mandchous qui ont favorisé la conversion d'une grande partie des hommes au lamaïsme. Le scientifique russe Maiskii, (2001 : 255), lors de sa mission en 1919, a noté que « les Mongols comptaient à cette période près de 400.000 habitants dont 115.000 furent des lamas ». Ainsi la gouvernance mandchoue et le bouddhisme ont beaucoup influencé la structure sociale, l'économie et la culture chez les Mongols.

Cependant cette religion a assez souffert pendant la période communiste qui avait rayé de la carte pratiquement tous les temples pendant la période des purges « staliniennes » entre 1933 et 1938. Sur environ 760 temples que comptait la Mongolie, seulement quelques-uns en réchappèrent, parmi lesquels le monastère de Gandan à Ulaanbaatar qui, comme Erdene Zuu, est redevenu un haut lieu religieux très visité en été. Il a fallu en effet attendre la libéralisation démocratique des années 1990 pour voir une renaissance des pratiques religieuses, la création de nouvelles écoles monastiques et l'édification de nouveaux temples près des sites ou des ruines des anciens temples. Ce mouvement se poursuit encore aujourd'hui. En même temps, avec l'ouverture du pays d'autres religions sont présentes, notamment par différentes sectes protestantes provenant des Etats-Unis ou de la Corée. A cela s'ajoute un renouveau de la pratique du chamanisme. Pour la plupart des individus la croyance au chamanisme et au bouddhisme ne se heurte pas l'une à l'autre. La population des plus de 15 ans soit 1.906.000 d'individus est à

53 % bouddhiste ; 3 % sont musulmans et 2,1 % chrétiens (Statistiques, 2011). Cependant la plupart des éleveurs restent bouddhistes, sauf les ethnies turcophones.

3. Population et immigration

Selon le dernier recensement de l'année 2010, la Mongolie compte près de 2.755.000 d'individus, restant toujours avec une des plus faibles densités de population (1,7 hab/km²) du monde (Statistiques, 2011). Pourtant ces chiffres ont quadruplé depuis 1925, peu après la prise d'indépendance du pays, où un recensement fait état de 651.000 habitants, soit une densité moyenne de 0,41 hab/km². La population est composée majoritairement de Khalkh (82,4 %), puis viennent ensuite les Kazakhs (3,86 %), les Dörvöd (2,75 %) et puis les Bayad (2,15 %). D'autres groupes minoritaires forment des pourcentages insignifiants (Statistiques, 2011).

La répartition de la population sur le territoire est fortement inégale et l'urbanisation surtout suit un rythme accéléré. En effet, entre 1995 et 2007 la campagne abrite 0,91-0,93 individu par km² tandis que la capitale comprend 136,6 individus sur le même espace (Rapport du projet du développement millénaire, 2009 : 8). Autrement dit, seule la capitale Ulaanbaatar (Oulan-bator), traduite par le « Héros Rouge », comprend 1.240.037 d'individus, soit 45 % de la population totale selon les statistiques de l'année 2010 (Statistiques, 2011). Le changement de régime a entraîné une augmentation considérable de la population urbaine alimentée par un flux continu de l'exode rural venant grossir la périphérie par de nouveaux « quartiers de yourtes » s'appelant *ger khoroolol*.

L'immigration n'est pas l'unique problème de ce pays et est connue également dans d'autres régions de l'espace postcommuniste. Plusieurs ouvrages en font état. En Albanie par exemple avec l'étude de Lerch (2011), constate que : « aujourd'hui, plus de la moitié des Albanais vit dans les villes. Cette urbanisation s'est faite avec une vitesse rapide » ou encore au Kirghizstan où des villages sont massivement touchés par l'exode rural, comme le montrent les récents ouvrages : *On a mangé nos moutons : Le Kirghizstan*, de Petric (2013) ; et *Les russes du*

Kazakhstan de Laruelle M., et Peyrouse S., (2004). Cela veut dire qu'il y a très probablement un dénominateur commun engendrant les mêmes causes répandues à travers ces pays ex-communistes.

Fuga (2000 : 122) théorise l'exode rural sous trois notions démographiques : « la notion de désertification démographique qui caractérise les régions les plus pauvres et les plus marginalisées, la notion de substitution démographique caractérisant l'arrivée massive des nouveaux habitants et enfin la notion de concentration démographique qui rassemble des nouvelles populations paysannes dans des zones urbaines ou périurbaines ». Dans le cas de la Mongolie, la notion de concentration démographique par des nouvelles populations paysannes dans des zones urbaines ou péri-urbaines est applicable. Cela implique que l'exode rural résulte de motivations communément partagées par les individus, quelque soit la région. La principale cause de l'exode est liée à la disparition de la collectivité des éleveurs, que nous aborderons au chapitre 2.

Cependant parmi les multiples raisons de l'exode rural les catastrophes naturelles sont souvent les plus évoquées. Une femme vivant à la capitale interviewée par la télévision dit : « à cause de l'hiver rigoureux ma famille a perdu tous ses troupeaux. Comme on n'a plus de bête on ne peut rien faire à la campagne. C'est pourquoi ma famille s'est installée à la capitale ». Ce genre de récit est très courant à notre temps.

Durant la période socialiste il y a eu aussi des déplacements de populations rurales vers les villes, mais avec motivations différentes comme l'attrait ou dynamisme de la ville, ou l'emploi.... Ce mouvement était contrôlé par la politique administrative. Ainsi et plus particulièrement durant les dernières décennies de la période socialiste, chaque demande de déplacement faite par un quelconque citoyen, pour des raisons de travail ou de regroupement familial, devait être examinée scrupuleusement par l'administration avant qu'elle puisse donner une suite favorable ou défavorable. L'immigration rurale vers la ville s'est accentuée après la mise en place de la nouvelle constitution de 1992 dans laquelle il est stipulé que les citoyens peuvent choisir librement le lieu de leur habitat. Depuis ce phénomène n'a pas cessé de prendre

de l'ampleur. Cela montre bien que la barrière administrative n'est pas aujourd'hui un moyen efficace pour stopper les mouvements de flux de population.

Pourtant la population urbaine a largement dépassé les possibilités d'accueil des infrastructures, de ressources et d'emploi qu'offre la capitale. Les conditions de vie sont assez pitoyables dans ces nouveaux « quartiers de yourtes ». Comme il manque du terrain libre pour monter leur yourte les gens prennent le risque de s'installer sur un terrain instable et dangereux par temps de pluie, ou au bord de la route ou encore sous des poteaux électriques etc.,. De même, les conditions hygiéniques et la sécurité restent très aléatoires. A cela s'ajoute les transports en commun mal desservis.

Lorsque des ruraux trouvent du travail en ville, ils ne sont pas qualifiés. Donc ils sont peu payés. Le salaire ne leur permet souvent pas de vivre. En même temps en ville il y a plus d'opportunité pour trouver de petites activités économiques. Aussi avant d'arriver en ville, il faut prévoir une reconversion d'activité. Par exemple, certaines familles d'éleveurs vendent le reste de leur bétail afin d'acheter un véhicule avec lequel ils font le transport entre la ville et la campagne. Un autre exemple de reconversion d'activité : un homme, anciennement éleveur, possède une table de billard à la capitale qui représente maintenant la source principale de revenu de sa famille.

En se retrouvant en ville les ruraux perdent leurs avantages qu'ils avaient de leur situation précédente et leur savoir-faire. C'est pourquoi certains politiques encouragent ces nouveaux citadins à retourner à la steppe et à y pratiquer l'élevage traditionnel. Le pays a bénéficié beaucoup d'argent étranger pour venir en aide aux éleveurs qui ont perdu leurs troupeaux à cause des catastrophes naturelles d'hiver. Mais si l'on constate d'un côté que l'argent arrive, de l'autre côté le mouvement de l'exode rural ne diminue pas. On se demande alors si l'argent arrive bien à destination et est utilisé à bon escient... Pendant ce temps, le chômage et la pauvreté augmentent, les rêves déçus par le mirage urbain engendrent des comportements alcooliques et des délits en tous genres.

4. Politique et économie

Le Parti Populaire Révolutionnaire de Mongolie (PPRM) avec ses 70 ans d'histoire a pris fin ; le principe du multipartisme est adopté par le Grand Khural et l'Union Démocratique de Mongolie (UDM) est créée au printemps 1990. Ainsi les premières élections libres ont lieu le 29 juillet 1990.

La quatrième Constitution (1924, 1940, 1960) a été adoptée en 1992 avec des éléments nouveaux. Ils soulignent la modernité et l'alignement sur les modèles démocratiques du monde occidental. Bien que le pays adopte la nouvelle voie dans son histoire comme le passage à la démocratie lors des élections législatives de 1992, PPRM a emporté la victoire 61,7 % des voix soit 70 des 76 sièges au Grand Khural. Cela veut dire que la population a du mal à adhérer aux nouveaux partis et à leurs politiques.

Il a fallu attendre les élections législatives de 1996 qui ont conduit à la victoire de la coalition d'union démocratique. Mais lors des élections parlementaires de 2000 le PPRM revient sur le devant de la scène. Ainsi deux grands partis comme le PPRM et l'UDM se partagent principalement le pouvoir. Par contre, les éleveurs ne sont pas représentés au parlement, aucun parti ne défend leur intérêt. Aux dernières élections en 2012 l'UDM a eu 34 sièges sur 76 et le parti opposant en a eu 26. Ainsi un gouvernement de coalition s'est mis en place.

Le second grand changement du pays concerne le passage de l'économie planifiée à l'économie de marché. Jacques Nagels (1991 : 227) définit ainsi « le modèle emprunté dans les pays ex-socialistes comme économie de marché de type capitaliste. Les détenteurs des principaux moyens de production et d'échange deviendront privés, ils utiliseront du travail salarié, la finalité de l'activité économique sera le profit, l'environnement sera le marché : marché des biens, marché des services, marché de l'immobilier, marché des capitaux. Tel est le capitalisme ». En Mongolie, à la gestion centralisée succède la privatisation de l'élevage, de l'industrie et du commerce, la libéralisation des prix, la réforme du système bancaire, l'ouverture aux investissements étrangers. En effet, l'UDM alors au pouvoir a contribué beaucoup à la

privatisation. Ainsi la Mongolie a adhéré au système économique des pays capitalistes qui étaient autrefois leurs opposants.

Les années noires de 1990 à 1993 sont marquées par une baisse de 23 % du produit intérieur brut, une inflation de 183%, des déficits budgétaires et commerciaux catastrophiques malgré l'aide financière apportée à la Mongolie entre 1991 et 1995 par les grandes organisations internationales- Banque mondiale, Fonds monétaire international, Programme des Nations Unies pour le développement, Banque asiatique de développement –s'élevait au total à 1233,7 millions d'USD, dont 619,4 millions pour la réalisation des projets de développement, 451,7 millions pour la balance des paiements et 159,6 millions d'assistance technique. David Sneath (2006) s'étonne que la Mongolie soit l'un des rares pays ex-communistes à avoir obtenu autant d'aide financière internationale pour son développement à l'économie de marché. Quant à la gestion de cette somme, la plupart des mongols s'interroge sur sa juste répartition, au regard de la multiplication des derniers modèles de voitures 4 x 4, tandis que le niveau de vie de la population se trouve de plus en plus en crise. L'alcoolisme, le chômage, la criminalité marquent cette période, et de nombreuses personnes luttent pour gagner leur vie dans des conditions économiques très incertaines. Højer (2007: 264) écrit ainsi, que « si vous n'êtes pas parmi les riches hommes d'affaires, politiciens, les lutteurs ou des stars de la pop, le contexte socio-économique est très fluide et imprévisible ».

D'ailleurs, les hommes politiques proches des centres du pouvoir sont sur la sellette. L'Assemblée nationale a enfin passé récemment une loi anticorruption qui impose à chaque politicien la transparence dans la déclaration de ses biens dont se réjouit Sanjaasürengiin Oyuun, ancienne vice-présidente du Parlement, députée de l'opposition pour le Parti du Courage Civique. Anglophone, cette femme incarne la minuscule élite politique mongole, celle pour laquelle les pratiques politico-mafieuses dont sont accusés les membres du PPRM de l'ancien président Enkhbayar sont intolérables. Même si Mme Oyuun y trouve ironiquement un justificatif : "Le PPRM est le plus corrompu de tous les partis parce que c'est celui qui a la plus longue expérience du pouvoir", reconnaît-elle.

A proprement parler de l'économie de la Mongolie, les matières premières et les ressources propres à l'économie mongole sont restées longtemps exclusivement celles de l'élevage. Seulement à partir de 1975 l'industrie a occupé une place croissante dépassant l'élevage dans l'économie du pays. Avant tout, les matières premières produites de l'élevage sont des ressources pour les industries de transformation (lavage de la laine, tanneries, usine de vêtements de peau) et les industries alimentaires. Ensuite, l'exploitation de gisements charbonniers, assurant à l'industrialisation sa base énergétique, de nombreuses entreprises d'extraction des minéraux ont joué un rôle essentiel dans le développement de l'industrie du pays. Certes, l'absence d'une industrie lourde laisse l'économie dépendante de ses importations.

En 2012 selon les chiffres statistiques, 40.432.000 têtes de bétail sont comptées, réparties en moutons (17.908.000), chèvres (17.369.000), bovins (2.553.000), chevaux (2.298.000) et chameaux (304.000)⁴. Le secteur agricole emploie 40 % de la main d'œuvre et constitue 20,6% de PIB. Actuellement 130.000.000 d'hectares de terres sont destinées à ce secteur. 98% de cette surface est utilisée en pâturage (Des statistiques du secteur de l'Agriculture). Le reste est voué essentiellement à la culture des pommes de terre, du blé, de l'orge et de l'avoine.

40% des ruraux travaillent dans le secteur de l'élevage, 80% de la production de l'agriculture est produit par le secteur d'élevage, un quart du revenu de l'exportation provient des matières premières de l'élevage ou de ses productions de cachemire ; dans ce sens il tient la seconde place au niveau national. Donc son rôle est important dans le développement du pays. Par ailleurs, l'élevage représente la ressource primordiale de revenu des ruraux et assure l'économie familiale (Erdenebaatar, 2004 : 5).

En 2010, on dénombre 327.200 éleveurs, soit près de 12 % de la population totale. Mais certains auteurs affirment que 42 % de la population totale s'occupe de l'élevage en Mongolie dans les 329 communes des 21 régions (Esüi, 2011 : 8). L'écart entre les chiffres peut être expliqué par le fait que l'un insiste sur l'économie familiale, basée uniquement sur l'élevage et l'autre inclut les familles possédant quelques bêtes au profit d'une économie parallèle. En effet, le pastoralisme est une activité économique assez répandue parmi la population. L'économie

⁴Journal Ünen « Le résultat des statistiques du cheptel » <http://sonin.mn/news/politics-economy/13896>

d'une famille est directement ou indirectement dépendante de l'élevage d'où l'importance de notre étude autour de l'élevage.

Depuis ces dernières années l'exploitation minière prend une part croissante dans le développement économique. L'exploitation des mines concerne le charbon, le cuivre, le molybdène, l'argent, le fer, les phosphates, l'étain, le nickel, le zinc, le tungstène, la fluorine, l'or, l'uranium et le pétrole. Selon les chiffres de 2008, plus de 60% des exportations proviennent du secteur minier dont 33 % du cuivre (Rapport du projet du développement millénaire, 2009 :16). Autrement dit, l'exportation de la Mongolie repose majoritairement sur l'exploitation des mines en absence d'industrie de transformation.

Ce secteur minier devient la seule économie dominante dans le pays depuis ces dernières années, ce qui peut engendrer des risques. A ce propos un membre du parlement, Madame Batchimeg, soutient avec beaucoup d'ardeur qu'il faut diversifier l'économie du pays et ne pas être dépendant de la seule économie du secteur des mines. Il est nécessaire de développer l'économie pastorale. De même, la chercheuse anglaise, Caroline Humphrey, relevant l'inégalité sociale dans le secteur économique dit dans une interview qu'il n'est pas tolérable que le secteur des mines soit occupé par des riches et le secteur traditionnel de l'élevage par des pauvres. Il faut développer ce dernier secteur (Jargalsaikhan D., émission « De Fact », le 16 juillet 2013).

5. Visions sur la vie des éleveurs : tradition et modernité

Comment les éleveurs sont-ils perçus par les Mongols ? Les ruraux ont à faire face à deux images fortement contradictoires entre le stéréotype de « non civilisé » et d'un autre côté ils sont considérés comme « gardiens de la tradition mongole millénaire ». A la fois négative et positive ces images ne reflètent pas le vécu appréhendé par les ruraux. L'idée que la campagne renvoie à la tradition et la ville au modernisme reste seulement une vue de l'esprit. Pourtant c'est dans cette vision hiérarchique de la ville qu'a eu lieu le changement de système politique et économique.

La vie des éleveurs incarne la nostalgie du temps passé, d'une vie tranquille, sans stress et les individus travaillent pour leur compte. Par exemple, l'académicien Balkhaajav écrit que « les éleveurs mongols ont le temps et qu'ils ne sont pas pressés. Ils ne prennent pas de décision rapide et prennent le temps de réfléchir. Egalement il y a une entente et des discussions partagées entre des éleveurs. Ils ne sont pas influencés par les médias. Ils sont moins bousculés et stressés par le monde moderne » (1992 : 12). Il est possible que les éleveurs puissent prendre plus de temps de réflexion par rapport aux citoyens. En effet l'auteur donne une image d'une vie heureuse, sans soucis, sans stress, de relations harmonieuses avec les voisins, sans être victime des médias à la campagne.

L'idée d'une vie heureuse sans souci, sans stress est une image relevant du mythe, contrastante entre la ville et la campagne. Souvent la modernité est définie par le manque de temps, le stress, le manque de confiance envers les proches, les voisins, les collègues, les simples rencontres. L'idée de Balkhaajav, qui véhicule une sorte d'image nostalgique des temps anciens, ne montre pas l'actualité de la vie des éleveurs. Or nous verrons que les éleveurs sont loin d'être à l'abri des problèmes sociaux des temps contemporains au cours des chapitres suivants.

Le sort du pays dépend en partie de la persistance de ce mode de vie, gardien de la tradition, qui occupe aussi une grande place dans l'imaginaire fondant l'identité nationale. Par exemple, l'éleveur sans cheval n'est pas imaginable, tel que le véhicule l'image exotique des documentaires télévisés des émissions étrangères. D'ailleurs la quatrième constitution mongole souligne que le troupeau est la richesse du pays. Pour Monsieur Lündeejantsan, membre du parlement, (2014) : « le gardien de notre richesse nationale est bien l'éleveur. En même temps l'éleveur est le gardien de la culture nomade ».

Les éleveurs participent, passivement ou activement, au processus de mondialisation même si, en même temps, ils sont supposés être les gardiens de traditions plusieurs fois séculaires. Or celle-ci n'est pas quelque chose de figé. Non seulement les éleveurs ne s'opposent pas à la modernité, mais ils en intègrent sans cesse des éléments dans leur vie quotidienne, afin de l'améliorer et de la faciliter. Les modes de communications modernes ne les coupent pas nécessairement du passé et certains disent, par exemple, que, grâce au téléphone portable ils ont

des nouvelles de leurs proches en ville. D'autres affirment que grâce à l'électricité des plaques solaires, ils peuvent prolonger leur travail dans la yourte. Certes ces nouveaux apports technologiques ne font pas nécessairement l'unanimité. Pour certains, il n'est pas nécessaire d'avoir la télévision car cela fait perdre du temps et écarte du travail à accomplir quotidiennement. L'idée répandue en ville que le gens de la campagne ont du temps libre s'avère inexact. Bien qu'ils n'aient pas d'heure ponctuelle pour aller chercher leurs enfants à l'école, ou se rendre à des rendez-vous d'affaires, leur mode de vie n'en dépend pas moins du temps. Si le travail n'est pas exécuté à temps, cela entraîne une accumulation de tâches auxquelles il est difficile sinon impossible de faire face, en particulier quand toute la vie tourne autour des animaux. Ainsi chacun utilise la modernité à sa convenance et la juge à sa manière, mais les éleveurs restent ouverts au monde nouveau. Ils restent flexibles, contrairement à l'idée de ceux qui les voient uniquement comme gardiens de la tradition. Notre travail consistera ainsi à illustrer ces transformations et sortir de l'opposition entre modernité et tradition. Alors que des collègues et amis vivant à Ulaanbaatar décrivent souvent la société rurale comme archaïque et marquée par la tradition, c'est un monde ouvert à la modernité qui m'est apparu au cours de mon enquête. Les éleveurs jouent d'ailleurs un rôle économique considérable dans la vie moderne du pays et ils détiennent une partie de son avenir.

A l'opposé du stéréotype du « gardien de la tradition » se dresse l'image du « non civilisé ». Les ruraux sont considérés comme arriérés, non cultivés, non civilisés par les citadins. Linda Gardelle a aussi remarqué au cours de ses études sur le terrain que les éleveurs mongols sont « si souvent accusés d'être les 'attardés' de l'humanité » (2010 : 173). Les citadins ont accès plus facilement aux cultures étrangères à travers les médias, les voyages, les nouvelles technologies, les contacts quotidiens avec les touristes ou les travailleurs et les cultures culinaires. Il y a un rejet de la campagne. La dichotomie entre la ville et la campagne est fortement influencée par ce stéréotype de rejet. Pourtant il y a un grand partage entre les habitants des deux lieux. La ville et la campagne sont fortement connectées. Les jeunes étudient souvent en ville et rentrent chez eux l'été pendant leurs vacances.

De plus, grâce aux nouvelles technologies comme le téléphone mobile, la télévision le lien se fortifie entre les citadins et les ruraux. En effet, l'éleveur sans téléphone portable est

inimaginable aujourd'hui. De même, les lecteurs DVD et VSD font partie des objets de la yourte. La moto remplace le cheval ; le transport en chameau ou en bœuf se transforme en déplacements en Jeep ; les éleveurs sont des clients à la banque. De nos jours le poste de radio et la télévision, voire l'ordinateur, sont quasiment présents dans toutes les familles à la campagne. Dans ce sens ils sont loin d'être coupés du monde extérieur, mais ces outils de la modernité ne les protègent pas du monde actuel comme les crises économiques, les actions politiques mal conduites, les problèmes sociaux et familiaux, les désastres naturels.

Cependant le développement du tourisme depuis l'ouverture du pays modifie l'image des "éleveurs arriérés". Bruun a noté dans son article intitulé *Nomadic Herders and the Urban Attraction* que l'image idyllique de l'éleveur nomadisant est maintenant exploitée par le tourisme : "government and donors have contributed to the indigenization of the herder population, turning it into a spectacle for the tourist industry and a colorful testimony to Mongolia's great heritage" (2006 : 182). En effet, en Mongolie, en 2014, lors de la fête nationale du 11 juillet la Ministère de Culture, Sport et de Tourisme a organisé une exposition qui illustre le mode de « vie nomade traditionnelle » en exposant des familles d'éleveurs avec leurs yourtes et quelques troupeaux autour du stade. Nous rejoignons exactement l'idée dominante que l'image de la Mongolie est propagée par des brochures de voyages et des reportages photographiques ou télévisuels ; c'est celle des paysages magnifiques, de l'espace infini sans horizon qui est traversé par les grands cavaliers. Ainsi l'ouvrage de Boris Petric éclaire les clichés véhiculés dans l'imaginaire occidental sur la réalité sociale du Kirghizstan. Selon lui, notre société [société occidentale] produit des images de l'Autre qui alimentent abondamment nos fantasmes de découverte de mondes « préservés » des grandes influences du monde moderne (2013 : 9). En même temps ce pays lointain et mythique avec sa population vit encore par sa manière « traditionnelle » sans beaucoup de contact avec les étrangers et garde encore son état d'âme « pur ». Elle nous invite immédiatement à explorer un monde pour retrouver un paradis perdu.

Si la Mongolie a beaucoup inspiré les voyageurs et les photographes ne s'y étaient que peu aventurés et cela d'autant plus que le pays avait longtemps été fermé. De plus, une des particularités du pays est que le tourisme, local et étranger, est dirigé principalement vers les

campagnes. Là où les places, où les passages touristiques sont les plus intenses, les comportements des éleveurs changent. La libéralisation de l'économie, la multiplication des flux commerciaux et la propagation d'idées nouvelles influencent également les comportements. Par exemple, la traditionnelle consommation de thé au lait salé, véritable institution nationale, fait place à la nouvelle tasse de café en poudre. Dans le paysage, on peut aussi remarquer des récents relais d'antennes pour la communication, mais plus profondément, ces changements s'observent jusque dans les habitations les plus modestes : on y voit souvent stationner une moto, alors que sur le toit de la yourte, des plaques d'énergie solaire sont installées pour les batteries qui fournissent l'électricité et permettent de recevoir la télévision. Même dans les communes les plus éloignées, de nouveaux établissements bancaires sont édifiés qui laissent à penser que les ruraux ont de nouveaux rapports à l'argent, notamment par le système de prêt. Nous pourrions multiplier à l'infini ces exemples qui témoignent des changements qui affectent le monde rural...

Dans le même temps, les liens avec le monde rural restent forts et on enregistre même un léger, mais intéressant, mouvement de retour vers la campagne. Pourtant parmi les jeunes venus en ville, généralement pour étudier, ils sont peu nombreux à avoir envie de retourner dans leur région natale après leur formation. Les citadins n'en demeurent pas moins ambivalents par rapport à l'élevage : si, d'une part, il est une activité économique rustique, ils s'inquiètent, d'autre part, des difficultés des éleveurs dont ils n'ignorent pas l'importance économique. L'élevage est plus que jamais d'actualité en Mongolie. Nombreuses sont les familles qui continuent de vivre de la production de leur troupeau et dont le revenu provient directement de l'élevage, en dehors de quelques pécules de retraite ou indemnités diverses.

La participation à la vie politique chez les éleveurs reste faible. Aucun éleveur ne se présente aux élections du parlement. Ils votent généralement pour un candidat représentant la région. Il n'existe aucun programme de protection sociale des éleveurs. Si ces derniers souhaitent cotiser à la sécurité sociale, ils doivent payer comme les autres citoyens (Thevenet, 1999 : 12).

Au niveau du ministère de l'agriculture les éleveurs sont définis comme des « petits et moyens producteurs ». A ce titre, 155.000 familles d'éleveurs peuvent bénéficier du nouveau programme d'emprunt « petits et moyens producteurs », selon Ganibal, chef de l'exécution de la

politique de l'élevage auprès du Ministère de l'Agriculture. Le Ministère délivre aussi aux éleveurs un certificat et un médaillon qui justifient leur nouveau statut social (*20 heures*, journal télévisé de MN, le 24 juin 2013). Cette information montre que l'éleveur a une reconnaissance sociale, uniquement maintenant, par ses qualités de profession, ce qui met fin à l'idée largement répandue, depuis le changement de l'époque du communisme que tout le monde sait faire l'élevage. Cette idée trouve son enracinement dans l'histoire des Mongols, étroitement liée avec l'élevage. L'éleveur n'a jamais été défini en tant qu'une profession, c'était plutôt comme un mode de vie et l'élevage comme un moyen de subsistance.

Si nous connaissons l'image véhiculée par la société sur les éleveurs, a contrario il est intéressant de chercher à comprendre comment les éleveurs perçoivent-ils leur place au sein de la société? Comment cette dernière prépare-t-elle leur avenir? Y a-t-il un risque de disparition d'un savoir-faire millénaire ? Voilà des questions brûlantes qui risquent bien de conditionner le futur du pays qui, dans tous les cas, est lié au sort de l'élevage.

Par ailleurs nous avons choisi la période dite postcommuniste pour notre étude. En 1989 le système sociopolitique a basculé entraînant des changements dans le pays à tous les niveaux de la société. Ce contexte a très probablement eu un impact sur le mode de vie traditionnel. S'est-il transformé ou bien est-il resté quasiment fixe comme l'indique l'idée a priori de « tradition » ? Si la campagne et ses habitants sont dénommés « les gardiens de la tradition », comment cette image a-t-elle survécu après tous ces changements ? Tel est notre point de départ. La recherche vise à montrer l'évolution du nomadisme en République de Mongolie. Notre travail se fonde sur l'étude du pastoralisme qui s'adapte aux différents changements politiques. En partant de l'étude d'un cas d'une famille d'éleveurs, on analysera l'impact du communisme et de la libéralisation sur les transformations de la société pastorale.

Notre travail comprend six chapitres dont le premier intitulé « Remarques préliminaires sur les conditions de la recherche sur le terrain chez des familles d'éleveurs » repose sur la méthodologie que nous avons employée en passant par le choix du terrain, l'apprentissage et les difficultés que nous avons traversées. Egalement nous interrogeons les concepts de

transformation/changement, transition, la tradition en anthropologie avec les réflexions de différents auteurs en sciences sociales.

Le chapitre suivant que nous nommons « Les conséquences du changement politico-économique sur le système pastoral » montre une vue étendue sur le fonctionnement du système pastoral à travers des périodes-clé en Mongolie. Ce sont les périodes du *negdel* (coopérative) et du post-*negdel*, en effectuant quelque retour vers un pré-*negdel* afin d'analyser un tel changement dans la période socialiste. Nous traiterons des particularités à chaque période afin de comprendre le contexte socio-économique du sujet actuel.

A partir du chapitre trois nous développerons une étude du microsocial par une approche ethnographique réalisée dans la province Töv chez des familles d'éleveurs. D'abord nous aborderons l'habitat traditionnel mongol et ses évolutions de sa constitution, de la gestion de l'espace intérieur, des ameublements présentés par l'habitat de la famille de Buural. La yourte est toujours présentée avec la même forme dans des récits des voyageurs comme si elle était toujours identique. Or l'usage de l'habitat s'est toujours adapté à l'évolution des besoins de l'occupant, ce que nous verrons au cours de ce chapitre.

Il est impossible de séparer l'étude ethnographique de l'étude de la parenté, du système d'alliance, de la famille et ses relations entre ses membres. En effet, les chapitres trois et quatre nous amèneront au cœur de la famille de Buural et de ses relations familiales. Enfin notre dernier chapitre est consacré aux activités de subsistances, sa gestion. Nous traiterons de la pratique de l'élevage et l'organisation du travail, l'économie familiale de Buural. Nous lirons en détail ces développements dans les chapitres évoqués. Ainsi nous arriverons vers une conclusion.

CHAPITRE 1

Remarques préliminaires sur les conditions de la recherche sur le terrain auprès de familles d'élèves

Dans le travail anthropologique tel que nous le concevons, il est peu question du chercheur. Celui-ci s'efface en quelque sorte derrière une certaine objectivation des faits qu'il a pu observer. Cette discrétion peut pourtant apparaître comme paradoxale car l'enquête anthropologique est aussi le résultat d'une expérience personnelle intense. Il nous a donc paru bon de commencer notre travail par un exposé des conditions générales qui ont guidé l'enquête. Cet exercice n'est pas purement anecdotique : en effet, on peut légitimement penser que ces conditions de l'enquête, la personnalité du chercheur, les difficultés rencontrées, les méthodes utilisées conditionnent la recherche, la situent et l'enferment dans certaines limites. C'est de ces questions que nous allons traiter dans les pages qui suivent.

Nous voudrions également mettre en évidence un autre aspect de la recherche. En effet, par rapport à l'ethnologie classique, dont les canons continuent d'inspirer toute bonne recherche, notre travail comprend au moins deux facteurs originaux : d'une part, alors que l'enquête traditionnelle met en scène un chercheur et une société étrangère, voire lointaine, nous avons quant à nous étudié notre propre société. La chose est devenue bien plus fréquente aujourd'hui, mais ce qui l'est moins par contre, c'est que nous allons écrire dans une langue qui n'est pas la nôtre et surtout pour un public fort éloigné de notre propre société. Il s'agit là d'un second élément intéressant qui pose un certain nombre de questions ainsi que nous allons le voir dans les pages qui suivent.

1. L'étape antérieure au déroulement du terrain

1.1. Le choix du terrain

Avant de présenter les résultats de ma recherche, je souhaite donc commencer par présenter les différents éléments qui ont présidé au choix de mon sujet, le déroulement de mon terrain d'investigation, les anecdotes qui s'y sont passées, les difficultés rencontrées et les quelques réflexions nourries de la démarche méthodologique suivie.

Mon projet de thèse vise à étudier les changements dans le pastoralisme liés à la période postsocialiste qui s'opèrent à la fin du XX^e et début du XXI^e siècle en Mongolie. Ce sujet constitue une préoccupation nouvelle pour les intellectuels mongols et peut se révéler intéressant pour un public local cherchant à mieux comprendre les changements radicaux de régime que le pays a connus, il y a une vingtaine d'années, en rejoignant le camp des pays démocratiques. En effet, de nouveaux comportements alimentaires, vestimentaires, sociaux sont apparus particulièrement chez les citoyens. En outre, l'ouverture du pays au reste du monde a provoqué une ouverture sur l'étranger et un flux touristique qui ont probablement exercé une influence non négligeable sur ce processus de changements comportementaux. Ce projet concerne donc une question d'actualité sur laquelle de nombreux universitaires mongols organisent régulièrement des conférences et des colloques où l'on débat passionnément sur le processus « d'ouverture au monde » du pays faisant suite à la fin du communisme, sur la nature de cette ouverture et sa direction. Vers quel monde en effet ? Le monde dans sa totalité ou bien le monde à travers le prisme des modèles asiatiques ? Faut-il suivre le modèle américain ou lui préférer des voies européennes ? Depuis 1990, la Mongolie tente de multiplier des relations commerciales qui étaient jusque là dirigées uniquement vers le COMECON. Ces dernières années le pays a renoué des relations ou renforcé sa coopération avec la Chine, le Japon, la Corée, les Etats-Unis, l'Europe et l'Australie Ces relations ne concernent pas seulement la sphère de l'économie, mais elles s'étendent plus largement à l'éducation et à la culture. En même temps, les médias et les nouvelles technologies de la communication jouent un rôle important dans l'opinion publique et les comportements des individus. En effet, 70 années après le règne du communisme, un bouleversement s'est opéré dans la société, avec le flux d'informations, de marchandises, de

contacts à travers de voyages, de différents modèles culturels. Les Mongols se confrontent à un nouveau monde. Comment analyser les répercussions de ces changements sur l'identité culturelle et que signifie alors la culture mongole dans ce contexte d'ouverture qui remet en cause les anciennes valeurs sociales et culturelles ? Répondant à l'actualité de cette problématique, j'avais pensé restreindre ma contribution à l'étude des nouveaux rites et aux comportements festifs ; j'aurais souhaité les rattacher à la question identitaire, en me centrant notamment sur la presse écrite et en limitant mon sujet à la ville. Ce dernier choix présentait au moins l'avantage de la proximité puisque j'y habite. Comme je suis citadine, je connais bien l'espace urbain, j'y dispose d'un bon réseau relationnel et c'est là aussi que je travaille. Cela pouvait être commode de concilier ainsi recherche et travail. C'est donc dans ce cadre qu'est née l'idée initiale d'effectuer mes recherches.

Par le biais de mon travail j'ai eu une opportunité d'être responsable de l'encadrement d'un cours d'été pour étudiants étrangers en anthropologie sur le thème d'une recherche sur la vie pastorale nomade. Ainsi je les ai conduits chez une famille d'éleveurs. Dès la fin de cet encadrement pédagogique, j'ai décidé de continuer le travail que j'avais commencé en ce lieu. Le séjour s'est tellement bien passé que la famille accepta que je revienne.

C'est ainsi que mes recherches prirent un nouveau terrain d'investigation et se centrèrent sur la question de l'adaptation du mode de vie spécifique des éleveurs mongols à la modernité. Par ailleurs, le mode de vie nomade mongole constitue une formidable originalité du pays mais, assez bizarrement, très peu de travaux ethnologiques concernaient ce nomadisme. En langue française, le problème était plus aigu encore. Comme je l'ai souligné ci-dessus, le pastoralisme nomade a été peu étudié du point de vue anthropologique, en dehors peut-être d'ethnologues des pays ex-communistes et de quelques ethnologues locaux formés à une école russe qui relève souvent du folklore. Dyson-Hudson souligne que : "nomadic pastoralists" was often used in titles of recent studies of people who depend on livestock and use mobility as an adaptive strategy, these then proceeded to analyze some aspect of a particular livestock herding system, or of a group of such systems, without any attempt to apply "nomadic pastoralism" as an analytic category » (1980 : 55). Aussi Philip Salzman (2004 : 182) note : "In the modernist vision, spread effectively and widely through schools and the mass media, rural producers, such as pastoralists

on the range with their animals, are deemed marginal and backward... and without recruitment, pastoralism dies”. En Europe, ce sujet reste peu connu, le thème peu abordé en dehors de quelques clichés plus ou moins exotiques. Par ailleurs, il y a eu un certain nombre de relations de voyages, dont certaines remontent au Moyen Age, parmi lesquelles le témoignage de Jean de Plan Carpin envoyé par le pape Innocent IV, le moine franciscain Guillaume de Rubrouck envoyé par Saint Louis, le marchand Marco Polo se rendant à la cour du Grand Khaan Khubilai, sont des monuments incontournables pour qui s’engage dans cette voie. Par la suite, quelques siècles plus tard, les descriptions de culture générale fleurissent, surtout ceux réalisés en Mongolie Intérieure. Les pères jésuites Ferdinand Verbiest, Jean François Gerbillon et Dominique Parennin ont eu des contacts avec les Mongols de Mongolie Intérieure aux XVII^e et XVIII^e siècles. Jusqu’à la fin du XIX^e siècle, des missionnaires comme Jean Evariste Huc (1813-1860), Antoine Mostaert (1881-1971), Louis Kervyn (1880-1939), Joseph Van Oost (1877-1939) apportent par leurs intéressants témoignages, chacun à leur manière, une contribution aux études mongoles et constituent pour la plupart une base d’études ethnologiques. Dans les études mongoles dominant les ouvrages à caractère historique comme ceux de Paul Pelliot (1878-1945), René Grousset (1885-1952), Boris Vladimirtsov (1884-1931), Jean Paul Roux (1925-2009) etc., Sur la vie des éleveurs nomades et sur le système du nomadisme en général, il existe peu d’ouvrages qui témoignent d’une constance dans l’étude de ce sujet. Le chercheur japonais Nakami Tatsuo (1999) a souligné l’existence de très peu d’études sur des régions de la Mongolie. Le nomadisme est pourtant au cœur de la civilisation mongole. C’est une « tradition millénaire », certes, mais elle n’est pas coupée du changement et il est intéressant de l’étudier dans ses rapports au nouveau contexte d’ouverture.

Les étrangers qui visitent la Mongolie sont immanquablement étonnés par ses grands espaces et intéressés par la vie des nomades sous la yourte. Comme j’allais soutenir ma thèse dans une université occidentale et, dans une certaine mesure, pour un public occidental, n’était-il pas envisageable de recentrer le sujet ? Je me laissai d’autant plus aisément convaincre que la mondialisation touche aussi la population rurale, notamment par le biais des voies et moyens de communication. Ayant étudié en France et étant devenue chercheuse dans une université occidentale, je ne pouvais pas rester insensible à cet intérêt qui facilita encore l’orientation nouvelle de mes recherches vers la société pastorale. Je ne pense pourtant pas que mon travail

soit uniquement tourné vers ce lectorat étranger même si les lecteurs mongols semblent préoccupés par les récents bouleversements provoqués par la modernisation à la capitale. Je serais tentée de dire que, autant les étrangers semblent intéressés par la vie des éleveurs qu'ils perçoivent comme authentique ou exotique, autant les Mongols sont sensibilisés à la modernisation qui a pris le pas sur la politique constructiviste de l'ancien régime. Ils pensent ne rien apprendre d'une étude qui concerne l'élevage. Autour de moi, mes collègues de l'université ont d'ailleurs été étonnés par mon choix d'un tel sujet. Pourtant celui se justifie de multiples façons. Souvent la société rurale n'est connue qu'à travers quelques stéréotypes sur la tradition millénaire parfois associée à de l'arriération et j'espère que mon travail révélera avant tout une modernité insoupçonnée par beaucoup. De plus, les études réalisées sur la société des éleveurs nomades sont orientées pour l'essentiel sur les techniques d'élevage, la culture matérielle et les coutumes : c'est le cas de Bataa (1989) qui s'est penché sur la technique de l'élevage nomade, ou encore Balkhaajav (1992) qui étudie les coutumes traditionnelles des éleveurs et enfin Erdenetsogt (1998) qui a travaillé sur la culture du pasteur nomade de la Mongolie. Si les travaux sur les techniques d'élevage sont pléthoriques, peu de recherches sont effectuées sur la vie quotidienne des éleveurs du point de vue ethnologique.

1.2. Le lieu du terrain

C'est donc armée de ces motivations nouvelles que je me suis mise en quête d'éleveurs que je pouvais étudier. Pour des raisons de facilité, je privilégiâi la province de Töv, pas trop éloignée de la capitale, auprès principalement de deux familles d'éleveurs. La première vit dans le *sum*⁵, c'est-à-dire la commune, de Bayantsagaan au sud-est de la capitale et l'autre, plus proche, se trouve à Türegiin gol au sud-ouest.

Ce dernier lieu est situé dans une autre partie de cette province de Töv, en bordure de route, entre la capitale et le centre régional, à vingt-cinq kilomètres seulement de la capitale. Une dizaine de familles habitent ce lieu qui est appelé Türegiin gol, du nom de la rivière qui coule devant les yourtes. Les yourtes sont disposées au bas d'une montagne qui les protège du vent. Ici

⁵ Selon les statistiques 2011, il existe plusieurs communes comptent moins de 1000 personnes.

non plus, pas le moindre arbre. Par contre la végétation est verte en été. Au bord de la rivière, une herbe grasse couvre le sol et le climat y est plus frais par rapport à celui de Gobi. A propos du Gobi, il est partout diffusé que c'est un désert, ce qui n'est pas exact. Krader (1963 : 16) a noté que le Gobi, l'Alshan et l'Ordos ne sont pas des déserts dans le sens du désert du Sahara. Quant aux Mongols, ils comprennent le Gobi non pas comme le nom définissant une aire géographique, mais comme un terme au sens complexe désignant à fois les conditions spécifiques topographiques liées aux caractéristiques du climat et aux spécificités botaniques de la région.

A côté de chaque yourte, il y a un enclos pour le bétail. Les familles vivent sur ce lieu pendant toute l'année et ne se déplacent pas sur grandes distances. Quand elles quittent leur camp d'été, c'est pour remonter leur yourte à un kilomètre plus loin. Ces familles venant de différentes régions s'étaient installées là-bas après 1990. Chaque famille possède quelques animaux. Le bétail est constitué majoritairement de chèvres et de vaches. Certaines familles possèdent en plus des chevaux et des moutons. Les chevaux servent à la monte pour garder les bêtes et pour faire de petits déplacements. Les moutons sont plutôt destinés à la nourriture. Bien que ces familles pratiquent l'élevage, on peut dire que leur mode de vie est sédentaire. Le type d'activités est pourtant semblable mais leurs techniques de travail diffèrent par rapport à la tradition et c'est ce qui retenait mon attention. Par leur mode de vie, ces familles ne nomadisent pas, ce qui me paraissait nouveau en soi dans la mesure où ils combinent à la fois des pratiques d'élevage très anciennes et une forme de nomadisation récente réduite à sa plus simple expression. D'autre part, la proximité de la ville et le développement des transports routiers leur permettent d'avoir des liens avec la ville. Donc il me semblait intéressant de leur consacrer un peu d'attention afin de pouvoir comparer deux types de vie pastorale. J'ai donc décidé de travailler avec cette famille sans avoir un contact introductif préalable. Mais connaissant l'hospitalité et la qualité d'accueil des Mongols, je pensai que cela ne devrait pas poser de problème. Les voyageurs et les explorateurs d'autrefois et d'aujourd'hui sont unanimes à ce sujet et en témoignent dans leurs différents récits... je peux moi aussi faire l'expérience de cette hospitalité.

Très vite, cependant j'ai privilégié la famille de Bayantsagaan avec laquelle j'allais nouer des liens très forts au cours de mes différents séjours en son sein. Cette famille est assez représentative par ses pratiques courantes. C'est pourquoi nous privilégions de présenter au cours de la thèse les pratiques de cette famille. Le contact avec cette famille avait été obtenu grâce à une secrétaire administrative de mon département à l'université nationale de Mongolie. Comme j'ai souligné plus haut, je m'étais rendue dans un premier temps dans cette famille dans le cadre d'un encadrement d'étudiants étrangers en anthropologie en juin 2005. Ce premier court séjour estival m'avait permis d'avoir une connaissance préliminaire de la culture rurale mongole, de faire une connaissance avec des familles d'éleveurs et de participer à leurs activités quotidiennes. Dès lors, j'ai décidé de continuer le travail que j'avais commencé en ce lieu. Ainsi la famille devient le centre de mon intérêt tout long de ma recherche. Aussi grâce à elle, j'établis des contacts avec les membres étendus de cette famille et les habitants de la vallée. Comme j'avais pu établir de bons contacts avec les habitants, j'ai saisi cette occasion qui allait permettre de m'introduire profondément dans ce milieu. Je me suis installée dans cette famille qui se montrait tout à fait favorable à ce que je continue à les fréquenter pour réaliser mes recherches. Le contact fut si favorable que je devins très vite considérée un membre de cette famille. Cette fois, ma recherche était bien lancée et le travail de terrain s'est étalé sur plusieurs années (2005-2006 et 2008-2010) avec de courtes périodes (des séjours d'été, d'hiver et d'automne), afin de connaître les activités quotidiennes et occasionnelles, d'y participer pour expérimenter la vie pastorale et ses activités dans les différentes saisons. Mes obligations professionnelles m'empêchaient de vivre de façon continue dans cette famille, mais je gardais toujours des contacts avec ses différents membres. Ainsi, comme les enfants vont à l'école dans la capitale, cela me permet de les rencontrer, de parler avec eux et de partager certaines parties de leur vie à la ville. Voilà, notre investigation de longue date débouche aujourd'hui, reposant en grande partie sur « l'observation rigoureuse, par imprégnation lente et continue, de groupes humains minuscules avec lesquels les ethnologues entretiennent un rapport personnel », Comme le souligne justement François Laplantine (1996).



Figure 2 : Localisation de la région d'étude en Mongolie.

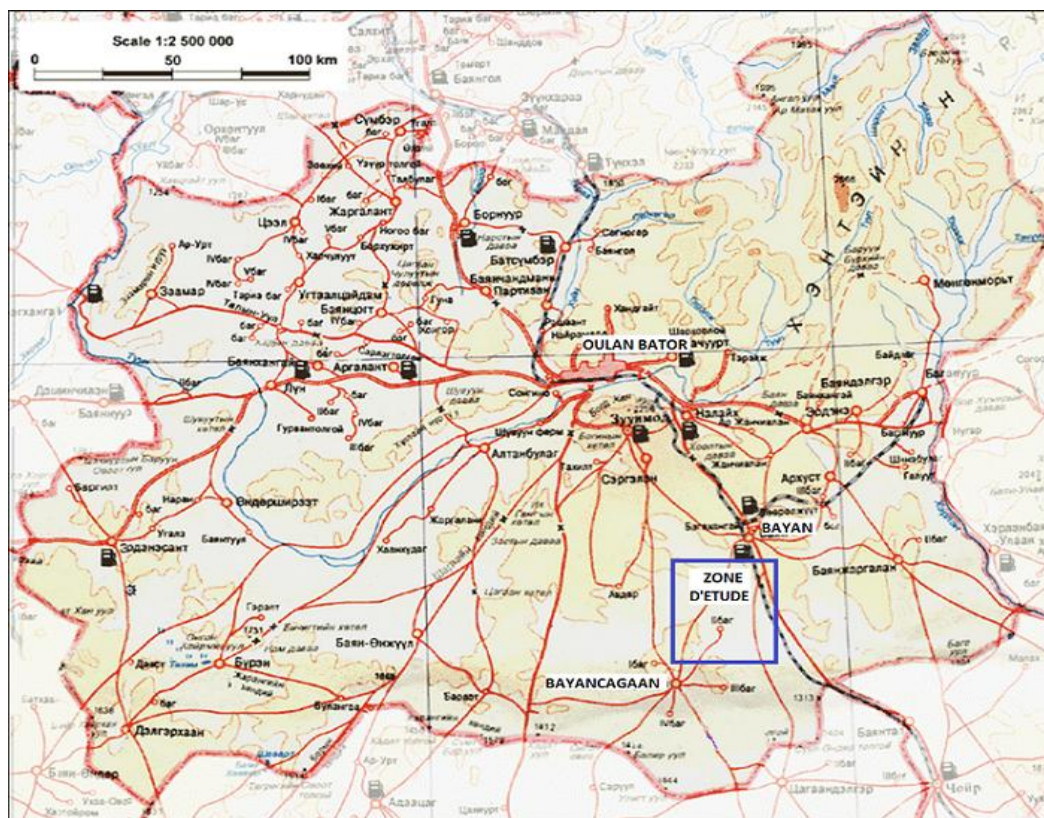


Figure 3 : Carte de la province de Töv et la zone d'étude.

La province de Töv, littéralement le « Centre », a été dessinée en 1931. Sa superficie est 74.000 km² avec 27 communes (*sum*) dont Bayantsagaan fait la partie. Ces communes subdivisent à leur tour en 97 *bag*. Le centre de Töv est Zuunmod qui se trouve 45 km d'Ulaanbaatar. Le nombre de la population de la province Töv compte 85.168 selon les statistiques de l'année 2010 dont les groupes ethniques Khalkh, Kazak et Barga sont présents. Sa population a diminué de 14.102 en espace de dix ans. Le peuplement de la province de Töv est faible et très éparé, soit 1,1 hab/km². La population se concentre davantage dans le centre régional et communal. Alors, à la campagne même les habitations sont souvent distantes de deux à trois kilomètres, voire bien plus. Selon les tranches d'âge, 29,02 % soit 24.767 personnes ont entre 0-14 ans; 64,02 % soit 54 633 individus entre 15-59 ans et 6,96 % soit 5940 individus plus de 60 ans⁶.

⁶ <http://www.tuv.mn>

Concernant l'aspect géographique, la région s'élève entre 1.200 et 1.500 mètres. Le plus haut sommet, Asralt Khairkhan, est à 2.800 m. L'est et le sud de cette province sont couverts de steppes arides avec un relief peu accentué. 16,4 % du territoire est couvert par la forêt, 36,5 % par la steppe. Des collines, dépourvues d'arbre elles aussi, entourent ces steppes. La végétation est très clairsemée ce qui fait qu'un troupeau a besoin de paître sur un espace plus étendu pour se nourrir. L'espace semble infini, seulement limité par ces collines lointaines qui tracent ainsi une sorte de frontière géographique. Le nombre de jours ensoleillés est particulièrement élevé, avec 350 jours par an, un record mondial. La moyenne annuelle de précipitation est 300 mm dans la plupart du territoire et augmente dans la zone montagneuse à 400 mm. La température moyenne annuelle est de -1,8°C ; en période hivernale -20,5°C janvier et +15,4°C juillet en moyenne⁷.

Dans ces zones de Gobi, l'hiver dure pendant quatre et cinq mois, l'été dure de trois à quatre mois, le printemps dure deux mois et demi, enfin l'automne dure juste un mois. L'automne et le printemps sont les saisons courtes et sèches. De plus et l'écart de température entre la journée chaude et le soir froid est important. Dans le Gobi, la neige couvre le sol dès la mi novembre jusqu'à la mi-mars, début d'avril. L'épaisseur moyenne est quatre cm pendant cette période. En été il peut arriver un coup de froid avec des grêles. Le printemps commence à la fin de mars et se termine au début de juin. L'automne commence au début d'octobre et termine au début de novembre (Jambaajamts, 1963 : 9-11).

Quant à la commune Bayantsagaan, elle se trouve à 187 kilomètres du nord-est (61 °) du centre de la Mongolie et 125 kilomètres du sud (172 °) de la capitale, sur la latitude de 46.8 (46° 47' 60 N) et longitude de 107.15 (107° 9' 0 E)⁸. Elle s'élève à 1.395 mètres, entourée par les communes Bayan, Sergelen et Bayan-Önjüül de la province de Töv et la commune Deren de la province Dund-Gobi. Le centre communal de Bayantsagaan, appelant Zogsool, est distant de 156 km de la capitale Ulaanbaatar. La commune s'étend sur 5.866 km² (soit 586.600 hectares) de

⁷ <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xDpt0Fnc8kJ:mongol-999.webs.com/aimaghotuud.htm+%D0%91%D0%B0%D1%8F%D0%BD%D1%86%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B0%D0%BD+%D1%81%D1%83%D0%BC+%D0%A2%D3%A9%D0%B2+%D0%B3%D0%B0+%D0%B3%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80&cd=10&hl=fr&ct=clnk&gl=fr>

⁸ <http://www.traveljournals.net/explore/mongolia/map/m3243281/bayantsagaan.html>

superficie et se subdivise en cinq *bag*⁹. Le cinquième *bag* est le centre communal (Shagdar, 2000 : 392-393).

Année	Nombre de population	Nombre d'éleveurs	Nombre de famille	Nombre de famille d'éleveurs
1998	2771	1379	707	254
1999	2824	1496	715	269
2000	2787	1432	696	203
2001	2815	1026	722	485
2002	2616	897	660	449
2003	2444	1062	649	504
2004	2389	965	642	454
2005	2349	1054	648	498
2006	2301	906	654	479

Figure 4: La population et nombre d'éleveurs, nombre de famille et nombre de famille d'éleveur de la commune Bayantsagaan¹⁰.

La population de Bayantsagaan, en 2000, comptait plus de 2.700 individus dont 835 vivaient au centre communal et 1889 se répartissaient dans les autres *bag*, c'est-à-dire à la campagne¹¹. En 2010 ce nombre a baissé jusqu'à 1401, soit presque réduit de moitié, selon les statistiques ; ce qui montre que l'exode rural touche aussi cette commune malgré ses avantages de la proximité de la capitale et du développement des réseaux routiers. J'ai mené mes investigations dans le deuxième *bag* qui a une superficie de 640 km² (soit 64 000 hectares) où vivent 120 familles d'éleveurs, soit 320 personnes actuellement selon le chef de *bag*¹². Le ratio du nombre d'individus au km² est 2 hab./km² tandis que la moyenne nationale est de 1,7 hab./km². Le deuxième *bag* compte 16 448 têtes de bétail, soit 550 têtes en moyenne par famille en 2010. Ce chiffre est légèrement plus bas par rapport aux autres *bag*, hors centre communal.

Année	Equin	Bovin	Ovin	Carpin	Camélidé	Total
1998	22509	11857	80928	39612	561	155467
1999	24350	12712	87719	38438	551	163770
2000	16323	8097	69098	26363	479	120360
2001	7264	1666	38254	18547	336	66070
2002	7288	1545	34953	20740	296	64822
2003	8140	2169	41433	29468	350	81560
2004	7085	2524	47514	34698	360	94181
2005	9850	2980	53829	41477	345	108481
2006	9965	3449	61094	46544	252	121304

⁹ Lkhamdulam N., *Participatory Analysis of Local Stakeholders, Links between Livelihoods and Land Degradation/Sustainable Land Management with Socio-economic Baseline Study*, Report UNDP, 2007.

¹⁰ Lkhamdulam N., 2007 : 42-44.

¹¹ Population and housing census 2000 statistical booklet Töv aimag, 2001.

¹² Le 2^{ème} *bag* comprend 148 familles selon le rapport de Lkhamdulam N., 2007.

Figure 5: Le nombre du cheptel de Bayantsagaan de la province de Töv entre les années 1998 et 2006¹³.

C'est une commune à la végétation et au climat caractéristiques de ce qu'on appelle « le désert de Gobi ». En réalité, nous ne sommes pas dans le véritable désert et l'on peut parler de zone semi-désertique. La terre y est aride et sablonneuse, jaune pâle et avec peu de végétation. Quelques broussailles et des *ders* (*Achnatherum P. Beauv*)¹⁴, par ci par-là. Ce type de végétation permet de faire naturellement obstacle au vent qui balaie le sol. Quand le vent se lève, il soulève de larges tourbillons de sable. Or il y a souvent du vent et des tornades. Lors des périodes de chaleur, par contre, il n'y a aucun arbre qui puisse apporter un peu d'ombre à ces lieux. Le sol est parfois si dur que lors des rares averses orageuses, la terre n'arrive pas à absorber toute cette eau et des étangs apparaissent, comme d'immenses flaques, de la mi-juillet jusqu'au début de septembre. Les années de faibles pluies, ces étangs disparaissent rapidement évaporés par la chaleur du soleil qui ne laisse à leur endroit qu'un sol craquelé de toutes parts. L'eau de ces retenues a une couleur jaune de sable. Lorsqu'un troupeau arrive et traverse une telle étendue d'eau, les remous provoqués par les sabots provoquent un mélange boueux qui ne permet pas aux bêtes suivantes d'en boire.

¹³ Lkhamdulam N., 2007 : 57.

¹⁴ *ders* ou *tsagaan ders* « *ders* blanche » ; le nom scientifique est *Achnatherum P. Beauv* dont la tige peut mesurer jusqu'à deux mètres. Cette plante pousse dans l'ensemble du pays. Toutes les espèces du troupeau en mangent à toutes saisons.



Figure 6 : Stipe [Achnatherum P. Beauv.], *dersen khor*, reproduit de Sambuu, 1945.

La yourte de mon hôte se situe à environ 160 kilomètres au sud-est d’Ulaanbaatar. Venant de la capitale par la route, on doit passer par la commune de Bayan avant d’y arriver. La commune voisine est distante d’une vingtaine kilomètres. En général, un centre communal se présente comme un ensemble de bâtiments administratifs sommaires et d’immeubles de fonctions avec un quartier de yourtes délimitées par des palissades de bois. On y trouve les principaux services, comme un centre d’administration, un hôpital, une école, un bureau de police, un bureau de poste, un centre culturel, une salle de sport et des magasins. Le réseau de routes asphaltées est encore trop peu développé pour permettre de relier les communes entre eux et, dans la plupart des endroits, la piste est encore le seul moyen d’accéder au centre des communes. Tous les éleveurs sont rattachés administrativement à une commune déterminée. Le centre de la commune de Bayantsagaan se trouve à une vingtaine kilomètres de « ma » famille, mais la piste est dans un état si mauvais qu’on peut mettre largement une heure pour y arriver. Par contre, grâce à la route asphaltée qui relie la commune de Bayan à la capitale et grâce aussi au chemin de fer, cette commune connaît un certain développement et sa population résidentielle ne baisse que d’un faible pourcentage, soit 370 individus entre 2000 et 2010, par rapport la commune voisine, Bayantsagaan. Ce développement des voies de communication représente un

avantage considérable pour la circulation et le transport des marchandises. Cette route, qui relie Ulaanbaatar à Choir, est le résultat d'un large projet appelé « Mille routes » et elle vient d'être terminée en août 2006. Si on fait le trajet en voiture, on gagne une heure par rapport au train. La route est asphaltée et ce lieu n'est donc pas trop éloigné de la capitale ce qui permet des échanges intenses entre les ruraux et les citadins.

1.3. Les préparatifs et le départ

Les préparatifs au départ vers mon terrain sont souvent accompagnés de moments de tension : surtout ne rien oublier de mon équipement et le souci en tête de pouvoir récolter des informations et matériaux nécessaires à ma recherche. Le sentiment d'inquiétude ou d'angoisse prédomine à ce moment là. Il faut penser à tout ce qui est nécessaire au séjour, ne pas oublier la lampe torche, les bougies, des piles etc. Surtout en hiver, la lumière du soleil disparaît vite en fin d'après-midi, seule la bougie peut éclairer l'intérieur de la yourte. Chaque personne qui part en aventure, prépare son sac de voyage de façon différente selon l'endroit où elle va. Mon sac est chargé de nourriture qui sera partagée sur place : deux kilos de farine, quelques paquets de pâtes, quelques biscuits, deux miches de pain, un kilo de sucre et un peu de légumes car à la campagne on ne trouve pas de légumes. La famille de mon terrain les apprécie et les personnes âgées ont habituellement peu de possibilité d'en manger ; elles préfèrent la viande. Pour eux, le repas avec des légumes détériore le goût du plat. Il faut aussi penser à avoir des bonbons pour les enfants, pour les femmes, les personnes âgées. C'est la partie complémentaire du bagage. A la campagne presque tout le monde se jette sur les sucreries et des friandises, quand quelqu'un en apporte. Certains mangent tout d'un coup comme un repas. Mais certains font durer le plaisir le plus longtemps possible, comme cette grand-mère qui me dit « mettre les petites douceurs sous la langue ». Une personne de la ville est toujours bienvenue, car souvent synonyme d'avoir quelques petites friandises. Les enfants s'attendent aussi à avoir des surprises lorsque le voyageur ouvre son sac. D'ailleurs ils attendent bien patiemment que l'on ouvre le sac pour recevoir de ces petits cadeaux. Mais ces friandises sont partagées par le plus âgé.

Apporter quelque chose est une sorte de reconnaissance vis-à-vis de tout le monde. Chacun reçoit quelque chose, même si cela n'est pas destiné particulièrement à telle personne ou à l'autre ; tout doit être partagé équitablement. Tout de même dans mon sac se trouve un paquet de cigarettes et une bouteille de vodka pour donner à la famille. Les fumeurs roulent souvent le tabac en utilisant du papier journal. A la campagne on trouve beaucoup d'utilité à garder les journaux pour les lire bien sûr, mais aussi allumer le feu, envelopper quelque chose et rouler des cigarettes. La vie d'un journal à la campagne passe par plusieurs étapes. D'abord il est lu, ensuite il est déchiré soigneusement pour envelopper des objets, de la nourriture, et en parties plus petites pour rouler des cigarettes. A la fin, il est brûlé pour allumer le poêle... Le grand-père apprécie toujours que j'apporte des journaux. Il dit en rigolant « en fumant je lis tous les journaux que tu as apportés ». Mais en réalité sa vue n'est pas bonne. Ainsi les journaux prennent une autre valeur qu'en ville, et ont des divers usages. Ils sont classés par la qualité d'information et aussi celle du papier par rapport à l'usage qu'on en fait. Ici je voudrais raconter une anecdote que j'avais entendue sur le terrain concernant la diffusion de bible à la campagne. Après les années 90 toutes les religions sont devenues libres et praticables en Mongolie, ce qui a attiré un certain nombre de sectes du Christianisme. Ces nouveaux prêtres ou pasteurs distribuaient des Bibles (Nouveau Testament) dans toute la Mongolie jusque dans les campagnes. A les entendre dans les médias, ils étaient fiers de leur travail et pensaient que les éleveurs de la steppe sont très croyants car ils demandaient des bibles. Mais en fait ils en servent pour rouler leur tabac. Pour eux, ils voient dans la bible uniquement la qualité du papier, bien meilleur que celui des journaux pour rouler des cigarettes.

A chaque départ pour le terrain, l'aventure recommence. Pour aller à Bayantsagaan, en effet, on peut emprunter la ligne de chemin de fer qui relie Ulaanbaatar à Sainshand -Zamyn Üüd, la ville frontière tout près d'Erlian en Chine. Le trajet de train prend quatre heures et mène de la capitale à la gare la plus proche de mon lieu de recherche ; la vitesse moyenne du train, 50km/h, est assez lente. La station la plus proche de chez nous est *Douzième zörlög*, c'est-à-dire « le douzième croisement ». L'achat même du billet nécessite de faire une longue queue devant des guichets, problème aggravé par le fait que de nombreux trains partent à la même heure. Sur les quais, des passagers se précipitent et paniquent pour ne pas se tromper. La locomotive du train est une machine à vapeur. Même s'il reste lent, c'est un moyen de transport fiable et le

moins coûteux. Le train comporte des wagons-lits dont chaque compartiment est équipé de six couchettes. Entre Ulaanbaatar - Sainshand- Zamyn Üüd, il n'y a qu'un train de voyageurs par jour, mais cette ligne est très empruntée en raison des nombreux marchands qui font des affaires entre la Mongolie et la Chine. Au retour, les voitures sont souvent pleines remplies de passagers et encombrées de toutes sortes de bagages. Ce sont le plus souvent des marchandises qui vont ensuite se retrouver au grand marché d'Ulaanbaatar. Le train est aussi un lieu où éleveurs et marchands se rencontrent pour y faire directement des affaires entre eux. Les ruraux qui voyagent sont souvent chargés car ils fournissent certains aliments à la ville. Dans le train, il y a des vendeurs à la sauvette qui proposent des journaux, des boissons, des biscuits, des cigarettes voire des plats cuisinés. Ces vendeurs sont chassés par les personnels du train. De multiples activités ont lieu durant tout le trajet. Certains lisent des journaux, mangent, dorment, pendant que d'autres passagers jouent aux cartes, discutent et font connaissance. Le pire pour moi c'était de voir la quantité d'alcool qui est ingurgitée par certains dont l'état n'est pas très beau à voir. C'est un lieu où l'on discute, parfois fort, et où l'on s'informe des nouvelles de la famille, des amis, du bétail, des prix et de la valeur marchande des produits venant des troupeaux.

La station « le douzième croisement » comporte quelques maisons en torchis qui sont entourées par une enceinte de fer barbelé, pour dissuader les bêtes d'y pénétrer. Ces maisons ont toute la même architecture : ce sont des bâtiments du personnel du chemin de fer. La gare d'arrivée a été récemment renouvelée ce qui lui donne un air coquet. La salle d'attente est une sorte de petit couloir où il y a des chaises. Le personnel travaille dans les pièces adjacentes. La gare est aussi un lieu d'accès à un téléphone et, en conséquence, de nombreux locaux viennent ici pour y téléphoner. On y trouve aussi deux boutiques qui vendent toutes sortes de denrées communes. En dehors de ce bâtiment, il y a quelques yourtes et des maisons qui sont entourées à leur tour par un enclos, une marque commune de la propriété privée.

La dernière étape pour rejoindre mon terrain, est le chemin qui mène de cette station et ma famille. Cette partie du voyage est la plus aléatoire, car il faut trouver un moyen de locomotion. Il faut, pour y arriver, négocier avec quelqu'un qui possède une moto ou un cheval. Dans le cas contraire, la dernière solution reste d'aller à pied, mais le déplacement prend largement une journée.

2. Le déroulement du travail de terrain

2.1. L'accueil sur place

Quand on arrive à Bayantsagaan, au milieu du désert qui s'étend jusqu'à l'horizon, une seule yourte apparaît tout à coup. Puis plus loin encore, quelques yourtes surgissent par-ci par-là. On arrive enfin à la yourte où j'allais poser mes bagages. Un trait remarquable de la vie dans les steppes est l'immensité du territoire par rapport au nombre d'habitants qui y vivent. Ceux-ci sont entourés par l'espace et leurs troupeaux. Un tel isolement frappe souvent les étrangers. Lors de mon premier séjour, cette yourte m'a rappelé le film *Gobiin gants ail*, littéralement « Seule famille dans le Gobi », qui relate l'histoire d'une famille d'éleveurs vivant dans le désert. Ce titre est devenu aujourd'hui une expression courante pour exprimer le courage qu'il faut avoir lorsqu'on est seul ou isolé, même en famille, pour affronter des difficultés.

Lors de mon premier voyage, mon chauffeur est arrivé directement à la famille sans se perdre sur des pistes, ce qui n'est pas une mince affaire. En effet, à la campagne ; de nombreuses pistes s'entrecroisent toujours et rendent tout déplacement périlleux. Une fois arrivé sur place, tout danger n'est pas écarté : en effet, quand une voiture ou un cavalier passe à côté d'une yourte, le chien de ce foyer aboie et se précipite vers le véhicule. Souvent le chauffeur appelle de son véhicule « Retenez le chien ! » (*Nokhoi khorio !*) Il faut qu'un membre de la famille sorte attacher le chien pour qu'on puisse sortir du véhicule et entrer dans la yourte.

En général, l'accueil d'un invité de passage se passe avec sympathie. Tout voyageur sait qu'il peut interrompre son voyage et s'arrêter dans une yourte et y trouver refuge. En l'absence de ville et d'hôtel, cette coutume d'hospitalité est quasiment une question de survie. Pour l'éleveur, elle est aussi un moyen de rompre la monotonie de la vie quotidienne. Un visiteur peut surgir à tout moment et parfois il y a des visites aux moments les plus inattendus dans une famille. Lors de mon travail de terrain, par exemple, un camion rempli de gens arriva en pleine nuit. Ils ne pouvaient plus continuer leur route car il se faisait trop tard et ils passèrent la nuit dans la famille. Avant leur arrivée, tout le monde était déjà couché. Soudain, le chien aboie et nous entendons un bruit de moteur. Le véhicule s'arrête à côté de notre yourte. Le grand-père se

lève pour attacher le chien et une dizaine de personnes peuvent ainsi entrer dans la yourte en saluant. Ils voyageaient pour effectuer le comptage du bétail, mais l'heure tardive les empêchait d'effectuer cette mission officielle. La grand-mère se leva pour leur servir du thé. Un des nos visiteurs dit : « Nous allons passer la nuit ici » (*Bid end khonog töörüülemz*). La grand-mère leur prépara des matelas par terre. C'est ainsi que nous dûmes partager notre yourte. Nous étions treize à l'intérieur, serrés comme dans une boîte à sardines.

Notre famille m'a accueillie avec l'hospitalité coutumière. Naran, la maîtresse de la maisonnée, est une femme extrêmement gentille. Elle est attentionnée à mon travail et se montre toujours prête à partager ses connaissances. Nous avons vite établi une relation de respect mutuel. Nous pouvons discuter de tous les sujets comme les activités de l'élevage, le revenu, les dépenses et la gestion du budget de la famille, l'éducation de ses enfants, les relations de l'entourage etc. C'est d'ailleurs grâce à cette famille, à son accueil, à sa gentillesse que j'ai pu réaliser ce travail. Il n'en reste pas moins qu'au début je constituai un poids car je connaissais mal les techniques d'élevage. Pour Naran, mon apprentissage à la fois du travail des éleveurs et du savoir vivre pastoral était normal car la citadine ne connaît pas la vie de la campagne. Elle m'enseigna ces choses comme si j'étais sa sœur. D'ailleurs, à chaque fois, elle me rassure lorsque je tente d'apprendre les travaux de la vie pastorale en disant : « C'est normal de ne pas connaître car tu n'as jamais vécu à la campagne ! ». A part elle, en général, les autres n'imaginent pas que je puisse ignorer ces travaux que tout le monde connaît parfaitement. Mon ignorance étonne. Je pose des questions parfois si inhabituelles pour eux que le grand-père de la famille m'a demandé un jour : « Est-ce que tu as grandi en Mongolie ? ». Sûrement j'avais l'air de passer pour une étrangère, à poser des questions dont les réponses devraient être connues par n'importe quel Mongol. Je me retrouvai donc dans cette position étonnante d'être comme une étrangère dans mon propre pays. Cependant, le travail de terrain m'a permis de mieux connaître les fondements même du mode de vie traditionnel de la Mongolie et je devenais ainsi un peu plus mongole... dans tous les cas, je correspondais mieux à l'image même du caractère national. La question se pose alors de savoir ce qui signifie vraiment « être mongol »... doit-on pour cela pratiquer l'élevage ? Dans tous les cas, je découvrais que l'on a des choses à apprendre en étudiant « sa » propre société et je pus me familiariser à un mode de vie qui était très éloigné de

mes préoccupations habituelles. Je découvris ainsi des gestes et des pratiques connus de tous, sauf peut-être de cette jeune génération qui a toujours vécu à la ville.

Si ma présence fut vite considérée comme « normale » par les membres de « ma » famille, les voisins ne manquaient pas de se demander entre eux : « D'où vient cette personne ? ». Finalement, ces voisins me considérèrent comme une espèce de vacancière qui vient de la ville, phénomène très fréquent en Mongolie où les citadins passent régulièrement leurs vacances à la campagne, dans leur famille, notamment pour aider aux tâches liées à l'élevage. Pour le reste, je pouvais passer pour quelqu'un d'oisif, pas très sérieux. Par contre, pour le chef du *bag*¹⁵, mon travail avait été identifié comme un apport de connaissances pour son village et il le voyait donc avec intérêt. Ainsi selon sa fonction ou sa position, chacun m'identifia différemment, mais en fin de compte, je fus admise par tous et pus mener mon travail à bien.

Dans une perspective comparative, j'ai choisi une seconde famille, celle de Türegiin gol. La première rencontre a été plus formelle et, après un premier contact, j'ai demandé à pouvoir revenir. Cette demande était très inattendue pour eux. Ils me questionnèrent sur mes origines et sur mon travail, mais ils n'é mirent aucune objection de principe. Bien qu'ils ne comprennent pas mes objectifs, j'étais déjà contente d'être acceptée. Pour cette famille, un certain temps a été nécessaire avant que règne la confiance vis-à-vis de moi. Ils me perçurent confusément, partagée entre l'image d'une assistante personnelle et celle d'une apprentie universitaire. Une aide personnelle existait autrefois qui était apportée par des étudiants envoyés dans le cadre de stages pratiques par l'université. Sans doute me perçurent-ils comme une réincarnation de cette aide. Sans réellement saisir la teneur de mes objectifs, ils savent que je ne suis pas venue pour faire une enquête sur le développement économique ni une étude gouvernementale. Ils ont ainsi l'intuition du caractère purement académique de ma recherche même si l'inutilité pratique de cette dernière doit les laisser quelque peu perplexes. En bref, les familles avec lesquelles j'ai vécu sont constituées de gens fort agréables et leur ouverture a permis de mener mon travail à bien.

¹⁵ Le chef de la commune ou des *bag* doit être élu tous les quatre ans par les membres du conseil général. Le chef du *bag* a une relation plus étroite avec ses habitants car il est tenu d'informer des nouveautés administratives ou diffuser l'annonce sur une prochaine réunion. Il va chez ses administrés en moto. D'ailleurs il passe plusieurs fois chez la famille pour diverses raisons pendant mon séjour.

D'une façon générale, ces familles n'ont aucune idée de ce que peut être l'anthropologie et par conséquent, comme nous venons de le voir, la nature de mes recherches demeura largement inconnue, sinon étrange. Une enquête ethnographique requiert évidemment la participation, la collaboration et la sympathie des intéressés. Elle ne peut aboutir que si l'on parvient à créer une relation amicale avec la population. Une des difficultés est d'expliquer le but et le sens de notre étude. Pour les gens, mes questions et mes notes étaient étonnantes. Quand j'avais un carnet à la main, ils se demandaient ce que je pouvais bien noter. Pour qu'ils puissent s'habituer à ma démarche, je ne me précipitai pas à écrire ni imposer mes questions. D'abord je les laissais parler et mon but était avant tout d'établir une relation de confiance. Selon le Prof. Delière (1985 : 38), «... puisque notre rôle était d'être à l'écoute de la population, il fallait donc la laisser parler de ce qui se présentait et de ce qu'elle ressentait plutôt que de lui imposer un sujet tout fait ». La famille avait accueilli avant moi une ethnologue japonaise qui était restée chez eux un petit moment. D'après les enfants, elle écrivait souvent dans sa tente, alors que la grand-mère se rappelait qu'elle partageait leur repas. Bref, chacun avait gardé un souvenir amusé d'elle et de son passage. J'ai pu profiter de cette conversation pour leur expliquer ce que j'étais venue faire parmi eux.

Au-delà du sens de l'hospitalité dont nous avons parlé plus haut, ma présence a été facilitée par ma participation aux activités quotidiennes y compris aux travaux plus techniques. Cette participation à leurs activités était très appréciée. Elle ne faisait d'ailleurs pas que faciliter mon intégration : elle permettait aussi de faire avancer l'enquête d'une façon plus « naturelle ». Au cours des divers travaux, en effet, nous pouvions discuter de sujets les plus divers, comme le font habituellement les gens eux-mêmes. Les questions n'étaient pas préparées.

Jusqu'ici, nous n'avons abordé la rencontre entre l'ethnologue et ses informateurs. Or la personnalité de l'ethnologue constitue évidemment un élément crucial dans la réussite de cette rencontre et donc de l'enquête. Il est peut-être plus difficile d'en parler, mais la chose est essentielle. On a raison de souligner le sens de l'hospitalité, mais il faut aussi dire que celui-ci s'applique à des gens qui le méritent ou du moins qui se comportent de façon à s'en montrer dignes. Dans le cas contraire, le rejet peut être brutal. Parmi les qualités requises, la simplicité et

la bonne humeur sont unanimement appréciées. Comme on l'a vu, les familles s'étonnaient parfois de mon ignorance et me qualifiaient souvent de *kheegüi* c'est-à-dire être « simple ». Probablement était-ce paradoxal pour elles de constater que quelqu'un d'aussi cultivé puisse être aussi ignorant des choses les plus élémentaires. Petit à petit, cependant, ma présence en vint à être considérée comme normale et ma volonté d'être membre de la famille a été récompensée le jour où le grand-père m'a dit : « Mange, sers-toi toi-même, maintenant tu es de notre famille » (*Odoo chi manai khün bolsnoos khoish ööröö аваад ид*). En effet, les gens venant de l'extérieur sont considérés comme visiteurs ou invités sont toujours servis par les hôtes. Le fait d'avoir la permission de me servir était le signe d'un changement de statut et, à ma grande satisfaction, je passai de celui de l'invité à celui de membre de la famille.

A propos de la bonne humeur, j'ai été particulièrement étonnée par cette habitude des ruraux qui aiment à se taquiner l'un et l'autre. Comme ils sont très observateurs, mes gestes inhabituels les faisaient rire. En hiver, par exemple, avec les habits très épais, il m'était difficile de monter sur un cheval et cela d'autant plus que des étriers sont hauts. Quand une personne ne monte pas d'un coup, cela les fait rigoler et cela devient un sujet de conversation et de gentille moquerie. Ils appellent ces petits faits, des « anecdotes » qui circulent d'une yourte à l'autre. Le moindre geste inhabituel ou non conforme n'échappe jamais à leur regard. En devenant l'objet de ces douces railleries, on devient en quelque sorte une personne à part entière.

2.2. Les échanges d'informations

Les éleveurs étudiés sont conscients du fait que leur économie familiale repose sur les troupeaux. Par là, ils ne se distinguent pas des autres éleveurs mongols : ils gèrent leur revenus et leurs biens, assurent leur avenir contre la crise économique et les désastres naturels, sont soucieux de l'avenir de leurs enfants, les éduquent, soudent les relations avec les proches, les voisins et l'entourage. Ils ont des valeurs, le sens de la vie, mais ils sont loin d'être aussi naïfs qu'on les représente parfois. Dans tous les cas, ils font des projets, restent en contact avec la société et s'informent de ce qui se passe autour d'eux. Ils n'ignorent pas le monde qui les entoure

et ils construisent l'histoire d'un pays. De ce point de vue, ma présence leur a peut-être apporté quelque chose : ils ont probablement été touchés par le fait que, pour la première fois, une universitaire partageait leur mode de vie. Cela permettait de revaloriser leur savoir et leur culture, mais aussi de glaner quelques informations pour assouvir leur curiosité.

La famille était en effet très curieuse de connaître tout ce que mes voyages en Mongolie m'avaient appris sur notre pays et ses régions. Après le coucher du soleil, à la lueur d'une bougie, tout le monde s'installait et, bien réchauffés par le feu, s'intéressait à mes récits. Tout naturellement, ils étaient plus particulièrement attentifs à ce que je pouvais leur dire de la vie des éleveurs des autres régions. Le soir, la grand-mère m'incitait à parler : « Alors, raconte-nous ce que tu as vu, ma fille ! » (*Aliv okhin mini, yuu üzej kharsanaa yari !*). La lumière d'une bougie éclaire de temps en temps le visage de l'un et l'autre selon la direction du courant d'air. Le grand-père et la grand-mère fument à tour de rôle et entre temps ils changent de position. Je leur parle des sites naturels ou des lieux historiques que les Mongols sont susceptibles de connaître et des particularités de la vie des ethnies minoritaires comme des Khoton qui habitent dans l'Altai à l'ouest dont une de leurs particularités est de vivre de l'agriculture et de l'élevage. La vie des Tsaatan les attire davantage. Ils vivent à l'extrême nord du pays dans la taïga, élevant des rennes. Mes paroles suscitent des questions. Le grand-père me demande « Qu'est-ce qu'ils mangent ? Ils habitent dans une yourte ? Ils ont des moutons ? » (*Ted nar yuu iddeg ve ? Gert amidardag uu? Khoni khariuldag uu ?*). Ils sont aussi curieux de savoir comment se déroule un rituel chamanique et quelle est l'efficacité des chamanes. Le chamanisme a pris de l'ampleur ces dernières années, en partie à cause des étrangers qui s'y intéressent. Ils ont déjà entendu parler d'un rituel chamanique par des voisins. « Est-il vrai quand la chamane qui est en transe saute et crie ? » (*Böönii ongod orokhoor üserch khariadag gesen ünen üü ?*), s'interrogent-ils à maintes reprises. On me demande aussi si le chamane possède vraiment des pouvoirs curatifs. Je me trouvais ainsi dans une situation peu commune où c'est l'ethnologue qui instruit ses informateurs de sujets réputés « traditionnels », mais tout cela me rappelait que nous sommes ici sur une terre bouddhique qui a laissé peu de place au chamanisme millénaire. Plus généralement, ils vérifient ce qu'ils ont entendu ailleurs et croisent les informations. Pour eux, les autres ethnies sont exotiques et les habitants du Nord leur paraissent comme assez arriérés : « Savent-ils faire autre

chose que chasser ? » (*Amitan agnakhaas öör yuu khiij chaddagiin ?*) concluent-ils non sans autosatisfaction¹⁶.

Leur curiosité et leur envie de savoir m'attirent beaucoup. Ils ont avant tout envie de découvrir leur pays. Mais en réalité les éleveurs nomades ne connaissent pas ou peu leur pays, et s'il leur arrive de se déplacer, ce n'est jamais très loin, puisque leurs déplacements sont limités. Voyager n'est pas une réelle préoccupation des éleveurs et c'est là sans doute un paradoxe du nomadisme. Aussi, de plus en plus de bergers possèdent des motos et même des voitures, ce qui faciliterait a priori la découverte d'autres régions. Mais le travail d'élevage limite les occasions de voyager comme ils le souhaiteraient à cause de surveillance des troupeaux. Aujourd'hui, cependant, on pourrait remarquer un peu de changements de ce point de vue car ceux qui ont la possibilité de voyager en profitent et passent aisément d'une région à l'autre.

Par contre, les éleveurs disposent de grandes facultés d'orientation et s'ils ne voyagent pas loin, ils sont capables de se repérer dans la nature. Ce sixième sens des Mongols est bien connu et il a fait l'admiration des voyageurs qui ont relaté cette formidable capacité à retrouver un cheval égaré. Ils ont du mal à comprendre que les choses ne sont pas si faciles pour tout le monde. Un soir, alors que je rentrais tard d'une visite de chez un voisin qui se trouve à deux kilomètres de distance de « ma » famille, je fis l'expérience de la difficulté de se repérer au milieu de la steppe. Aller chez eux pendant la journée était facile, il suffisait de marcher un bon moment, mais dans l'obscurité, les choses se compliquent et je me trouvais incapable de trouver mes repères. Heureusement, une heure environ après mon départ, le voisin avait à son tour besoin d'aller chez ma famille pour y chercher quelque chose. Le voilà donc parti en moto, mais ne me trouvant pas dans la yourte, on se rendit compte que j'étais perdue : il laissa alors ses phares allumés afin de m'indiquer la bonne direction. Dans la plaine il n'y a ni montagne, ni arbre, ni rivière et quand il n'y pas la lumière de la lune, prendre un repère est difficile. Fort heureusement, je pus me diriger sur les phares et retrouver la yourte. Perplexe, le grand-père

¹⁶ La considération de l'ethnie voisine comme arriérée se rencontre dans de nombreuses cultures et n'a pas échappé aux yeux des ethnologues. Pour ne citer qu'un exemple, celui de Philippe Descola dans son ouvrage, *Les lances du crépuscule*, chez les Indiens de l'Amazonie équatorienne, dans ce passage : « ...les Waorani -aussi appelés misu aents, « ceux qui vont nus »- que les Achuar considèrent comme des sauvages à peine sortis de l'animalité » (Descola, 1993 :248).

m'accueillit par ces mots : « Pourquoi se perdre ! Il y a des *ders* entre les deux yourtes, il fallait les suivre » (*Yaagaad töörchikhvöö ! Khoyor geriin khorond baigaa dersiiig dagaad yavbal khüreed irchikhne*). Les voisins disent qu'il vaut mieux attendre que la lune soit bien levée dans la nuit noire pour pouvoir partir, ce que je n'avais justement pas fait. Ils savent pourtant que les citadins se perdent toujours dans la steppe. Plus compréhensive, Naran m'a raconté qu'un jour, en plein hiver, elle s'est perdue en raison d'une tempête de neige qui fait perdre tout sens de l'orientation. Heureusement, elle finit par tomber sur une yourte où elle put passer la nuit. Dans de telles circonstances, les moutons suivent le mouvement du vent et ils peuvent s'éloigner de la yourte. Les bergers doivent alors les chercher et éviter qu'ils fuient avec le vent. C'est une activité dangereuse. Il arrive parfois que certains bergers s'éloignent trop loin à la recherche de leurs troupeaux et perdent le sens de l'orientation. Ils n'arrivent plus à retrouver leur chemin, se geler les pieds ou les oreilles ; parfois ils peuvent aussi mourir d'épuisement et de froid. Ce sont malheureusement des accidents qui arrivent chaque année.

Les tempêtes de neige sont particulièrement redoutables car elles couvrent tous le paysage et font perdre les repères. Il faut apprendre, dès l'enfance, à observer l'environnement. Kervyn, missionnaire belge en Mongolie intérieure, a décrit avec pertinence un jour de tempête. Ainsi, il écrit (1946 :21) « Dans la fureur, le vent ne cesse de tourbillonner. Il soulève dans les airs d'immenses colonnes chargées de neige, de poussière, de sable et de débris variés. Elles sont lancées impétueusement et sans répit, à droite, à gauche, dans tous les sens. Le vent souffle avec une telle intensité, l'atmosphère est tellement bouleversée, qu'en plein midi, il est impossible de distinguer le moindre point de repère. Si l'on tient à la vie, le seul parti à prendre est de se réfugier dans la première tente venue ».

Notre famille et nos voisins se trouvent à une vingtaine de kilomètres de l'hôpital de la commune. Difficile d'appeler un médecin. Notre voisin était malade et paralysé. Il avait 78 ans. Cela faisait quelques années déjà qu'il n'arrivait plus à se lever de son lit. Un jour, son fils arriva à notre yourte et m'a demandé que je fasse quelque chose. Pour lui, bien que je ne sois pas médecin, je devais mieux que quiconque, savoir ce qu'il fallait faire, sans doute en raison de mon lien avec un savoir écrit. Heureusement, je savais manipuler le tensiomètre. D'ailleurs, beaucoup d'ethnologues transforment en sorte d'infirmier en cas d'urgence sur leur terrain. Il fallait

appeler le médecin d'urgence. Deux jours après, le médecin arriva et prescrivit des médicaments avant de faire une piqûre d'antibiotique. Je fus pour ma part chargée de le piquer une fois par jour. Depuis cette tâche, j'ai eu une réputation de soignante chez les voisins. Chacun, dès lors, me demandait de lui prendre la tension, et me réclamait lorsqu'il s'agissait de faire des piqûres. Ainsi ses savoir-faire dont je n'ai jamais pensé utiliser sur le terrain furent les bienvenus et contribuèrent au renforcement de la confiance et de l'intégration sur le terrain. C'est une sorte d'échange des savoir-faire avec mes informateurs.

2.3. Les difficultés rencontrées et apprentissage de la vie pastorale

2.3.1. *Le regard proche*

Avec le temps on ne garde du travail de terrain que les bons souvenirs. Dans la réalité cependant, les choses ne sont pas toujours aisées et il nous faut affronter des difficultés qui, pour moi, prenaient la forme de l'ennui et de la solitude. En effet, dans une autre enquête que j'ai menée précédemment parmi les enfants de la rue, il se passait toujours quelque chose, l'événement surgissait sans cesse et le travail me paraissait facilité par cette succession rapide (Amarsanaa, 2002). Tout saute aux yeux, parce que c'est étrange, inhabituel. Durant mon travail chez les pasteurs nomades, par contre, il n'y a rien de tel, tout est ici routinier et quotidien. La nature de deux recherches est opposée dans le sens où l'une repose sur des actions et des errements, et l'autre sur des activités routinières. Nos familles font tous les jours les mêmes travaux et, jour après jour, cela se répète. Pour eux, ainsi se déroule la vie, souvent dans une grande solitude. On voit peu de personnes et peu d'événements se passent ; tout tourne autour de la bonne marche du troupeau et de la famille. Mais penser que dans cette routine rien ne se passerait serait une erreur. L'activité est intense, même incessante, mais elle ne laisse pas de place à l'imprévu et j'ai parfois souffert de cet isolement.

Les faits étant répétitifs, quand on les a observés une fois, plus rien ne semble se passer qui mérite l'attention. Mais dans le fond, les citadins vivent aussi sur le rythme du « boulot, métro, dodo ». Si inversement cette famille d'éleveurs venait chez moi pour faire le même travail

que moi, ils s'ennuieraient sûrement. Durant ma recherche, l'arrivée d'un visiteur était toujours une fête pour moi. A la campagne, lorsque quelqu'un arrive c'est plutôt un événement rare. En effet, beaucoup de temps, de jours s'écoulaient, sans que je puisse rencontrer d'autres personnes que les membres de ma famille, sans pouvoir rencontrer des amis et passer avec eux un bon moment. Pourtant voir des gens et multiplier les contacts aurait permis d'avoir plus d'informations. J'avais envie de rencontrer et de parler avec d'autres personnes. Un jour, j'ai appris que le voisin était parti à la ville et qu'une de ses sœurs était arrivée dans la yourte. Je me suis précipitée pour la rencontrer et parler avec elle. A la fin de notre rencontre, j'ai pris des photos. Un autre jour, je suis partie avec notre grand-père rendre visite à un des voisins. Avant notre départ, nous avons laissé nos troupeaux pas très loin de la yourte sous la surveillance de Naran qui était pourtant occupée à d'autres tâches. Il nous fallait partir en moto et faire vite. Malheureusement ce jour-là, les hôtes n'étaient pas chez eux et étaient partis au centre de commune. Ainsi tous ces arrangements n'ont pas été utiles et ma déception était grande.

En général, les chercheurs étrangers qui viennent dans les steppes réaliser une étude, ont une approche plutôt « extérieure » dans la mesure où ils ne connaissent pas ou n'ont pas le temps de connaître réellement leur terrain. Il en est peu qui reste assez longtemps pour éprouver cette langueur, par exemple Malinowski (1989) dut rester deux ans aux îles Trobriand sous la contrainte. De plus, tout leur paraît nouveau. En ce qui me concerne, les choses me paraissaient plus compliquées et j'éprouvai le sentiment confus de connaître le terrain tout en ne le connaissant pas. Je devais observer des choses qui m'étaient familières. En particulier, depuis l'apparition de la télévision et la radio, les reportages sur l'élevage, composante économique majeure de notre pays, sont largement couverts. Dans une large mesure, la vie des pasteurs nomades est devenue une espèce de mythe pour les citadins. Le mode de vie nomade fait partie intégrante de l'imaginaire mongol. Si la population citadine cherche plus particulièrement à vivre dans la modernité, la vie sous la yourte n'en garde pas moins un certain prestige et une certaine attirance : durant l'été, d'ailleurs, beaucoup de citadins vont passer quelques semaines dans leur famille à la campagne ou ils montent leur propre yourte dans la steppe où ils retrouvent leurs racines. Certains, il est vrai, ont tendance à rejeter et dévaloriser la vie à la campagne qui est considérée comme un mode de vie arriéré, mais beaucoup connaissent ce type de vie et continuent de le pratiquer. Tel n'était pas mon cas qui ne connaissait les nomades que d'assez

loin et de façon superficielle. J'étais donc partagée entre cette connaissance relative et cette nécessité de connaître. Parfois il me fallait davantage vérifier des faits connus que les découvrir.

Le fait d'étudier la société dans laquelle on vit pose aussi problème car il est difficile d'adopter leur « regard éloigné » nécessaire à toute enquête. Comme dit le proverbe mongol « Le poisson ne sait pas ce qu'est l'eau » (*Zagas usaa tanikhgüi*) on veut dire par là que l'on ne connaît pas le milieu dans lequel on vit. Précisément, j'ai parfois éprouvé ce sentiment et ce qui m'a manqué c'est une vue extérieure. Peu de choses m'impressionnaient et, dans une large mesure, tout semblait normal. J'éprouvais un sentiment contraire à l'étonnement, très éloigné de l'exotisme. Le fait d'avoir étudié à l'étranger aurait pu m'aider, mais ne suffisait pas à me procurer ce détachement nécessaire à l'observation et, sans cesse, je cherchais l'extériorité. Sans doute dans ce mode de vie je voyais plus de ressemblances entre les habitants d'ici et de là-bas.

Les citadins en Mongolie disent que la nourriture à la campagne est plus saine qu'à la ville. Cette idée qui fait partie des clichés sur la vie rurale car en vérité, à la campagne, les éleveurs mangent très gras. Particulièrement en automne où les moutons ont accumulé de la graisse pour l'hiver. Même les produits laitiers sont riches en matières grasses. C'est la saison où même les éleveurs font attention de ne pas manger des excès de graisse afin d'éviter d'être malade. Le reste du temps, l'alimentation demeure quand même assez riche en graisses et elle m'a posé pas mal de problèmes. Mais le fait est que je ne suis pas très habituée à manger des aliments trop riches et je me suis donc trouvée malade. S'adapter à la nourriture des locaux n'est vraiment pas facile et notre organisme ne la digère pas toujours. Une des qualités des ethnologues est l'effort qu'ils font pour s'adapter à leur terrain et il se distingue ainsi des touristes qui se déplacent en Mongolie avec leur nourriture et même avec une cuisinière susceptible de faire la cuisine à leur goût. En dépit de ma qualité d'ethnologue, j'ai souvent regretté de n'avoir pas eu ces facilités qui auraient facilité ma vie et... allégé mon estomac !

2.3.2. Intégration et apprentissage

Il est plus facile de communiquer avec les informateurs lorsqu'on parle la même langue. Cependant il existe beaucoup de dialectes dans notre pays. Je me souviens qu'un collègue qui avait mené une recherche chez une ethnie mongole habitant au nord de la Chine disait que sa première difficulté concernait la langue. Bien que les locaux parlent une langue de la même famille, il comprenait à peine. J'ai moi-même fait l'expérience de ces difficultés de compréhension lors de mes recherches chez les ethnies Tsaatan et Khoton. Souvent les chercheurs doivent réaliser une recherche dans un milieu qu'ils ne connaissent pas ou peu la langue et j'ai eu de la chance d'échapper à cette difficulté.

Il me fallait aussi intégrer toutes les pratiques et les codes typiques de ce milieu. Au fur à mesure de mes séjours sur le terrain, j'ai donc acquis cette expérience indispensable à la vie à la campagne. Un jour, la grand-mère m'a dit : « On va monter une yourte pour toi comme tu as appris à faire les activités de la campagne tu peux vivre avec nous » (*Chi khödöönii ajil khiij sursan um chini odoo chamd ger barij ögiye, bidentei khamt amidar*). Même si elle me taquinait au sujet de mon acculturation à la vie pastorale, ces paroles se voulaient reconnaissantes à mon effort d'apprentissage. Grâce à ce travail du terrain, j'ai appris certaines activités de la vie nomade et j'en ai aussi tiré par hasard un bénéfice secondaire lorsque je suis retournée en ville. En effet, durant l'été des citadins aiment sortir de la ville en voiture et s'arrêter près d'une rivière ombragée. C'est l'occasion de préparer un plat de viande de chèvre cuite à l'étouffée dans un grand bidon d'aluminium dans lequel on a ajouté des pierres chauffées. Comme la bête arrive sur pattes il faut tout préparer. C'est un homme qui abat l'animal, le dépiaute et découpe les différents morceaux. Pendant ce temps les femmes préparent les tripes. Or peu de citadines savent le faire. C'est surtout considéré comme une activité de la campagne. C'est ainsi qu'à l'étonnement de tous, un jour, je me suis occupée à préparer les tripes et les boudins dont chacun s'est régalé par la suite. Les personnes plus âgées déplorent que les jeunes ne sachent plus faire ce travail. J'ai souvent entendu dire : « Quelle honte de voir mes enfants qui ne savent rien faire et n'ont pas appris ce genre de travail ! » (*Manai khüükhdiüüd yuuch khiij chadakhgüi, iimerkhüü ajil suraagüi ni yamar ichgevertei yum be !*). De plus, en Mongolie, particulièrement à la ville,

les jeunes générations s'éloignent de la vie des nomades. Sur le plan des comportements culturels, l'écart entre la ville et la campagne s'accroît.

2.4. La méthodologie de recherche sur le terrain

Des lignes qui précèdent se dégage ainsi ce projet porte une ethnographie du pastoralisme actuel, reposant sur des matériaux d'observation de première main. L'ethnographie est définie par le dictionnaire Larousse comme une étude descriptive des activités d'un groupe humain déterminé (techniques matérielles, organisation sociale, croyances religieuses, mode de transmission des instruments de travail, d'exploitation du sol, structures de la parenté). En effet, nous tentons de décrire le plus possible en détail la vie des pasteurs mongols contemporains. Notre travail se présente comme un écho à la définition de l'ethnologue, donnée par Geertz (1996 : 9), qui doit aller sur le terrain, rapporter des informations sur la façon dont les gens vivent là-bas, puis mettre ces informations à la disposition des milieux professionnels sous une forme facile à exploiter.

Afin de mieux l'appréhender, on développe une approche soucieuse de saisir de l'intérieur la quintessence d'une culture. Pour ce faire, le choix de groupes de taille limitée se trouve privilégié comme terrain d'observation (Abélès, 2008 : 65). La méthode que j'ai utilisée s'apparente à l'observation participante, concept de l'anthropologie sociale généralement attribuée à Bronislaw Malinowski ; ce dernier l'aurait mis au point lors de son étude des indigènes des îles Trobriand. Si cette méthode est littéralement devenue essentielle en anthropologie, sa définition « le travail en plein air » n'en demeure pas moins très vague et générale, avec quelques recommandations comme, par exemple, la nécessité d'une longue durée de travail de terrain, l'apprentissage de la langue locale, vivre parmi les indigènes en se coupant du contact avec des européens (Malinowski, 1989). L'expression de « travail en plein air » se transforme en « observation participante ». A ce sujet, Laplantine (1996) définit l'observation participante, dite aussi « flottante » ou *in situ* comme une méthode commune à tous les ethnologues. Elle consiste pour lui à se fondre dans un groupe dont on apprend la langue et les usages afin de les transcrire tels quels, « bruts » en quelque sorte, de manière à rassembler le

matériau le plus objectif possible. Dans cette position, l'ethnologue devient presque un membre de la société qu'il étudie et c'est ainsi peut-être qu'il se dépouille de ses *a priori*. En effet, nous avons appliqué cette méthode pour être membre de la famille d'accueil.

En quoi consiste le travail sur le terrain ? S'agit-il seulement de participer aux activités quotidiennes, occasionnelles de la vie des indigènes ? François Laplantine (1996) écrit que « c'est [le travail sur le terrain] une activité résolument perceptive, fondée sur l'éveil du regard et la surprise que provoque la vision, cherchant, dans une approche délibérément microsociologique, à observer le plus attentivement possible tout ce que l'on y rencontre, y compris et peut-être même surtout les comportements les plus anodins, les aspects accessoires du comportement, certains petits incidents, les gestes, les expressions corporelles, les usages alimentaires, les silences, les soupirs, les sourires, les grimaces, les bruits de la ville et les bruits des champs ».

Un écrit est un acte de classement d'un grand nombre de faits culturels très spécifiques qui constituerait la principale voie de la recherche de ce qu'on croit être la vérité (Geertz, 1996 : 11). La "méthode ethnographique", c'est l'ensemble des méthodes empiriques, des recettes grâce auxquelles, en situation d'enquête, l'ethnologue établit entre son terrain et lui, la relation la plus pertinente. Il n'y a pas une méthode unique, mais plutôt un ensemble de "techniques d'enquêtes" selon les terrains et la personnalité des ethnologues.

Se pose tout de même la question de savoir jusqu'où on peut participer et s'il existe des limites à l'observation participante. Si l'ethnologue doit intégrer le milieu qu'il étudie pourquoi vit-il indépendamment ? Malinowski lui-même vivait dans sa tente, par exemple. Il semble qu'il y a contradiction, ou du moins hiatus, entre la volonté de s'intégrer et la prise du temps pour l'étude (écrire, noter, lecture, faire un bilan de son travail). De ce dernier point de vue, l'ethnologue a besoin de son indépendance pour accomplir cet objectif. Souvent on peut regretter de ne pas vivre 24 heures 24 dans le milieu qu'on étudie, mais on a besoin d'un moment à soi pour mettre de l'ordre dans ses notes, effectuer ses comptes-rendus, penser aux nouvelles directions de l'enquête, etc. En été, mon lieu de travail était ma tente, plantée à quelques mètres seulement de la yourte. D'ailleurs Evans-Pritchard (1994: 29) écrit dans son livre les Nuer « il m'était difficile de trouver dans la journée un moment sans être accompagné de quelqu'un.

J'avais à peine entamé une discussion sur quelque point de coutume, et pour prendre les notes tout le monde était surpris de mon crayon et mon carnet ». Dans mon cas, les enfants venaient alors voir ce que je faisais et m'interrogeaient : « Qu'est ce que vous écrivez ? » (*Ta yuu bichij baigaa* ?). Au début la prise des notes à côté de mes interlocuteurs les étonnait et parfois aussi cela les dérangeait visiblement. Cette manière de faire générait donc de la méfiance. Quand ils constataient cependant que mes notes concernaient leur vie quotidienne, cela les rassurait quelque peu.

Un autre point intéressant que nous avons relevé à propos de l'observation participante concerne le degré de participation. Dans quelle mesure et jusqu'où devons-nous participer ? Jusqu'où le chercheur peut-il s'engager sur le terrain ? Est-ce qu'il suffit simplement d'être là pour qu'on comprenne la vie des indigènes ? A ce sujet, Geertz remarque : « ...une inquiétude omniprésente [chez les anthropologues] face à l'idée qu'il est possible d'expliquer l'étrangeté des autres sous prétexte qu'on a vécu avec eux dans leur habitat naturel ou épluché les écrits de ceux qui l'ont fait » (1996 :130). Cependant nous nous référons à un article de Jeanne Favret-Saada (1990 : 4), intitulé *Etre affecté* sur la présence nécessaire du chercheur dans la situation de l'observation dialectique : observer en participant et participer en observant, ce qui équivaut à essayer de se trouver là. Cette participation étant le minimum exigible pour qu'une observation soit possible. La participation permet d'intégrer le milieu, mais une fois ce but premier accompli, faut-il toujours garder la participation systématique ? Si notre participation prend de l'ampleur comment peut-on réaliser une étude ? Participation signifie action et elle prend du temps ; de ce point de vue, elle détourne donc quelque peu du travail anthropologique proprement dit qui consiste à recueillir des données touchant à la pensée et aux représentations des acteurs. Autrement dit, il n'est jamais facile de combiner cette implication laborieuse dans la vie des acteurs et est de réaliser patiemment une collecte de données sur des sujets parfois éloignés des préoccupations quotidiennes. Personnellement, je me suis impliquée autant que j'ai pu et cette attitude a favorisé la confiance ; elle a aussi permis de mieux m'intégrer dans la vie familiale et de recueillir des confidences. Ainsi, durant la recherche sur le terrain, le chercheur crée une relation étroite avec les gens qu'il rencontre et c'est de cette façon qu'il peut entrer davantage dans leur univers symbolique. A ce propos, on dira aussi que, comme dans toute recherche scientifique, l'objectivité demeure sans doute un souci majeur. En sciences humaines, cependant,

et en anthropologie notamment, elle reste toujours aussi un idéal qui n'est jamais totalement atteignable. Toutefois, j'ai constamment cherché à respecter la parole et la pensée de mes informateurs auxquels je demande souvent confirmation de mes interprétations.

Comme on le sait maintenant grâce aux auteurs comme Geertz C., (1996) et Clifford J., et Marcus G., (1986), l'ethnographie est influencée par l'appartenance à une culture et une classe particulières de l'auteur. La place des anthropologues dans le texte est interrogée par Geertz. Pour lui, écrire un texte qui puisse être en même temps un sentiment intime et un compte rendu distancié est presque aussi difficile que satisfaire ces deux exigences pendant le travail de terrain (Geertz, 1996 : 18). Il écrit plus loin « ce qui semblait autrefois techniquement difficile, intégrer « leur » vie dans « nos » ouvrages, est devenu moralement, politiquement et épistémologiquement délicat » (Idem, 1996 : 130).

L'appareil d'enregistrement n'a presque pas été utilisé. Souvent les locaux se méfient de voir un appareil qui enregistre tout ce qu'ils disent et on ne peut les en blâmer. Je me souviens qu'un ami, au cours d'une recherche sur les techniques de la chasse, avait voulu enregistrer l'interview qu'il faisait avec un chasseur, mais ce dernier ne se sentait pas libre de parler en présence d'un appareil. Autour de lui, chacun y allait alors de son conseil et certains se fâchaient quand il s'exprimait mal. La seule présence de l'appareil de l'enregistreur le troublait à un point qu'il ne comprenait pas certaines questions. Je n'étais pas trop enthousiaste à l'idée d'utiliser un enregistreur et cette tiédeur fut confirmée le jour où j'ai voulu interviewer une femme sur mon terrain : celle-ci a carrément refusé et m'a même demandé de ranger l'appareil.

La composition de mes familles, qui comprennent plusieurs générations, permet d'analyser les relations intergénérationnelles et intra-générationnelles. Dans le même temps, je me suis senti un peu frustrée parfois de ne pas arriver à approfondir mes relations avec le milieu masculin. Heureusement, mes deux familles de référence sont, toutes les deux, gérées par les femmes. Dans le même temps cela ne signifie pas que je n'avais pas de contact avec les hommes. Bien au contraire, mais les hommes de ma famille principale sont soit « trop vieux » comme le grand-père, soit « trop jeune », comme les garçons. Il m'a peut-être manqué cette présence masculine, symbole de force physique et d'autorité dans une famille mongole traditionnelle.

Néanmoins, ce rôle des femmes n'est pas non plus innocent et il symbolise peut-être cette adaptation aux conditions modernes d'existence qui n'a cessé de m'intéresser.

Même démarche chez Malinowski (1989) qui considère la culture des Trobriand en dehors des influences extérieures et ne s'intéresse pas aux indigènes christianisés. C'est la tradition qui intéresse l'anthropologue, pour qui la culture offre une dimension rassurante de pérennité ce qui est remarqué par Abélès (2008 : 65). Axée sur le « micro », l'approche de Thomas et Znaniecki (1998), prend pour point de départ le quotidien des migrants polonais et s'intéresse plus à leur psychologie et à leur place dans la société qu'à l'environnement « macro » et au contexte économique. La méthode que j'ai adoptée est celle de l'ethnologie qui consiste d'étudier le groupe numériquement restreint et limité. Tandis que la problématique de ma recherche correspond à une approche micro sociale.

En bref, le travail de terrain des anthropologues est une expérience humaine des plus intenses. On peut sans forfanterie affirmer qu'il transforme véritablement le chercheur et ce n'est pas un hasard sans doute qu'il est considéré comme une espèce de rite de passage dans notre profession. Il ne correspond pourtant pas à un schéma fixe et pré-établi. On peut parler de créativité en la matière. Ces quelques pages n'avaient donc pour d'autres buts que de retracer les circonstances dans lesquelles la recherche s'est déroulée. Nous voulions en dresser le cadre, le décor et familiariser le lecteur avec notre terrain, mais aussi en révéler quelques limites. Si ma présence a été importante au cours de ces quelques pages, elle devrait s'effacer bien plus au cours des chapitres qui vont suivre et qui tentent de donner une vision plus objectivante de cette réalité que j'ai partagée au cours de ces mois de travail.

3. Sur les notions de transition et de transformation de la tradition

La tradition qui intéresse l'anthropologue, pour qui la culture offre une dimension rassurante de pérennité (Abélès, 2008 : 65). Beaucoup pensent en effet que la tradition, voire la culture n'évoluent pas particulièrement dans les sociétés primitives. Elles sont le gardien d'une

histoire qui semble stagner mais en même temps qui serait garante d'une stabilité dans le temps. Cette stabilité qui serait leur propriété principale prend l'aspect de sociétés de la passivité. Elles échapperaient à l'histoire parce qu'elles « produisent extrêmement peu de désordre » (Charbonnier, 1961). Il n'en reste pas moins admis que leur trait dominant demeure la fixité au cours de longues périodes de temps. Cependant Balandier avec force prend contre-pied d'une certaine vision figée du structuralisme et s'intéresse au dynamisme culturel. La démarche la plus simple conduit à mettre en cause la tendance au conservatisme, le refus de la nouveauté et du changement, de tout ce qui paraît étranger à l'ordre établi et connu (Balandier, 1976). Ainsi certains ethnologues se sont penchés sur l'existence du conflit.

Au minimum, la tradition reste vue comme « une grande force retardatrice » ; elle occulte et affaiblit les forces de changement. Elle n'est pas reconnue comme pouvant être réactivée, opérante et modernisante. Balandier (1976) critique cette idée dans son article intitulé *Tradition, conformité, historicité*. La tradition opère à la fois au sein des consciences (collective et individuelles) et à l'intérieur des rapports constituant la vie sociale.

Sur la tradition et le changement Balandier¹⁷ (1968) nous offre une lecture intéressante. Pour lui, la tradition et le changement sont deux modes de lecture de la société. C'est à une dialectique entre tradition et révolution. Si on considère ses invariants, ses facteurs de maintien, sa continuité on est dans une logique de pensée de la tradition ; à l'inverse, si on considère principalement les processus qui déterminent sa modification ses forces de transformation, ses changements structurels, on est dans une logique de pensée de la révolution ou de la mutation.

La tradition est communément qualifiée par la conformité, par la continuité qu'elle régit, alors que la modernité est généralement conçue comme impliquant la rupture, la transformation irréversible. Cette opposition terme à terme peut être trompeuse et dangereuse. En opposant la tradition à la modernité on s'interdit de voir les relations qui peuvent s'établir entre elles. Des études anthropologiques, dont celles de D. Apter¹⁸, ont souligné les caractères dynamiques de certains des systèmes traditionnels ; toutes les interprétations dynamistes dénoncent avec une

¹⁷ "Tradition et continuité", dans *les Cahiers internationaux de sociologie*, vol 44, 1968 : 1-12.

¹⁸ Apter D., *Politics of Modernization*, Chicago, 1965, cité par Balandier G., dans l'article "Tradition et continuité", 1968.

force égale le préjugé « fixiste » qui a longtemps entretenu une impression contraire. Certaines sociétés traditionnelles ont dû porter en elles suffisamment de forces transformatrices pour produire, au moins, les différentes formes de la société dite occidentale.

Lorsqu'il s'agit des sociétés traditionnelles (et de surcroît exotiques), l'impression de continuité paraît fort accentuée. À l'inverse, lorsqu'il s'agit des sociétés industrielles développées, l'impression de changement est si forte qu'elle impose la certitude de véritables mutations ; alors que survivent des domaines traditionnels. La tradition n'est pas radicalement incompatible avec le changement, pas plus que la modernité avec une certaine continuité.

Si Balandier (1968) voit que la société est toujours le lieu d'un affrontement permanent entre facteurs de maintien et facteurs de changement ; elle porte en elle les raisons de son ordre et les raisons du désordre qui provoquera sa modification. Toute société en voie de transformation révèle des inégalités sectorielles en matière de changement, d'intensité et de rapidité des changements. Toute société, quel que soit son régime, toute classe, tout groupe comporte ses conservateurs par intérêt, ou par conformisme, ou par indifférence. Par contre Hobsbawm E., et Ranger T., (1983), voit plutôt que la tradition apparaît comme ancienne mais en réalité son origine est tout récente, parfois elle est inventée.

Aujourd'hui ce contexte a bien changé. On développe l'idée qu'on vit dans le changement. C'est l'époque de diffusion avec le développement de la communication. D'ailleurs elle est définie la mondialisation. Déjà les sociétés modernisent ou mondialisent avec le moyen de communication. La mondialisation née aux Etats Unis et l'auteur pionnier en est Appadurai (2005). Selon lui, le processus de mondialisation est né avec le flux marché, c'est-à-dire l'économie. Ensuite le développement de la fluidité de l'aspect culturel : le cinéma, la cuisine....

Pour Balandier (1971), l'intervention de l'anthropologie apporterait une contribution décisive à l'interprétation de la modernité, telle qu'elle s'exprime dans les formes, les crises, les problèmes actuels des sociétés dites avancées. L'anthropologie permet de mieux différencier la dynamique particulière aux changements *exogènes*, de celle qui est particulière aux changements *endogènes* (Balandier, 1981 :143). L'anthropologie justifie d'une autre manière sa contribution à

cette future théorie générale du changement social. Elle a établi une classification des éléments les plus fixes et des éléments les moins stables, ébauche d'une « Table de Mendeleïev » de la dynamique sociale (Idem, 1981 :145).

Comment a-t-on pensé en sociologie les sociétés en changement ? Marx les a vues, dès le siècle dernier, comme porteuses d'une forte charge historique, génératrices de révolution. Weber les a envisagées comme essentiellement « rationnelles », capables de prévision, efficaces et expansives. Dans les deux cas, c'est leur mouvement propre, leur dynamisme interne qui les définit. L'étude du changement considèrerait les éléments techniques et économiques. L'étude des sociétés en changement repose en général sur la démographie, l'économie, la sociologie et la psychologie sociale. Les sciences économiques sont surtout orientées à considérer les problèmes des sociétés industrielles avancées, mais restent malhabiles dans leur examen à considérer les problèmes propres aux « sociétés traditionnelles » en voie d'accomplir une véritable mutation (Balandier, 1981 : 130). D'après R. Firth¹⁹, « bien que les anthropologues sociaux semblent souvent ignorer les effets des facteurs techniques et économiques sur la structure des sociétés, ils ont traditionnellement tenté de leur prêter attention en raison de leur souci d'inclure l'étude des techniques primitives dans l'anthropologie ».

L'orientation dominante des études anthropologiques a été plus sollicitée par l'aspect qualitatif que par l'aspect quantitatif des rapports sociaux (Balandier, 1981 : 133). L'étude du changement s'inscrit dans le néoévolutionnisme qui définit, dans le long terme, les tendances modificatrices des sociétés, la (ou les) orientation(s) dominante(s) régissant leur mouvement général (Balandier, 1968). Les sociétés « autres », postulées a-historiques ou à histoire ralentie, sont estimées tributaires d'un mouvement induit de l'extérieur, trouvant son origine dans l'expansion de ces sociétés dites dynamiques par nature. Par ailleurs, les sociétés entreprenantes sont maintenant le lieu de transformations toujours plus nombreuses et plus rapides (Balandier, 1968). Dans les sociétés en voie de développement économique et de modernisation, où les transformations se succèdent en chaîne, les retours à une tradition dégradée ou reconstruite sont à cet égard révélateurs. Elle fournit le « langage » permettant de donner un sens à la nouveauté ou de formuler les réactions que cette dernière suscite. Ils (les actions symboliques ou à des rituels

¹⁹ Cité par Balandier G., *Sens et puissance*, 1981:133.

« rassurants ») sont au besoin recréés à partir de traditions fabriquées ou importées (Balandier, 1968). En premier lieu s'impose le caractère *permanent* de la dialectique entre tradition et changement qui est à l'œuvre dans toutes les sociétés. En second lieu, il apparaît un domaine de faits nouveaux : ceux qui résultent de la *quantité* des changements (qui deviennent de plus en plus cumulatifs) et de la *généralisation* des transformations provoquées par l'expansion de la civilisation industrielle.

Le nombre de changements qui affectent le monde jusque dans notre quotidien ont trait aux identités culturelles. McDonald's et Disney ont fini par incarner une menace plus générale, celle d'une homogénéisation radicale de nos modes de vivre et de penser. Face à elle, la résistance s'organise. On met l'accent sur la nécessité de préserver les différences, de ne pas laisser disparaître des traditions pluriséculaires. En même temps, ce discours est contrebalancé par d'autres considérations qui, prenant appui sur le réveil des nationalismes et les conflits qu'engendrent les revendications identitaires, opposent à la tentation communautaire un universalisme qui se réfère à des valeurs de portée plus générale ; celles qui ont trait aux droits de l'homme (Abélès 2008 : 56).

La planification centralisée et la propriété publique des moyens de production impliquaient que les entités de production étaient, soit propriété de l'État, soit des entreprises collectives. Ce système socialiste se traduisait par plusieurs caractéristiques communes. La première était l'absence d'autonomie des entreprises. Le marché du travail était inexistant, car l'allocation du travail et la détermination des salaires étaient du seul ressort de l'État, dont l'objectif était de limiter le chômage et d'offrir un emploi à vie. Les entreprises publiques avaient par ailleurs un rôle social à jouer. Il y avait également une répartition égalitaire des salaires sans tenir compte des résultats financiers et de la productivité, la contrepartie étant une faible productivité et un sous-emploi élevé. Le commerce était le monopole d'État et les prix étaient artificiellement fixés par le gouvernement central. Les anciens pays communistes partageaient également d'autres caractéristiques communes essentielles comme un taux d'alphabétisation élevé, une large proportion de leurs habitants dotés d'une instruction secondaire, voire supérieure, et un volume important de compétences techniques. Cette accumulation de capital humain est concomitante à un système de planification centralisée qui assurait des services

d'éducation et de santé publics pour tous durant 50 à 70 ans. À noter aussi que la plupart de ces pays enregistraient un fort taux de participation des femmes à la population active.

Les anciens pays communistes avaient un secteur social déjà bien développé avant que la « transformation » ne commence. Leurs systèmes de sécurité sociale couvraient totalité des soins de santé et l'éducation était gratuite. Mais les institutions et les politiques sociales en place ont été fortement mises à mal par la transformation du système. C'est ainsi dans le champ social que se sont manifestés avec la plus grande ampleur les troubles associés à la chute du communisme. Mais la priorité était d'engager toute une série de mesures administratives : établir un système politique pluraliste, mettre en place des institutions démocratiques, adopter une constitution démocratique, créer et consolider les structures de la société civile, élaborer des mécanismes de l'économie de marché. Ces changements superposés et complémentaires auraient dû entraîner une nouvelle structuration de toutes les sphères du social.

Le passage d'un régime à l'autre implique une étape de « transition » pour que le pays, libéré de la tutelle soviétique, s'engage sur la voie l'édification démocratique et de la modernisation suivant le modèle occidental. Mais le terme de « transition », largement utilisé chez les spécialistes et les journalistes, paraît très général et vague. Son emploi fréquent lui confère souvent un statut métaphorique qui permet d'y mettre librement toutes sortes contenus et de points de vue. En ce sens, on peut la considérer comme une notion postmoderne, très largement ouverte à l'interprétation, sans pour autant se fixer sur un sens concret (Znepolski, 2011 : 229-230). La notion de transition, dérivée de l'école évolutionniste de sociologie, est basée sur l'idée du progrès. Autrement dit, passer d'un stade à l'autre, particulièrement du régime communisme à la démocratie libérale. Cela est devenu le modèle à suivre vers un progrès. Dans ce sens comme dit Christian Giordano (2013 : 225-243) la transition a fonction idéologique et simplifie les séquences de cette période de la chute du mur de Berlin. Mais il y avait quelques leaders du mouvement opposant l'ancien système et les autres étaient plutôt passifs. Si la transition se distingue par son caractère irrationnel, chaotique, imprévisible et peu

productif sa fin devrait à coup sûr avoir pour effet la stabilisation des structures sociales et une meilleure prévisibilité de la vie publique²⁰.

La vie en état de transition est conçue comme une existence inauthentique, indéfinie et inachevée. Dans la plupart des cas, cela provoque des fuites imaginaires dans le passé ou dans le futur, une ignorance totale du passé ou une haine du futur potentiel. Le fait que la notion de « transition » soit en usage depuis déjà 20 ans signifie au plus haut point que le présent n'est pas accepté, voire qu'il est rejeté en tant que valeur. Dans la transition le rapport entre le présent et l'avenir n'apparaît plus, car ceux-ci sont pensés comme des réalités radicalement différentes (Znepolski, 2011 : 244-45).

Giordano (2013) écrit ainsi : “Following the rapid phase of socialism’s collapse, an equally swift process of adaptation, adjustment or adoption of Western Europe’s political and socioeconomic models was expected”. D’après Znepolski (2011 : 230), la transition se définit comme un temps de *rattrapage du retard* par rapport à l’Occident développé, un temps de mise à niveau aux normes occidentales. D’ailleurs la transition s’inscrit dans la logique de l’évolutionnisme et signifie le passage progressif d’un état vers un autre, le démontage d’un système politique et social avant de jeter les fondations d’un autre. Cela implique un point de commencement et de fin. Dans une société toute bouge et évolue il sera difficile de fixer un point.

Les notions clés qui déterminent la transition sont importées et se rapportent à la démocratie libérale et à l’économie de marché, mais faute d’être suivies des efforts de l’expérience et de la recherche personnelle, elles s’usent facilement, perdent de leur sens et se transforment en figures rhétoriques des guerres partisans pour le pouvoir (Znepolski, 2011 : 245-246).

La fin de la transition est liée au caractère incontournable des changements sur le plan économique, et non à la recherche de leur réalisation de qualité. Elle est attestée par le retour

²⁰Georgi Kapriev « Apprivoiser la transition : le tour des intellectuels », cité par Znepolski I., « Les limites de la reconstruction démocratique en Bulgarie », in *Sortir du communisme, changer d’époque*, PUF, 2011, p.229-247.

impossible à l'économie d'Etat contrôlée. La transition a pris fin en dépit de ses résultats négatifs. Car si pendant les premières années qui ont suivi 1989 les processus de transformation étaient perçus comme un mouvement ascendant, vers le sommet... (Znepolski, 2011 : 237) en réalité la moitié de la population est au bas de l'échelle sociale aujourd'hui. Si l'on réalise un objectif concrètement nommé, la fin de la transition pourrait être déclarée, mais seulement par rapport à cet objectif, qui sera nécessairement perçu comme particulier (Idem, 2011 : 246).

Le concept transition n'a pas complètement disparu mais petit à petit remplacé par le terme « transformations » et « consolidation ». Ce dernier concept est utilisé dans les sciences sociales comme laborieuse importation de structure publique et pratiques politiques de démocratie occidentale. La démocratie est bien établie et consolidée en Europe occidentale mais en Europe continentale n'est pas complètement consolidée. L'étude consolidation de la démocratie est cruciale dans l'analyse anthropologique des sociétés postsocialistes (Giordano, 2002 : 74).

La transformation dans les sciences sociales concerne le changement social de tout type. Mais toutes les sociétés changent perpétuellement. Désigner la société comme statique est une absurdité. Christian Giordano (2013) écrit que le terme de transformation ne relève en rien ses spécificités des changements significatifs après la chute du mur de Berlin : "Due precisely to its vagueness this category turns out to be more of an obstacle than a resource, both for the theoretical elaboration and for the analysis of empirical data about the socioeconomic and cultural change following the Soviet Union's implosion". L'auteur soutient que la plupart des auteurs voient le changement unilinéaire dans la 'transitology'. « This is not the place to judge transition's teleology. It is enough to note that the original enthusiasm has given way to disillusionment, scepticism, apathy and in some cases even anger » (Giordano, 2002 : 74).

Pour Christian Giordano (2013), "the concept of transformation is *tautological*, it has the correct affirmation but is of no informative value. Paraphrasing a time-honored adage, we could say that if everything is transformation then nothing is transformation".

Parallèlement le concept de transformation et de continuité se développe par des auteurs comme Caroline Humphrey (2009). Elle montre dans son article intitulé *Historical Analogies and the Commune* les pratiques de continuité et la transformation de Russie rurale. En Russie rurale les fermes n'ont pas changé en petites fermes de type-capitaliste (Humphrey, 2009 : 231). La vie rurale est dominée par les grandes entreprises collectives. La plupart d'entre elles tiennent l'ancien statut des fermes collectives et des fermes étatiques.

Dans le cas en Mongolie postsocialiste actuelle, qui s'est ouverte aux échanges mondiaux, et qui connaît des changements politico-économiques importants, est-ce que nous pouvons toujours tenir le discours sur la tradition millénaire du pastoralisme nomade sans introduire les notions de transition ou de transformation, modifiant le visage de ce système ? Au cours des chapitres suivants nous intéressons sur les options que le pays a choisies, en sortant de la période communiste.

CHAPITRE 2

Les conséquences du changement politico-économique sur le système pastoral

Dans ce chapitre nous abordons dans un premier temps l'évolution du pastoralisme mongol à partir de la fin du XVII^e jusqu'au XXI^e pour présenter les différentes réformes dans le pastoralisme et ses particularités dans chaque période. Ensuite nous étudierons la transformation de l'exploitation des espèces dans la nouvelle ère de l'économie du marché libre. Enfin nous aborderons les difficultés, comme les catastrophes naturelles et les troubles sociaux, que les éleveurs rencontrent dans leur quotidien.

Commençons par rappeler quelques généralités du pastoralisme mongol. Depuis au moins le I^{er} siècle avant notre ère ; les habitants vivant sur le territoire de la Mongolie, les Hunnu (ou Xiongnu), considérés comme les ancêtres des Mongols, s'occupaient déjà de l'élevage. C'est dire que les steppes de cette région du monde sont propices à ce type d'activité. Et, en effet, jusqu'à aujourd'hui, l'économie traditionnelle du pays est le pastoralisme. Les Mongols élèvent principalement cinq espèces d'animaux domestiques: des ovins, des caprins, des bovins, des chevaux et des chameaux, appelées communément les « cinq espèces de bétail », *tavan khoshuu mal* [littéralement *khoshuu* signifie « museau »]²¹. Les animaux domestiques mongols sont en général de petite taille, avec un faible rendement, mais ils sont rustiques et adaptés à l'environnement et au climat continental. Cependant il apparaissait des différences physiques entre les animaux selon leur provenance. Par exemple, le mouton de Gobi était de plus grande taille et montrait une plus grande capacité à résister à la rigueur du climat, que celui du Khangai.

²¹ Il n'y a que très peu d'élevage de porcs et de volailles, car ils ne sont pas adaptés aux activités du pastoralisme nomade. D'ailleurs ce type d'élevage est appelé « l'élevage auxiliaire » *tuslakh aj akhui*. Ces élevages limités en zones péri-urbaines ont été introduits durant la période communiste avec la construction de quelques fermes qui fournissent la consommation des citadins. A cela on peut ajouter très minoritaires, les yacks et les rennes. Les yacks qui sont élevés dans les régions montagneuses du nord-ouest et ouest sont comptés avec les bovins. Quelques rennes (à peine 200) sont élevés dans la taïga, à l'extrême nord du pays, chez les Tsaatan en grande majorité et un peu chez les Darkhad.

Mais avec le programme d'hybridité de l'ère communiste il est plus difficile de le trouver aujourd'hui.

La répartition des animaux n'est pas identique selon des zones d'environnement. Les bovins sont plus nombreux dans la zone du Khangai ; les troupeaux de chevaux, de moutons sont plus denses dans la zone mixte du Khangai et du Gobi ; les chameaux sont plutôt dans la zone désertique du Gobi. Chaque espèce de « cinq espèces de bétail » est exploitée de différentes manières. Par exemple, les chevaux servent de monture; les chameaux ou les bovins sont les animaux de bât nécessaires au déplacement des camps et au transport de l'eau à consommer; les moutons offrent l'alimentation carnée de base, leur laine est utilisée pour fabriquer le feutre et leur peau pour confectionner les vêtements d'hiver; les chèvres permettent de produire du cachemire, surtout à notre ère; les vaches donnent le lait et la viande. A la période mandchoue le chameau coûtait le plus cher (un chameau compté deux *bod*²²) car il utilisait beaucoup pour le transport des marchandises. L'usage des bovins de bât fut dense surtout de la fin du XIX^e et au début du XX^e par les lamas.

1. Le pastoralisme de la fin du XVIIe jusqu'à la fin XXIe siècle

1.1. L'organisation sociale de la période mandchoue et jusqu'à l'arrivée du communisme : La concentration des biens entre les mains des nobles et des monastères

Entre 1691 et 1911 la Mongolie était sous le contrôle de la dynastie chinoise Qing originaire de Mandchourie. En mai 1691 les chefs de l'ethnie Khalkh (actuellement la Mongolie) ont reconnu l'empereur mandchou. Ainsi la Mongolie septentrionale devenait vassalisée à

²²Les cinq espèces de bétail sont subdivisées en *bod* (regroupant les chameaux, chevaux et bovins) et *bog* (les ovins et caprins). Ces termes sont utilisés comme une unité comptable, pour déterminer des équivalents de bétail. Aujourd'hui dans les statistiques, un équin ou un bovin sont comptés comme un *bod*; un camélidé comme un et demi *bod*; six ovins comme un *bod* et huit caprins compté un *bod*. Mais l'équivalence a variée selon les périodes.

l'empereur²³ dont il assurait la protection contre d'éventuelles invasions de nomades. La société s'organisait en structure pyramidale composée des éleveurs à la base jusqu'à l'empereur mandchou au sommet. L'organisation sociale comprenait trois différents groupes sociaux : les nobles, les ecclésiastiques et les « ordinaires » mongols (*ard*). Les *ard*, comme auparavant, appartenaient à leurs nobles. Les nobles étaient issus des descendants de Chinggis Khaan car l'héritage se faisait par le droit du sang. La société de cette période est souvent définie « féodale » et les Mandchous ont maintenu la base du régime social des Mongols telle qu'elle était.

La structure administrative du territoire comportait des degrés croissants : la plus petite unité administrative était la « section » (*bag*). Ces sections regroupées en commune (*sum*)²⁴ constituaient ainsi une bannière (*khoshuu*), dont l'ensemble formait une province (*aimag*). A cette époque la Mongolie était divisée d'abord en trois provinces : ce sont Tüsheet Khan, Setsen Khan, Zasagt Khan et en 1725 les Mandchous créèrent Sain Noyon Khan en coupant le plus grand territoire du pays, celui de Tüsheet (Natsagdorj, 1963 : 84) ; puisque la politique des Mandchous consistait à éviter la concentration du pouvoir des Khan afin de se prémunir d'éventuels regroupements pouvant déboucher sur un coup d'Etat. En effet, les Mandchous ayant réduit le pouvoir suprême de l'ancien *Khan* à un rôle symbolique, ont divisé leur pouvoir dans de multiples mains d'administrateurs.

Les bannières²⁵ sont dirigées par les nobles appelés « princes gouverneurs », *Zasag noyon*. En 1691 les Mandchous nommèrent 35 princes gouverneurs de bannières et quelques temps après ils en augmentèrent leur nombre jusqu'à 86 rien qu'en Mongolie dite « extérieure »

²³ Depuis 1990 les historiens locaux, tel que le chercheur Mönkh-Erdene, réinterprètent les sources historiques, notamment en introduisant des nuances. Ainsi, d'après lui, la Mongolie n'était pas sous le contrôle de l'administration mandchoue, mais plutôt en collaboration directe avec l'empereur (Mönkh-Erdene, 2011). Or, le fait d'adhérer aux lois adoptées par l'empereur, de payer les taxes obligatoires, de nommer des chefs administratifs mandchous, de faire le service militaire obligatoire chez les Mandchous, sont autant d'éléments qui convergent plutôt vers une domination des Mandchous (Nasanbaljir, 1978 : 4).

²⁴ Le *sum* était l'unité militaire au moyen âge. A la période de la guerre, les *sum* sont censés compter 150 hommes de 18 à 60 ans aptes au service militaire (Maiskii, 2001 : 313 et Legrand, 1975 : 39).

²⁵ Le *khoshuu* comprenant plusieurs temples fut dirigée par un chef religieux, non par *Zasag*. Il était nommé *shaviin khoshuu* ou *sanvaartnii khoshuu* (bannière des lamas) et il y en avait 13 en Mongolie entre 1911 et 1921. Ses bannières étaient divisées administrativement en *otog* (Maiskii, 2001 : 313). Par contre le *khoshuu* est aboli à la période communiste.

(à la Chine) (Natsagdorj, 1963 : 85), confortant ainsi la politique d'évitement de la concentration du pouvoir. A la fin période mandchoue, en 1911, il y avait 123 bannières. Au lieu de quelques grands *Khan*, la Mongolie a eu des multitudes de *Zasag* qui dirigèrent un nombre restreint d'individus sur un territoire limité.

Une bannière possédait en moyenne 150-200 familles (Maiskii, 2001: 309-312). A sa tête, le *Zasag* jouissait d'un certain nombre de droits, dont la décision des affaires courantes de sa bannière, la politique fiscale, l'utilisation de ses sujets à son service et la gestion du pâturage. De plus, dans certains cas, ses sujets devaient payer les dettes personnelles ou les dépenses (le coût du voyage spirituel...) de leur *Zasag*, indépendamment des taxes annuelles. Les nobles mongols ont introduit dans leur quotidien la consommation luxueuse provenant de l'étranger comme le thé, le tabac, la soie, les céréales. Afin de financer leurs dépenses, soit ils augmentaient les taxes, soit ils louaient le terrain du pâturage aux cultivateurs chinois, ou encore, ils vendaient leur seule richesse : les troupeaux, si bien que certains d'entre eux se couvraient de dettes auprès de commerçants chinois. Ainsi l'usure s'était installée petit à petit et s'enrichissait avec les troupeaux des nobles mongols (Natsagdorj, 1963 ; Campi, 1996).

L'économie traditionnelle du pays repose sur le pastoralisme nomade. Le pastoralisme est défini par le prof. Jacques Legrand (1976 : 101) comme une petite économie domestique de subsistance ; les surplus marchands dégagés étaient relativement faibles et des prélèvements plus importants, par les taxes, ne s'opéraient qu'au détriment de la consommation...Malgré cela, à cette période la grosse partie du troupeau se concentrait dans les mains des nobles, ou de riches familles, ou encore des temples. Le peuple en possédait dans une très moindre mesure. Il est difficile de donner un chiffre sur la quantité des troupeaux de l'époque, car les nobles et le peuple dissimulaient le nombre de leurs biens afin d'éviter de payer les taxes à l'empereur. Cela devint une pratique répandue dans tout le pays. D'ailleurs les premières statistiques nationales de la population et des troupeaux datent 1918 après la fin de la période mandchoue. Cependant, au début du XX^e l'institution lamaïque possédait environ un million de tête (Natsagdorj, 1963: 109). Seul le chef du monastère de Lamyn Gegeen, Erdene bandi khudagt, possédait seul plus de 30.000 de têtes (Batnasan, 1969). Les monastères pouvaient augmenter leurs biens grâce aux divers dons de la population. Bien que l'économie domestique domine à cette période le

chercheur anglais David Sneath ajoute « l'économie spécialisée » (2006). Selon lui, il existait deux modèles économiques : *domestique* et *spécialisée*. Cette dernière était pratiquée par le monastère, les nobles ou les riches familles qui en cherchaient une rentabilité maximale.

A cette période, les troupeaux des nobles, des riches familles et des temples étaient gardés par les familles d'éleveurs. Comme rémunération, ces familles pouvaient consommer l'excès des produits de l'élevage, après avoir fourni les quotas. Par contre, c'était interdit d'utiliser pour la monture et le transport, les animaux dont ils avaient la garde. Lors de pertes de bétail, elles étaient totalement imputées à la responsabilité des familles. Pour cela, « les employés » ne confiaient pas leurs biens aux gens trop pauvres. Pourtant, certains chercheurs européens ont mal compris et écrivent que les gens pauvres travaillaient pour les riches. Par contre, les inégalités sociales persistent avec une dépendance des plus pauvres, qui ne peuvent pas vivre de leur bétail (Simukov, 1936 ; Natsagdorj, 1963 ; Humphrey et Sneath, 1999 ; Fernandez-Gimenez, 2006).

Selon les premières statistiques nationales de 1918 nous trouvons les chiffres de la bannière de Darkhan chin Van de la province Tüsheet Khan, qui correspond actuellement la commune de Bayantsagaan, de notre zone d'étude (Sodnomdagva, 1998 : 22). On peut en effet y lire que les nobles et les hauts dignitaires religieux de la bannière possédaient 2.484 chevaux, 283 chameaux, 131 bovins, 3.336 moutons et chèvres ; le monastère lui-même possédait 1.869 chevaux, 2.271 bovins, 17.534 moutons et chèvres et les 629 familles de cette bannière possédaient 4.129 chevaux, 669 chameaux, 5.634 bovins et 36.458 moutons et chèvres (Maiskii, 2001 : 20-69). Selon ces chiffres, 70 % de chameaux, près de 48 % de chevaux ; plus de 70 % de bovins ; près de 64 % de petits ruminants appartenaient aux familles d'éleveurs, contre 30 % de chameaux ; plus de 29 % de chevaux ; près de 2 % de bovins ; près de 6 % de petits ruminants appartenaient aux nobles. Enfin 22 % de chevaux ; plus de 28 % de bovins ; plus de 30 % de petits ruminants appartenaient au monastère. Cela montre que la classe sociale « des familles d'éleveurs » n'était pas aussi démunie comme on peut lire chez les auteurs locaux bien que les biens soient répartis principalement entre la grande propriété du monastère et les nobles.

Bien que l'ensemble des chiffres des animaux possédés par les familles apparaissent importants, en moyenne cela donne par famille : 1 chameau ; 6,5 chevaux ; 8,9 bovins et 57,9 les

petits ruminants. Nous voyons aussi que les animaux de grande valeur comme le *bod* sont peu nombreux chez ces familles. Les éleveurs possédant peu de bétail sont employés par les plus riches nobles ou par le monastère.

Par ailleurs, l'agriculture est une activité complémentaire pour l'économie²⁶. Elle s'est développée avant la période mandchoue car des sites archéologiques en témoignent. Cependant à partir des années 1726, les Mandchous ont décidé de cultiver le blé dans ses bases militaires à Erdenezuu. Pour cela ils ont envoyé un agriculteur mongol, originaire de Khökh Khot, la capitale de la Mongolie Intérieure. En effet les Mandchous ne toléraient pas que des Chinois s'installent en Mongolie pour cultiver. Mais en réalité les *Zasag* acceptaient que ces derniers cultivent dans leur bannière. Cependant l'agriculture n'était pas répandue partout. Seules les bannières du nord de la province de Tüsheet Khan, en développaient le plus en vallée suivant les rivières, ce qui permettait de fournir la farine à leur entourage. Par contre cette culture se développe plus en Mongolie Intérieure tandis que les Mongols dits « Extérieurs » achetèrent à la Chine ou échangèrent de l'étranger leur farine avec leurs produits de l'élevage²⁷. Mais l'ouest de la Mongolie, notamment chez l'ethnie Khoton, est le plus connu par sa production de l'agriculture. Par exemple, une technique d'agriculture de la province d'Uvs est connue sous la forme d'une culture d'alternance, c'est-à-dire que le terrain est divisé en compartiment et une partie de la terre est cultivée et l'autre partie est laissée en jachère. En effet, l'année suivante on inverse les parties à cultiver. Cela témoigne du développement de l'agriculture d'une part et d'autre part cette technique de culture est respectueuse de l'environnement ; c'est ce qui a été retenu à la période communiste pour le développement de l'agriculture.

²⁶ Une autre économie supplémentaire fut le commerce. En effet, Vladimirtsov (1948 : 247) a noté qu'à partir du XVIII^e siècle, on voit aussi apparaître des petits commerçants d'origine mongole (*panjači* [*panzchin*]), disposant généralement de boutiques nomades (*hoshā* [*khoshoo*]), dépendant presque toujours des commerçants chinois, russes ou même tibétains, étant parfois simplement leurs employés (*bičāči* [*bicheech*]). De plus, autour de la ville Khüree on voit le développement de manufactures d'orfèvrerie ou de menuiserie. Bien que l'élevage reste la principale activité des Mongols d'autres influences s'ajoutèrent à l'économie traditionnelle. Mais Campi (1996: 95-97) argumente que la société mongole n'a pas naturellement développé le commerce. Pour Natsagdorj, les commerçants chinois et russes faisaient le bénéfice, par exemple une brique de thé s'échangeait contre une brebis, les tissus de 5 mètres contre un bœuf (Natsagdorj, 1963: 199).

²⁷ Au propos de la culture, le missionnaire de Scheut en Mongolie Intérieure, Van Oost (1932 : 106) a noté qu'on trouve des Mongols qui s'occupent de culture, « mais on s'aperçoit tout de suite que ce n'est pas leur affaire. Ils ont un peu égratigné le sol ; ils y ont jeté la graine sans souci de régularité... Ils iront voir au moment de la récolte ; car biner, sarcler, non, ce n'est pas leur métier, pas même celui de leurs femmes. Il arrive que lorsqu'on vient pour la moisson, les herbes folles aient complètement anéanti les céréales, ou bien qu'une harde de chevaux ou de bœufs les aient tondues aux trois quarts. »

En bref à l'époque mandchoue l'économie du pays reposait principalement sur l'élevage. Une grande partie des troupeaux appartenait soit aux monastères, soit aux nobles et riches familles soit enfin et dans une moindre mesure au peuple. Cependant les peuples avaient souvent un nombre insuffisant de troupeaux, contraints ainsi à garder les troupeaux des instances supérieures pour survivre. De plus, ils étaient soumis au paiement des différentes taxes et de services²⁸ dus soit à l'empereur mandchou ou au chef de leur bannière, soit aux monastères. Donc l'inégalité sociale et l'exploitation caractérisent cette période.

1.2. Le pastoralisme durant la période de collectivisation (1935-1959) : La suppression de la propriété privée et la création de *negdel*

En décembre 1911 le chef religieux lamaïque, le huitième Javzandamba khudagt, est monté sur le trône pour tenter d'établir l'indépendance. Mais il fallait vraiment attendre la révolution de 1921, après toutes les péripéties, pour que le pays commence à se stabiliser. En même temps, la structure ancienne du pouvoir est complètement abolie. Lattimore (1994) écrit ainsi que l'élimination du régime féodal et la mise en place d'un nouvel ordre social et politique sont fixés comme objectifs majeurs au jeune Etat mongol, qui devient aussitôt le premier pays « satellite » de l'URSS. Ainsi un des plus grands changements concerne la propriété privée devenue propriété de l'état. En 1929 les grands temples ont été détruits et ceux qui ont survécus furent très rapidement confisqués. De même l'économie *domestique* ou *spécialisée* est transformée en économie planifiée. La petite exploitation nomade, isolée dans son autosuffisance, ne suffisait plus pour répondre aux programmes de développement projetés par l'Etat qui consistaient à créer des nouvelles forces productives. Son but était de travailler avec la force collective de ses membres ; de promouvoir un accroissement du cheptel ; de mettre sur le marché une masse croissante de production destinée à satisfaire les besoins intérieurs et constituer des échanges extérieurs. Cette transformation se traduisait par une structuration

²⁸ A propos des taxes, des services à fournir à l'empereur, au *Zasag*, aux temples l'académicien local, Natsagdorj Sh., a écrit un livre très intéressant en utilisant les documents d'archives concernant les ordres, les amendes et les plaintes recensées à cette période. Il en ressort que toutes les taxes étaient fondées sur les animaux.

profonde du système économique global en se substituant ainsi à une production locale autosuffisante.

Durant la période communiste, l'élevage nomade occupait une position pratiquement hégémonique dans l'économie, en tant que secteur à partir duquel était envisagé le développement d'ensemble de l'économie mongole. D'ailleurs Aubin a remarqué que « la République Populaire de Mongolie est, en effet, le seul pays socialiste où l'élevage nomade soit le secteur principal non seulement de l'économie rurale, mais aussi de l'ensemble de l'économie nationale. En nul autre pays, la coopérative rurale n'a joué un rôle économique et éducatif aussi décisif qu'en Mongolie; en nul autre pays sa généralisation n'a été suivie par une expansion aussi nette de la productivité et par une évolution aussi spectaculaire du bien-être et du niveau culturel des masses » (1967 : 142). A la fin des années trente, la campagne offrait l'image d'une société d'éleveurs moyens, propriétaires de 20 à 100 *bod* et qui représentaient 29,9 % des exploitations avec 42,8 % du total du cheptel (Legrand, 1975 : 206). Le pays a adapté le modèle de l'économie de type soviétique programmé par le plan quinquennal pendant la période communisme. L'économie est gérée par une planification centrale qui fixe à chaque unité de production les objectifs à atteindre en terme de production et qui lui alloue les moyens correspondant en main d'œuvre, machines, produits intermédiaires, etc., pour une durée de cinq ans. Ainsi le pastoralisme fait partie de l'économie nationale. Cette économie de commandement centralisé est appuyée sur un régime politique très autoritaire : parti unique, propagande intensive, contrôle total de la presse et des moyens d'information par le parti communiste et l'Etat, culte de la personnalité des dirigeants, etc.

L'état a créé, en 1922, son premier kolkhoz (*sangiin aj akhui*) avec le bétail confisqué aux nobles et aux temples. L'objectif principal des kolkhoz était le développement de l'agriculture. Ils étaient généralement de taille imposante par rapport d'autres structures du pastoralisme et élargissaient ses activités par la culture des céréales. Dans le développement de ce cadre, la première fois les techniques sont introduites au pays, notamment, en 1937, pour préparer le fourrage. A partir de 1965 le kolkhoz s'occupe davantage de culture du blé et des légumes que de l'élevage. En 1975, le kolkhoz possédait 9.500 hectares en moyenne avec 31.800

têtes de bétail , tandis que le *negdel* possédait 400 hectares et 68.900 têtes (Humphrey, 1978 :141).

A partir de 1935 l'état a débuté son action par une volonté politique d'institutionnaliser l'élevage et le bétail. Il a systématiquement mis en place et généralisé les coopératives d'éleveurs, *negdel* [littéralement ce terme signifie « unir » et « rassembler »], dans tout le pays. Cette politique allait porter ses fruits, puisque, en décembre 1959 lors du quatrième Congrès de la République Populaire de Mongolie, le président Tsedenbal a souligné que « Cette année marque la fin du processus de collectivisation de tous les éleveurs de biens propriétés. En effet, 99,3 % de l'éleveur privés ont adhéré volontairement à 389 *negdel* comprenant 73 % du total cheptel du pays » (Décisions de Grand Khural de RPM, 1963 et Luvsandorj, 1967 : 23). Le but du gouvernement affiché est de travailler avec la force collective de ses membres, de promouvoir ainsi un accroissement du cheptel ; de mettre sur le marché une masse croissante de production destinée à satisfaire les besoins intérieurs et à constituer des échanges extérieurs. C'est dans ce contexte que le mouvement de coopératives des éleveurs a pris naissance.

Au début du fondement des coopératives dans une commune il y avait plusieurs de petite taille de *negdel* avec quelques membres qui sont rassemblés afin d'être plus puissants. En 1979, dans la logique de ce processus, on pouvait dénombrer 255 *negdel*, 46 *kolkhoz* (*sangiin aj akhui*), 11 fédérations de fermes (*saaliin ferm*) et 17 entreprises coopératives (*negdeliin aj üildver*) (Socialist Mongolia, 1981 : 99). Géographiquement, ils se localisent dans les communes de différentes régions et deviennent une entité importante de l'activité économique planifiée aussi par les plans annuels et quinquennaux. Les *negdel* s'occupait de l'élevage, préparaient le foin et du bois, cultivaient le blé, transportaient les marchandises.

Cependant le processus de la collectivisation ne s'est pas toujours fait sans difficulté et ne s'est pas non plus fait avec la volonté des éleveurs, contrairement à l'annonce du président. En effet, contrairement aux discours officiels, il n'a jamais été soutenu par l'ensemble de la population locale et a, au contraire, été imposé par une certaine pression politique et fiscale. Pour obliger les éleveurs à adhérer à *negdel* le gouvernement met en place des taxes sans cesse en augmentation sur le cheptel privé. Certaines riches familles sont contraintes d'adhérer au *negdel*

à cause des pressions sociales par les différents types de taxe ou la restriction du pâturage. Elles se sont vues confisquer leurs troupeaux privés (Dangaasüren, 1968 : 35-38). De plus ils n'avaient plus de main d'œuvre très bon marché pour mener les travaux de l'élevage. Le mouvement de la collectivisation n'a pas été réalisé sans refus. Certains hésitaient à y adhérer voire refusaient tout simplement. D'autres y adhéraient uniquement avec leur troupeau de mauvaise qualité ou encore certains ne voulaient pas participer au travail collectif de la coopérative (Nyamaa, 1979 : 7). Les riches ont vendu leurs bêtes et garder l'argent pour ne pas tout donner au *negdel*. Il est difficile de donner un chiffre détaillé de la baisse des bêtes durant le début de la période des *negdel*. Cependant nous pouvons constater cette baisse dans les statistiques générales. D'ailleurs, le roman daté de 1962 intitulé « La limpide rivière Tamir » (*Tungalag Tamir*) de Lodoidamba Ch., met en scène qu'une famille riche, Itgelt, abattait tout son troupeau de bœufs pour le vendre afin d'éviter de se le faire confisquer par le *negdel*. Cette pratique était bien généralisée à cette période. A part l'abattage de son troupeau, un autre moyen utilisé était la dissimulation d'une partie du troupeau pour le garder en privé. En Bouriatie, le pays voisin, les riches ont fait la même chose, d'après par Humphrey (2006 : 53).

Afin de limiter la propriété privée, le gouvernement a mis en place des quotas selon les régions. Ainsi il était permis de garder 100 têtes à la zone de Khangai et 150 têtes à la zone de Gobi (Luvsandorj, 1967 : 39). Après un an et demi avec cette mesure de la limitation, le pourcentage du troupeau privé a diminué jusqu'à 26,7 % (Idem, 1967 : 40). A titre d'illustration de mise en place de la politique de collectivisation, nous voulons présenter le cas de la commune d'Ölziit, dans la province de Dornod, où le processus de collectivisation est semblable à l'ensemble du pays par le fait du freinage de la part de la population à adhérer au *negdel*. En 1957, seulement 10 familles d'éleveur de cette commune se sont lancées dans la construction d'un *negdel*, après bien des désistements d'autres familles. Par la suite de la politique d'imposition et de limitation des bêtes privées, ce *negdel* s'est agrandi considérablement avec 360 familles et 32.269 bêtes, soit 70 % de la totalité du cheptel de la commune (Demchigjav, 1970). Sans doute la construction de *negdel* était plus profitable pour les couches de la population les plus pauvres sans bétail ou n'en possédant que très peu.

Autre cas, celui de la province de Töv²⁹. En 1930 la province comptait 31 communes, 271 sections, 20.112 familles. En 1959, les chiffres montrent que 90 % des familles de la province ont adhéré à 24 coopératives, y amenant 749.400 de têtes de bétail, soit 70 % du cheptel total de la province (Nyamaa, 1979 : 4-7). Cela montre que la politique du mouvement de la collectivisation était forte et que personne ne s'en s'échappait. Si on calcule à partir de ces données, une famille possédait à l'époque en moyenne plus de 53 têtes, ce qui semble très peu. Ce chiffre nous confirme davantage la pratique de dissimulation du troupeau et la vente pour éviter de se le faire confisquer. En 1979, les coopératives de petites tailles se sont unies, ainsi la province en avait 15 qui possédaient 38.400 hectares de la terre où 7.500 familles avec 15.200 membres (Nyamaa, 1979 : 18). En même temps, le kolkhoz se développe fortement et joue un rôle économique important dans cette région, par exemple il constitue 68,2 % du revenu de sa région. En 1982, la province de Töv possédait plus 1.400.000 de têtes dont 19% appartient au kolkhoz ; 63 % à *negdel*; 18 % étaient privées (Khenmedekh, 1983 : 25-32). D'où nous pouvons conclure que la construction de *negdel* n'était pas aussi simple avec des modifications et des restructurations d'une part et d'autre part le refus d'être collectivisé en utilisant des différents moyens. Par le système de quotas l'élevage privé n'existe pratiquement plus. C'est donc le développement de la coopérative qui prenait de l'ampleur.

1.2.1. L'organisation de *negdel*

Dans la politique idéologique progressiste du communisme, le parti considère le pastoralisme nomade traditionnel comme *büdüüleg*, c'est-à-dire « peu civilisé », « ignare », « rustre », « mal appris » (Tseveen, 1927: 139). Heissig (1982) a d'ailleurs bien résumé ainsi l'idéologie progressiste de l'époque : « les communistes n'aiment pas l'économie traditionnelle nomade. Dans leur conception, l'existence d'une condition ouvrière est nécessaire au développement de l'Etat communiste idéal. Il n'y a pas d'ouvrier sans industrie. D'où le puissant mouvement d'industrialisation et le défi lancé à toutes les formes d'économie rétrogrades, au

²⁹ A l'ère du communisme chacune des ces unités d'*aimag* et de *sum* élit pour trois ans des assemblées (*khural*), comprenant, pour les *aimag*, d'une centaine de députés en moyenne et pour les *sum* une trentaine. Les sessions sont bi- ou trisannuelles, dirigées par des directions exécutives permanentes élues par les membres des *khural* eux-mêmes.

nombre desquelles figure l'économie d'élevage nomade des Mongols. Malgré ce coup décisif porté à la structure sociale de la population pastorale mongole, cette entreprise de collectivisation des troupeaux apparut d'abord comme un progrès » (Heissig, 1982 : 59). L'idée est partagée par l'historien américain, Moris Rossabi (2000 : 11) , qui écrit que, pendant la période de *negdel*, « ...herders became employees of the negdels and resembled workers in other entreprises »; et il va plus loin en avançant que les éleveurs ont été construits en classe sociale comme une classe ouvrière pour devenir une classe d'éleveurs (Rossabi, 2005).

Chaque collectivisation se localise dans les communes de toutes les régions. Durant la période de *negdel* l'organisation du travail s'est mise en place afin d'améliorer les productivités. A partir 1955 la Commission des Ministres adopte l'ordre concerne le développement de *kolkhoz* et de *negdel* pour augmenter les productions. Justement l'un des objectifs de l'économie socialiste consistait à augmenter la production par la spécialisation. C'est la naissance de la nouvelle organisation du travail. La coopérative est organisée, en ordre décroissant, d'unités de production en *brigad*, puis en atelier (*suuri*) qui formaient des unités territoriales. L'élevage de la coopérative est spécifié et spécialisé. Dans ce sens, la création des petites entités du travail où diversifient l'élevage par l'espèce, l'âge, le sexe du bétail et leurs productions. De même il existait des ateliers spécifiques où généralement chaque pasteur était spécialisé dans une branche précise de l'élevage. Par exemple, il existait des ateliers de mouton femelle ou mâle, d'une espèce d'une certaine gamme d'âge, de mères reproductives ou de la fine laine de mouton, de la production de viande, de reproduction, de race sélective, de bêtes hybrides et encore la laiterie ...etc. C'était la première réforme dans l'organisation du travail de l'élevage. Evidemment, plus le travail se spécialise plus l'élevage prend le sens d'une entreprise et augmente les productions et tout le temps est compté. Donc dans cette période le pastoralisme nomade traditionnel éclate en plusieurs systèmes pastoraux correspondant aux ateliers d'élevage de la coopérative où l'élevage devient spécifique. Le plan gouvernemental suppose que la spécialisation est plus efficace et plus productive que l'ancienne technique de l'élevage qui oblige à maîtriser différentes compétences à la fois à cause des différents animaux à élever, ses parcours cycliques, et la pâture et l'eau à utiliser à différentes saisons. Mais avant l'ère des *negdel*, il y avait des domaines spécialisés comme l'élevage de chameau, ou des chevaux et de moutons. Par contre, il n'y avait pas autant de diversité en classification comme ceci.

Les dirigeants souhaitent faire évoluer le pastoralisme nomade traditionnel (*nüüdliin mal aj akhui*) vers le pastoralisme sédentaire (*suurin mal aj akhui*). Idéologiquement, dans l'optique du constructivisme progressiste communiste, c'est un pas en avant vers le développement du secteur pastoral. La construction des centres en Mongolie permettait d'avoir un lien solide chez les éleveurs. Cela a très bien été remarqué par Galaty qui a souligné le processus de la sédentarisation : "Some of the aims of sedentarization may be achieved through the sole means of individuation of land, which establishes an intrinsic connection between people, livestock and territory, through forming what are often quite extensive land units within which degrees of nomadism may continue to be practiced. Further aims may be achieved by the establishment of sedentary centers in which market and government services are found and to which pastoralists come and go. Thus there are ways that the state may be effective short of imposing a mode of sedentarization which is increasingly being seen as incommensurate with the fullest use of semi-arid land resources"(1981: 13). Mais il ne s'agit pas ici d'une sédentarisation à l'européenne, mais plutôt d'une sédentarisation visant une utilisation limitée du parcours de l'élevage. Dans ce sens, on peut employer le terme le « semi nomadisme ». Nous en reparlerons dans le chapitre suivant. Dans le pastoralisme nomade le pâturage est le seul moyen de nourrir le bétail, tandis que le semi nomadisme opte pour une nourriture constituée moitié de pâture et moitié de foin. La mise en place de ce système nécessite des mesures de limitation aux parcours d'élevage pour éviter des déplacements sur longues distances et le recours à l'utilisation du foin. Ce dernier point devient très important. La préparation du foin fait partie du travail constant, comme l'élevage au sein des coopératives. Ainsi cette activité est une réaction devant la dépendance au phénomène naturel en évitant la perte anormale d'animaux surtout en hiver. Par ailleurs, les dirigeants pensaient que le principal empêchement pour améliorer les productivités et développer l'élevage dans le cadre d'une entreprise étatique était l'élevage traditionnel nomade. D'une part le troupeau était possédé par de nombreux propriétaires privées et d'autre part ils se dispersaient en petits groupes sur toute la Mongolie, ce qui coûtait cher pour collecter les produits. Pour certains, le mouvement de la coopérative a réussi à changer la vie individualiste des éleveurs (Nyamaa, 1979 : 6-7). Donc la politique de la « sédentarisation » avait pour but à la fois de concentration des éleveurs afin de leur donner une « conscience de classe », à l'instar de la classe

ouvrière, et de regrouper les différentes activités de l'élevage (Bazargür, 1998 : 22). Ainsi on passe d'un système pastoral nomade à un système pastoral semi nomade.

Le *negdel* est non seulement une unité économique mais cette notion recouvre aussi une unité territoriale. Avec l'instauration des coopératives, les querelles de pâturages ont cessé et les chefs de coopératives contrôlaient autoritairement l'attribution des pâturages. Un témoignage de Khaist N.³⁰, éleveur du quatrième *brigad* de la commune Naranbulag de la région Zavkhan, dit que « dans la période communiste les éleveurs sont devenus complètement des employés et les chefs de commune décidaient où et quand il fallait déménager, quand changer la pâture. Ainsi le sens même de la vie d'éleveur a disparu si l'éleveur lui-même ne décide pas des lieux du campement et de meilleures pâtures selon son savoir-faire ». Dans le même sens, Kazato (2005 : 241) écrit ainsi que la coopérative contrôlait le mouvement saisonnier et la distribution entre chaque famille du pâturage. La coopérative est un centre de pouvoir qui décide de l'octroi du camp d'hiver.

Le système pastoral de la polyspécifique (expression utilisée par Blanc et Oriol, 2009) devient monospécifique en élevant une seule espèce spécifique. Cela entraîne une adaptation spécifique de parcours correspondant à l'espèce. Par exemple, les caprins sur les parcours de montagne, les équins sur les plateaux, les camélidés dans les zones hydromorphes salées, les bovidés dans la vallée, dont les yacks sur les parcours de haute montagne (Blanc et Oriol, 2009 : 33).

Cependant, cette nouvelle organisation du travail était critiquée par un certain nombre de chercheurs de l'époque. Luvsandorj a critiqué l'organisation de l'atelier de mouton. En effet le fait que des ateliers s'agrandissent en été et au printemps et diminuent de taille en hiver et en automne, a pour conséquence que les éleveurs ne travaillent plus régulièrement dans un atelier ; le bétail circule toujours entre les mains de différents pasteurs. Personne ne prend le soin de l'engraisser. Comme les éleveurs sont responsables du troupeau uniquement durant une courte période de l'année ils ne se préoccupent que du résultat attendu planifié par rapport à la durée du contrat (Luvsandorj, 1967 : 59). Cette critique est assez souvent soulevée par d'autres auteurs. Ils

³⁰. Cité dans le rapport de l'archive de l'Académie des sciences.

partagent l'idée que les biens (troupeaux ou outils) des coopératives n'ont pas de responsable ; ce qui multiplie les négligences (Idem, 1967 : 60).

1.2.2. Les innovations techniques et scientifiques

Au sein des coopératives ou de la ferme d'Etat l'utilisation des techniques a été favorisée afin d'augmenter la quantité des produits et l'amélioration de la qualité. La coopérative apporte les outils de production : faux et faucilles pour le foin, et peignes pour le cachemire. De plus, elles mettent en usage des tracteurs, des moissonneuses et des camions.

De nombreux points d'eau ainsi que des abris pour le bétail furent construits ; on envoya des vétérinaires et on instaura la vaccination du bétail par des *brigad* sérologiques itinérantes. Les soins vétérinaires, la constitution de réserves de fourrage, les aménagements de points d'eau permettaient aux éleveurs de faire face aux dégâts dus aux intempéries et aux épizooties. Chaque coopérative avait, en outre, sa propre unité vétérinaire qui suivait régulièrement le cheptel pour lui apporter les soins nécessaires, organiser des campagnes de vaccination et garantir la bonne hygiène du cheptel.

Pour augmenter le rendement du cheptel il y avait un programme de croisement des animaux. Certains d'entre eux provenaient de l'URSS. Après les années 1930 les zoologistes, biologistes, vétérinaires russes sont invités pour étudier l'élevage nomade et surtout ils ont travaillé pour améliorer les productions. Ils ont tenté de créer des hybrides de mouton, bœuf et cheval avec des races amenées de l'URRS (Shagdarsüren O., 2006: 32). Ainsi une race de chèvre à cachemire nommée Gobi Gurvan Saikhan est créée et reste très connue chez les Mongols.

Afin de consolider les coopératives, à partir de 1972, l'état donnait des crédits, augmentait le prix des productions de l'élevage, donnait des primes aux coopératives qui réussissaient à dépasser la norme de production d'état ; cela leur permettait par exemple de financer un système d'arrosage pour la culture du blé (Nyamaa, 1979 : 18). De plus, pour le développement des coopératives, on a mis en place un système de coopération inter-

coopératives. Ainsi plusieurs coopératives s'associent pour la construction d'une scierie dans la commune de Bayanzürkh de la province Töv ; ou bien pour la culture commune de grands potagers, ou encore pour la construction d'une maison de repos, l'ouverture d'un magasin de vente des produits de l'union des coopératives (Nyamaa, 1979 : 20-22).

Pour les coopératives de la province de Töv, chaque *negdel* avait un atelier mécanisé de fourrage, des ateliers du lait (ou laiterie), des ateliers de viande de bœuf (ou abattoir), des ateliers de laine de cachemire.... Aussi des ateliers d'élevage de race locale sont créés afin d'augmenter les productions et d'améliorer les espèces par sélection génétique, leur reproduction, la production de viande, de lait et de produits textiles (laine, cachemire de chèvre). De plus des ateliers expérimentaient des croisements entre la race locale et la race importée de l'URSS (Nyamaa, 1979 : 10). Chaque coopérative de la province de Töv avait son vétérinaire et des campagnes de vaccination sont mises en place. De même, des spécialistes comme les zootechniciens, les agronomes, les vétérinaires, sont ventilés dans le pays. Dans les années 1989, 839 vétérinaires, 2179 zootechniciens et 456 employés de santé animale sont formés en URSS et en Europe de l'est et travaillent dans la campagne (Rossabi, 2000 : 9). Les coopératives embauchaient de plus en plus de gens qualifiés comme des conducteurs de tracteur, électriciens, agriculteurs, maçons, etc.

1.2.3. La rémunération et les services sociaux

L'introduction de la rémunération comme salaire fixe est nouveau à la période communiste. Avant le *negdel*, les familles pauvres travaillaient pour les riches, les monastères, les nobles, mais elles pouvaient consommer les produits d'élevage en excès par rapport du quota à fournir, comme récompense de leur labeur. Le règlement du modèle de coopérative a été adopté par la Commission des Ministres en 1955 qui a mis en place la systématisation du plan du travail des coopératives, la norme du travail, l'évaluation du travail quotidien et les rémunérations. Par exemple, chaque membre devait travailler minimum 75 jours par an (Luvsandorj, 1967 : 39) ; c'est-à-dire que le travail est évalué en salaire. Les éleveurs engagés pour garder le troupeau, recevaient un salaire selon le quota du travail effectué. Ainsi, 75 % du

revenu annuel d'une famille d'éleveur provenait de la coopérative (Tserenkhand, 2005 : 84). Chaque famille d'éleveur devait fournir à la coopérative un quota de produits issus du cheptel de coopératives en échange d'une rémunération financière. Si le quota n'est pas rempli, elle doit soit prélever des produits de son bétail privé ou bien la rémunération est diminuée. Dans le cas contraire, l'éleveur reçoit une prime. De plus, à partir 16 ans tous les individus peuvent adhérer comme membre de la coopérative, y travailler et bénéficier d'un revenu (Luvsandorj, 1967 : 39). D'après Tserenkhand (2005), auparavant le « maître de la maison » était responsable du troupeau et sa femme avec leurs enfants participaient pleinement aux travaux de l'élevage. Avec la coopérative leur statut change et ils travaillent dans une entreprise appartenant à la « classe d'éleveur » (*malchin анги*). La femme devient trayeuse salariée dans un atelier. Autrement dit, le travail de femme est valorisé par la société, d'où l'idée de l'égalité entre les sexes qui était une des idéologies de cette période.

Afin de valoriser le travail des éleveurs, l'état a créé différentes récompenses dès les années 1944, notamment la médaille du « Eleveur émérite de l'état » (*ulsyn aldart malchin*) qui est délivré à celui qui a réussi à augmenter son troupeau jusqu'à 1000 têtes ; ou la médaille « Meilleur éleveur de l'état » (*ulsyn sain malchin*) est délivrée à l'éleveur qui a réussi à augmenter de 20 % le troupeau grâce aux nouveau-nés (Chagdaa, 2002 : 204-207). Nous voyons ainsi que la politique concernant le pastoralisme promulgue à la fois ses employés et croissance de la productivité.



Figure 7 : Médaille du « meilleur éleveur de l'état » de RPM.

Malgré la rémunération, il existait des différences de salaire en fonction du poste occupé. Il y avait donc une forme d'inégalité sociale au sein même de la coopérative. Par exemple, le personnel de l'administration de la coopérative recevait un salaire cinq fois plus élevé que les éleveurs. Puis venait ensuite le personnel des services de la coopérative : vétérinaires, médecins qui recevaient aussi un salaire important. En dessous, les infirmiers, instituteurs, chauffeurs, jardiniers et enfin les différentes catégories d'éleveurs spécialisés, par ordre décroissant : les éleveurs de chevaux ou de chameaux, les éleveurs de bovins et les éleveurs de petits ruminants, reçoivent les salaires les moins élevés. L'élevage des chameaux et chevaux en effet requiert des savoir-faire supplémentaires (Luvsandorj, 1967 : 88). Alors malgré le salaire, l'élevage de quelques têtes des animaux en privé permettait une source supplémentaire de revenu à l'économie familiale.

Par contre, les membres des coopératives peuvent bénéficier des différents services sociaux comme les soins de santé et l'éducation. A partir de 1967 la promulgation de nouvelles lois permirent aux membres de coopératives de bénéficier de la retraite et de diverses aides financières et sociales (Nyamaa, 1979 : 33). Ainsi des coopératives sont construites avec différents services publics en direction des éleveurs pour améliorer leur vie quotidienne. D'après une étude sur cette question de proximité de ces services, il en résulte que 43,6 % de 310 coopératives possédaient 300.000 hectares avec un centre de services publics éloigné de 31 km et 62 % des coopératives possédaient 400.000 hectares avec un centre éloigné de 36 km (Luvsandorj, 1967 : 53). Cette étude recommandait de construire plus de centres de services publics. Parmi ces services dans la province de Töv, on trouvait la poste, le salon de coiffure, le couturier, la cordonnerie, le pressing, le club de culture et la bibliothèque (Nyamaa, 1979 : 23). Les éleveurs voient donc une expansion des services publics à leur disposition. Ainsi, les soins de santé devenaient gratuits, accessibles à tous. Les enfants des éleveurs se mirent à fréquenter l'école et même l'université, des places leur étant réservées dans ces dernières. En tant que salariés de l'Etat, les éleveurs avaient également droit à une pension à l'âge de retraite. En effet, dès lors les éleveurs bénéficient de services sociaux qui n'existaient pas auparavant. Afin d'illustrer concrètement le vécu des éleveurs au sein du negdel, nous proposons de présenter le témoignage des membres de la famille de Buural.

1.2.4. Témoignage de Buural sur sa coopérative

Toujours dans la province de Töv mais dans la commune de Bayantsagaan. L'éleveur Buural avait vingtaine d'année, en 1958, lorsqu'il devint membre de la coopérative « Örnökh Amidral » (« Une vie meilleure »), dès sa fondation. Il raconte³¹ : « En 1956 notre coopérative, fondée avec dizaine de familles, avait nommé un chef à sa tête, un certain Khayankhirvaagiin Gombosüren. On a nommé d'abord notre coopérative « Och » (« Flamme »). C'était le plus jeune d'entre nous qui avait trouvé ce nom, symbolisant la lumière perpétuelle de la flamme... A l'époque le pays était fortement mobilisé à la collectivisation... Les familles commencèrent à réunir quelques bêtes et travaillaient en collectivité... Mon rôle était de garder le cheptel ovin et bovin à tour de rôle hebdomadaire... Mais certains malins ont tiré profit des biens et manipulèrent les autres en échangeant les bonnes bêtes de *negdel* par leurs mauvaises bêtes. Cela a fini par dissoudre la collectivisation... C'est à partir de la seconde constitution de notre coopérative qu'elle s'est vraiment développée et changea de nom pour s'appeler « Örnökh Amidral ». Notre nouvelle coopérative, ainsi remodelée, associait une quinzaine de familles qui réunissaient quarante personnes... Notre propriété collective comptait au début environ 2000 moutons, 300 chameaux, 250 chèvres, 140 vaches et 150 chevaux. Bientôt d'autres familles se sont jointes à notre coopérative ... Pour notre part, mes parents ont contribué à fournir 200 moutons, 3 vaches et 10 chevaux... Il leur restait, en privé, 11 moutons, 10 chevaux, 9 vaches et 8 chameaux. A la coopérative, la garde des troupeaux était répartie entre nous pour faciliter la tâche. Par exemple, les cheptels ovins et bovins étaient divisés en cinq ateliers et le chef de ces cheptels était Baldan.... La coopérative récompensait celui qui avait bien travaillé »³².

Durant la période faste de la coopérative « Örnökh Amidral » il y avait eu des changements, notamment en ce qui concernait les déménagements de camps des familles, qui se

³¹ On peut trouver ce type d'histoire aussi dans les ouvrages de Sodnomdagva, (1998 : 511) et Nyamaa, (1979 : 46).

³² En 1944, sur l'initiative du Président du pays, le Maréchal Choibalsan, un « conseil des meilleurs éleveurs » avait été fondé, qui comprenait les trente meilleurs éleveurs venant des différents horizons du pays (Shagdarsüren Ts, 2006 : 133). Ce conseil décidait, en autres, de l'attribution des récompenses. Par exemple, l'éleveur, Mönkhiin Dash, est un des meilleurs éleveurs de la coopérative « Örnökh Amidral » par le fait qu'il a réussi à obtenir sans perdre un seul nouveau-né et son succès est 110-117 des nouveau-nés sur 100 femelles (Khenchyakhav & Delgermaa, 2008).

faisaient avec l'aide des autres familles de la même coopérative et en camion. C'est à partir de ce moment-là que l'ameublement de la yourte devint plus lourd et plus volumineux chez les nomades, avec des lits en bois, des armoires³³ Buural avait bien apprécié cet entre-aide de la collectivité lors de ses déplacements et ses déménagements. De plus, l'aide collective s'étendait aussi à la préparation des foins en automne ; au printemps à l'assistance pendant la période de la naissance des agneaux et chevreaux ; et en l'été à la tonte des moutons, des agneaux.

Des ouvrages furent aussi construits collectivement par le *negdel*, notamment des puits, indispensables dans la région semi-désertique où il se trouvait. Un des puits fonctionne encore et reste toujours sous surveillance de Buural. Mais l'administration de la coopérative ne planifiait pas toujours les travaux utiles et était à l'origine de bien des gaspillages. Cependant les membres de la coopérative étaient obligés de les exécuter. Par exemple, dans cette vallée en allant vers le chemin de fer, on peut remarquer une immondice de béton qui heurte la vue. En s'approchant nous pouvons constater une sorte de puits abandonné. C'est « une construction expérimentale » disent les éleveurs, avec ironie, car ce puits n'a jamais bien fonctionné. Pourtant il avait fallu travailler dur pour le creuser à la pelle et la pioche. Maintenant c'est juste un déchet en ciment, occupé par des corbeaux, vestige d'une administration pas toujours efficace.

Le mouvement de collectivisation était expansif et son action se diversifia de plus en plus avec la construction d'enclos et de puits pour l'élevage et ensuite l'acquisition de biens et matériaux. Selon Luvsandorj, le principal capital des coopératives était le bétail, les yourtes, les tentes et quelques outils donnés par les membres, selon leurs moyens. (Luvsandorj, 1967 : 26-27). Si ces débuts restèrent assez modestes eu égard aux besoins de la population, la progression n'en était pas moins remarquable. Ainsi la coopérative possédait des troupeaux, des biens immobiliers comme des puits, des caves, des enclos et du matériel technique, dits « biens mobiliers », tels des voitures et des tracteurs. L'URSS aidait au développement des coopératives, comme le financement en 1968 de la construction d'un atelier de fourrage pour la coopérative de Zaamar de la province de Töv (Nyamaa, 1979 : 8). En contrepartie, les familles d'éleveurs devaient fournir certains quotas de produits divers : viande, lait et dérivés, poils, peaux, et

³³ L'étude faite par l'ethnologue Tserenkhand, dans les années 85, montre que les pasteurs nomades utilisent des meubles en bois lourd à l'intérieur de la yourte. A cet effet ils ne déménagent plus en charriot attelé au bœuf ou au chameau, ils se déplacent en camion (Tserenkhand, tome1, 2005 : 138-143).

fourniture d'animaux sauvages. En résumé, entre 1921 et 1959 il existait plusieurs genres de propriété : étatique, sociale et privée. Après cette date, la propriété privée a considérablement diminué, voire devenue symbolique, à cause des mesures de limitation des biens privés. L'élevage n'est plus une activité qui subvient aux besoins de la famille mais il joue un rôle important dans l'économie du pays et s'inscrit dans la politique de développement du communisme.

En bref, la période des *negdel* a marqué des changements économiques importants du système pastoral et de la société pastorale. L'économie domestique et spécialisée est transformée en économie planifiée où le pastoralisme devient une entreprise avec des plans quinquennaux. Afin d'atteindre ces plans il fallait rentabiliser au maximum l'élevage, d'où la naissance d'ateliers spécialisés, avec l'utilisation des techniques spécifiques adaptées à l'élevage, des recherches scientifiques. Le système pastoral se modifie en nomadisme semi sédentaire où le troupeau est élevé avec une nourriture mixte, mi foin et mi pâture, d'où la nécessité de la construction d'enclos d'une part et d'autre part la réduction de la distance du parcours. Au niveau social, l'éleveur n'est plus considéré comme auto-suffisant, désormais il fait partie d'une classe sociale qui est salariée et bénéficie de services sociaux.

1.3. Le pastoralisme dans le postsocialisme : la privatisation des *negdel*

Après 70 années de communisme, son idéologie, son pouvoir autoritaire et son économie planifiée a brusquement pris fin. Désormais le pays adopte une nouvelle direction sociopolitique et économique : c'est le modèle capitaliste qui devient dominant. Au début des années 1990, avec l'effondrement du bloc communiste, la Mongolie a procédé à une série de réformes afin de créer de la compétitivité dans la nouvelle économie de marché basée sur la propriété privée et la libéralisation des prix. Certaines élites mongoles ont joué un rôle particulièrement ardent pour l'adaptation de la nouvelle économie. D'ailleurs Rossabi (2000 : 18) écrit « The Western advisers sought to develop a market economy as rapidly as possible and promoted a policy of shock therapy as the best and most expeditious means of creating such an economy ». Il accuse

le modèle de « policy of shock therapy » qui est appliqué dans les sociétés sédentaires agricoles et industrielles de ne pas être adapté à la société pastorale. A cet effet, l'économie rurale passe brutalement d'une planification centralisée à une libéralisation totale. Les coopératives sont dissoutes. Le troupeau devient privé à partir du démantèlement des coopératives. En 1993 les biens de coopérative sont totalement privatisés. D'ailleurs la Mongolie se glorifie que le processus de la privatisation est réalisé aussi rapidement que les autres pays dans le monde. Le processus de privatisation des biens de l'Etat et des coopératives ressemble fortement à celui des anciens pays communistes comme la Tchécoslovaquie, la Pologne, la Roumanie, et trois quart de la privatisation des biens sont rapidement effectués.

Plusieurs auteurs concluent unanimement à la « destruction » du *negdel*. Les coopératives ont éclaté en petites exploitations familiales. Actuellement 90 % du troupeau total est privé et familial, « atomisé » selon l'expression de Humphrey (Humphrey et Sneath, 2006). « Atomisé » signifie que l'élevage redevient un élevage familial de subsistance avec des troupeaux. Nous nous intéressons plus en détail au processus de la privatisation, ainsi qu'à la nouvelle ère de l'économie du marché.

Le domaine de l'élevage après la fin de *negdel* est défini comme un retour vers le passé, du moins comme un pas en arrière. L'abolition de l'organisation du travail, c'est-à-dire des ateliers de reproduction des races sélectives, de production de cachemire, de viande ou de lait a fait place à la privatisation de l'infrastructure, notamment de l'atelier de la préparation du foin et du fourrage, les services vétérinaires. Il n'y a plus de travail collectif des éleveurs. La destruction, l'abolition, sans planification de l'élevage qualifient le pastoralisme de la fin du communisme. L'élevage individuel règne. Au niveau social, la pauvreté domine les ruraux (Erdenebaatar, 2004). Plus de régulation du parcours des éleveurs ni d'exploitation de nouveaux parcours. L'abandon de la gestion des puits auparavant entretenus par la coopérative, tombent en panne petit à petit faute d'entretien. Ainsi la crise du pâturage surgit quelques années après la privatisation, comme nous le verrons plus loin.

1.3.1. Le chaos de la privatisation des *negdel*

La Mongolie a commencé un grand programme de privatisation des entreprises collectives et étatiques dès 1991, par la distribution des coupons³⁴. Dans des districts ruraux, les réformes ont mené la dissolution des unions coopératives des éleveurs et la plupart des fermes d'état. L'Union Démocratique mongole, alors au pouvoir, a contribué beaucoup à la privatisation, notamment à travers son action appelé « le mouvement pour les éleveurs », (*malchdyn tölөө khödölgөөн*). Le président du comité de soutien des éleveurs, Elbegdorj Ts, (actuel président du pays) a déclaré lors de cette action : « dès lors il y a la possibilité de mener l'élevage privé et sédentaire ; le pastoralisme est comparable à une grande famille »³⁵. Ce Parti a décidé qu'il fallait restituer tout le cheptel aux membres des coopératives puisque, pour lui, la collectivisation du bétail avait été faite sous la contrainte politique de l'ancien régime. Ainsi la loi du 31 mai 1991 appelée *La loi de la privatisation des biens de la RPM*, dont l'article n°5 concernait particulièrement la privatisation des propriétés des coopératives fut adoptée (Bulletin des ordres de RPM, 1991 : 24). Désormais, l'application de la privatisation dut prendre en compte l'opinion des membres des coopératives qui décidèrent des modalités de restitution pour montrer qu'il n'y a pas la force politique. Le gouvernement, se retirant de la gestion directe, se contenta seulement d'aider par ses conseils, à l'organisation de la méthode d'action (Idem, 1991 :24).

Idéalement, les biens du *negdel* furent profitables à tous les ex-membres des coopératives, sans oublier leurs enfants. La modalité de la distribution est basée sur un calcul de la valeur monétaire totale de tous les moyens de production de la coopérative (infrastructures, véhicules, bâtiments...). Cela doit être distribué selon l'ancienneté, le poste occupé et la taille de la famille de chaque membre. Mais la valeur des biens des coopératives variait. Le *negdel* comportait deux types de bien : le troupeau collectif et les biens immobiliers. Quant aux biens immobiliers ainsi que les équipements collectifs (véhicules, machines agricoles, outils...) les leaders du Parti Démocratique n'avaient pas prévu de moyens à mettre en œuvre pour réaliser ce

³⁴ « 44%, soit 22 milliards de T, de la propriété d'état sont destinés en 1991 à la privatisation. Il a fallu diviser la somme par nombre de la population totale, ce qui fait 10000 T par personne. Ainsi chaque individu a eu le droit à un coupon équivalent à 10000 T, distribué gratuitement». Cf. l'article intitulé « la première période de la privatisation » in http://www.dnn.mn/?vfile=6&vmet_id=6876&vmet_main=21&vdate=&vl=archive

³⁵ « Le soutien des mouvements pour les éleveurs » in Journal *Ardiin erk*, n° 6, 30.10. 1991.

processus de partage pendant ce temps. Ainsi les anciens leaders locaux des *negdels* ont pris le contrôle sur la répartition de ces équipements, de manière plus ou moins obscure et, de ce fait, de nombreuses malversations vinrent entacher le processus.

Dès l'année 1991, les troupeaux collectifs de moutons, chèvres, vaches, chevaux et chameaux sont divisés parmi les ex-membres. Le gouvernement a tenté d'imposer une norme limitative du nombre des animaux à diviser par éleveur, mais cela n'est pas été pris en considération dans l'action. En principe, la distribution du troupeau variait selon la richesse de la coopérative. Pour la répartition du cheptel on commença, en premier lieu, par évaluer le nombre de bétail ensuite le diviser par le nombre d'habitants de la commune. Le nombre de têtes de bétail obtenu par personne variait selon les biens de coopératives. Par exemple, le chef d'une commune de Dashbalbar de la province de Dornod présente la procédure de la privatisation : « L'ensemble du troupeau était évalué à 34.200.000 T³⁶ qu'il fallait partager équitablement entre les ex-membres des coopératives. Chaque personne a eu droit à 37 têtes de bétail (1 chameau, 5 vaches, 5 chevaux, 20 moutons et 6 chèvres)» (Humphrey & Sneath, 2006 : 65). Selon mon interlocuteur, dans la commune de Bayantsagaan, 31 têtes de bétail ont été distribuées par personne dont 12 moutons, 10 chèvres, 5 chameaux, 3 vaches et 1 cheval.

Cependant l'action de la privatisation avait fait couler beaucoup d'encre dans tous les domaines. On ne tolérait plus la moindre intervention de l'Etat, mais dans le même temps, beaucoup de critiques "*shudarga bus*" (malhonnêteté, tromperie, illégalité) étaient formulées quant aux malversations issues du processus de privatisation. Les médias publiaient toutes sortes d'informations, de documents, d'articles, de statistiques, de déclarations,... de valeur très inégale. D'un journal à l'autre, les contradictions abondaient. Dans le cas des coopératives, des liens se sont en outre formés entre des administrateurs, leurs proches et leurs amis afin de se partager les biens. Les élites de l'Etat et les administrateurs ont eu le privilège d'amasser le grand nombre d'animaux. En effet, le député Gankhuyag a souligné que 62 % à 70 % des familles d'éleveur ont obtenu moins de 100 animaux (Rossabi, 2005 : 287). Par exemple, notre famille de Buural a eu 62 têtes de cinq espèces de bétail. D'après lui, grâce au principe de la répartition par membre, les familles nombreuses avaient l'avantage d'obtenir un cheptel plus

³⁶ En janvier 1999 la valeur de l'échange un euro fut 1100 T.

important. Il est mécontent du fait que seulement deux sur les six membres de sa famille ont bénéficié de la distribution du *negdel*. Pourtant tous les membres de sa famille participaient aux activités de l'élevage au temps du *negdel*. Pour lui, le partage est injuste. De plus, les membres de l'administration, le personnel des services de la coopérative et des personnes originaires de commune voisines, reçoivent non seulement une dizaine de bêtes, mais bénéficient en plus de coupons permettant d'acquérir des biens de consommation courante et des actions dans des usines locales. Cependant indépendamment du mécontentement de Buural, le nombre de bêtes est insuffisant pour subvenir aux besoins de la famille. C'est le même nombre que celui autorisé précédemment au *negdel*, mais cette fois sans salaire, sans assurance de santé, sans aide d'Etat. La plupart des éleveurs ont eu à peine un nombre suffisant d'animaux pour subvenir à leurs besoins et survivre dans la nouvelle ère de la société.

De plus, la dotation en espèces différentes est souvent inadaptée à l'expérience des éleveurs ce qui engendre des soucis de garde. Par exemple, les anciens éleveurs de gros bétail se sont retrouvés en possession d'un grand nombre de petit bétail dont ils ne savent pas s'occuper pendant la saison froide. Ils les confient à des parents qui passent l'hiver en montagne, ou bien ils envoient là-haut un de leurs fils. De la même façon, les éleveurs de yacks doivent envoyer un de leurs familles en automne dans les plaines avec leur petit bétail (Finke, 2004 : 256).

Cependant la veille de la privatisation des troupeaux de *negdel* l'Etat communiste avait permis aux éleveurs d'avoir du bétail privé. En effet, certains éleveurs ont eu même près de 300 bêtes ; ce qui leur faisait un capital de base solide pour augmenter le nombre de leurs troupeaux durant la période du marché libéral. Cela était particulièrement bénéfique aux familles de peu nombreuses puisque avec le nombre de bétail qu'elles pouvaient recevoir par la privatisation ne leur permettait pas de se constituer un capital. En même temps, ces éleveurs ont montré leur capacité à faire face à l'avènement de la libéralisation. Bien que les familles nombreuses aient reçu un capital intéressant de bétail par la privatisation elles n'ont pas toutes réussi à le gérer à la suite ; tous les éleveurs n'ayant pas le même niveau de qualification et de compétences.

Beaucoup de critiques comme ceux formulés par Chagdaa concernent la privatisation des biens mobiliers et immobiliers de *negdel*, qui sont vendus et même volés. En effet lors

catastrophes naturelles il n'y a plus de fonds pour pallier au plus pressé. Tout ce qui était tenu par le *negdel*, notamment la construction des puits, des enclos sont abandonnés et la préparation du foin n'est plus continuée ; ce qui fait que la dépendance à la nature est renforcée. Et les animaux ne sont plus contrôlés médicalement et n'ont plus de vaccination (Chagdaa, 2002 : 51). Dans le même sens, l'anthropologue danois, Bruun (1996 : 67), a conduit une recherche à la campagne et écrit ainsi : « the final privatization process was frequently reported to be chaotic... enabling negdel leaders to maintain control over key assets ». En réalité, la réalisation trop rapide de la privatisation a laissé beaucoup d'éleveurs avec à peine un nombre minimum nécessaire d'animaux pour survivre. La privatisation entraîne des conséquences désastreuses quant à la dégradation des biens, surtout quand il s'agissait des biens immobiliers et du matériel, qui ne furent plus entretenus ou qui ne furent plus gérés par des professionnels. Les 238 coopératives du secteur de l'Agriculture se sont ainsi retrouvées divisées en 224 sociétés d'actionnaires (fondé sur les membres de famille) et 14 sociétés privées. Les troupeaux, les biens immobiliers et tout le matériel technique sont devenus la propriété de ces sociétés (Ganbold, 1992 : 5). Aucune commune n'a échappé à ce phénomène de déchéance multiple des bâtiments et des ateliers.

Cependant la majorité des gens à la campagne hésitèrent à abandonner la sécurité du système antérieur. Selon certains sondages réalisés parmi les éleveurs durant cette période, entre 85 et 90 % des membres de certaines coopératives étaient opposés à cette décollectivatisation (Gürsed, 1996). Les politiciens de la capitale voulaient des réformes rapides. L'opinion était en tout cas partagée entre travailler pour soi et la crainte de l'insécurité et de l'individualisme. En même temps, désormais, les éleveurs ne devaient plus compter que sur eux-mêmes pour conserver leurs biens et réduire au minimum le risque de perte. La privatisation signifiait la reconnaissance légale de biens privés tout en devenant le moteur de la nouvelle économie en même temps que la perte de services publics indispensables à l'activité de l'élevage. Par exemple, nos interlocuteurs partagent différents avis concernant le *negdel* :

Buural dit : « Notre *negdel* nous transportait en voiture ou en camion quand nous changions les camps. Il distribuait durant l'hiver et le début de printemps le foin et le fourrage préparés grâce aux outils de la coopérative. Le *negdel* nous envoyait de la main-d'œuvre durant la mise-bas ».

Dendegmaa se souvient : « Il était difficile de réaliser les quotas des produits laitiers : lait, fromage, crème... Nous n'avions pas le temps de nous occuper de nos enfants ».

Naran dit : « Avant des éleveurs étaient soignés gratuitement. J'aimais les activités culturelles, les danses.... organisées par le *negdel* ».

A la question « que pensez-vous d'aujourd'hui de la vie des pasteurs ? » :

Ichig répond : « On est plus libre de la gestion des troupeaux car avant les chefs donnaient les instructions ; pas de possibilité d'être libre ».

Naran : « A la nouvelle ère du marché économique les gens rusés prennent les avantages et deviennent riches et ceux qui ne le sont pas, deviennent pauvres. Les gens sont plus habiles aux managements ; ils sont contents du système pastoral d'aujourd'hui, de la gestion des troupeaux et de la vente ».

Ces réponses expriment à la fois un certain regret de la dissolution du *negdel*, de ses services et de ses prises en charge d'une part et mêlé à un sentiment de liberté, face à la soumission antérieure à l'autorité des dirigeants sur le quota du travail, et la concentration du pouvoir de l'Etat.

Depuis la privatisation du troupeau, les biens immobiliers se sont complètement dégradés : pas d'entretien des infrastructures existantes, pas de nouvelle construction de puits et d'abris. Les ateliers de préparation du foin et stockage de fourrage, les services vétérinaires sont abolis ainsi que l'organisation du travail collectif, les ateliers de reproduction, de sélection des races, les unités de production de cachemire, de viande ou de lait. L'élevage individuel, que l'on pourrait qualifier « de survie » règne. Au niveau social, la pauvreté domine les ruraux (Erdenebaatar, 2004). Le domaine de l'élevage après la fin des coopératives est perçu comme une régression, un retour en arrière. Plusieurs auteurs parlent même de « destruction » de l'élevage (Sodnoi, 2005 ; Erdenebaatar, 2004 ; Shagdarsüren O., 2006). En particulier, la dérégulation des parcours des éleveurs, l'abandon des puits vont provoquer une crise grave qui surgit seulement quelques années après la privatisation, ce que nous abordons dans le chapitre suivant.

Le fait que le matériel automobile comme les tracteurs, les camions sont privatisées, la distribution de foin et fourrage n'est plus assurée. Plus de vaccination, ni de service de traitement contre les vermines, ni de soin vétérinaire. De même, le camion, prêté par la coopérative pour le déplacement des camps des éleveurs, est abandonné. La main d'œuvre supplémentaire garantie par la coopérative lors des périodes de travail ponctuel saisonnier comme la mise bas ou la tonte n'existe plus, les éleveurs doivent alors ne compter que sur eux-mêmes, c'est-à-dire l'aide

familiale. D'ailleurs Sneath souligne la renaissance de l'entraide familiale après la privatisation (Humphrey & Sneath, 2006). De plus, l'encadrement technique à l'organisation des filières de distribution des produits animaux assurés par les coopératives disparaît. Les éleveurs ne sont pas en mesure d'organiser eux-mêmes les filières de distribution de ces produits qui, de plus, n'ont plus de débouchés à l'international dans l'immédiat (Blanc & Oriol, 2009 : 41). C'est dans ce contexte que l'opération de privatisation s'est clôturée vers la fin de 1992. De même, les puits restent propriété de l'Etat mais les familles d'éleveurs doivent les prendre en charge totalement.

Ni le pâturage ni les puits ne sont privatisés ; l'Etat en reste propriétaire. La littérature concernant la dissolution de *negdel* traite très peu des camps et des enclos. Pourtant c'est un sujet bien important. En effet, les abris et les enclos des camps sont distribués comme les autres biens du *negdel*. La privatisation des camps est réalisée sur la logique de l'évaluation du coût de la construction des abris et des enclos afin de les diviser aux ex-membres. Les camps d'hiver sont répartis entre plusieurs familles. Cela posait plusieurs problèmes. D'abord les familles qui n'ont jamais campé ensemble précédemment devaient partager le même camp avec une famille inconnue. D'ailleurs ce problème est souligné par Kazato (2005) qui a écrit que les éleveurs n'étaient pas très satisfaits de leur camp, alors ils abandonnaient ou démontaient les bois de l'enclos pour les vendre. De cette manière, beaucoup d'abris et des enclos ont été détruits. En second lieu, pour la la distribution du camp on accordait la priorité aux familles qui utilisaient ces camps précédemment, pour en devenir propriétaires. Cela posait problème aux nouveaux éleveurs. Comme tout a été réparti, les nouveaux couples n'ont plus de camp d'hiver (Erdenebaatar & Batjargal, 2001).

La régression du développement du secteur d'élevage en Mongolie est une opinion partagée parmi la plupart des scientifiques de ce domaine. Ils définissent le pastoralisme mongol comme « individualiste » ou « l'élevage au jour le jour » et encore « juste pour subvenir aux besoins familiaux », comme un élevage pour la survie (Gombosüren, 2004). C'est pourquoi les anciens responsables de *negdel* affirment qu'il faut développer le travail en collaboration entre les éleveurs (Sodnoi, 2005 : 7 et Rossabi, 2000). L'élevage redevient un élevage familial de subsistance avec des troupeaux polypécifiques (Blanc & Oriol, 2009).

1.3.2. L'économie du marché libre

Nommée *zakh zeeliin üye*, « l'économie du marché libre » débute en 1990, suite à l'effondrement du système communiste, et a entraîné une forte croissance de toutes les cinq espèces de bétail. Selon l'étude de Humphrey et Sneath (2006), le nombre du cheptel en Mongolie a augmenté par rapport à aux pays voisins, la Bouriatie et la Mongolie Intérieure. Selon Chagdaa (2002: 50-51) après la privatisation en 1992-1993 le nombre du bétail a atteint 33,6 millions en 1999, soit une augmentation de 17,5 %. Le résultat n'est pas seulement lié à la privatisation, mais à la réunion de plusieurs facteurs. D'abord les éleveurs ont une plus grande motivation à faire prospérer leur troupeau, qui est devenu privé. Ensuite entre les années 1993 et 1999 les conditions climatiques étaient favorables, avec une rigueur atténuée de l'hiver. Enfin on enregistre une forte baisse de l'exportation de viande.

Ci-dessous un tableau récapitulatif de l'augmentation du cheptel permet de mieux saisir les détails de l'évolution des chiffres selon les espèces et les trois différentes périodes : l'ère communiste 1926-1992 ; l'ère de transition 1993-2003 et l'économie de la nouvelle ère 2004-2010. Les deux dernières colonnes représentent le pourcentage d'augmentation du bétail entre la période communiste et celle du libre marché, postcommuniste, qui montrent une augmentation de près de 158 % du cheptel.

Espèce de bétail	1926/1992 (moyenne/ année)	1993/2003 (moyenne/ année)	2004/2010 (moyenne/ année)	%d'augmentation entre 1926/1992 et 1993/2003	% d'augmentation entre 1926/1992 et 2004/2010
Camélidé	647 900	331 300	262 600	51.1	40.5
Équin	2 146 500	2 540 400	2 102 500	118.3	98.0
Bovin	2 197 200	2 957 900	2 239 600	134.6	101.9
Ovin	13 391 800	13 282 100	15 499 100	99.2	115.7
Caprin	4 556 800	9 364 900	16 115 600	205.5	353.7
Total	22 940 200	28 476 500	36 219 300	124.1	157.9

Figure 8: Evolution du nombre moyen du cheptel entre 1926-2010 (Les statistiques de l'année 2010, 2011 :14).

Avant de commenter ce tableau, rappelons brièvement le contexte de la période transitoire. Le régime communiste ne permettait guère l'accumulation de richesses, mais seulement d'apporter un léger surplus aux besoins domestiques, en complément des revenus de base. Quelques années plus tard, le gouvernement, sans doute sous la pression de la base, décide d'assouplir la norme : une famille d'éleveur pouvait garder les nouveau-nés si elle arrivait à dépasser le quota imposé. Mais l'étude de Blanc et Oriol (2009 : 43) dit que le gardiennage des têtes de bétail privé dépassant la limite autorisée permettait de frauder. Certaines familles bénéficient ainsi d'un cheptel privé plus important. C'était moins une fraude que la permission de l'Etat. Ce changement politique de modification a tout de suite entraîné une expansion du cheptel privé. Ainsi, selon les statistiques, entre 1980 et 1989, on est passé de 4.161.000 bêtes privées à 6.846.000 soit 32 % de la totalité des troupeaux de Mongolie. A titre d'exemple, une famille d'éleveurs de la région de Töv, qui possédait 83 bêtes en 1980, a vu son cheptel passer à 350 en 1989. Donc à la veille de la fin du communisme, une potentialité d'augmentation du cheptel privé et une motivation à travailler pour soi ont été des éléments clés de la privatisation des coopératives. En conclusion, à la veille de la nouvelle ère économique le cheptel privé était en train d'augmenter ce qui a permis d'une croissance considérable du cheptel. Cette idée est aussi soutenue par Barkmann (2006). Donc un terrain déjà favorable d'accroissance du cheptel préexistait.

Au début de la transition, l'élevage familial débuta avec quelques bêtes privées et le nombre de têtes obtenues par la fin de la coopérative. Les éleveurs reconstituent leur cheptel en premier lieu sur la base de leur bétail privé, le bétail redistribué représentant une part moins importante dans les troupeaux. Par contre le nombre d'animaux possédés en privé devenait très limité et variable selon les zones géographiques. De plus, la limite du nombre a été souvent modifiée. Par exemple, au début de la construction des coopératives dans la région de Gobi une famille pouvait posséder 150 têtes privées qui diminuait au cours des années suivantes, notamment en 1987, à 75 têtes de bétail, tandis que dans le Khangai, le nombre de têtes toléré était de 100, qui a diminué à 50 têtes, dont un tiers seulement en catégorie de *bod* était autorisé (Sumiya, 2005 : 41). Selon Buural, avant les années 80, l'Etat réquisitionnait le cheptel qui dépassait la limite autorisée. Par contre, après les années 80 l'Etat ne contrôlait pas autant qu'avant, à cause de la crise économique. En tolérant le cheptel privé, la croissance du bétail du

pays augmentait. Pour cela il y a eu un contrat entre l'éleveur et son *negdel* : il élève son bétail et lui fournit les produits et le quota des nouveau-nés, sauf une partie de la descendance dont il devient propriétaire. Grâce à ce système certains éleveurs pouvaient constituer un cheptel assez important avant la décollectivisation. Ainsi avant la privatisation, la famille de Buural possédait déjà 250-280 têtes. Selon lui, grâce à ce système favorable son cheptel privé a réussi à augmenter après la privatisation.

Le second effet de l'augmentation générale du cheptel est dû à la baisse de l'exportation de la viande. La principale subvention provenant de l'URRS a complètement baissé et même l'exportation des matières premières s'est trouvée limitée. En effet, avec le démantèlement du bloc communiste et l'endettement de la Russie, les échanges commerciaux entre la Mongolie et l'Ex-URSS prennent fin. Ainsi, les débouchés des filières des produits animaux (viande, produits laitiers, laine de mouton et de chameaux) anciennement destinés à l'exportation vers l'URSS ne sont plus assurés. En 1980, la Mongolie exportait 40.000 tonnes de viande (moitié ovine moitié bovine), en 2007, elle n'en exporte plus que 4000 tonnes, composée à 98 % de viande bovine³⁷. En même temps le coût de la vie a augmenté alors que la monnaie a sans cesse dévalué. Néanmoins, un changement de comportement alimentaire des citoyens, qui sont les principaux consommateurs, est apparu au cours de ces dernières années : les nouvelles générations consomment beaucoup moins de viande. En d'autres termes, la baisse de consommation de viande chez les citoyens a été un facteur clé des vicissitudes de l'élevage durant ces années.

Le tableau ci-dessus montre une augmentation générale du cheptel 5.536.300 soit 124,1 % entre les années transitoires de 1993-2003 par rapport la période communiste (1926-1992) et le chiffre continue de grimper jusqu'à 13.279.100, soit 157,9 % dans les années 2004-2010. Ce qui veut dire que depuis la privatisation l'effectif du cheptel de la Mongolie s'est toujours accru malgré des pertes inattendues liées au rude climat ou aux maladies. L'élevage a une potentialité fulgurante.

Cependant cette augmentation ne concerne pas toutes les espèces. Nous pouvons constater que la catégorie du gros bétail comme le camélidé et l'équin n'est pas concernée par

³⁷ FAO et National Statistical Office of Mongolia, http://www.fao.org/waicent/portal/statistics_en.asp

cette croissance. Cela est dû à leur reproduction lente par rapport aux petits ruminants, l'ovin et le caprin. Par exemple, le camélidé a besoin de quatorze mois pour se reproduire. De plus les incidents lors de la mise-bas sont fréquents ce qui entraîne la mort du nouveau-né. C'est pourquoi apparaît une baisse du gros bétail, notamment celui du camélidé qui a diminué considérablement ; près de 60 % entre les périodes 1926 /1992 et 2004/2010.

Cependant cette augmentation du cheptel total a surtout concerné, de façon spectaculaire les caprins. Les chiffres statistiques révèlent une augmentation considérable du cheptel. En effet, dans les années 1926-1992 on fait état de 4.556.800 caprins et ce chiffre a atteint 9.364.900 dans les années 1993-2003. Et l'effectif du caprin n'a cessé de croître, jusqu'à 16.115.600 entre 2004-2010. Ce qui fait un accroissement de 353,7 % depuis l'ère communiste³⁸.

Cet accroissement n'est pas directement lié à celui de la consommation de la viande. Il découle principalement de la forte demande de cachemire que les marchés ont enregistrées ces derniers temps. La production du cachemire dépassant la capacité de transformation des usines locales. Par exemple, en 2007 le cachemire représentait presque 60 % de l'ensemble des revenus de l'élevage à l'exportation, et deux ans plus tard ce chiffre atteint presque les 80 %, selon le Centre National des Statistiques. Ce qui confirme que cet accroissement est lié à la forte demande du marché, alors que l'élevage des chèvres à cachemire exige une attention et une expérience que n'ont pas toutes les personnes s'en occupant.

Quoiqu'il en soit, l'accroissement des caprins a changé l'équilibre entre les différentes espèces domestiques. Depuis longtemps les moutons étaient dominants dans l'ensemble du cheptel. Ils représentaient 50 % du total avant la privatisation, tandis que selon les chiffres de l'année 2007, ils ne se sont maintenus qu'à 42,2 % du cheptel total. Du fait de l'augmentation des caprins, la proportion de moutons et de chèvres dans un troupeau d'une famille d'éleveurs devient de 1 pour 1 (Samdanjamts & Buyankhishig, 2009 : 48). Selon les éleveurs, ce changement de rapport a entraîné la destruction des pâtures par les chèvres en premier lieu ; ce qui est très grave pour le reste des animaux domestiques. Dans tous les cas, on assiste à une forte

³⁸ Les chiffres ne sont pas toujours mêmes selon les documents. On est loin des chiffres de Samdanjamts qui affirme que le nombre de caprins a été multiplié seulement par trois ces vingt dernières années (Samdanjamts et Buyankhishig, 2009 : 63).

augmentation du cheptel bien que la composition du troupeau en cinq espèces ait perdu son équilibre, à cause de la nécessité de répondre aux demandes du marché.

Les auteurs locaux sont assez critiques sur l'actualité, par exemple, Gürjav L., et Norjvanchig B., (2002 : 96-97) écrivent qu'aujourd'hui le pays fait partie totalement de l'économie du marché libre ; en même temps dans ce système une économie secrète où la corruption est apparue et s'est développée. L'une des conséquences de la privatisation fut l'augmentation de la pauvreté, du chômage, des crises gouvernementales et du développement de l'argent sale... Les auteurs continuent de noter que la crise sociale du pays est due au manque de politique cohérente, durable de l'Etat.

2. La transformation de l'exploitation du bétail : L'élevage de la mono-espèce à la poly-espèce

Cette partie nous éclaire sur la composition du cheptel familial et sur son exploitation. Avant le communisme, l'élevage était orienté vers la poly-espèce comprenant les cinq espèces de bétail : chevaux, chameaux, bœufs, moutons et chèvres. Par contre, nous savons déjà que pendant la coopérative les familles d'éleveurs gardaient la mono-espèce. Dans le premier temps du postcommunisme, l'élevage se maintient encore dans la poly-espèce. Les éleveurs disent « il faut posséder un peu de tous les espèces du bétail » *mal maliin zakhtai baikh* (Tserensodnom, 2000 : 75). En effet, chaque famille d'éleveurs opte pour un mode d'élevage tous les « cinq espèces du bétail » en plein air. La poly-espèce a ses avantages. D'ailleurs Lattimore (1994) a déjà souligné que l'élevage de différentes espèces du bétail est une sorte d'assurance pour la survie.

Tout d'abord cela peut s'expliquer d'abord par l'immense espace sur laquelle toutes les sortes d'herbes qui poussent permettent d'élever la poly-espèce ; chaque espèce trouve l'herbe dont elle a besoin. Ensuite cette composition de « cinq espèces de bétail » est aussi expliquée par l'harmonie des animaux entre eux. Souvent les éleveurs disent que les animaux, notamment les

équins, écrasent la neige ce qui permet de trouver facilement l'herbe sous la neige aux petits ruminants. De même, des vaches ne préparent pas un terrain pour s'allonger. Elles utilisent celui qui est préparé par les moutons. Egalement les chèvres et les moutons paissent ensemble car les chèvres conduisent les ovins vers du pâturage nouveau. Mais aussi, les chèvres utilisent la chaleur des moutons pour se protéger du froid pendant la longue période hivernale.

Par ailleurs, la poly-espèce a un lien avec l'exploitation des espèces de différentes manières. Par exemple, les chevaux servent de monture pour garder le troupeau; les chameaux ou les bovins sont des animaux de bât nécessaires au déplacement des camps et au transport de l'eau à consommer; les moutons offrent l'alimentation carnée de base, leur laine sert à fabriquer le feutre et leur peau à confectionner les vêtements d'hiver ; les chèvres permettent de produire le cachemire ; les bovins donnent le lait. Les déjections de cheval et de bovin servent à chauffer le poêle de la yourte. Cependant, on préfère utiliser plutôt celles de bovin à cette fonction, réservant les excréments de cheval, ramassés en quantité en automne, comme complément alimentaire pour les moutons et les chèvres à la fin de l'hiver et au début du printemps au moment où l'herbe n'a pas encore poussé. Le crin est utilisé pour tresser des cordages qui servent notamment à maintenir les pans de feutre autour de la structure en bois de la yourte. Les éleveurs disent tout utiliser dans un animal domestique : la viande, le lait, la peau, la laine, le crin, les os. La nourriture de base reste la viande et les produits laitiers. Enfin, si un hiver rude ou une épidémie touche une espèce, les autres espèces permettent d'assurer la survie de la famille. Donc nous voyons que l'élevage de la poly-espèce a des avantages sur la pratique de l'élevage, sur l'utilité à la vie nomade par leurs diverses exploitations, enfin sur l'économie familiale. Pour Tömörjav (1997 : 126) l'élevage d'un grand nombre de troupeaux spécialisés n'est pas pleinement exploitable dans toute sa productivité. Par exemple, il n'est pas possible de dresser chaque bête d'un grand troupeau de chevaux et de chameaux. Donc pour l'auteur il est nécessaire que les éleveurs diversifient leur bétail en plusieurs espèces.

En bref, l'époque de l'« économie du libre marché » a créé différents types d'organisation de la vie d'élevage au sein de la société mongole selon le nombre de bétail possédé par famille. De plus, chaque famille d'éleveur fait de l'élevage de poly-espèce ce qui différencie fortement de l'élevage de mono-espèce de la période de communiste. En général, l'économie de marché

permet pour certains éleveurs malins et dynamiques de s'enrichir et pour les pauvres de maintenir leur moyen de subsistance.

2.1. Les différentes catégories de familles d'éleveur

La privatisation du cheptel a entraîné des inégalités au niveau de l'importance des troupeaux. Des statistiques permettent de connaître le nombre de bêtes par famille. Ainsi, dans la figure ci-dessous, on remarque que durant la période 1993-1997, le nombre des familles d'éleveurs décroît d'année en année, soit près de 10.000 familles de moins en quatre ans. On observe également que près de 210.000 familles possèdent entre 11 et 500 têtes, alors que 4000 en ont entre 500 et 2000, voire plus. Il y a donc une diminution du nombre global de familles d'éleveurs due à la réduction des trois premières catégories (petits élevages de moins de 50 têtes), respectivement de 7, 8 et 5 % par an.

Nb de têtes par famille	Nb de familles en 1993	Nb de familles en 1994	Nb de familles en 1995	Nb de familles en 1996	Nb de familles en 1997
<10	48355	46772	43694	39778	35530
11.-30	59996	53766	50580	47080	41009
31-50	43725	42007	40200	37462	34784
51-100	63368	62947	61092	61464	63774
101-200	48388	53160	53554	55383	65282
201-500	24578	28249	31393	32983	34539
501-999	1272	2123	3095	3678	4137
1000-1499	47	137	280	445	531
1500-2000		4	17	32	54
> 2001		3	8	10	14
Total familles	289729	289168	283913	278315	279654

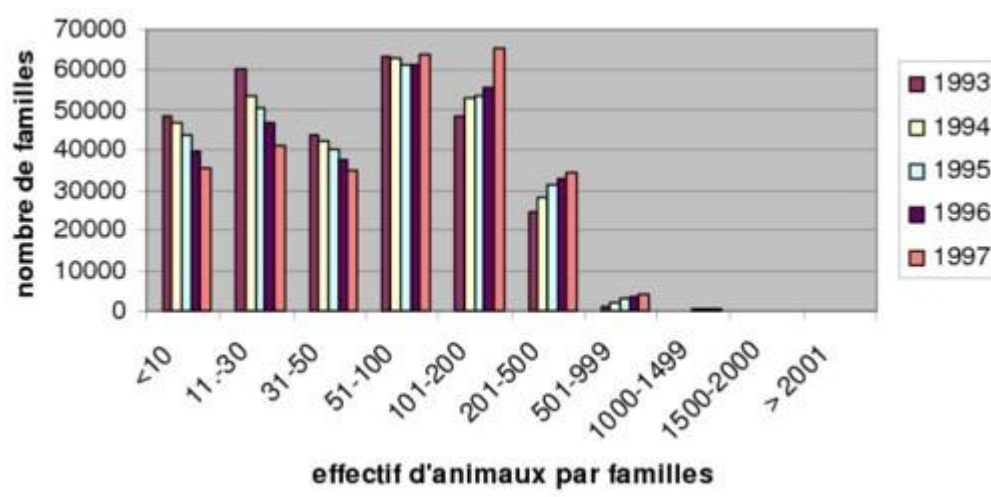


Figure 9: Répartition du bétail par famille entre 1993 et 1997.

Les statistiques actuelles font une distinction entre trois catégories principales de familles : d'abord la « famille avec du bétail » *mal tai örk h*, qui possède jusqu'à 100 têtes, ensuite l'« éleveur » *mal chin*, qui en possède jusqu'à 1000, et enfin, la « famille d'éleveurs » *mal chin örk h* qui possède un troupeau supérieur à 1000 têtes. Ces catégories se différencient entre elles par le revenu. La première catégorie a un revenu considéré comme faible, la seconde, un revenu moyen et la dernière, un revenu qui lui permet même d'accumuler une certaine richesse. Mais cette primo-distinction doit intégrer la variable de la répartition géographique. En effet, d'après nos observations, la catégorie « famille avec du bétail » *mal tai örk h*, possède souvent quelques animaux domestiques vivant à proximité des villes ou des centres régionaux et communaux. Pour cette catégorie, l'élevage n'est souvent qu'une activité annexe et les ressources de la famille ne proviennent pas uniquement des revenus de l'élevage. Il en résulte un nouveau mode de vie ; proche de la ville et ayant facilement accès aux transports, la famille peut vendre les produits issus de l'élevage sur les marchés urbains. Dans cette catégorie, il y a des employés, des retraités, des petits commerçants... Ils élèvent principalement des caprins et des bovins, parfois quelques ovins. Ils ne se déplacent pratiquement pas à la recherche de pâture, sauf en été en montant leur yourte dans le voisinage, à la recherche d'un endroit plus venteux pour se rafraîchir de la chaleur de l'été. Ce type de déplacement est appelé *buir selgek h*. Ils ne peuvent pas dépasser 100 têtes à cause du peu de pâtures dont ils disposent. En hiver et au printemps, ils nourrissent leurs bêtes en recourant à l'achat de foin. Leurs principales productions concernent les produits laitiers et le cachemire. Le lait, qu'il s'agisse de lait de vache, de brebis ou de chèvre, sert d'abord aux

besoins quotidiens de la famille. Le surplus du lait de vache et de yaourt est vendu directement au marché, le jour même de la production, par le biais d'un réseau de vente, dont il sera question plus loin. Le poil de cachemire est vendu aux intermédiaires mongols qui font du commerce avec la Chine. Ainsi l'élevage ne constitue pour cette catégorie de famille qu'une source de revenus complémentaires. Ils ne sont pas des producteurs de masse et leur mode de vie ne repose pas uniquement sur l'économie pastorale; ils n'investissent ni en capital ni en troupeaux pour l'avenir.

La catégorie médiane des « éleveurs », *malchin*, reste numériquement importante. Ces familles vivent de manière « traditionnelle » à l'instar de la catégorie *malchin örk* ou « famille d'éleveurs ». En effet, ces deux catégories se différencient principalement par l'importance numérique du troupeau. J'ai rencontré une « famille d'éleveurs » avec son grand troupeau de bovins, dans la province Dornod. Elle a mis en place un réseau de distribution régulière des produits de l'élevage sur le marché de la ville, ce qui la distingue des simples « éleveurs ». Ces familles emploient aussi des bergers pour garder leurs troupeaux. Les catégories *malchin* et *malchin örk*, vivent dans les steppes et déplacent leurs camps en toutes saisons à la recherche des meilleurs pâturages. Leur activité principale, l'élevage, est la source du revenu familial (en dehors de la retraite ou de l'aide sociale).

Il est utile de compléter ces différentes catégorisations par le discours des éleveurs eux-mêmes sur le nombre d'animaux qu'ils possèdent. Selon des éleveurs des communes Bayan et Bayantsagaan de la province Töv, une famille peut subvenir à ses besoins avec un troupeau de 500 têtes environ, composé majoritairement de moutons et de chèvres, complétés d'une douzaine de vaches et d'une vingtaine de chevaux³⁹. Ce nombre permet un rapport équilibré entre la consommation, la productivité, la quantité de travail et la pâture disponible. Si l'effectif du troupeau est inférieur, il sera plus difficile de subvenir aux besoins annuels de la famille. La situation n'est pas forcément plus facile quand l'effectif s'accroît. Bien que la productivité augmente avec un troupeau de « mille têtes »⁴⁰, l'équilibre écologique se fragilise et la quantité de travail augmente. L'un des avantages d'élever un nombre adéquat d'animaux est d'éviter des

³⁹ Dans les communes étudiées il y a très peu d'élevage de chameaux.

⁴⁰ *myangan tolgoi mal*, (c'est un ordre de grandeur plus qu'un effectif précis; en réalité, il signifie que le cheptel avoisine les 1000 têtes).

pertes. Un éleveur rencontré sur le terrain explique qu'un trop grand troupeau rend difficile de rester auprès d'autres familles faute de pâtures suffisantes. De plus, compte tenu des relations d'échange de travail entre voisins, personne ne veut se trouver obligé de partager les tâches multiples qu'entraînerait un trop grand troupeau. Ces arguments sont souvent repris par d'autres éleveurs. En somme quel que soit leur rapport à l'élevage, ces trois catégories en dépendent sous l'angle économique, à des degrés divers. Aussi nous a-t-il paru intéressant de faire une étude précise de l'économie d'une famille afin de comprendre le fonctionnement spécifique des activités économiques liées à l'élevage. D'après ces catégories la famille de notre étude fait partie de la catégorie médiane *malchin*.

3. Les catastrophes naturelles « *zud* » et leur gestion

Le climat de la Mongolie est de type continental, aux hivers longs et rigoureux propices aux phénomènes appelés *zud*. Il s'agit de périodes à très basse température où les tempêtes de neige abondante se succèdent. Ce phénomène naturel rend impossible l'accès au pâturage couvert par la neige. Les ravages du *zud* dans les troupeaux peuvent être importants. Les témoignages des éleveurs foisonnent à ce sujet, rapportés par divers auteurs.

Tout d'abord réunissons les caractéristiques principales du *zud* qui n'est pas un phénomène récent et il a même bien été observé par les éleveurs qui en distinguent au moins quatre types :

Le « *zud* noir » (*khar зуд*) c'est-à-dire le manque de précipitation qui menace les bêtes de la soif, localisé principalement dans la région de Gobi.

Le « *zud* blanc » (*tsagaan зуд*) qui se caractérise par l'abondance excessive de chutes de neige empêchant le troupeau de chercher sa nourriture sous une couche trop profonde ; ce qui est davantage le lot de la région du Khangai. Il est un véritable fléau qui empêche les bêtes de survivre en hiver. En effet, si la concentration de neige est importante le cheptel aura des difficultés à paître. Il sera même impossible de paître le troupeau si la neige en zone

montagneuse du nord atteint 15-20 cm, en zone de steppe 10-15 cm, et en zone de désert 10 cm (Ochirbat, 1976 : 48- 49).

Le « *zud* des sabots » (*tuurain зуд*), quand l'herbe est piétinée et inutilisable par un troupeau trop nombreux pour le pâturage.

Le « *zud* d'acier » (*tömör зуд*) désigne la neige solidifiée qui recouvre le pâturage d'une croûte de glace impénétrable (Legrand, 1975 : 209 ; Ochirbat, 1976 : 48 ; Chagdaa, 2002 : 100).

A cela s'ajoute la baisse de la température. Si la température descend à moins de -30°C le troupeau de moutons ne peut plus paître. Si l'intensité du vent froid est de plus de 10-15 m/seconde, le troupeau de moutons ne peut plus paître non plus. De même, si les tempêtes successives dépassent 30 jours en zone montagneuse, 30 à 40 jours en zone de steppe aride, 40 à 50 jours en zone de désert, les moutons ne peuvent plus paître (Ochirbat, 1976 : 49-50 ; Shagdarsüren, 2006 : 74). Il paraît que le nord est plus protégé que le sud par la tempête de vent, en même temps il est plus froid que le sud.

Les éleveurs disent que le *zud* suit souvent une période de sécheresse estivale. Mais que les pluies tardent c'est-à-dire tombent seulement à la fin de juillet ou en août, que juin soit un mois de sécheresse, et la période végétative s'en trouve dangereusement écourtée. Pour Legrand , le changement climatique est bien visible en Mongolie. Par exemple, durant l'hiver 2000 et 2001 la chute de neige était importante ainsi 90% du territoire était couvert de neige. Cela provoquait la dramatique perte des bêtes (2011 : 151).

3.1. Le *zud* : de la fin XVIIe à nos jours

Comme le *zud* est un phénomène naturel, il provoque des dégâts à toutes les époques. Déjà au XIII^e siècle, à l'époque de l'empire, Chinges Khaan et ensuite son fils Ögödei ont créé un fonds spécial en taxant le bétail de tous les peuples afin d'aider les familles touchées par le *zud*. Plus tard, l'administration mandchoue continuait l'aide aux familles qui avaient perdu leurs bêtes à cause du *zud* par le don de quelques bêtes pour survivre (Natsagdorj, 1963 : 129). Maiskii

(2001 : 58) nous a laissé le témoignage, que pendant l'hiver 1918-1919 d'un lama qui racontait qu'un éleveur avait perdu 200 têtes sur les 300 qu'il possédait, ou encore qu'un commerçant chinois avait acheté 60.000 peaux d'agneaux morts à la cause du *zud* au printemps de 1915. Dans la période mandchoue pendant une catastrophe naturelle de l'hiver, les éleveurs quittaient leur camp et s'installaient chez leur voisin afin d'éviter les pertes d'animaux. C'est ce qu'on appelle l'*otor*⁴¹ ; alors qu'à la période communiste, pour lutter contre la catastrophe naturelle des coopératives construisaient des enclos et préparaient le foin au lieu de faire l'*otor*.

Durant la période du communisme, le gouvernement aussi a lutté contre ce phénomène. Par exemple, en 1975, près de 160 communes de 11 régions furent touchées par la catastrophe naturelle *zud*, le troupeau ne pouvait plus paître pendant plusieurs jours. L'Etat a fait appel alors aux *kolkhoz* qui produisaient du foin dans des régions moins arides pour le distribuer aux coopératives en cas d'hiver rigoureux. Ainsi l'Etat a envoyé 24.000 tonnes de fourrage et de complément alimentaire en plus de nourriture et de médicaments pour éleveurs en grandes difficultés (Ochirbat, 1976 : 54). Cet interventionnisme de l'Etat en faveur des éleveurs était semble-t-il courant et en tous cas souvent rapporté chez différents auteurs. Ainsi on note ailleurs que, lors de catastrophes naturelles, la coopérative distribuait du foin aux éleveurs et envoyait de la main-d'œuvre supplémentaire, en plus d'une aide médicale pour les éleveurs (Bünchin, 1970 : 39). Mais il y avait aussi une anticipation sur les mesures à prendre en cas de *zud*, par la mise en place de plan d'utilisation des pâtures, réalisé grâce à une collaboration active des éleveurs expérimentés et des chefs de communes, pour tenter de limiter les dégâts (Idem, 1970 : 15).

Entre 1921 et 1975, la Mongolie aurait connu 27 fois le phénomène de *zud*, d'après Ochirbat (1976 : 47), ce qui donnerait une moyenne d'un *zud* tous les deux ans. Mais le *zud*, lorsqu'il survient, ne dévaste pas entièrement le pays, il reste localisé et souvent précédé par une période de sécheresse en été. Par exemple, dans la région d'Uvs il y a eu des *zud* en 1922, 1944 et 1967. En 1922 seulement quelques communes d'Uvs étaient touchées par la catastrophe naturelle, donc le désastre était moins important. En 1944 une dizaine de communes de cette région étaient touchées par le *zud* et elles ont perdu 400.000 têtes de bétail, principalement parmi les troupeaux de yaks et de vaches. Dans une autre région au centre ouest du Khangai, on raconte

⁴¹ Voir à ce sujet le chapitre 4.

qu'un hiver la neige dépassait les genoux des bêtes et la queue des vaches gelait et tombait. En 1967 la sécheresse dominait aussi en été et les bêtes n'engraissèrent pas. Au début de septembre la neige tomba dans certaines communes de cette région et déjà à la mi-novembre la région fut entièrement couverte d'un épais manteau neigeux. La neige mesurait de 15 à 56 cm sur la pâture du Khangai, et de 20 à 30 cm sur les hauteurs. La température descendait en journée à -30-45°C et la nuit à -35-52°C à la fin d'octobre. Jusqu'en vingt mars il y a eu 94 jours de tempête de neige qui durait parfois une semaine d'affilée. Le troupeau ne pouvait plus quitter la cour, il fallait les nourrir. 168.000 de *bod*, 66.000 agneaux sont morts et 82.000 femelles ont fait des fausses couches (Bünchin, 1970 : 29-31).

Depuis la privatisation du cheptel au début des années 90, la presse ne s'intéressait quasiment plus au *zud*. Il a fallu attendre l'hiver de 1999-2000 et 2000-2001 pour que le phénomène revienne à la une, avec des chiffres catastrophiques : en hiver 2000, on fait état d'une perte de 2.614.000 bêtes (Centre national des statistiques, cité par Chagdaa, 2002 : 110). L'hiver suivant, la perte des animaux s'élève à 2.164.768, dont 879.118 ovins; 649.043 bovidés; 451.424 caprins ; 181.844 équins; 3339 camélidés. Ce qui représentait à cette époque 7,2 % du cheptel total du pays⁴² (Idem, 2002 : 175).

Mais ce qui est le plus inquiétant, sont les chiffres sur l'évolution de la perte des animaux depuis le début des années 2000. Le tableau suivant montre une perte croissante des animaux à cause du phénomène du *zud* depuis les cinq dernières années à l'exception d'une accalmie en 2007.

⁴² Rien que pour l'année 2000, 2.399.200 têtes ont été perdues, ce qui équivaut à une perte de 91,7 milliards de T selon les cours du marché local. Près de 2.369 familles d'éleveurs ont perdu leurs troupeaux à cause du *zud* et plus de 10.000 familles ont perdu plus de 100 têtes chacune (Batjargal Z., 2000 : 18).

	2006	2007	2008	2009	2010
Camélidé	4 700	2 000	3 400	2 900	17 000
Equin	30 600	24 600	122 000	62 900	369 700
Bovin	39 500	27 900	132 900	107 100	581 000
Ovin	182 200	119 900	652 800	681 400	4 363 800
Caprin	219 300	119 800	729 400	878 500	4 988 400
Total	476 400	294 100	1 640 600	1 732 900	10 319 900

Figure 10 : Nombre de mortalité des bêtes entre les années 2006-2010 (*Les statistiques du secteur de l'Agriculture 2010*, Centre National des Statistiques, Ulaanbaatar, 2011 :22).

Les chiffres de l'année 2010 sont particulièrement surprenants. Ils s'expliquent par le phénomène du *zud* plus important que d'habitude qui a touché 95 communes de 17 régions.

L'année suivante, en 2011, les chiffres se stabilisent autour de 645.000 têtes de bétail, c'est beaucoup moins de pertes que les celles des trois dernières années, mais bien plus que celles des années 2006 et 2007. Mais surtout, l'élément nouveau concerne la perte des caprins qui à eux seuls représentent 53,8 % du cheptel mort⁴³. Une perte si importante d'une catégorie de bêtes d'élevage ne peut être réduite à sa seule capacité ou non à lutter contre le froid. Pour comprendre ce chiffre, il est nécessaire de s'interroger sur la composition des troupeaux, en se demandant si les caprins y sont dominants et pourquoi.

Au plus fort de la crise entraînée par le *zud*, l'Etat utilisait les médias et en particulier la chaîne télévisée pour sensibiliser la population et solliciter de l'aide des citoyens et des habitants des centres régionaux ou communaux. Cette aide pouvait prendre des formes diverses : envoi d'outils, de matériaux de protection pour animaux, médicaments ; ou bien répartition des troupeaux chez des familles vivant dans la commune, ou encore envoi de personnel, surtout des jeunes, auprès des éleveurs ; ou enfin, création de centres vétérinaires spéciaux pour soigner les bêtes (Bünchin, 1970 : 14-15)⁴⁴.

⁴³ <http://sonin.mn/?p=115884>

⁴⁴ L'auteur rapporte l'exemple de la région de Khovd où tous les employés administratifs ont cotisé pour envoyer des gants, des protections pour les agneaux, où 31 centres vétérinaires ont été créés pour soigner les bêtes. Les familles des communes ont sauvé 6000 bêtes en les gardant dans l'enclos de leur yourte et 400 jeunes sont partis aider les éleveurs sur place.

La prise de conscience de la fragilité accrue des activités de l'élevage aux conditions climatiques rigoureuses a fait couler beaucoup d'encre, dans la presse mais aussi chez les scientifiques. Plusieurs explications sont émises. Tout d'abord la déconstruction des coopératives qui en est une des causes principales. Selon plusieurs auteurs comme Chagdaa (2002), Brakmann (2006), depuis la privatisation, il y a eu beaucoup de vol de matériel d'élevage, d'outils, de biens mobiliers et immobiliers qui étaient la propriété des coopératives, si bien que, lorsqu'en prévision d'une catastrophe naturelle il n'y a plus rien pour l'endiguer et anticiper des risques. Lorsque le matériel est plus ou moins resté sur place, les équipements sont insuffisants et mal entretenus, qui rendent impossible de constituer des réserves de fourrage⁴⁵. Le manque de préparation des éleveurs à l'hivernage, consécutif au changement radical de régime économique, doit pourtant être pris en considération pour expliquer les conséquences dramatiques du *zud*.

A cela s'ajoute le manque de la main d'œuvre pour expliquer les énormes difficultés de ce secteur économique d'élevage au cours des dernières décennies. Et l'aide publique reste inefficace. Sneath a écrit ainsi que l'inefficacité de l'aide publique à faire face aux catastrophes naturelles, ou encore les récents changements climatiques concourent à fragiliser la vie dans les steppes.

Une autre approche donnée par Shagdarsüren O., souligne la cause génétique. La génétique d'animaux est déjà fragilisée à cause de la mauvaise politique de l'élevage du régime communiste, car au lieu d'éliminer des agneaux fragiles, l'Etat a donné l'ordre de les soigner tous. L'auteur appuie son argument sur l'étude comparative réalisée en 1946 par un biologiste russe Denivos N. I., sur l'ovin de race mongole « turan » et le mérinos au kolkhoze Orkhon. Ce dernier est plus fragile avec 20,1 % de mortalité, tandis que celui de race mongole a survécu plusieurs décennies à son environnement, et son taux de mortalité n'est que de 2,5 %. Pendant vingt ans l'expérience de création de la race sélective a eu pour conséquence en 1967 la mortalité aggravée d'ovin de la race mongole qui a atteint 23 % (Shagdarsüren O., 2006 : 133-194).

⁴⁵ La préparation nationale des fourrages était de 1.256.700 tonnes en 1986 et cela a diminué jusqu'à 689 tonnes en 1999 (Sumiya, 2005 : 280).

Shagdarsüren O., (2006 : 132-133) va même jusqu'à ajouter que ces dernières années il n'y a pas eu de vrai *zud*, les pertes des troupeaux sont plutôt dues à une mauvaise gestion des éleveurs dans la sélection entre les bêtes aptes à passer l'hiver et celles inaptes, qu'il faut envoyer à l'abattoir. Autrement dit, l'auteur tente de souligner que la composition du troupeau est mal gérée par ses nouveaux propriétaires. Mais les meilleures races et les capacités d'adaptation à l'environnement des troupeaux actuels ont diminué dans leur ensemble. Ces derniers élèvent davantage les bêtes hybrides qui ont un rendement plus important par rapport à la race locale, en même temps elles sont plus fragiles au climat rude.

Cependant, les éleveurs sont souvent critiqués pour ne pas chercher le meilleur pâturage en saison chaude, de faire trop de fêtes en automne, d'être paresseux pour préparer le foin et l'herbe et ni préparer et rénover leurs enclos... (Avdai, 2003 : 450). En général, dans les zones de steppe où il neige beaucoup le terrain de pâturage diminue. C'est pourquoi en hiver les éleveurs laissent paître davantage leur troupeau dans les vallées. Le pâturage ne doit pas être utilisé n'importe comment (Chuluunbaatar, 1984 : 69-70).

Enfin, tous les éleveurs n'ont pas le même degré de professionnalisme dans leur activité. Il y a en effet une grande différence entre des éleveurs expérimentés et des éleveurs moins expérimentés. Les premiers réussissent à conserver généralement leur troupeau car ils savent choisir et gérer la pâture ; abreuver le troupeau avec de l'eau d'un puits; préparer le camp d'hiver enfin s'occuper de chacune des bêtes (Bünchin, 1970 : 37). Les auteurs recommandent que chaque éleveur doit choisir le camp d'hiver bien abrité, préparer l'enclos, l'herbe, le foin et l'alimentation complémentaire, le sel et un cheval docile pour monter l'hiver (Bünchin, 1970 : 16).

Par contre par rapport aux explications scientifiques, il y a une approche plus pratique donnée par les éleveurs. Bien que ces derniers ne nient point la nécessité de l'enclos, du foin, de l'expérience dans le domaine d'élevage, ils donnent une approche fondée sur l'observation qui rejoint le degré de professionnalisme. Pour eux, il existe des animaux plus vulnérables à ce phénomène que d'autres ; ce sont les bovins, les chèvres, les agneaux et les animaux âgés. D'après notre informateur Buural, le bovin est un animal peu résistant au froid et peu autonome

par rapport aux autres animaux domestiques. Puisqu'il n'a pas la physionomie pour chercher sa nourriture sous la neige car, comme nous l'avons dit, il mange l'herbe en l'enveloppant autour de la langue. S'il n'y a pas d'herbe en surface il ne peut plus manger ; ainsi il risque de mourir, tandis que les autres animaux domestiques cassent la neige afin de faire apparaître l'herbe cachée : la chèvre avec ses cornes, le mouton avec ses pattes, le cheval avec ses sabots,.... C'est pourquoi quand la terre est recouverte par une épaisseur de neige, les bovins sont touchés en premier lieu. Mais si le froid persiste, les autres bêtes ne tardent pas à succomber à leur tour. Les chèvres, par exemple, car elles ne résistent pas au froid ; les moutons ensuite, qui à force de casser la neige avec leurs pattes, se blessent et se mettent à saigner ; dès lors ils ne peuvent plus atteindre l'herbe pour se nourrir.

3.2. Les stratégies adaptées par les éleveurs contre le zud

Cependant, il existe des éleveurs qui ont réussi à passer le *zud* avec une bonne préparation sans aucun dégât. Selon les discours des éleveurs, trois types d'éleveurs réussissent à passer le *zud*. D'abord, les éleveurs expérimentés qui savent ménager le troupeau et anticiper le *zud*. En second, les éleveurs qui disposent suffisamment de main-d'œuvre des personnels ou des techniques. En dernier lieu, les éleveurs qui possèdent un capital comme des troupeaux ou de l'argent, ce qui leur permettent de s'en sortir en sécurité et de prendre une bonne décision. (*Dzud National Report 2009-2010*, 2010 : 26).

Parmi les éleveurs de la vallée d'Aarag de la commune de Bayantsagaan, on se doutait d'un grand froid hivernal en fin 2005. Chacun remarquait des signes annonciateurs d'un hiver rigoureux à venir, comme par exemple le mulot qui engrangeait beaucoup d'herbe et hivernait tôt ou qui couvrait son trou par des pierres. Ou bien, certains oiseaux migrateurs qui partaient plus tôt en saison d'automne et volaient haut dans le ciel, ce qui avertit des intempéries futures. De même cette année-là, les gazelles n'ont pas passé l'automne dans leur pays, etc. Tous ces signes de la nature et du comportement des animaux sont annonciateurs d'un hiver rigoureux. A contrario, il existe aussi des signes qui annoncent l'hiver doux, lorsque par exemple, le mulot

couvre son trou par des bouses au lieu de cailloux. Ou encore la vache ne part pas en pâturage et préfère rester avec son veau non loin du campement où elle meugle plus fréquemment. De même au début d'hiver le troupeau de moutons ne s'allonge pas dans son enclos et préfère rester à l'extérieur ce qui annonce un hiver particulièrement doux. Si le troupeau a beaucoup soif c'est signe de pluie tardive, selon Buural. Ce sont tous ces savoirs accumulés, et bien d'autres, notamment l'observation et le décryptage des signes naturels qui permettent de mener le travail d'élevage dans la steppe.

Ainsi les éleveurs de la vallée d'Aarag peuvent anticiper et trouver des moyens de réagir à la catastrophe à venir de différentes manières. Certains préparent leur camp bien abrité du vent et achètent en quantité du foin en provision. Certains, comme le frère aîné de Naran, notre interlocutrice, vend tous ses agneaux pour du foin. Comme des agneaux ont peu de chance de survivre durant un hiver dur, il préfère anticiper sur les dégâts potentiels. Grâce à sa stratégie il réussit à sauver tous ses bovins en les nourrissant par le foin acheté et ses veaux sont protégés du froid dans un enclos bien protégé du vent.

Le soin quotidien dispensé aux animaux est important pour passer l'hiver sans perte. Nos éleveurs Buural et Naran abreuvent un jour sur deux leur troupeau sinon leurs bêtes perdent beaucoup de chaleur à faire fondre la neige pour boire. Ou encore, Buural divise son pâturage en trois parties concentriques : pâture de jours ensoleillés qui se trouve plus loin ; pâture de jours de tempête qui se trouve à mi-chemin et enfin pâture de secours qui se trouve près de la yourte où il utilise de temps en temps pour mettre des bêtes qui sont en difficulté. Par contre il met ses bovins là où des chevaux paissaient en automne, car les bovins peuvent manger la bouse de cheval. Si le lieu est couvert par la neige, Buural le dégage un peu à la pelle. D'où nous pouvons résumer que l'expérience et la patience sont des facteurs importants de réussite dans cette activité. Enfin, à mon sens, s'occuper des bêtes exige de la main d'œuvre, surtout en période difficile.

La commune de Bayantsagaan n'est pas épargnée des catastrophes naturelles successives. On comptait 163.770 têtes de bétail en 1999, puis l'année suivante le nombre a baissé jusqu'à 120.361 têtes et en 2001 il s'est encore réduit jusqu'à 66.067 (Shiga et autres, 2009 : 144). Le vécu des familles d'éleveur dans le *zud* reste catastrophique. Un cinquième d'un troupeau de

1000 têtes survivait chez l'un, alors qu'un autre a réussi à n'en sauver qu'une dizaine sur un troupeau de 200. Chez Buural il y avait 160 bovins avant l'année de *zud* en 2000. Après la catastrophe il n'en est resté que trois. De même en hiver 2009-2010 beaucoup de neige est tombée au point que la cabane de la famille de Buural était couverte par la neige et on ne pouvait plus y accéder. Le pâturage était complètement couvert par la neige. L'accès routier était bloqué et la famille de Buural ne pouvait recevoir aucune aide. Naran disait : « On n'avait plus rien pour se chauffer, alors on brûlait le bois de l'enclos. Notre famille ne pouvait pas nous apporter de charbon et de nourriture à cause de la neige. Et nos bêtes mangeaient la couverture de feutre de la yourte. Les gens de notre pays ne se déplaçaient plus l'un chez l'autre, même pour le nouvel an mongol en février. La neige a commencé à fondre qu'au début d'avril. Mais les vallées sont toujours restées couvertes par la neige ». D'après Naran ses voisins ont perdu beaucoup de bêtes par ce *zud* de l'année 2009. Elle dit « Ajaa et moi, nous avons perdu peu par rapport à d'autres familles et on s'en est sorti pas trop mal. Nous avons perdu une centaine de bêtes dont un cheval de monture, deux vaches, un bœuf, des moutons et des chèvres » (*Ajaa bid khoyor busad ailyg bodokhod khorogdol bagatai davj, amindaa davgüi garch chadsan shüü*). Naran continue en ajoutant que « malgré le phénomène *zud* la végétation pousse plus vite avec la terre humide ; et notre troupeau a suffisamment à manger maintenant » (*zud bolson ch gesen boroo orokhoor nogoo sergeed irj mal ch khangalttai idekh nogotoi baina*). Cependant les études de Shiga, Soyollkham et Yoshinaka (2009 : 149) soulignent que, après les hivers rudes parmi les cinq espèces de bétail le nombre des caprins surtout augmente par le fait que le prix du cachemire s'accroît sans cesse. Par contre, l'effectif des grosses bêtes ont du mal à décoller à cause de la période de gestation longue, environ 300 jours. Donc le *zud* favorise l'inégalité de la composition dans les cinq espèces de bétail.

3.3. Le *zud* sur la scène internationale

Depuis le *zud* de 1999 le gouvernement mongol faire appel à l'aide internationale et les pays sollicités y répondent de manière favorable, généralement. Par exemple, lors de la catastrophe naturelle de l'hiver 2000-2001, le Japon a envoyé 10 millions de dollars US, la

Grande-Bretagne 652.200 \$, le Kuweit 500.000 \$; la Suède 288.800 \$; la Suisse 74.500 \$. A cela s'ajoute l'aide d'ONG comme « Le Vent de la Paix » avec 240.000 \$; « L'Avenir du monde » atteint 193.000 \$. La « La Croix rouge » a aussi grandement participé (Chagdaa, 2002 : 178).

Les organisations internationales sont ainsi sollicitées pour combattre la catastrophe. Même l'ONU a fini par envoyer une mission qui malheureusement a péri dans un accident d'hélicoptère, sans aucun survivant, dans la commune Malchin de la région Uvs le 14 janvier 2001. Ce tragique événement n'a pas mis frein à la demande d'aide internationale du gouvernement mongol.

Si le *zud* a frappé plusieurs fois pendant la période communiste, en même temps les structures de production en place s'organisaient et tentaient d'y faire face par anticipation, par des campagnes nationales de fenaison, des constructions et rénovations d'enclos, etc. Mais aujourd'hui, il est immédiatement répercuté dans les médias et peut même devenir une affaire internationale. Le *zud* devient un « fléau » connu de tous et son occurrence répétée durant ces dernières années a souvent été invoqué par les politiques, et les médias, pour expliquer l'exode rural massif, mais surtout pour faire appel à l'aide internationale plutôt qu'à celle de la nation. Ainsi amplifié par le discours politique et sa médiatisation journalistique, le *zud* apparaît désormais comme un phénomène récent, apparu seulement après l'effondrement du communisme et une affaire pour solliciter l'aide internationale.

Depuis ce fameux *zud* de 1999, le pays demande une aide internationale presque tous les ans. De même pour l'hiver 2010 on a fait encore appel à une collecte internationale. Beaucoup d'auteurs locaux comprennent que le *zud* permet de « faire la manche » aux pays étrangers (Chagdaa, 2002 ; Avarzed et Sodnoi 2007 ; Erkhes, 2010). Certains écrivent même que tout l'argent obtenu n'est pas redistribué chez les éleveurs en difficulté car l'aide n'est pas contrôlée par son émissaire. Des ruraux disent que c'est un objet de détournements par différents chefs de la région, de commune et de section. Par exemple, l'année de *zud* de 2005 à la région d'Uvs une famille d'éleveur touchée par la catastrophe, nous confie avoir reçu seulement cinq kilos de farine, cinq kilos de riz, trois kilos de sucre en poudre, soi-disant de l'aide internationale. Un

autre exemple est fourni par des habitants de la vallée d'Aarag qui parlent d'une aide provenant d'un fonds étranger pour l'hiver 2010. Ils disent : « un camion de foin devait distribuer sa cargaison équitablement entre chaque famille d'éleveur. Mais le chef de notre commune l'a distribuée uniquement à sa famille et ses proches. Et il gardait le reste au camp de ses parents et vendait le paquet 2500 T⁴⁶ ». Buural en a acheté ainsi dix paquets qu'il transporta en chameau attelé. En plus de cela, comme la route était bloquée à cause de la quantité de neige, tout le monde ne pouvait pas y accéder. Beaucoup d'éleveurs se plaignaient du détournement de l'aide destinée aux éleveurs par ce chef.

4. Les troubles affectant la pratique de l'élevage

Nous venons de voir que les risques d'intempérie, de dégradation du pâturage et d'épidémie entraînent des problèmes majeurs dans la pratique du pastoralisme nomade. En suivant, nous aborderons un autre facteur qui affecte cette activité, c'est la délinquance par les vols des bêtes et les cambriolages, et le sentiment de l'insécurité chez des ruraux.

4.1. Les divers vols

Les vols des animaux domestiques existaient à toutes les périodes du moyen âge à nos jours, comme le montrent les actes de punition contre ces méfiants. Un témoignage cité dans le recueil de conseils destinés aux éleveurs, rédigés par un *Zasag* nommé To van, daté des années de 1850, rapporte que les vols se multiplient à cette époque. Il faut punir les voleurs en leur interdisant de monter à cheval, à la place ils doivent monter un bœuf, en interdisant d'utiliser un couteau, un fouet, une perche, l'harnachement et en interdisant de quitter le territoire de la bannière, en interdisant de se balader pendant la journée. De plus, ils doivent ramasser les bouses et tanner les peaux pour leur gardien (Natsagdorj, 1968 : 111).

⁴⁶ 1€ valait 1700 T en janvier 2011.

Plus tard, une autre remarque consignée par le Père Kervyn (1946 : 152) précise que : « Le vol avec effraction est sans doute très rare, mais c'est avant tout sur ces troupeaux immenses de chevaux et de bœufs vaguant librement et sans grande surveillance dans de vastes plaines, que les malandrins jettent leur dévolu ».

Il est possible que le vol soit moins problématique à l'époque communiste puisqu'il y a peu de données sur ce sujet. Par contre aujourd'hui les vols d'animaux deviennent assez fréquents. Les ruraux appellent les voleurs *süültei süülgüi chono* ce qui veut dire « les loups avec queue ou sans queue ». Autrement dit, l'ennemi principal des animaux domestiques est le loup. Le loup sans queue est la métaphore pour le voleur qui est aussi dangereux que le loup. D'après des ruraux les vols augmentent de plus en plus de nos jours. Ainsi, la radio annonce à longueur de journée le signalement de bêtes volées. Souvent, le vol concerne les chevaux car ceux-ci vivent en liberté et restent sans surveillance perpétuelle. Les endroits où il y a davantage de circulation, le risque est plus grand et le propriétaire garde lui-même ses chevaux. A la moindre perte de vigilance, le risque de vol augmente.

La police, l'administration ou les responsables des communes disent que les éleveurs ne surveillent pas leurs troupeaux ; ils les laissent toute la journée paître au loin ce qui risque d'attirer l'attention des voleurs. Pour eux, ce sont les éleveurs eux-mêmes qui sont les responsables, au point que la police fait payer une amende aux éleveurs qui ont perdu leur bétail, en cas de bêtes retrouvées. En effet un éleveur qui perd des bêtes est forcément perdant dans tous les cas car, soit les bêtes volées ne sont jamais retrouvées, soit il paye une amende si la police les trouve. Pour remédier à cette situation, une ONG propose de mettre en place une assurance contre le vol du bétail.

Afin de ne pas attirer l'attention, il faut vivre dans des endroits à l'abri des regards pour que des inconnus ne sachent pas où vivent les éleveurs. Par exemple, Buural s'est fâché contre l'un de ses voisins parce qu'ils ont envoyé des marchands inconnus chez eux tard le soir. Ces marchands ne lui inspiraient pas confiance.

Selon Naran, des éleveurs laissent paître leur troupeau tout seul sans surveillance, ce qui entraîne des disparitions de bêtes. Il est vrai que plusieurs fois des hommes venaient chez Buural

pour demander la piste de leurs bêtes perdues. Un jour, Davaatseren, le petit frère du mari de la sœur de Buural, rend visite à Naran qui lui offre du pain avec de la crème fraîche. Il a refusé le thé au lait car il venait de boire du koumis chez un autre éleveur. Il explique l'objet de sa visite : il y a quelques jours il a perdu ses chameaux dont quatre blancs et deux qui ont les bosses tombés. Ils sont partis vers l'ouest hier, paraît-il. Il est venu avec beaucoup d'espoir de trouver une piste pour chercher ses bêtes. Comme Buural fait tous les jours la garde de son troupeau le visiteur a pensé qu'il pourrait apercevoir ses chameaux.

Il y a un an dans leur vallée une famille avait perdu une vache : son cadavre fut retrouvée morte le lendemain car les voleurs l'avaient tuée pour prendre la viande. L'un des frères de Buural lui a confié ses deux chameaux dont la famille se servait au transport de l'eau potable et du camp. Mais en septembre 2009 ces deux chameaux ont été tués par des voleurs. La famille a trouvé leur carcasse dans un trou. Quelques mois après leurs bœufs ont été aussi volés par des malfaiteurs.

Bien que Buural surveille régulièrement son troupeau, la famille s'est fait voler un bœuf et deux chameaux ; ce qui veut dire que la vigilance et la régularité de la surveillance ne suffisent pas à pratiquer l'élevage de la poly-espèce. Nous savons en effet que les « longues pattes » et les « courtes pattes » exigent différents pâturages d'où l'éparpillement du troupeau sur de plus grands espaces qui nécessite alors davantage de main d'œuvre. Buural étant tout seul à surveiller son troupeau, privilégie la garde des « courtes pattes » car le troupeau est plus grand que celui de ses « longues pattes », mais en même temps le risque de perte d'animaux devient plus grand chez les « longues pattes ».

Les vols ne se limitent pas uniquement aux animaux il y a aussi des cambriolages. En automne Naran est partie pour vendre leurs productions en ville et Buural restait à la maison en compagnie de Boldoo, le fils du frère de Dendegmaa. Pendant la journée les deux partent faire paître le bétail et personne ne reste dans la yourte. Au retour à la fin de l'après-midi les deux hommes ont eu une mauvaise surprise. La porte de la yourte était entrouverte et les affaires étaient dispersées partout. Des voleurs ont fouillé leur commode et pris des affaires. Bien que la

police de leur commune et de leur région aient fait une investigation, l'affaire a été classée sans suite. Les dégâts ne sont pas indemnisés.

Avec les dommages subis, la famille pense que des malfaiteurs peuvent être des inconnus et mais pas seulement. Si des éleveurs se sentent entourés par des gens peu fiables et ne peuvent pas faire confiance aux inconnus comment étendre les relations sociales ?

4.2. La violence sociale

Il y a peu de traces, pratiquement pas de littérature, concernant les violences sociales à l'époque communiste. Mais nous ne pouvons pas conclure qu'il n'y en avait point. Les « faits divers » des journaux apparaissent après le communisme. Les crimes atroces, querelles mortelles entre voisins, scènes tragiques intrafamiliales, sont rapportés presque quotidiennement dans la presse. Cette violence est très généralisée. Les risques de comportements violents sont présents en ville et à la campagne.

Même un des membres de la famille de Naran est devenu un sujet parmi ces « faits divers » des journaux. Nous pouvons lire dans un journal hebdomadaire écrit par Sutaibayar (*Le Quotidien*, 2005), « Un victime [cadet de Naran] est assassiné par son voisin de la vallée. L'assassin était soul quand il a commis cet acte. Pendant la journée l'assassin a bu de l'alcool avec des amis de la victime. Ils se sont disputés et ainsi se sont séparés. Dans la nuit l'assassin est revenu avec un couteau chez la victime et a tué en même temps trois personnes qui étaient dans la yourte ».

Ces dernières années la violence et l'alcoolisme se sont aggravés et affectent la vie des gens dans leur quotidien. Lors d'une recherche au nord de la Mongolie j'ai rencontré une jeune femme-victime. Elle avait un bleu énorme sur son visage. Alors elle dit que pendant l'absence de son mari un homme de sa commune est arrivé dans un état d'ébriété avancé. Elle était avec ses enfants. Il l'a frappée parce qu'elle ne lui aurait pas rapidement servi du thé. D'après elle, il

s'était disputé avec son mari il y a quelques jours et il est venu chez eux pour se venger. Alors elle est devenue la victime de la querelle entre les deux hommes.

Ces faits alimentent le sentiment d'insécurité chez les ruraux. Ainsi la femme de Jagaa dit : « J'ai peur de rester seule s'il n'y a pas de voisin auprès de chez moi ». Ce sentiment de l'insécurité est partagé par les femmes de la vallée d'Aarag, et elles ne sont pas rassurées à rester seules au foyer ou à garder leurs troupeaux. J'ai l'impression que surtout ce sentiment est plus renforcé chez les jeunes femmes. Naran trouve que le fait que les réseaux routiers se soient développés à proximité de chez eux, cela renforce davantage le sentiment d'insécurité. N'importe qui peut rendre facilement visite à n'importe quel moment et Naran n'est pas toujours rassurée de cette situation. Notre informatrice, madame Byambaa, de Türegiin gol, éprouve exactement le même sentiment.

L'alcool, le chômage, la pauvreté sont des facteurs des violences sociales que nous apprenons par diverses études sur la société contemporaine mongole. Pour nous, il semble que la violence surgit parmi ceux qui se connaissent déjà et qui connaissent le quotidien des uns et des autres. De plus, la faiblesse physique des femmes ou des enfants les rend plus vulnérable et ils deviennent la cible des comportements violents. Autrefois le droit coutumier était bien respecté par tout le monde, qui réglait les problèmes liés à la violence, d'après ce que disent des ruraux. Alors est-ce que la violence sociale existait à l'époque communiste ? Et l'absence de la littérature à ce sujet, la question reste ouverte. Mais on peut aussi se demander si c'est un nouveau type de comportement. Dans l'affirmatif, serait-ce un comportement lié à l'effet de la modernité ?

CHAPITRE 3

Le parcours circulaire et le parcours linéaire

Dans ce chapitre nous abordons l'évolution du parcours de l'élevage et ses incidences sur le pâturage aujourd'hui. Selon Krader , « les nomades ont ceci de particulier qu'ils effectuent suivant un itinéraire fixe des déplacements saisonniers, annuels ou échelonnés sur plusieurs années, qu'ils ne vont jamais au-delà d'une limite déterminée et qu'ils reviennent à leur point de départ. C'est dire que le nomadisme est un phénomène cyclique ou périodique » (1959 : 519). Retaille ajoute que chez les nomades « le territoire est spatialement discontigu, constitué de sites éloignés les uns des autres et reliés par une circulation aux motifs assez variés mais codifiés et acceptés, au moins reconnus par tous ceux qui sont susceptibles de fréquenter les mêmes sites » (1998 : 40). Pour le pastoralisme nomade, la mobilité est une technique d'élevage qui consiste à utiliser au maximum les différents pâturages pendant toute l'année afin de nourrir et d'engraisser le troupeau. Cette mobilité est liée aux multiples facteurs : les saisons, les particularités géographiques des régions, les points d'eau, la qualité de la pâture, le nombre de têtes et d'espèces, la stratégie des éleveurs pour optimiser le troupeau, la main d'œuvre. En effet, la mobilité est une technique qui exige la connaissance et l'observation du terrain et des végétaux nécessaire à chaque type de bétail selon les saisons, également connaissance des signes météorologiques et de l'état des points d'eau (niveau de la rivière, débit de l'eau de source, niveau de l'eau du puits). C'est-à-dire tout un ensemble de données indispensables sur l'environnement que le pasteur nomade doit prendre en considération, sans se permettre une erreur. D'après Legrand, « changer de pâturages d'une saison à l'autre, la mobilité nomade donc, consiste fondamentalement en une stratégie pour ne pas abandonner un ensemble territorial dont on connaît les ressources, les dangers, les capacités, les points d'abri, d'accès à l'eau, etc... » (2007 : 118).

Paradoxalement cette technique n'était pas toujours interprétée de manière positive. Le scientifique russe, Maiskii (1921), définit le pastoralisme nomade comme « primitif ». Khazanov (1994) va dans le même sens en définissant les nomades qui ont une technologie archaïque et

dépendent des sédentaires, de l'« outside world ». Par contre cette technique de la mobilité prend enfin un autre sens chez Humphrey et Sneath dans leur ouvrage *End of nomadism*. Ainsi nous pouvons lire « ...« nomadism » is a series of local knowledges and techniques located in particular historical circumstances » (Humphrey & Sneath, 1999). D'ailleurs ils préfèrent définir le pastoralisme comme “mobile” à cause de la mauvaise connotation du terme « nomade » qui voisine sémantiquement avec les termes de vagabond ou d'errant. Bien que beaucoup d'autres auteurs utilisent les termes « nomade » ou « semi-nomade ». Pour nous, il sera plus adéquat d'employer la mobilité pour parler du système pastoral de Mongolie.

Cependant au cours du temps, le cadre et l'espace de la mobilité a changé. Si les Mongols nomadisaient sur de grandes distances au moyen âge, par la suite leurs déplacements se sont opérés sur des espaces plus restreints et limités. Pour tenter de comprendre la situation actuelle de cette mobilité liée à ce mode d'exploitation de l'élevage, nous traiterons dans ce chapitre de l'organisation administrative du territoire ; de la gestion de pâture et du parcours dans l'espace, sans oublier les moyens de transport utilisés de la période mandchoue à nos jours, ce qui permettra de rendre compte des changements et de la continuité dans la matière. Cette partie historique sera complétée avec les données du terrain, notamment les parcours adaptés de la famille de Buural et les stratégies de ses voisins. Enfin, nous nous pencherons sur le sujet des médias actuels concernant la dégradation du pâturage.

1. L'organisation du territoire et la gestion du pâturage

Nous avons déjà vu, au chapitre 3, qu'à la période mandchoue la Mongolie avait quatre régions subdivisées en plusieurs bannières dirigées par un *Zasag*. Il faut remonter au XIII^e siècle pour constater que Chinggis Khaan avait pris l'initiative d'attribuer un territoire à une unité de « milliers » (*myangan*) avec à leur tête un chef qui avait le droit de le gérer. Plus tard, lors de la reconnaissance de l'empereur Mandchou par les Mongols comme souverain, ce dernier fut de fait investi du titre de « maître suprême de la terre ». D'ailleurs dans les documents d'archives on note « Ezanii alban gazar » c'est-à-dire « la terre est officiellement à l'Empereur » (Natsagdorj,

1963 : 131). Mais, en réalité, c'est plutôt un titre symbolique car ce dernier avait attribué à chaque chef de bannière, *Zasag*, le droit de possession du territoire de sa bannière, le droit d'héritage de son territoire, comme son statut. Chaque *Zasag* avait un territoire alloué et un droit de jouissance, comme le stipule le document d'archives « le maître du pays » ((*nutgiin ezen*) (Archives nationales, M1-13-40)). En effet, dans la vie quotidienne le territoire, particulièrement le pâturage, était géré par le *Zasag*, et le peuple n'avait pas le droit de posséder de territoire.

La loi de XVIII^e siècle *Khalkh Juram* montre qu'il est interdit à toute personne de quitter le territoire de sa bannière. Sinon toute personne devient objet de sanctions : les *Van* (princes) doivent payer 10 chevaux ; les *Gün* (ducs) 7 chevaux ; les *Taij* (barons) 5 chevaux et les sujets doivent payer un nombre de bœufs égal au nombre des membres de leur famille (Bayarsaikhan, 2005 : 44), excepté les cas particuliers dus aux conditions particulièrement difficiles de l'hiver où les éleveurs ne quittent leur territoire qu'avec l'autorisation du *Zasag* de la bannière pour rejoindre les campements appropriés. Mais cette autorisation est temporaire. Dès le retour de conditions climatiques plus favorables, les éleveurs regagnent leur bannière. Cependant certains auteurs trouvent que c'est une loi formelle car les frontières entre les bannières n'ont vraiment été tracées qu'à la seconde moitié de XIX^e tandis que celles entre les régions ont été tracées dès le début de la période mandchoue. Pour nous, cet argument n'est pas valable car même s'il est possible que les frontières ne soient pas clairement désignées sur la carte administrative mandchoue, le *Zasag* devait avoir une connaissance précise de son territoire comme lieu de ressources économiques et d'exercice de son pouvoir.

Chaque chef de bannière possédait un territoire limité dans lequel le *Zasag* se réserve les meilleures pâtures, particulièrement celles de l'hiver, pour ses troupeaux et ceux du grand lama, la plus haute autorité religieuse locale, en donnant une « autorisation de pâture sans restriction » (Jalan-Aajiv, 1958 : 45 et Bayarsaikhan et autres, 2009). Et les éleveurs n'avaient pas le droit d'accéder aux pâturages réservés (Natsagdorj, 1963, repris par Fernandez-Gimenez, 1999, 2002, 2006). De même Rossabi écrit que : “more than two centuries the Qing Empire had ruled Mongolian lands and organized Mongolians into “banners” governed by Mongolian princes. Under this hierarchical system, the leading princes, in alliance with Buddhist monasteries, had controlled sizable numbers of animals and the best pastures, moving their animals frequently to

secure access to the best lands. Ordinary herders barely eked out a living on pastureland of mediocre quality” (2005 : 114-115).

Cependant, comme le *Zasag* prélevait l’impôt sur le cheptel de ses sujets, il ne pouvait pas complètement restreindre le pâturage des sujets. Autrement dit, si les sujets n’ont pas de cheptel ils ne peuvent pas payer l’impôt (Natsagdorj, 1978 : 29 et Sneath, 2001). Par ailleurs, l’une des principales raisons de posséder un nombreux bétail chez les nobles est liée à la préservation du meilleur pâturage pour eux.

Le *Zasag* gérait la pâture de sa bannière qu’il attribuait aux groupes d’éleveurs et de même il pouvait la leur confisquer. Cependant le droit coutumier régula le camp d’hiver. C’est le seul camp transmissible par héritage à l’intérieur d’une famille. L’usage du camp d’hiver est cité par plusieurs auteurs comme Sengedorj (1998) ; Sneath (2001) ; Fernandez-Gimenez (2006). L’éleveur pouvait avoir un camp d’hiver dans un endroit non occupé. Il devrait marquer sa présence en érigeant un cairn, marque de l’occupation de cet endroit. Chuluunbaatar (1992) avait noté que cette pratique était encore actuelle chez les éleveurs, d’ériger un petit monticule de pierres, appelé *shav*, à l’endroit où ils vont camper pour marquer leur présence, une sorte de marque de réservation. Dans la commune de Züün gobi de la province Uvs, par exemple, les familles en édifient encore aujourd’hui sur leur lieu de campement, indiquant ainsi la frontière du pâturage de chacun (Namsrai, 1982 : 23). Mais en période de sécheresse et de l’hiver rude ces marques perdent leur fonction et les éleveurs peuvent chercher un meilleur pâturage en dehors de leur territoire.

Après la révolution l’Etat devient propriétaire du sol. La première constitution de 1924 a déclaré que la terre est la propriété de l’état et d’usage égal pour toute la population. A partir de 1928 différents décrets sont ainsi adoptés qui ont pour but l’utilisation équitable du pâturage, en réglementant en particulier l’occupation des camps d’hiver. Et les noms des régions ont été changés dans le but de « dépasser la période féodale ». En effet, la région de Tüsheets Khan devient Bogd Khan uul ; le Setsen Khan est changé en Khan Khentii ; le Zasagt Khan en Khan taishir enfin le Sain Noyon Khan en Cecerleg Mandal. Par contre, les bannières sont restées inchangées jusqu’en 1931 où un décret de réforme administrative divisa le pays en 13 régions en

abolissant les bannières et en mettant en place une hiérarchie d'unités administratives du territoire qui va, en ordre décroissant, de la province (*aimag*) à la commune (*sum*) enfin la section (*bag*)⁴⁷. Un *negdel* correspondait à un territoire communal. A la suite de cette réforme de 1931, des modifications ont continué jusqu'en 1942 où le nombre de province augmenta. A la veille de la fin de communisme le pays avait 18 provinces et 304 communes. Nous voyons que la division du territoire par le biais administratif fut assez fréquente aussi bien pendant la période mandchoue que communiste dans but réformiste de gestion politique et économique du territoire.

En 1954 une commission d'occupation des sols a été créée auprès du Ministère de l'élevage et elle a attribué sous forme de concession le pâturage et le terrain de culture aux *kolkhoz* (*sangiin aj akhui*) naissants en déplaçant les éleveurs des alentours. La commission a proposé dans son rapport qu'il soit nécessaire aussi d'attribuer sous forme de concession la terre aux coopératives des éleveurs, *negdel*, (Archives Nationales, X15-1-791). Ainsi le décret de l'année 1965 sur les coopératives précise que la terre est la propriété du peuple ; cependant le pâturage, la prairie, les terres de culture sont la jouissance des coopératives. Ils sont interdits à la vente ou à la location (Erdenebaatar et Batjargal, 2001 : 59). D'où nous comprenons que l'Etat est devenu le garant de la terre pour son utilisation par tous les citoyens mais le pâturage était attribué aux nouvelles structures comme les coopératives et *kolkhoz* qui en étaient responsables. D'où une nécessité de réaménager le territoire pour optimiser le fonctionnement des *kolkhoz* et des *negdel*.

Lors de la constitution de 1992, donc après la fin du régime communiste, le pays est divisé en 21 provinces ; 329 communes et 1550 *bag*. Nous constatons une augmentation progressive de la subdivision administrative qui atteint 21 provinces aujourd'hui, c'est-à-dire plus de 5 fois par rapport de la période mandchoue. En conséquence cette division administrative impacte la mobilité des éleveurs, qui de longues distances passe à de courtes distances, comme le soupçonnent certains auteurs. Avant l'existence des bannières, les éleveurs pouvaient se déplacer à l'intérieur de leur région, c'est-à-dire sur une très grande distance, tandis que

⁴⁷ Le *bag* a été remplacé en *brigad* (groupe de travailleurs) dans la subdivision de la coopérative mais dès la fin de la coopérative le terme *bag* ressurgit.

l'imposition des bannières a réduit géographiquement leurs mouvements. Certainement la division administrative du territoire joue un rôle primordial sur la mobilité mais elle continue tout au long de la période de *negdel*. Il ne faut pas uniquement diaboliser la période mandchoue. Mais est-ce qu'elle est générale dans l'ensemble du pays ? Question que nous abordons plus loin.

Sur l'orientation géographique de ces divisions administratives il est intéressant de souligner que, sous la domination mandchoue, les bannières étaient dessinées en position verticale en suivant de l'axe Nord-Sud tandis que l'administration communiste privilégie la position horizontale d'est en ouest (Bazargür, 1998 : 266) ; ce qui veut dire moins de distance à parcourir pour chercher le pâturage car les reliefs s'allongent en sens horizontal. Par contre, dans le sens horizontal, il y a moins de variétés d'herbe à brouter.

Avec la fin des bannières et des *Zasag*, le pâturage change de mains et sa gestion revient aux agents d'Etat, c'est à dire aux chefs de communes. Aubin (1967 :146) a noté dans son article intitulé « Une expérience de collectivisation en économie nomade : la coopération de production rurale en République Populaire de Mongolie » que la nomadisation du *suuri* s'accomplit maintenant sous la responsabilité directe du chef du *suuri*, qui décide de l'itinéraire, de la longueur des étapes et de leur durée. Du coup ce n'est plus l'éleveur qui décide de son déplacement mais le chef de commune à laquelle il est rattaché. C'est lui qui décide où et quand il faut déplacer les troupeaux ; ce qui provoque le mécontentement des éleveurs. Plusieurs témoignages relatent ce problème, comme dans cette autobiographie de l'éleveur Namkhainyambuu (Rossabi, 2000), qui se plaint de l'autorité du chef. En effet, le territoire est divisé en plusieurs petites entités gérées par le chef communal. Les 123 *Zasag* d'origine ont fait place à 329 chefs communaux qui décident des lieux où il faut camper et comment utiliser le pâturage. Mais, en outre, elle doit s'harmoniser avec l'ensemble des déplacements de la brigade Sneath conclut que « In both « feodal » and collective periods there were centralised, commandist politico-economic units... in many cases these centres were in the same physical locations in the two periods » (Humphrey & Sneath, 1999 : 230).

1.1. Disputes liées au pâturage

Cependant le manque de pâture était souvent source de conflits. Les documents d'archives témoignent de multitudes plaintes des éleveurs contre leur *Zasag* et disputes entre les éleveurs eux-mêmes à cause du pâturage. Ainsi le document juridique historique *Khalkh juram* (Jalan-Aajiv, 1958) rapporte comment résoudre une dispute entre deux éleveurs sur le choix d'un même campement : soit que le premier arrivé dresse de suite sa présence par un monticule de pierres pour montrer qu'il prend possession du territoire de pâture; soit que, s'ils sont venus en même temps, ils font un concours de tir à l'arc à l'issue duquel celui qui a tiré sa flèche le plus loin a gagné le droit de s'installer en cet endroit. Afin de réguler la vie quotidienne, le décret intitulé « Usage de la terre et du pâturage » du gouvernement de 1926 avait pour but de stopper les disputes du pâturage et du camp d'hiver entre des éleveurs. Il donnait la priorité à l'ancienneté d'usage du pâturage et du camp d'hiver par les familles (Bayarsaikhan, 2005 : 46).

Avant le communisme, la frontière des bannières était traditionnellement délimitée par des éléments particuliers de la géographie (rivière, montagne, col, vallée,...), appelée la « frontière naturelle » qui délimitait les zones de pâture (Erdenebaatar et Batjargal, 2001 : 16 et Bazargür, 1998) dont des limites, liées aux éléments topographiques, restaient parfois floues ; aucune donnée de surface n'existant dans les administrations locales. Ces limites étaient marquées par des cairns (*shav*) qui délimitaient à la fois les régions et aussi le pâturage entre les régions (Chuluunbaatar, 1992 : 12). Cette situation engendrait de nombreux conflits entre les éleveurs, comme nous le verrons plus loin.

En 1959 les frontières administratives entre toutes les communes sont créées et par conséquent les questions du pâturage sont résolues uniquement au niveau des organismes de gestion (Erdenebaatar et Batjargal, 2001 : 59). Les éventuels conflits entre les éleveurs de la période précédente se sont ainsi déplacés au niveau des administrations locales. Les éleveurs n'intervenaient plus directement mais devaient seulement suivre les directives de l'administration locale qui leur assignaient les lieux où faire paître leurs troupeaux. D'ailleurs Bruun (2006: 167) a noté que la gestion du pâturage est devenue exclusivement de la responsabilité du chef de *negdel* qui s'était approprié le pâturage de chaque *suuri*. Ainsi les

querelles causées au sujet des zones de pâturage ont lieu plus entre les chefs des communes, qu'entre les éleveurs eux-mêmes.

En février 1942 le Petit Khural a adopté la « Loi de l'usage de la terre » [Gazar edelberiin tukhai khuuli] qui définit l'occupation de la terre selon trois modalités d'usage :

a) l'usage de la terre pour activité agricole privée (culture légumes et fruits, élevage d'animaux de basse-cour)

b) l'usage du bien public

c) l'usage du fourrage

Cette loi a été critiquée très vite car elle ne correspondait plus au développement de nouveaux kolkhoz et des coopératives. Puisque les troupeaux des coopératives n'avaient pas leur propre territoire, alors ils se mélangeaient avec les troupeaux privés. C'est pourquoi le douzième Grand Khural du Parti Populaire Révolutionnaire de Mongolie a noté qu'il était nécessaire de donner en concession de la terre (gazar ezemshüilekh) aux kolkhoz et aux coopératives pour qu'ils puissent y faire paître leurs troupeaux. Suite à cette décision, on créa en septembre 1954 le Département de l'Organisation de l'Occupation des Sols auprès du Ministère de l'Agriculture. Entre 1955-1957, 131 coopératives et 15 kolkhoz ont possédé 15.148.035 hectares de terre (Archives Nationales, X15, D1, XN791). En 1959, 120 milles hectares ont été gratuitement donnés en concession, à des coopératives dont 98 % était destiné au pâturage (Luvsandorj, 1967 : 51). Mais les lots de terre n'étaient pas également répartis aux coopératives. Il était tenu compte du nombre de têtes et du genre du bétail, de la quantité et de la qualité de l'herbe des pâtures, des besoins par type de bétail. Ces critères ont constitué la base de l'organisation du pastoralisme pendant la période communiste.

Durant la période de communisme des disputes concernant la pâture se sont déplacées vers entre les chefs de communes ; il n'y a plus de disputes entre les éleveurs comme nous avons vu avant le *negdel*. Depuis la disparition des coopératives au début des années 1990, on a vu resurgir les querelles de pâturage entre les éleveurs. Des conflits souvent violents, pouvant entraîner la mort d'un des antagonistes, ont repris. Ainsi, en août 2001, deux riches éleveurs de la province Sükhbaatar, à l'est de la Mongolie, se sont tués mutuellement au cours d'une dispute.

Trois années plus tôt, à l'autre bout du pays, un conflit avec violences physiques avait également opposé des éleveurs de Khovd à des éleveurs de Gobi-Altai (Anda, 2002).

2. Moyen de transport pour le déplacement des camps

Etudier le déplacement des camps implique l'analyse des moyens de transport utilisés pour la mobilité spatiale. En effet, nombreux sont les historiens qui concluent qu'à cause de l'absence des chameaux les éleveurs ordinaires ne pouvaient pas se déplacer sur de grandes distances durant la période mandchoue. Depuis la période mandchoue jusqu'à nos jours les moyens de transport pour la mobilité ont changé. Nous savons que le chameau et le bœuf étaient largement utilisés pour permettre aux familles de changer de camp à la période mandchoue ; tandis que ces moyens ont évolué vers le camion ou le tracteur. Blanc et Oriol (2009 : 33) écrivent que les familles qui possèdent peu ou pas de chameaux effectuent des déplacements de plus courte amplitude, environ 20 km. L'éleveur Namkhainyambuu écrit : « We use draft animal transport less and less, and it is only during the spring and summer migrations that the camels are loaded. Most of the time, cars and tractors are used » (Rossabi, 2000 : 72). Nous sommes déjà sensibilisés, avec le chapitre sur la yourte, sur le fait que tous les déménagements des camps sont pris en charge par les camions du *negdel*. D'ailleurs, aujourd'hui Buural regrette cet avantage, sentiment partagé largement avec les anciens membres de *negdel* que nous avons vu dans le courant du chapitre 3.

De nos jours, le moyen de transport pour le déplacement des camps est deux sortes : l'usage des chameaux ou des bœufs et l'usage des jeeps ou des camions. D'abord l'utilisation des chameaux et des bœufs avait complètement disparu durant le système de coopératives *negdel*. Aujourd'hui on assiste au retour du moyen de transport « traditionnel ». Avec l'économie libérale, le chameau ou le bœuf de bât sont replacés dans le système d'exploitation pastoral. Et en même temps ils n'atteignent pas pour autant une valeur comme toute chose « traditionnelle ». Au contraire, c'est justement l'idée dévalorisante d'une sorte de retour en arrière, donc contraire au progrès, qui empêche une valorisation de leur utilisation. Pourtant, avant la révolution, les

Mongols se servaient du chameau pour le transport des marchandises. D'ailleurs, Natsagdorj (1963) écrit que le chameau fut l'animal le plus cher et il justifiait cette valeur par son utilité du transport des marchandises. Pourquoi alors ce moyen de transport « traditionnel » n'a-t-il pas autant de valeur sociale par rapport au camion ?

Comparons l'usage du chameau et d'un camion chez la famille de Buural. Le chameau et le camion sont tous les deux utilisés alternativement ou selon des circonstances pour le déplacement des camps ; chercher de l'eau potable ; transporter de lourdes charges (foin, charbon...) ; véhiculer les gens (va et vient des membres de famille). Par contre le chameau sert à la famille pour faire fonctionner le puits afin d'abreuver le troupeau. De plus, le chameau donne la laine une fois par an, il produit ainsi un bénéfice, tandis que le camion est source de dépenses car il a besoin d'entretien, d'essence et il est sujet à la taxe annuelle sur les véhicules. Donc le chameau peut a priori s'avérer plus utile que le camion. Mais le grand avantage du camion c'est la rapidité du transport nécessaire aux produits de l'élevage, notamment la viande et les produits laitiers, vers la ville. Nous nous doutons bien qu'à l'ère communiste les éleveurs n'avaient point besoin de faire de telles livraisons, puisque cela n'entraînait pas dans leur secteur d'activité. Aujourd'hui le véhicule est devenu un instrument économique nécessaire au travail de « l'éleveur-producteur », qui s'occupe également de la livraison de ses produits avec le souci de la rapidité car une partie de ses denrées sont périssables (viande, produits laitiers) et il peut circuler plus facilement en ville en véhicule. Donc le véhicule comme le téléphone portable, utilisés par les éleveurs d'aujourd'hui, est un moyen de communication et de connexion avec le monde moderne pour optimiser au mieux la vente de leurs produits.

3. Le changement du parcours : du nomadisme au semi-nomadisme ?

La mobilité est étudiée de différentes manières par Simukov (1936), Sambuu (1953) Natsagdorj (1963), Bazargür (1998) et Sneath (1993, 2000). Les études de Simukov, Sambuu et Bazargür reposent sur la géographie et celle de Natsagdorj repose sur les documents des

archives et celle de Sneath sur le « mode de productivité ». Leur point commun est d'établir des modèles reflétant la mobilité dans sa totalité.

Avant tout, résumons quelques traits de la mobilité de l'époque mandchoue soulignés par Natsagdorj (1963) grâce aux documents d'archives. Il dégage deux types de mobilité : d'abord la mobilité du Khangai, pratiquée dans les zones montagneuses où la fréquence des déplacements et la distance sont réduites tandis que la fréquence et la distance de la mobilité du Gobi sont importantes, parfois même jusqu'à 200 km. En effet, la mobilité variait selon les particularités géographiques liées à l'environnement.

Par contre, l'ethnologue russe Simukov⁴⁸ a mené au début des années 1930 une étude sur les déplacements des éleveurs dans l'ensemble du pays. C'est une étude du terrain détaillée sur les distances parcourues et les descriptions de zones des camps de chaque région. De plus, c'est un document intéressant montrant l'héritage de la mobilité de l'époque mandchoue. Ainsi l'auteur classe six modèles reposant sur le relief géographique. Ce sont le « modèle de l'ouest » ; le « modèle d'Övörkhangai » ; le « modèle du Khangai » ; le « modèle de steppe » ; le « modèle de Dornod » et le « modèle du Gobi ».

Dans le « modèle de l'ouest » les déplacements vont jusqu'à 100 km ; le « modèle d'Övörkhangai » jusqu'à 150-200 km ; dans le « modèle du Khangai » les déplacements sont plus fréquents mais la distance ne dépasse pas 7-8 km ; le « modèle de steppe » comprenant 30 à 50 km avec des changements plus fréquemment de pâturage ; le « modèle de l'est » de 100 km ; le « modèle de Dornod », comprenant 100 km ; en été les éleveurs suivent le bassin de la rivière Kherlen au nord de la province, en hiver ils rejoignent le pâturage de steppe au sud de la province et, en automne et au printemps ils se déplacent plusieurs fois sur courtes distances. Le « modèle du Gobi », situé au sud, varie selon l'intensité de sécheresse durant laquelle les déplacements atteignent jusqu'à 150-200 km ou, au contraire, si l'année est pluvieuse, ils ne font que 30-40 km, avec une fréquence importante de la mobilité. Malgré ces modèles, Simukov s'étonne de la coexistence d'autres mobilités au sein d'une même région. Alors nous nous

⁴⁸ David Sneath a cité la recherche de Simukov dans le livre *End of nomadism*, 2006.

posons la question de savoir comment se déroulait le parcours, la fréquence et la distance de la mobilité dans la période de *negdel*.

Les parcours adoptés par les éleveurs sont regroupés par Sambuu (1953 : 22), l'ex-éleveur et le député. D'après lui, trois types de parcours existent selon les particularités géographiques du pays où la mobilité varie. Ce sont :

- a) zone montagneuse
- b) zone de steppe
- c) zone de désert

La fréquence et la distance du déplacement varient selon ces zones puisque la pluviométrie et la densité, la qualité de l'herbe sont différentes. Dans la zone montagneuse la fréquence varie entre deux ou trois fois par an jusqu'à 30 km de distance; dans la zone de steppe la fréquence varie entre six et dix fois sur 50 km de distance; dans la dernière zone la fréquence est entre huit et douze fois jusqu'à 140 km (repris par Chültem, 2010 : 35-36). Cependant le nombre de déplacements est assez variable chez les auteurs, par exemple, dans des régions boisées et montagneuses la fréquence compte en moyenne dix déplacements tandis qu'au désert de Gobi cela pourrait atteindre en moyenne entre dix et quatorze fois par an (Shagdarsüren Ts., 1977 et 2006 : 133). Luvsandorj (2002 : 137) dans ses études réalisées après 1990 remarque que la fréquence et la distance du déplacement chez les éleveurs est considérablement réduite. Par exemple, en hiver et au printemps on déplace une seule fois et en été et en automne trois fois; par contre, la distance parcourue en un an oscille entre 10 et 35 km en moyenne. D'où nous supposons qu'il n'y a pas de standard du nombre de déplacements qui varie selon les régions. Nous remarquons surtout qu'il y a une différence de fréquence et de distance de la mobilité entre les régions boisées ou montagneuses et les régions désertiques. Par contre au sein d'une même région la fréquence de la mobilité pourrait dépendre de multi- facteurs.

L'académicien Tömörtogoo⁴⁹ a écrit que sous la domination des féodaux les éleveurs parcouraient peu de distance et nomadisaient à cause des limites des territoires des bannières et ils se rassemblaient par deux yourtes afin de partager des activités. Vladimirtsov (1948 : 248) a

⁴⁹ Cité par Erdenetsogt, 1998.

noté que la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle chez la plupart des Mongols l'élevage perd son ancienne envergure. Partout le troupeau diminue, les transhumances sur longues distance et par groupes importants deviennent très rares : en général, on transhume sur des étendues très restreintes, par familles isolées ou par groupes peu nombreux de deux ou trois familles, formant une unité nomade indépendante (ayil [ail]). Les transhumances-migrations ne sont plus qu'un souvenir, abstraction faite de cas exceptionnellement rares. Maiskii (2001 : 136-137), rapporte que les familles changeaient plusieurs fois de pâturage par an, en citant l'exemple d'une famille cumulant entre vingt cinq et trente déplacements par an. La totalité de la distance dépendait du territoire de bannière. Certains ne dépassaient guère 40-50 kilomètres, et certains en atteignaient 200. Autrement dit, avant la révolution 1921, la fréquentation et la distance des déplacements étaient importantes.

Une autre étude réalisée par le géographe local, Bazargür et ses collègues (1989 réédition en 1998), a établi six modèles de mobilité. Ce sont la mobilité de Khentii ; d'Arkhangai ; de Gobi-Altai ; de Khovd ; du centre Khalkh ; de Dornogobi. Cette étude ressemble à celle de Simukov sauf qu'il fait un lien entre le relief, la saison et la position du camp. En même temps, l'auteur distingue à l'ouest du pays deux modèles : celui de Khovd et de Gobi-Altai tandis que chez Simukov on en trouve un seul appelé le « modèle de l'ouest ». Les modèles de la période de *negdel* et *pré-negdel* sont semblables, excepté la distance de la mobilité un peu réduite ; par contre le « modèle d'Övörkhantai » et le « modèle de steppe » de Simukov ne sont pas présents chez Bazargür. Et les deux restes modèles de Bazargür correspondent à celui de Simukov. En effet, en vue globale, il n'y a pas beaucoup de différence de la mobilité entre le *pré-negdel* et le *negdel*, l'emprunt du système du *pré-negdel* ; sauf la diminution de la distance parcourue. D'ailleurs, Sneath écrit dans *The End of Nomadism* « it appears that the principles governing pastoral movement systems were adapted during the collective era, and not changed out of all recognition » (Humphrey & Sneath, 1999 : 236).

Si les parcours sont semblables entre les périodes de *pré-negdel* et de *negdel* pourquoi la distance a-t-elle diminuée ? Nous avons déjà vu que la politique du pastoralisme, la modification de l'organisation administrative du territoire de l'ère communiste ont eu une conséquence sur la distance du parcours de l'élevage. A la période communiste les parcours sur longues distances ne

se pratiquent quasiment plus. Cela n'est pas lié aux raisons socio-politiques (Sneath, 2006 : 266). Certains auteurs locaux et éleveurs soulignent la cause de l'accroissement des animaux hybrides à la période de *negdel* qui ne sont pas adaptés à la grande mobilité. Ils ont besoin d'enclos chauds pour la nuit. Ces animaux sont rentables du point de vue économique certes, mais ils sont peu adaptés ni à la technique traditionnelle, ni à la condition climatique.

Pourtant plusieurs scientifiques à la période communiste écrivaient sur les avantages de la mobilité de grande distance pour exploiter le nouveau pâturage. Des films « La joie de la campagne » (*Khödöögiin bayasgalan*) (1974) ou « Retrouvailles » (*Khoniny nair*) (1976) illustrent aussi la technique mobile du pastoralisme. En effet, la volonté politique consiste à créer de nouveaux parcours de mobilité en creusant de nouveaux puits, en construisant des enclos et en préparant du foin. La préparation du foin avait pour but de lutter contre la perte des animaux en hiver, mais en même temps cela diminue la mobilité. Cependant il semble que cette mobilité consistait plutôt à exploiter pleinement de nouvelles zones à l'intérieur de la commune jusqu'alors inexploitées. Ainsi nous glissons vers le pastoralisme du « semi nomade ».

Par ailleurs, l'anthropologue anglais, Sneath, dans l'ouvrage *The End of Nomadism*, s'interroge sur la coexistence de plusieurs modèles au sein de la même région. Ainsi il établit un lien entre la mobilité et le mode de rentabilité productive. Il établit deux modèles appelés « yeild-focused » ou « specialist » et « subsistence » ou « domestic ». Le modèle « yeild-focused » ou « specialist » revoie à la rentabilité maximale pour un nombre important d'une seule espèce. Il est utilisé à l'époque mandchoue par les nobles, les riches familles ou les monastères. C'est un élevage spécialisé d'une seule espèce en grand nombre, comme le troupeau de chevaux, de chameaux et de moutons. Par contre, il est nécessaire de faire de longs parcours (Humphrey & Sneath, 1999 : 218-277). L'auteur écrit : « this mode made use of certain economies of scale, in that large herds could be herded with little more labour than small ones » (Idem, 1999 : 225).

Le second modèle, « subsistence » ou « domestic », est utilisé par des familles qui ont peu de bétail de plusieurs espèces. L'élevage permet de subvenir aux besoins familiaux. Ces familles ne gardent pas le troupeau des autres. La distance de leur déplacement est réduite et ne

nécessite pas de faire de longs parcours. Pour l'auteur, avant le *negdel* ces deux modèles coexistaient. Ainsi il se met en cause la domination du modèle de « subsistance » avant la révolution. Par contre, depuis la privatisation les éleveurs adoptent davantage ce modèle.

La division de Sneath est intéressante mais c'est dommage de ne pas préciser le nombre de têtes de bétail dans le modèle « yeild-focused » ou « specialist » car l'effectif joue un rôle important sur la fréquence du déplacement. Puisque la famille principale de notre étude possède mille têtes de petit ruminant mais elle ne parcourt pas systématiquement de longues distances pour engraisser le troupeau.

Jusqu'ici nous avons une vue générale des déplacements de l'ensemble du pays entre les deux périodes. Alors intéressons-nous à une micro étude sur une zone spécifique pour avoir confirmation ou formuler une divergence des études précitées. Blanc et Oriol (2009) ont mené un diagnostic agraire endoréique de la rivière Touin de la province de Bayankhongor (lieu anciennement appelé Lamyn Gegeen), où Simukov a fait son étude détaillée de la mobilité. D'après Blanc et Oriol (2009 : 31-38) avant la révolution, l'élevage spécialisé était organisé par le monastère qui menait les déplacements sur grande distance et permettaient ainsi d'exploiter trois écosystèmes différents au cours de l'année (steppe montagneuse au nord, steppe de plaine et steppe désertique au sud). En même temps, des éleveurs indépendants propriétaires de troupeaux moyens (100 à 200 têtes) nomadisaient sur les parcours à moins forte disponibilité fourragère, non exploités par le monastère (certaines zones de moyenne montagne et zones marécageuses salées). Ils possèdent peu ou pas de chameaux et effectuent des déplacements de plus courte amplitude (environ 20 km). Donc nous voyons qu'il y a deux techniques de la mobilité que Sneath a soulignées. Alors à la révolution, l'allocation des parcours, la gestion des déplacements et les mises en défens ne sont plus décidées par le monastère. Quand la terre est revenue à l'Etat, des zones interdites précédemment sont exploitées à nouveau. Par exemple, dans la zone étudiée par Blanc et Oriol, de nouveaux types de déplacement apparaissent autour du delta, qui n'est plus mis en défens par le monastère. Aussi la vallée est exploitée en été, les parcours environnant n'étant plus réservés à l'usage des troupeaux du monastère (Blanc & Oriol, 2009 : 35). Par contre, les familles ne montent plus jusqu'au monastère donc c'est moins de distance à parcourir dans l'année. Avec la mise en place des *negdel*, les limites administratives réduites des

coopératives interdisent les déplacements de grande distance qui se limitent aux territoires du *bag*. La régulation des parcours et un calcul de la capacité de charge pour les différents types de parcours sont réalisés chaque année par une agence spécialisée de la coopérative. Elle se fonde sur le calcul de la disponibilité fourragère annuelle moyenne par parcours (Idem, 2009 : 39). Alors les éleveurs restent sur les parcours traditionnellement exploités par leur famille ou se voient attribuer des campements sur de nouveaux parcours.

A la décollectivisation, les jeunes mariés et l'ancien personnel des services de la coopérative retournant désormais à l'élevage à cause de la disparition des emplois au centre communal s'installent souvent sur des parcours à l'année (dans la vallée ou dans le delta). Les anciens cadres de la coopérative s'insèrent dans les systèmes pastoraux exploitant les zones à plus forte disponibilité fourragère (vallée, delta) qui deviennent surexploitées, alors que, à l'époque du *negdel*, les parcours de la vallée et du delta étaient mis au repos l'été, grâce aux déplacements estivaux de certains ateliers laitiers au nord.

Les nouveaux déplacements d'aujourd'hui provoquent une pression croissante des troupeaux sur les parcours d'été due à la baisse de la mobilité estivale au nord de la zone et à leur concentration sur les zones humides ; phénomène accentué par le retour à l'élevage des anciens employés au centre *sum* qui s'installent à l'année sur les parcours de zones humides. Enfin, l'arrêt de l'entretien des puits mécaniques et motorisés dans les zones de plateau entraînent la concentration des éleveurs vers les zones hydromorphes, en automne et en été (Blanc & Oriol, 2009 : 45). En réalité cette zone humide faisait partie de l'usage collectif à la période mandchoue car c'était une zone de pâturage d'été, donc on revient aujourd'hui à la coutume ancienne de l'usage du pâturage, à la différence qu'il ne s'agit plus d'une utilisation saisonnière, mais quasi annuelle.

Nous pouvons comprendre qu'il y a une concentration sur les zones d'été et d'automne d'après cette étude. Mais traditionnellement ces pâturages sont considérés comme un usage collectif. D'ailleurs nous pouvons prendre l'exemple des puits cassés et entretenus dans la commune de Bayantsagaan, puisque les puits cassés se situent sur le pâturage collectif tandis que les puits entretenus sur la zone familiale. Les puits cassés sont construits sur la zone du camp

d'été. Tandis que la zone du pâturage d'été est considérée comme un usage collectif, donc sans responsabilité personnelle. Par contre, les puits construits sur la zone du pâturage autour du camp d'hiver sont entretenus par les familles aux alentours, car nous savons que la zone d'hiver est régulée par le droit coutumier.

Ainsi nous pouvons conclure qu'à l'ère du *negdel*, on assiste à une réduction de la distance des parcours par rapport à la période précédente, et à la création de nouveaux parcours qui tendent à exploiter au maximum l'unité territoriale (de *bag* et de *sum*). Les *negdel* mettent en place des infrastructures qui permettent l'exploitation de nouvelles zones jusqu'alors inexploitées. En même temps, les parcours traditionnels soumis au droit coutumier coexistent. Par contre, à la période post-*negdel* le manque de régulation du pâturage entraîne la surexploitation sur certaines zones comme se situant dans des lieux humides et hydromorphiques naturels etc. A cette dégradation de l'environnement s'ajoute celle des infrastructures par manque d'entretien des puits, des enclos, absence de préparation de fourrage en hiver.

Aujourd'hui les auteurs (Bazargür, 1998 ; Finke, 2004 et Gautier & Bahers, 2005) continuent d'écrire que les éleveurs se déplacent sur des distances moindres et ne font plus de grands parcours comme autrefois. Pour nous, la réduction de la distance du parcours pourrait être un effet politique de la période communiste, du manque de la main d'œuvre et des moyens de transport. En même temps, la mobilité est adaptée à la particularité des lieux.

En effet, la mobilité de notre zone d'étude à Bayantsagaan ressemble au « modèle de steppe » de Simukov cité plus haut, c'est-à-dire la distance parcourue est entre 20 et 50 km. De nos jours, les éleveurs de *bag* de notre étude parcourent une courte distance bien qu'ils élèvent une espèce spécialisée en importants troupeaux. Leur *negdel* a construit des puits afin d'exploiter pleinement le territoire de *bag* et de nouveaux parcours sont mis en place. Mais ces parcours sont à l'abandon aujourd'hui à cause du manque d'entretien des puits. Alors la concentration sur la zone humide autour d'un point d'eau en été s'est intensifiée. Certaines familles conservent encore les parcours héréditaires. Ci-dessous nous abordons les techniques de la mobilité utilisées communément par des éleveurs.

4. Les techniques de la mobilité traditionnelles

Traditionnellement les éleveurs reconnaissent deux techniques de mobilité. Ce sont d'une part *belcheer selgekh* [littéralement changer de pâturage] ou dit parfois *nutag selgekh* [littéralement changer de pays/région] et encore *belcheer khöök* [chercher un pâturage] et d'autre part « *otor* » [concept vernaculaire en relation avec la transhumance transrégionale]. L'« *otor* » est un type de parcours linéaire. Le « *belcheer selgekh* » concerne un parcours circulaire et saisonnier. Cette technique est reconnue par les noms attribués aux quatre camps saisonniers. Les éleveurs se servent simultanément de ces deux techniques. L'une n'exclut pas l'autre c'est-à-dire l'éleveur peut utiliser les deux dans l'année voire dans une saison.

En même temps, traditionnellement le pâturage était géré par le droit coutumier ainsi que l'historien Natsagdorj (1963) le relève dans des documents d'archives qui précisent que les éleveurs s'organisaient de différentes manières selon les saisons : usage collectif du pâturage en été et en automne tandis qu'en hiver chaque famille possédait son propre camp, dont les enfants pouvaient hériter selon le droit coutumier. L'utilisation du pâturage était principalement divisée en deux, en été et en hiver, comme une sorte de bipolarité saisonnière. Le pôle chaud regroupe l'été dominé par l'usage collectif et l'automne et le pôle froid hivernal et printanier où privilégiant l'usage familial du pâturage. Le campement d'été n'est pas éloigné d'un point d'eau, donc il se trouve souvent dans une vallée de rivière tandis que le campement d'hiver se situe sur une pente sèche, protégé du vent où la neige tombe peu. L'usage du pâturage d'hiver est organisé : pâturage lointain, pâturage proche ...

De plus, la logique de la mobilité est multiple. En effet, la taille et l'espèce de bétail impacte la mobilité, puisque les bêtes ne mangent pas les mêmes herbes à toutes saisons. Chaque espèce ne pousse pas aux mêmes endroits en hiver ; par exemple, les équins peuvent paître dans un endroit où il y a beaucoup de neige ; les moutons, les chameaux et les bœufs paissent dans un endroit avec moins de neige ; il est préférable de faire paître les bœufs, les chameaux et les chevaux sur la terre molle. Par exemple, les caprins et les ovins mangent les premières pousses du printemps et en été ils se nourrissent d'herbe et de fleurs steppiques et en automne d'herbe et des feuilles des fleurs. Autrement dit, la nourriture des bêtes change selon les saisons. D'où il

est nécessaire de bien choisir le pâturage (Lkhagvajav, 1979 : 9). En été, l'herbe peut repousser encore une fois après avoir broutée par les bêtes. Si les conditions climatiques sont favorables (pluie et soleil) l'herbe peut se renouveler deux fois, sinon une fois en été ; c'est-à-dire que l'on peut utiliser le même pâturage deux fois au minimum (Idem, 1979 : 28).

4.1. Le parcours circulaire

Le parcours circulaire se réalise entre quatre camps appelés le camp du printemps (*khavarjaa*), le camp d'été (*zuslan*), le camp d'automne (*namarjaa*), et le camp d'hiver (*övöljöö*) ; ce qui permet de conserver le pâturage en respectant le temps de renouveler l'herbe (Shagdarsüren O., 2006 : 216). Ces camps appartiennent à une notion spatiale de « *nutag* » [littéralement le pays]. Il est fréquent d'entendre l'éleveur dire « *ene manai nutag* », c'est-à-dire « c'est mon pays natal ». Donc la notion de *nutag* comprend les quatre camps. Par contre quand on fait l'*otor* on est hors *nutag*. En effet, à chaque saison on est dans un camp c'est pourquoi cette technique est circulaire et saisonnière. Donc la logique des déplacements correspond aux saisons en même temps à un mouvement circulaire, puisque l'éleveur se déplace vers ces quatre camps et renouvelle ce cycle chaque année. La distance entre les camps varie considérablement selon les régions. De plus, à l'intérieur d'un camp ou d'une saison il y a plusieurs déplacements possibles. L'été et l'automne sont deux saisons où les déplacements sont plus denses pour la recherche de meilleures pâtures. Par contre les éleveurs ne changent pas de pâtures ni en hiver, ni au printemps. Ils restent sur leur camp, excepté lors d'hiver rude, pour chercher l'herbe. Le camp d'hiver est le seul camp fixe. Il est hérité d'une génération à l'autre et la famille fait paître son troupeau seulement à l'environ de son camp (Maiskii, 2001 : 135-136).

L'utilisation d'un camp par un éleveur relève en réalité du droit coutumier, basé sur l'ancienneté et l'hérédité. Le choix du camp s'appuie sur les principes d'exploitation du milieu : l'hiver à l'abri du vent en montagne, l'été dans les zones humides où près des points d'eau. Cela veut dire que les caractéristiques du milieu influencent le choix des camps. Dans les régions montagneuses boisées où les prédateurs sont fréquents un enclos en bois se dresse. L'enclos est

de forme ronde car l'angle de la forme du carrée est plus exposé froid. Aussi la neige s'y accumule. D'ailleurs Shagdarsüren O., écrit que l'enclos de forme ronde permet d'y mettre plusieurs bêtes et le vent ne s'y incruste pas comme dans un enclos de forme carrée. Les bêtes se serrent l'une contre l'autre et ainsi maintiennent la chaleur. La température entre les animaux est +25°C. Pourtant les scientifiques russes comme Maiskii (2001), Meleshko (1935), Litovtsenko (1953)⁵⁰ ont conseillé de construire des enclos carrés et couverts mais cela n'est pas adapté à l'environnement venteux. Le vent fait tomber la neige du toit dans l'enclos même et dans un coin de l'enclos la neige risque de s'accumuler. Donc la forme ronde de l'enclos est plus avantageuse dans le plein air venteux. Avec les coopératives, on a construit plus d'enclos pour les petits ruminants, des abris pour les bovins et surtout des abris pour garder le foin.

La propriété d'un enclos est respectée par les autres éleveurs. Le camp d'hiver n'a jamais été la propriété privée par contre il peut être possédé par la famille. Il est soumis au droit coutumier par lequel il peut être hérité d'une génération à l'autre au sein d'une famille. Kazato (2005 : 245) a écrit qu'idéalement le fils hérite le bien de son père à cause de la filiation patrilinéaire. Mais en pratique, le camp d'hiver peut être hérité par la progéniture bilatérale et collatérale. Mais dans le cas de Buural, c'est lui qui a hérité du camp d'hiver de ses parents. Une famille campe dans un même lieu plusieurs hivers de suite on parle alors du camp d'hiver d'un tel. Une famille peut ainsi passer plusieurs générations au même camp. Ce droit coutumier est respecté par les éleveurs et régule la situation en cas de conflit. Même le décret du gouvernement de 1926 donnait la priorité à l'ancienneté d'usage du pâturage et du camp d'hiver des familles (Bayarsaikhan, 2005 : 45).

Cependant le manque des camps d'hiver pose problème pour les jeunes couples ou les nouveaux éleveurs. Même les anciens éleveurs de *negdel* qui s'occupaient du troupeau d'équins ou de chameaux n'ont pas de camp, puisque ces animaux n'ont pas besoin d'enclos. Alors ces éleveurs se convertissent à la fin des *negdel* en garde des petits ruminants, ce qui leur nécessite d'avoir un enclos d'hiver.

⁵⁰ Cité par Shagdarsüren O., 2006 : 37-38 et 195-196.

Le camp d'hiver garde toute sa valeur grâce à la couche d'excrément des petits ruminants tassé, qui s'endurcit et s'épaissit d'année en année. On l'appelle *buuts*. Cette couche fait une isolation pour les petits ruminants. Ainsi ils ne sont pas allongés pendant la nuit sur le sol gelé. Pour un camp d'hiver le *buuts* est très important. Les éleveurs parlent de *buuts* ou *ötög buuts*. Le *buuts* qui forme un isolant et conserve la chaleur permet aux animaux (moutons, chèvres et vaches) de se reposer durant les longues nuits d'hiver. En effet, tout autour le sol est gelé sauf la partie du *buuts*. Il est noir et se différencie du sol gelé. Il est comme le « lit des animaux » nommé par Kazato (2005 : 244).

A la fin du printemps la famille campe sur la pâture d'été, appelée *zuslan*. Elle suit la rivière, les pentes exposées au vent et le terrain en plein air. En général le camp d'été doit être éloigné au moins de dix km du camp du printemps (Sampildendiv, 1985). Ce camp n'est d'ailleurs pas immobile, il arrive en effet que la famille se déplace plusieurs fois dans les environs en fonction de la qualité du pâturage. Autrement dit, la famille ne campe pas exactement au même endroit de l'année précédente. Mais dans les régions du Khangai, dominées par la forêt et les montagnes, les enclos sont très fréquemment utilisés en raison des attaques fréquentes d'animaux prédateurs.

Le camp d'automne est appelé *namarjaa*. C'est la saison pour engraisser le troupeau le plus possible afin de lui permettre de passer l'hiver. D'ailleurs les éleveurs disent qu'en été le troupeau accumule les couches de viande et en automne les couches de graisse. C'est une saison très importante pour gérer le troupeau. C'est pourquoi les éleveurs se déplacent deux ou trois fois à la recherche du meilleur pâturage, selon les conditions climatiques pour changer de pâturage. On dit « en automne on se déplace pour engraisser et en été on se déplace pour chercher l'eau » (*namar belcheer, zun us khaij nüüine*). Parce que la graisse permet de stocker des réserves pour lutter contre le froid de l'hiver. Si le mouton n'est pas engraisé il aura peu de chance de survivre en hiver. Il y a des études biologiques de Tsoodol et Gonchig qui montrent que le poids vivant de la chèvre augmente 25-30 % entre l'été et l'automne, et celui du bœuf augmente de 13 % dans la même période (cité par Shagdarsüren O., 2006 : 189). Une étude du scientifique russe Melishko dans les années 1935, montre que les moutons mongols engraisent plus entre août et septembre

et prennent 13 kg de plus par rapport le printemps (Shagdarsüren O., 2006 : 77). Cela veut dire que c'est la période d'engraissement des troupeaux.

Cependant, selon les espèces le camp d'automne varie ; notamment les caprins préfèrent les zones rocheuses tandis que les ovins cherchent un plateau. Les équins apprécient un pays avec des points d'eau (Sampildendev, 1985). Au début de l'automne, les familles d'éleveurs s'installent sur des endroits élevés, vers la fin de la saison ils recherchent des endroits protégés du vent, auprès de broussailles qui vont protéger le troupeau du vent. Le camp d'automne n'est pas un lieu fixe.

Le camp de printemps est appelé *khavarjaa*. Le printemps est une saison où le climat change brusquement. Aussi il peut se trouver à l'entrée d'une vallée où le vent souffle moins. Le camp de printemps se trouve souvent sur une pente montagneuse, un croisement entre deux vallées, un endroit bas où la glace ne reste pas. Auprès du camp il y a un point d'eau. Les familles d'éleveurs y restent jusqu'à la fin du printemps sans changer le camp. Un proverbe illustre bien cette situation : « ne quitte pas l'abri de la montagne avant que le coucou ne chante » (*khökhöö duugartal khöndlön jalganaas büii gar*). Selon Tserenkhand (2005 : 169), la durée de vie dans le camp de printemps est de trois mois.

En effet, nous pouvons dire que l'été et l'automne sont deux saisons très actives où la mobilité est fréquente, afin d'engraisser le troupeau tandis que l'hiver et le printemps sont deux saisons, au contraire, où le troupeau vit sur la graisse accumulée.

4.2. Le parcours linéaire

Si, comme nous l'avons vu, la technique de *belcheer selgekh* est circulaire, l'*otor* consiste à quitter ou dépasser le circuit saisonnier de parcours. Autrement dit, il est de type linéaire. Enkhtövshin et Tömörjav (2011 : 142) définissent l'*otor* comme le mouvement avec le troupeau vers un nouveau pâturage qui n'est pas celui d'habituel. La technique d'*otor* est un déplacement

de longue distance. Partir en *otor* cela signifie emmener son troupeau hors du parcours saisonnier habituel. On est dans une logique du lancé de déplacements, c'est-à-dire on ne s'installe pas, ne séjourne pas comme dans un camp et la pause dans un camp est courte durée. Il est transversal.

On le pratique pour deux raisons. D'abord pour échapper aux conditions climatiques difficiles, afin de sauver le troupeau comme par exemple l'hiver rude ou la sécheresse d'été où l'éleveur avec son troupeau peut camper hors de son pays. Nous avons vu que les éleveurs demandaient l'autorisation du chef de la bannière voisine pour y hiverner, à la période mandchoue. De nos jours les éleveurs font encore l'*otor* pour tenter de protéger leurs troupeaux des calamités hivernales et d'échapper à la catastrophe naturelle en hiver. Comme les chefs de *bag* ou de commune sont responsables de leur territoire et censés d'être réguler le pâturage ils font payer une taxe par l'éleveur qui exploite le pâturage.

En seconde raison, faire l'*otor* consiste à engraisser les troupeaux avant l'hiver en cherchant de meilleurs pâturages non exploités, se trouvant hors circuit et loin des camps. Le lieu de l'*otor* n'est pas adapté pour camper à cause d'une disponibilité aléatoire d'eau, de la variété d'herbe correspondant aux cinq espèces de bétail, de l'accès aux infrastructures sociales pour la famille. Ces pâturages lointains peuvent donc être uniquement utilisés pour un temps limité par une mono-espèce. Les éleveurs disent « faire l'*otor* de chevaux, de chameau ou de moutons ».

Cette stratégie de la transhumance est partagée chez les éleveurs. D'autres éleveurs préféreraient partir en *otor* vers des endroits plus riches en herbe. La famille de Delger, par exemple, est partie en *otor* dans la province Sūkhbaatar, à l'est, où le pâturage paraissait meilleur. Delger, le maître de la maison, a été très attentif à l'écoute des autres et à la recherche des lieux afin de trouver un endroit où son troupeau pouvait passer l'hiver. Il est vrai que cette famille a eu peu de perte durant cet hiver-là, grâce à la transhumance. Si partir en *otor* permet de perdre moins de bêtes à cause des intempéries, il est nécessaire d'avoir des zones d'*otor* à chaque commune et région.

Avant de conduire le troupeau en *otor* il faut donc faire une sélection par espèce, la catégorie de l'âge et du sexe, et la capacité de l'animal à se déplacer sur longue distance (Nergüi et autres, 2009 : 168). Pour Tserenkhand (2005), pendant l'*otor* on conduit uniquement les mâles et les femelles en laissant à la maison les nouveau-nés, et les femelles qui n'ont pas été saillies. Ceux qui ne sont pas sélectionnés restent au camp, par exemple les plus jeunes ou les plus fragiles des espèces. Il est nécessaire d'avoir la main d'œuvre suffisante pour former au moins deux groupes afin de réaliser ce travail d'*otor*. Traditionnellement les hommes transhumaient avec les troupeaux vers un lieu inhabituel très souvent inconnu tandis que les femmes, les jeunes enfants et les personnes âgées s'occupaient du reste des animaux avec les vaches sur leur camp. On repère ici, sois dit en passant, une division du travail selon le sexe et la catégorie d'âge.

Bien que la transhumance permette de sauver des bêtes, les risques sont aussi présents. D'abord la famille ne possède pas de camp à l'endroit où elle transhume. Ensuite la famille ne connaît pas le voisinage des régions traversées. Surtout, l'environnement comme les reliefs, les abris possibles, la direction du vent restent inconnus à la famille. De plus la pression de l'administration locale de la commune fait pression sur eux en réclamant une taxe pour l'usage de ses pâtures. Pour Buural, il préfère rester dans son camp même si l'hiver s'annonce rigoureux. Autrement dit, le troupeau résiste davantage au froid s'il ne perd pas sa chaleur.

Tserenkhand (2005 : 159) écrit ainsi qu'en automne l'éleveur conduit son troupeau en cherchant le meilleur pâturage pour engraisser et, en hiver, il campe dans le pâturage de réserve. Les autorités de *negdel* encourageaient beaucoup à pratiquer cette technique d'élevage puisque il est économiquement avantageux. Buural est d'accord pour dire que le troupeau engraisse avec l'*otor*. Quand il était jeune il conduisait le troupeau de la coopérative en *otor*. Cela faisait partie de son travail à la coopérative. Il dit que ce travail nécessitait au minimum trois hommes pendant au moins un mois. Avec des autres éleveurs ils conduisaient les 1000 têtes de sa coopérative en *otor* afin de les mener ensuite à l'abattoir en ville. Ainsi le bétail engraissait sur le chemin et arrivait à l'abattoir et usine de transformation des viandes de la capitale. Buural se rappelle que ce travail exigeait beaucoup de vigilance car sur le chemin il y a des intempéries, des prédateurs, des incidents (des bêtes peuvent se casser la jambe ou se perdre). En même temps, pour l'éleveur, c'est une découverte de paysages inconnus.

5. Le parcours de la famille de Buural

Nous pouvons ajouter que la fréquence des déplacements varie non seulement à cause de l'influence géographique mais aussi l'effectif du troupeau. Quand la famille de Buural possédait un troupeau de mille têtes, elle devait changer de pâturage en été au moins quatre fois et en automne au moins deux ou trois fois ; alors qu'en diminuant le nombre de leur cheptel à 300 têtes, le changement des pâturages diminue deux fois par rapport au précédent. La fréquence du déplacement de la famille est beaucoup moins importante que ce qu'indiquaient les auteurs ci-dessus.

Ci-dessous nous trouvons la distance du déplacement de la famille de Buural à travers de quatre saisons.

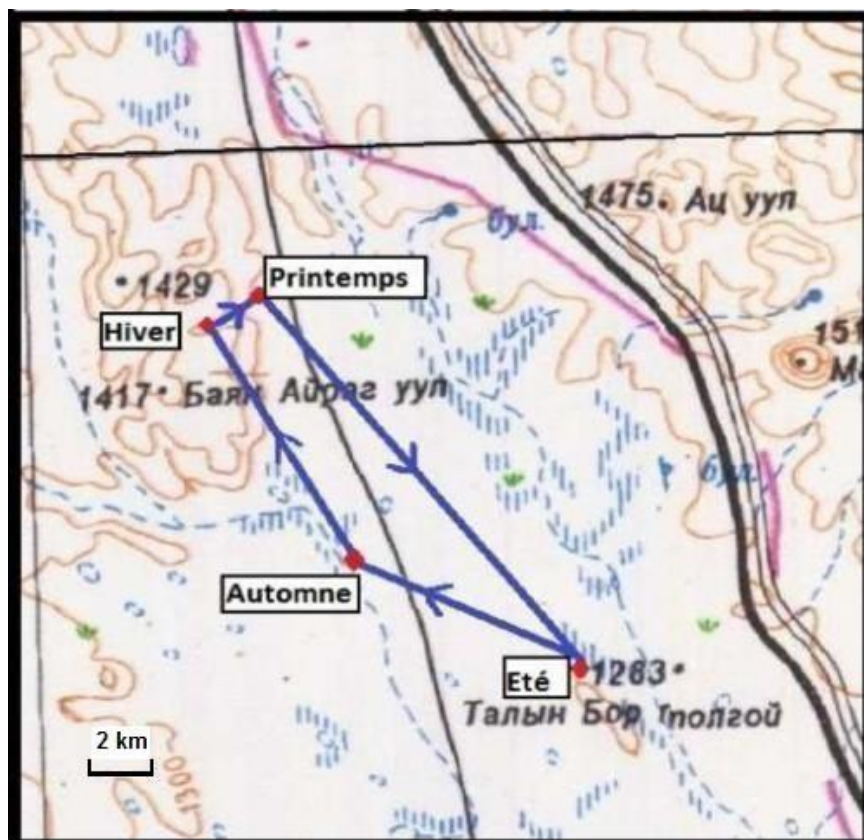


Figure 11 : Schéma du parcours de la famille de Buural.

	Eté	Automne	Hiver	Printemps
Durée	Du 10-15 mai au 10-15 septembre	Du 10-15 septembre au 1-10 novembre	Du 1-10 novembre au 1-15 mars	Du 1-15 mars au 10-15 mai
Nombre de mois	4	1,5-2	4-4,5	2
Nombre de déplacements	3 à 5	2 à 3	1	1

Figure 12 : Fréquence des changements de camp de la famille de Buural sur l'année.

En automne, la famille change en général de place deux ou trois fois. C'est en été que les changements de camp sont les plus fréquents, de trois à cinq fois. La famille se déplace de quatre à cinq kilomètres selon la qualité de l'herbe qui varie selon la pluie de la saison, et s'installe toujours à proximité d'un point d'eau. Une saison particulièrement pluvieuse requiert moins de déplacements.

5.1. Le camp d'été

En été la famille suit la rivière tandis qu'en automne elle suit la pâture et le sel (*khujir*). A partir du mois de mai ou juin un point d'eau apparaît grâce à la pluie dans le champ du camp d'été de la famille. Tous les éleveurs de *bag* s'y approchent. Le camp d'été de notre famille est en plein air, dans un site exposé au vent, près de la source d'eau. Ce lieu est éloigné d'une quinzaine de kilomètres de son camp de printemps. La famille déménage au camp d'été à mi-mai et y reste jusqu'à la mi-septembre. Sur le camp d'été il y a un enclos pour les veaux et un petit enclos en bois portable couvert pour protéger de la pluie les nouveau-nés. Pendant cette saison les changements du pâturage sont plus fréquents selon la quantité et la qualité d'herbe liée à la densité de pluie de la saison, toujours auprès d'un point d'eau proche. Si en effet la saison a été particulièrement pluvieuse, les déplacements sont moindres. Si la taille du troupeau est importante le déplacement se multiplie aussi. La famille se déplace au moins quatre fois, de quatre à cinq kilomètres à chaque fois durant l'été.

5.2. Le camp d'automne

En 2006, elle a déménagé au début d'octobre vers leur camp d'automne à Kherges ensuite à Tsagaan tolgoi. Ce dernier se trouve dans le nord du camp d'été. Dans le camp d'automne est à l'abri du vent par l'herbe en hauteur. En automne, la famille change en général de place deux ou trois fois. Du camp d'automne elle se déplace deux ou trois fois selon les conditions climatiques. Au début de l'automne, elle s'installe sur des endroits élevés et vers la fin de la saison elle recherche des endroits abrités du vent, auprès de broussailles pour protéger le troupeau. La fin de cette saison le déplacement prend la direction du camp d'hiver ; la famille rejoint le camp d'automne à proximité de celui d'hiver. La famille y campe de mi-septembre à la fin novembre avant de prendre la direction du camp d'hiver. La famille se déplace de quatre à cinq kilomètres selon la qualité de l'herbe qui varie selon la pluie de la saison, et s'installe toujours à proximité d'un point d'eau. Les déplacements sont également proportionnels à la taille du troupeau ; en 2006, la famille se déplaçait davantage en automne car elle possédait mille têtes.

5.3. Le camp d'hiver

La typologie du lieu du camp consiste souvent en un lieu abrité du vent c'est-à-dire protégé par des roches, une pente d'une vallée ou d'une colline, entre deux versants de montagne, au bas d'une valléeet ouvert au soleil du matin et du soir, qui permet une exposition lumineuse et chaleureuse plus longue dans la journée. De plus, l'endroit où la première neige tombe en peu de quantité cela signifie que cet endroit aura moins de neige durant l'hiver. Donc c'est un endroit adéquat pour camper. Aussi l'abri du vent est un critère important (Tserenkhand, 1981).

A toutes régions le camp d'hiver comporte un enclos. Il comprend un enclos en bois dans les régions boisées et dans la région de Gobi un enclos en pierre. La réalisation de l'enclos en pierre qui fait la fierté de la famille en raison de sa rareté et de sa solidité. Il n'est pas toujours

facile de trouver les pierres de grosse taille, particulièrement dans les régions désertiques. En plus, une telle fabrication nécessite une quantité considérable de travail. Avant l'existence des coopératives il y avait des abris même en bouse (Natsagdorj, 1963). De nos jours, certaines familles font fabriquer un enclos avec des blocs de brique.

L'enclos d'hiver de notre famille d'accueil, était construit en pierres par le grand-père de Buural. Aujourd'hui il est défait par endroits et les pierres sont éparpillées. En effet, la famille monte un enclos en bois sur la trace de l'ancien enclos. Ce camp comporte aussi un enclos en bois pour les veaux.



Figure 13 : Vue générale du camp d'hiver. Le camp d'hiver est en train d'être installé. Au premier plan, les parties de l'enclos à monter ; au second plan, le chariot de transport et la yourte ; en arrière plan, l'enclos en bois en partie monté. Novembre 2005 dans la vallée de Bayan-Aarag de la commune Bayantsagaan, A. Amarsanaa.

Selon Sambuu (1971 : 57-59) en hiver quelques familles campent ensemble dans les régions du Khangai tandis que dans les régions de Gobi une ou deux familles campent ensemble en hiver. Badamkhatan (1987 : 120) écrit que les parents préfèrent voisiner avec leur fils quand il se marie. Ou bien à cause de l'insuffisance du pâturage les parents désignent à leur fils un lieu près d'eux en partageant la source rivière et les pâtures. Cependant, si les troupeaux de deux familles sont de nombre important ils sont obligés de se séparer à cause des pâtures.

Au début de l'hiver les familles d'éleveurs arrivent à leur camp et y restent pendant trois ou quatre mois. Le pâturage du camp s'étend en moyenne de trois à sept km. Les familles d'éleveur passent la fête du nouvel an dans leur camp et le quittent le troisième jour de la nouvelle année (Tserenkhand, 2005 : 169). Le camp d'hiver de la famille de Buural, appelé Tsagaan Aarag, est situé dans une étroite vallée, entre deux pans la montagne de Bayan-Aarag à l'abri du vent. Dendegmaa est très contente de son camp en disant : « le vent ne souffle point par ici. La fumée sortant de notre cheminée n'est pas écrasée par le vent ». C'est le signe que le lieu est protégé du vent. La famille y déménage au début de novembre et y vit jusqu'à mi-mars. La famille de Buural retrouve d'année en année le même camp d'hiver et le même camp de printemps, qu'il a hérités de ses parents.

5.4. Le camp de printemps

Le camp de printemps de la famille de Buural se situe à deux ou trois kilomètres de leur camp d'hiver. Le lieu appelé Nöölögtiin khönz se trouve devant la montagne de Bayan-Aarag, sur une pente. La famille de Buural y reste de la mi-mars à la mi-mai. Ce camp comprend un grand enclos en bois qui est divisé en compartiments où les nouveau-nés sont gardés. Auprès de ce camp il y a un puits qui est indispensable à la famille et au troupeau.

Si deux familles passaient ensemble l'hiver elles se séparent au printemps. C'est la période de la mise-bas des nouveau-nés. Le camp de printemps comprend un grand enclos en bois qui est divisé en compartiment où les nouveau-nés sont gardés. Quand il fait très rude on les garde même dans la yourte afin de mieux les protéger. La yourte est capable d'abriter jusqu'à 200 bêtes, d'après Tserenkhand (2005 : 169). La fin de la période de la mise-bas signifie le déménagement sur le camp d'été.

En bref, la distance de la mobilité de la famille de Buural ne change pas vraiment de la période pré-communiste. Par contre, la fréquence est réduite par rapport la période de *negdel* à cause du transport et de la main d'œuvre. La famille se déplace entre sept et dix fois par an dont

une seule fois au début de l'hiver et au printemps. La famille utilise les deux types de la mobilité traditionnelle le *belcheer selgekh* et l'*otor*. Le parcours circulaire définit leur mode de mobilité annuelle mais le parcours linéaire est utilisé pour engraisser le troupeau si le pâturage est insuffisant dans leur région. Ces deux techniques ont toujours servi à la famille quand elle gardait le troupeau du *negdel*. Alors il y a une continuité les techniques d'élevage basées sur l'utilisation du pâturage et le parcours adapté, par contre la distance et la fréquence sont réduites.

6. La dégradation du pâturage ?

Le « surpâturage » est souvent un bouc émissaire approprié et beaucoup plus acceptable pour justifier la dégradation des terres et, bien que cette dégradation soit évidente autour des établissements humains permanents et des points d'eau où le bétail est plus concentré, elle est beaucoup moins évidente dans les parcours naturels libres où le nomadisme est illimité. Lorsque le nomadisme est pratiqué et que les institutions locales de gestion des terres existent, l'on assiste à une bonne conservation de la biodiversité et à une gestion durable des terres. Lorsque la mobilité est limitée, il en a souvent résulté de graves situations de surpâturage et de dégradation des terres.

Le pastoralisme mobile est une approche très efficace pour la gestion des végétations éparpillées et des sols à fertilité relativement basse des terres arides. Au fond, les éleveurs acceptent la variabilité des intrants de production (pâturage et pluviométrie) et adaptent leurs systèmes sociaux et d'élevage en conséquence. Au bout du compte, la diversité biologique se développe et l'intégrité et la résilience de l'écosystème se maintiennent. D'ailleurs les chercheurs Chuluun et Ojima ont écrit dans l'article intitulé *Land use change and carbon cycle in arid and semi-arid lands of East and Central Asia* que : « estimates of plant production derived from climate and remote sensing variables indicate that the Mongolian steppe ecosystems are very productive despite low levels of annual rainfall » (2002 : 50) .

Mais de nos jours, le discours sur la dégradation du pâturage devient un phénomène médiatisé et politisé. Le degré d'épuisement des pâturages fait l'objet de débats chez les scientifiques. Nous pouvons lire facilement un discours de ce genre : « Cela dit, bien des politiques de sédentarisation ont été menées par le passé, avec des conséquences désastreuses pour l'environnement. Basées sur une profonde méconnaissance de la logique qui sous-tend la production pastorale, ces politiques favorisaient des systèmes de production importés des pays développés et étaient appuyées de manière inadéquate par la théorie de la « tragédie des communs ». Les mouvements étaient réduits par la mise en place de campements stationnaires fortement pourvus en services et ressources, en particulier de l'eau, en oubliant royalement la nécessité écologique principale qui se cache derrière la mobilité dans un contexte écologique »⁵¹. Tout au long de notre chapitre, nous avons tenté de montrer que le pastoralisme mongol n'a jamais été sédentaire complètement, bien qu'il y ait eu des services de foin qui sont restés marginaux pour l'ensemble des espèces.

Comme nous allons le voir maintenant, le pâturage est menacé et, pour souligner cette dégradation, depuis une dizaine d'années la langue mongole a introduit une nouvelle expression. En effet, durant la période du communisme l'expression courante pour l'utilisation mal appropriée des pâturages était *belcheer talkhigdakh* qui est remplacée aujourd'hui par *belcheer talkhalagdakh*. D'après *Grand dictionnaire de la langue mongole* (2008 : 1903), les deux verbes peuvent être utilisés concernant le pâturage. Le premier, *talkhigdakh*, signifie : « utiliser sans prendre soin ». Autrement dit, alors que durant l'ère communiste on utilisait les pâtures sans vraiment faire attention à leur gestion et leur usage économe. L'usage sans planification du pâturage entraîne une perte de productivité de l'élevage (Ochir, 1955 : 47 ; Lkhagvajav, 1979 : 5 et Lkhamdulam 2007). Le second terme signifie « détruire par usage intensif ». Ce qui veut dire qu'aujourd'hui on parle de destruction par exploitation et surexploitation du pâturage. En effet, nous voyons un glissement du sens entre deux périodes. La surexploitation est expliquée par la concentration des bêtes dans un même lieu. En théorie, l'utilisation du pâturage ne doit pas dépasser 40-60 % du pâturage disponible pour éviter sa dégradation (Ochir, 1955: 47). Le manque de planification sur l'utilisation du pâturage entraîne un phénomène de sur-pâture qui

⁵¹ http://www.iucn.org/fr/wisp/portail_des_eleveurs_/zones_arides/

entraîne des phénomènes de désertification et donc peut contribuer à fortement diminuer sinon faire disparaître le pastoralisme nomade (Haisan, 2009).

Un autre argument souligné par les chercheurs en Mongolie Intérieure consiste à affirmer que la densité des animaux sur un espace donné provoque la dégradation du pâturage. Ni Haisan, ni Humphrey ne sont d'accord avec cet argument. D'après cette dernière, la densité des animaux est liée avec le développement de l'agriculture. Par ailleurs, la plus grande densité du troupeau en Mongolie se trouve dans la région montagneuse du Khangai. Mais dans cette région l'agriculture n'est pas très importante. Aussi les éleveurs se déplacent souvent pour changer le pâturage. Pour certains, c'est plutôt la croissance rapide liée à la privatisation du bétail qui inquiète de nos jours les experts mongols et étrangers (Finke, 2004 : 260). Humphrey (2006 : 58-61) soutient que la dégradation est liée avec le développement de l'agriculture et de l'élevage sans mobilité. De même Chuluun et Ojima (2002 : 51) soutiennent la cause de la dégradation du pâturage liée à la « sédentarisation des nomades ». La thèse soutenue de ces auteurs est que le troupeau doit être mobile. D'ailleurs Humphrey et Sneath (1999) soulignent l'importance de l'adaptation du système flexible du pastoralisme. Ils ajoutent aussi que le développement de l'agriculture rogne de plus en plus sur le terrain du pâturage d'une part et d'autre part les pistes provoquées par les grosses machines d'agriculture abîment énormément le pâturage.

6.1. La contradiction de l'évaluation de la dégradation du pâturage

Selon les différents acteurs œuvrant dans le domaine économique comme les gouverneurs régionaux du pays, des ONG travaillant sur place, des scientifiques, cette dégradation est la conséquence de causes multiples, dont principalement la sécheresse due au réchauffement climatique, mais aussi l'augmentation de l'exploitation des mines, le manque de politique de gestion des territoires et l'accroissement des animaux depuis le processus de privatisation de 1991, surtout la terre reste la propriété d'Etat.

L'évaluation de la dégradation du pâturage n'est pas la même selon le gouvernement et les scientifiques. Par exemple, le président mongol Elbegdorj lors de sa participation au soixante sixième congrès de l'ONU, a dit que près de 70% de la superficie de la Mongolie est atteint par la désertification et la sécheresse (Le journal « Quotidien », 2011 : 2). C'est-à-dire la dégradation attient près de 1.095.000 km². Cela paraît beaucoup. Mais une étude scientifique réalisée en 2009 montre que seulement 111.676 km² sont plus au moins dégradés, dont 90% de pâturage et de la prairie ; 8% de forêt et 2% de terres agricoles (Nyambat, 2010 : 108). Les différentes causes de dégâts et de destruction du pâturage retenues sont : 44,9% par le piétinement du bétail ; 43,0% par les rongeurs ; 5,6% par la progression des dunes de sable ; 1,7% par l'exploitation des mines et 1,5% par le vent et les inondations (Idem, 2010 : 111). Plus récemment le professeur Tamura⁵² et son équipe a réalisé une étude qui montre que la terre mongole est de bonne qualité dans son ensemble mais en même temps elle est physiquement fragile et risque de s'abîmer vite. L'utilisation des sols pendant 5 à 10 ans pour l'agriculture ou l'élevage entraîne une diminution de l'épaisseur de la terre de 10 cm. D'où il est conseillé de prendre des mesures nécessaires pour sa protection. De même, l'étude comparative dirigée par Humphrey and Sneath (1999) montre que la dégradation de pâture en Mongolie est moins importante que chez ses voisins, en Chine ou en Russie. D'ailleurs, les études de Haisan (2009) et Galzuud (2012) montrent la forte dégradation du pâturage en Mongolie Intérieure.

Par contre, nous constatons avant tout un très grand écart entre ces deux chiffres donnés l'un par le gouvernement et l'autre par les scientifiques. Pour le gouvernement, il y a une volonté d'attirer l'attention des organisations internationales de drainer des capitaux pour ensuite mettre plus ou moins en place des mesures de protection de la terre, tandis que l'étude des spécialistes, plus précise, soulève plutôt le problème de l'utilisation extrême du pâturage.

Il est bon de rappeler que la dégradation se fait principalement en deux endroits précis selon les saisons, d'après les études d'Erdenebaatar & Batjargal (2001), Gombosüren (2004) et Nyambat & Enkhmaa (2010). En hiver et au printemps en effet, le pâturage risque d'être écrasé par le piétinement des bêtes qui se trouvent concentrées sur des pâtures protégées du froid et du vent. En été et en automne le risque se déplace vers les grasses prairies en bordure de rivières qui

⁵² Oyuuntsetseg R., *Kenji Tamura: la steppe de Dornod est le patrimoine naturel mondial*, le 01.10. 2011.

risquent d'être inondées suite à des orages répétés. Si les pluies tardent c'est-à-dire tombent à la fin de juillet ou en août, précédent un mois de juin sec, la période végétative s'en trouve dangereusement écourtée. Il existe bien du pâturage d'herbe grasse ailleurs, mais qui reste inexploité à cause du manque de point d'eau ; ce qui supposerait creuser des puits afin de profiter pleinement de la capacité du pâturage. Nous avons souligné que pendant la période de communiste le forage de puits faisait partie intégrante du travail de coopérative des éleveurs. Cela permettait d'exploiter de nouvelles zones de pâturage et ainsi d'éviter le surpâturage.

6.2. La loi de la privatisation de la terre et les débats

Depuis la première constitution de 1924 la terre devient propriété de l'Etat et la troisième constitution de 1960 ajoute que les *negdel* peuvent l'utiliser gratuitement et sans limite de temps. Par contre la terre n'est jamais la propriété d'une institution ou de quelqu'un. En 1991, à la fin du système communiste, les coopératives sont privatisées mais la terre reste un bien public. Cependant la Banque Asiatique de Développement (BAD) et d'autres organisations internationales du développement ont recommandé une nouvelle législation pour la privatisation de la terre. La BAD argumente que la privatisation de la terre pourrait motiver les éleveurs qui maximisent la production et investissent pour améliorer le terrain (Rossabi, 2000 : 19). Pour la BAD "la privatisation de la terre peut positivement promouvoir les éleveurs, les fermiers et les autres acteurs afin de maximiser leur production et de protéger la terre du dégât et de la dégradation" (Ministère de l'Agriculture de Mongolie et Asian Development Bank, 1994 : 33 ; Sneath, 2001 : 42 et Kazato, 2005 : 240). Enjeu politique entre l'Union Démocratique de Mongolie et le Parti Populaire Révolutionnaire de Mongolie, la loi sur la terre a été adoptée en 1994 qui rend possible la propriété de terrain sous forme de concession de longue durée, sauf le pâturage dont elle précise le pâturage du camp d'été et d'automne et le pâturage d'*otor*, est de l'usage collectif.

Mais il faut attendre 2002 pour avoir plus de précisions sur les mesures adoptées. Alors la terre est donnée gratuitement une seule fois aux citoyens mongols selon différentes modalités.

Par exemple la superficie du terrain résidentiel privé est limitée à 0,07 hectare dans la capitale, à 0,35 hectare dans les capitales de province et à 0,5 hectare dans les centres de commune. Cependant le pâturage n'est pas attribué aux éleveurs législativement, malgré la pression des ONG, et reste un bien d'Etat. Par contre, la loi dit que l'éleveur peut posséder, sous forme de concession, pendant 60 ans pour le camp d'hiver et du printemps. Ainsi chaque famille possède un certificat du camp d'hiver par contrat avec l'Etat.

L'ancien utilisateur avait priorité sur le camp d'hiver, ainsi il obtenait le certificat. Il est attribué à l'éleveur qui est né sur le campement, ou qui l'a hérité de ses parents selon le droit coutumier, ou s'il a utilisé ce campement pendant la période collective. Selon Kazato (2005 : 243), il y a un changement de logique car à la fin des coopératives, plusieurs familles partageaient un seul camp d'hiver tandis qu'avec la nouvelle loi chaque famille possède son camp. L'auteur continue à écrire que le camp d'hiver porte toute sa valeur à condition qu'il soit pleinement utilisé.

Cette loi accentue l'ancrage de chaque famille sur les parcours utilisés de manière coutumière. Tous les éleveurs qui n'ont pas accès à un campement n'ont pas de certificat. Upton a souligné que « le droit coutumier sur l'usage du camp d'hiver n'est pas considéré dans sa période historique et est plutôt une stratégie adoptée par les éleveurs de la période de décollectivisation puisque certains ont construit des abris d'hiver sans autorisation locale »(2005 : 599). Ces familles ont obtenu leur certificat. Certainement il y avait plusieurs manières adaptées pour obtenir le certificat, mais un cas n'exclut pas l'autre. Cette loi accélère le processus de différenciation sociale basée sur les campements d'hiver (Blanc & Oriol, 2009 : 45). Erdenebaatar et Batjargal (2001 : 66) ont souligné que des conflits de pâturage plus virulents car en recevant le certificat des camps d'hiver et de printemps les éleveurs croyaient qu'ils possédaient en même temps le pâturage.

Sur les mesures à prendre pour limiter voire éviter les dégâts sur pâturage, différentes opinions s'opposent. Par exemple, la manageuse Enkh-Amgalan⁵³, de l'ONG « Or vert »

⁵³ Esüi E., « Le pâturage est la richesse de la Mongolie » [Belcheer mongolyn khöröngö], *Le Quotidien* [Ödriin sonin], n° 200, 22.08.2011, p. 8.

déclare que « c'est le moment de donner en concession le pâturage aux éleveurs, particulièrement celui du campement d'hiver et de printemps » tandis que les scientifiques considèrent que la terre a été pendant des siècles la propriété de la nation et la garantie de son indépendance. L'historien Chuluunbaatar (1992 : 15) écrit qu'il est impossible que le pâturage soit propriété privée dans les années à venir. La culture nomade des Mongols disparaîtrait avec le pâturage privé, c'est pourquoi l'Etat doit rester toujours propriétaire du pâturage. Par contre, il peut louer la terre aux éleveurs ou aux sociétés agricoles sur des baux de longue durée, pendant 50-100 ans par exemple. Une majorité d'hommes politiques rejoignent cet avis et s'opposent même à faire privatiser le pâturage, car ils pensent que cela ferait disparaître la culture nomade.

Pour certains, l'Etat doit rester propriétaire de la terre mais il faut mettre une taxe de droit d'utilisation. Par exemple, Monsieur Dashkhüü⁵⁴, agent d'Etat, considère les éleveurs comme des producteurs qui utilisent gratuitement les pâtures sans trop y prendre garde. Il propose de mettre une taxe sur l'usage du pâturage afin de créer un fonds d'entraide lors de catastrophes naturelles.

D'après l'étude réalisée par l'Open Society Forum entre 2000 et 2002 dans 34 communes de 11 provinces avec 773 participants totaux, il en ressort que 77,1 % à 77,5 % des familles d'éleveur répondent que le pâturage doit être utilisé par tout le monde ; 11 à 13,9 % répondent que l'utilisation doit faire l'objet d'un contrat ; 4 à 9,3% répondent qu'il faut privatiser (Gombosüren, 2004 : 43). Et si on s'intéresse plus en détail à cette minorité n'atteignant pas dans le meilleur des cas les 10 %, la grande majorité d'entre eux (80 %) s'occupent de fermes laitières et vivent près des marchés des centres urbains, c'est-à-dire qu'ils ne connaissent pas le système de changements saisonniers de camp comme les éleveurs traditionnels. Pour les fermiers sédentaires la privatisation du pâturage est intéressante car elle leur permettrait de constituer de grandes fermes de vaches laitières.

La même question a été posée aux gouvernants, ingénieurs agronomes et professionnels de l'élevage. 71,1 % pensent que le pâturage doit rester un bien public si on pratique le pastoralisme traditionnel. Par contre si l'on opte pour la pratique l'élevage sédentaire, 43,6 %

⁵⁴ « La taxe du pâturage est nécessaire » in <http://sonin.mn/2011/09/>

d'entre eux répondent qu'il faut mettre en place des contrats d'usage du pâturage alors que 12 % continuent à penser que les zones de pâture doivent rester d'utilisation publique. D'où l'idée que plus l'élevage devient sédentaire plus on souhaite que le pâturage soit privatisé (Idem, 2004: 44). Ainsi la majorité des éleveurs et des professionnels de l'élevage sont contre la privatisation du pâturage. Aucun éleveur n'est actuellement juridiquement propriétaire de ses parcours et ses camps. Nous constatons que d'après ces opinions si le pâturage devait être privatisé, la culture nomade risquerait de disparaître.

Par ailleurs, les études menées en Mongolie Intérieure par des différents chercheurs comme Humphrey & Sneath (1999), Haisan (2009), Galzuud (2012) montrent que le pâturage se dégrade énormément si la steppe est parcellisée par des barrières. Dans les années 1980 de la période de la transition de l'économie en Mongolie Intérieure, le pâturage et le camp d'hiver ont été donnés en concession aux éleveurs. Les éleveurs ont installé des barrières autour de leur pâturage. Vingt ans plus tard le pâturage est très dégradé et les éleveurs sont obligés de le quitter.

Mearns (1996) écrit que le pâturage est une ressource instable à cause de la variabilité du climat. Pour lui, la terre doit être gérée par la collectivité. Certains analysent qu'il est nécessaire de réguler la pâture et l'eau utilisées collectivement plutôt que la privatisation totale préconisée par quelques conseillers d'économie de marché économique au gouvernement mongol (Humphrey & Sneath, 2006 ; Fernandez-Gimenez, 2006 et Murphy, 2011).

6.3. La gestion du pâturage de Bayantsagaan

Selon l'étude de l'évaluation de la dégradation du pâturage de Nyambat et Enkhmaa (2010 : 250-256) en 2009 la moyenne du pays était de 56 têtes pour 100 hectares alors que dans la commune de Bayantsagaan elle n'était que de 35 têtes, soit près de 11 fois moins par rapport la commune la plus dense (384 têtes dans la commune de Khangal). Pour le pâturage d'hiver et de printemps la moyenne du pays était de 93 têtes pour 100 hectares tandis que dans la commune de Bayantsagaan il n'était que de 59 pour 100 hectares. Cela fait près de 11 fois moins par

rapport la commune la plus dense. Pour le pâturage de l'été et d'automne la moyenne de l'état était de 139 têtes pour 100 hectares alors que dans la commune de Bayantsagaan elle ne faisait que de 89 têtes. Cependant pendant trois ans entre 2007 et 2009 la densité de tête à 100 hectares a une légère tendance à l'augmentation dans cette commune.

Cependant la densité la plus élevée dans la commune de Khangal de la province de Bulgan comptant 640 têtes au pâturage d'hiver se trouve dans la région de Khangai où la densité de têtes est généralement assez haute. Par contre, la commune de Gurvan Tes de la province de Ömnö-Gobi n'a compté que 12 têtes au pâturage d'hiver. Cette dernière se trouve dans le Gobi désert. La région du Khangai est bien adaptée à l'élevage grâce aux points d'eau et à l'herbe contraire du désert de Gobi. La commune de Bayantsagaan se situe dans la zone de semi-désertique. C'est pourquoi la densité de tête est moins élevée par rapport à la moyenne du pays. Cela ne veut pas dire que cette commune soit protégée de la dégradation du pâturage.

Un projet de protection du pâturage, financé par l'ONU, se déroule dans la commune Bayantsagaan et concerne trois *bag* sur les cinq. Selon Narantsetseg, la directrice du projet, il concerne 210 familles soit 60 % de la population de la commune. Les éleveurs de trois *bag* sont divisés en 16 groupes. Pour Narantsetseg, les éleveurs comprennent le bienfait du projet. Ce dernier consiste à planifier l'usage du pâturage selon les saisons, les temps de repos et de l'attribution aux éleveurs. Elle dit : « Le plus important c'est la période de germination des graines. Cela veut dire que l'herbe poussera un an après donc il faut protéger ce moment pour que les animaux n'en mangent pas ».

Le deuxième *bag* ne participe pas à ce projet. Selon le chef de ce *bag*, la surface de son *bag* est petite par rapport des autres. Il propose d'abord de rediviser la surface des *bag* afin de participer au projet. A cause de l'insuffisance du pâturage il n'est pas possible de participer à ce projet qui mène de planifier des pâturages. Il argumente : « A cause du manque de zones de pâturage, notre *bag* ne peut pas planifier le pâturage, ni le mettre en période de repos. Donc notre pâturage est plus vulnérable devant la désertification d'une part et d'autre part son état est inégal. Si nos éleveurs paissent dans d'autres communes pour chercher le meilleur pâturage, ils

sont alors obligés de payer la taxe des pattes d'animal, (*malyn khöliin tatvar*)⁵⁵ ». Nous constatons que le conflit repose sur la taille du territoire, non pas sur la dégradation du pâturage.

Pourtant cette taxe a été supprimée après l'élection de 2008. Mais dans la vie courante, les éleveurs en transhumance payent encore cette taxe aux administrateurs de commune afin de rester sur le pâturage de leur territoire. Pour les administrateurs, c'est un moyen de protéger le pâturage de leur *bag*, en limitant les séjours des éleveurs voisins. S'ils ne la payent pas ils sont exclus du territoire du *bag*. La famille de Buural a campé sur le territoire de la commune Bayan pendant un été. Il raconte la difficulté de camper sur le territoire de cette commune sans payer la taxe. Le chef de *bag* venait souvent réclamer la taxe. Pour être tranquille et ne plus vivre sous cette pression, la famille a été obligée de la payer. Pour moi, ce paiement signifie le droit d'utiliser le pâturage d'une autre commune. Autrement dit, la taxe permet d'acheter la permission d'utilisation du pâturage des « autres ».

Les chefs de provinces, de communes ont le devoir de contrôler le bon usage du pâturage afin de les préserver au mieux, selon la loi 2000 (Erdenebaatar & Batjargal, 2001 : 62-63). Par contre, les chefs de communes affirment que la moitié de leur territoire est dégradée (Open Society Forum, 2004).

6.3.1. L'opinion des éleveurs et la restriction du savoir de l'élevage

Selon les remarques des éleveurs, la dégradation du pâturage est visible par la diminution des sortes d'herbes, diminution de la hauteur de l'herbe, la prolifération d'herbes non consommées par les bêtes, l'éparpillement clairsemé l'herbe, l'apparition de zones sablonneuses,

⁵⁵ Le coût de la taxe est pour l'ovin 100 T; la chèvre 150 T et un *bod* 500 T par mois. Cette taxe a été supprimée après l'élection de 2008. Mais dans la vie courante, les éleveurs en transhumance payent encore cette taxe aux administrateurs de commune afin de rester sur le pâturage de leur territoire. Pour les administrateurs, c'est un moyen de protéger le pâturage de leur commune et limitant les séjours des éleveurs voisins. S'ils ne la payent pas ils sont exclus du territoire de la commune. La famille de Buural a campé dans le territoire de la commune Bayan pendant un été. Il raconte la difficulté de camper sur le territoire de cette commune sans payer la taxe. Le chef de commune venait souvent réclamer la taxe. Pour être tranquille et ne plus vivre sous cette pression, la famille a été obligée de la payer. Pour moi, ce paiement signifie le droit d'utiliser le pâturage d'une autre commune. Autrement dit, la taxe permet d'acheter la permission d'utilisation du pâturage des « autres ».

l'abaissement du niveau des rivières. D'ailleurs nous trouvons le même type de discours collecté par l'étude de Humphrey et Sneath (1999). Buural y ajoute le dégât provoqué par l'augmentation de la multitude des mulots qui détruisent le pâturage. Pour lui, pendant la période du *negdel*, un hélicoptère éjectait des produits pour détruire les mulots et les mauvaises herbes.

Quant aux éleveurs, ils s'inquiètent des difficultés que cette privatisation pourrait entraîner pour les mouvements de leurs troupeaux qui doivent sans cesse changer de pâtures. Pour l'éleveur Buural, le camp d'hiver et de printemps doit être donné en concession, tandis que le pâturage d'été et d'automne doit rester disponible pour tout le monde. Il ajoute que, aux années d'hiver rude on pourrait camper dans d'autres régions sans payer la taxe. C'est l'avis partagé par les autres éleveurs de sa section.

Concernant les raisons de la dégradation des pâturages, les éleveurs ont leur propre idée et émettent au moins six types de causes. Ils évoquent tour à tour l'accroissement du cheptel notamment de caprins, ensuite la transhumance, puis la méconnaissance du milieu écologique, la perte du savoir-faire, la planification du pâturage et la surpâturation des troupeaux du poly-élevage.

Reprenons au cas par cas ces causes évoquées :

a) L'augmentation du cheptel et le déséquilibre du cheptel. Depuis la privatisation on note un accroissement considérable du cheptel qui est passé de 8.240.000 en 1990 à 32,7 millions en 2010 (Statistiques, 2011: 12). La croissance profite surtout aux chèvres à cachemire qui atteignent les 20 millions, créant ainsi un déséquilibre dans la diversité de l'élevage du bétail et contribuent à dégrader les pâturages, comme le constatent tous les éleveurs. Puisque les chèvres mangent la racine de la plante c'est pourquoi elles provoquent la dégradation du pâturage. Les chèvres mangent 84,9- 89,3 % du pâturage, elles utilisent le pâturage en été 26,9 % plus que des moutons et en automne plus de 34 % (Chültem, 2010 : 31-32).

b) Les zones de surpâturation révélées par l'étude de Fernandez-Gimenez & Batbuyan (2004 : 142) qui remarquent que ces zones sont près des routes, d'infrastructures et de points d'eau, tandis que Devienne (2013 : 21) remarquent que le surpâturage est particulièrement marqué sur les parcours d'été : « Le bétail y est de plus en plus nombreux en été, du fait de

l'accroissement du nombre d'éleveurs et de l'augmentation du cheptel, mais aussi du recentrage des troupeaux sur ces espaces. Le basculement du système pastoral dans la crise de surpâturage se déroule progressivement : chaque année la capacité de régénération du parcours diminue ainsi que la quantité de fourrages disponibles, alors que le cheptel continue à s'accroître ».

Une forte concentration du troupeau sur une zone humide risque de dégrader le pâturage. C'est pourquoi Shagdarsüren O., (2006 : 218) écrit que, à la période communiste le pâturage se dégradait moins parce qu'il n'y avait pas de concentration de grands nombres de troupeaux sur un même lieu. Aujourd'hui les zones de pâtures peuvent être fréquentées et partagées par des *nüüdelchid*, « ceux qui transhument », et campent pour plusieurs jours, voire un mois et les éleveurs autochtones commencent alors à exprimer leur mécontentement. D'après mon observation ils campent en été en zone humide en partageant le pâturage avec des autochtones. Donc les éleveurs font l'*otor* en été, ce qui entraîne le surpâturage.

c) Le manque de savoir écologique. Comme le pâturage est propriété publique, les éleveurs ne s'inquiètent pas de l'usage à bon escient du pâturage. Utiliser longtemps le même pâturage à n'importe quelle saison va faire disparaître la meilleure herbe et laisser place à une herbe de piètre qualité. D'ailleurs le savoir des éleveurs disait qu'il faut attendre au moins trois ou quatre semaines pour que l'herbe repousse après le passage du troupeau (Namsrai, 1982 : 25 et Ochir, 1955: 52). Selon l'enquête du professeur Haisen, un éleveur de Dund-Gobi lui disait qu'il fallait transhumer tous les quatorze jours sinon l'herbe repousse moins bien. D'où l'idée que certains éleveurs aujourd'hui ne pratiquent plus ce savoir.

d) La perte de la pratique technique d'élevage. Traditionnellement l'utilisation du pâturage était divisée en quatre saisons. Par exemple, dans les régions désertiques, le pâturage d'été se trouve sur des hauteurs exposées au vent et auprès d'un point d'eau ; celui d'hiver est au contraire en terrain bas protégé du vent etc. La planification du pâturage selon les saisons faisait partie de la pratique d'éleveur et était respectée. Malheureusement on y porte de moins en moins d'attention car le troupeau n'est pas souvent gardé par son propriétaire. Souvent le troupeau est laissé paître sans gardiennage vraiment et ainsi les bêtes mangent l'herbe du pâturage réservé à d'autres saisons. Malheureusement cela devient assez fréquent et provoque des relations tendues

entre les éleveurs. De plus, dans les régions du Gobi, là où les conditions d'élevage sont probablement les plus rudes à cause du manque de pluie, les éleveurs font beaucoup attention à l'utilisation du pâturage de l'hiver et du printemps.

L'usage du pâturage dépend de la mesure de l'espace, de la composition du troupeau, l'âge et sexe, le nombre, et de la main-d'œuvre. Une famille garde son troupeau de « courtes pattes » autour de son camp dans un rayon jusqu'à cinq six kilomètres, au maximum. L'expérience et le savoir-faire de l'éleveur influence le choix du pâturage. Ce savoir est transmis d'une génération à l'autre. Utiliser la particularité du lieu constitue l'un des savoir-faire de l'éleveur. A ce propos il existe plusieurs recueils. Parmi les écrits les plus anciens sur le sujet, on trouve ces remarques du gouverneur appelé To van de la province de Setsen Khan qui se situe actuellement à la province de Dornod. Lui seul gérait près de 40 000 km² et il était l'un des nobles les plus riches de l'époque. To van écrit que « le mauvais éleveur ne sait pas où faire paître son troupeau ; il passe toute la journée en visite chez l'un et l'autre en buvant du thé, laissant son cheval dehors... ». Par contre, le bon éleveur qui « le tôt matin regarde aux quatre horizons (à mon avis, chercher le pâturage du jour) et cherche son cheval. En buvant vite son thé il fait paître son troupeau toute la journée » (Natsagdorj, 1968 : 87).

De ses observations, on peut lire : « l'endroit où la neige est peu tombée au début de l'hiver signifie que cet endroit est protégé de la neige pendant tout hiver » (Shagdarsüren Ts., 1971 : 131). De même Sambuu, éleveur de son état, a écrit un livre intitulé *Les conseils adressés aux éleveurs* dans lequel il traite le choix du pâturage et les techniques de l'élevage. Par exemple, concernant les techniques de l'élevage il faut couvrir de terre les bêtes mouillées sous la pluie froide ou la tempête du printemps pour qu'elles ne perdent pas leur chaleur. Quant il y a une tempête il vaut mieux garder le troupeau au-dessus du camp (Sambuu, 1945 : 26).

Le choix du pâturage repose sur le savoir-faire des éleveurs. A ce propos, Sambuu écrit que, si la racine des herbes est humide et si l'herbe de couleur vert foncé cela signifie qu'elles n'ont pas perdu leur qualité nourrissante et peuvent alimenter les animaux. Un autre moyen de tester le pâturage consiste à brûler un peu une herbe et si sa cendre est noire l'herbe a gardé sa vitalité. Par contre si la cendre devient grise l'herbe a perdu ses substances (Sambuu, 1945 :

168). Ou encore, si en mâchant la racine de l'herbe elle est piquante et reste humide et verte cela veut dire que l'herbe est de qualité. De même les bêtes se nourrissent avec l'herbe séchée et jaunie par contre elles ne se nourrissent pas d'herbe séchée et blanchie. Enfin, l'endroit où les gazelles paissent est aussi bénéfique pour le troupeau (Chuluunbaatar, 1992 : 13-14).

e) La planification du pâturage. Afin de planifier le pâturage, on prend en compte le temps d'utilisation et la potentialité du pâturage. Par exemple, si on reste pendant quarante jours sur un pâturage il faut le diviser en dix compartiments. Les bêtes mangent de chaque partie du pâturage pendant quatre jours (Lkhagvajav, 1979 : 33). Les éleveurs expérimentés appliquent cette règle car elle fait partie de leur savoir technique.

Il est important de planifier, surtout le pâturage d'hiver et de printemps car à ces saisons il est rare de transhumer à cause du climat. A ces saisons notre éleveur Buural divise le pâturage en compartiment et aussi en degré d'éloignement. « Ma méthode de l'usage du pâturage d'hiver est d'utiliser d'abord celui du plus distant en se rapprochant vers le plus près du camp. Puisque le début d'hiver est moins rude et en plus après l'automne les bêtes sont grasses ». Buural crée un chemin par lequel les bêtes partent paître et reviennent aussi. Ainsi les bêtes apprennent à paître tranquillement sans se disperser. Cela permet aux bêtes de garder leur graisse ». Avec un plan d'utilisation du pâturage sa capacité augmente de 20 à 50 % et les productions de l'élevage peuvent augmenter de 15 à 40 % (Namsrai, 1982 : 8-9). Il faut diviser le pâturage en compartiment et l'utiliser selon un plan selon les saisons, comme cela se faisait traditionnellement (Chuluunbaatar, 1984 : 67).

f) Les éleveurs s'occupent aujourd'hui la « poly-espèce » comprenant l'ovin, le caprin, le bovin et l'équin. Certaines familles possèdent aussi le camélidé. Ces espèces nécessitent différents pâturages pour engraisser. Lkhagvajav écrit ainsi que les bêtes ne paissent pas aux mêmes endroits et ne mangent pas non plus les mêmes herbes à toutes saisons. Par exemple, le caprin et l'ovin mangent les fleurs au début de l'été et à d'autres saisons ses feuilles (Lkhagvajav, 1979 : 9). Autrement dit, si la nourriture varie le pâturage devrait varier. D'où il est nécessaire de bien choisir et de varier le pâturage pour le poly-élevage. Le pâturage se divise pour *bog* ou *bod*. Dans la loi *Ikh Zasag* de Chinges Khaan il y a un acte spécifique sur la

protection du pâturage. « Il est interdit de creuser la terre quand l'herbe pousse et devient verte afin de préserver l'humidité du sol. De même, un individu responsable d'un incendie sur le pâturage est assassiné avec sa famille ». Ces actes montrent l'importance du pâturage dans le pastoralisme (Nyam-Osor, 2001 : 33). Egalement il est défendu de faire paître le *bod* sur le pâturage du *bog*. Il faut emmener les chevaux dans un pâturage lointain (Dashnyam I., 1995 : 61).

Malgré cela, les familles élevant le poly-élevage donnent priorité à l'engraissement des ovins et des caprins. En effet, on peut comprendre leur choix car l'ovin et le caprin ne peuvent pas suivre le pâturage des équins. D'abord l'ovin, le caprin et le bovin sont des animaux appelés les « courtes pattes » (*bogino khölin mal*) tandis que l'équin fait partie des « longues pattes » (*urt khölin mal*). A ce sujet, Ryenchin (1977 : 156) écrit que les chevaux et les chameaux appartiennent au bétail aux jambes longues car ils ne reviennent jamais au campement et ce sont seulement les hommes qui vont les chercher... Les moutons, les vaches et les chèvres reviennent au campement et sont nommés les « courtes pattes » et ce sont les femmes qui s'en occupent (Shagdarsüren Ts., 1977 : 152).

Les « courtes pattes » paissent dans un rayon entre un et deux kilomètres ; les « longues pattes » paissent plus loin, par exemple pour l'équin, quatre kilomètres, le bœuf entre deux et deux et demi kilomètres. Par contre, les veaux paissent à un kilomètre (Badamkhatan, 1962 : 195). La famille doit camper auprès de la montagne pour les chevaux et auprès de la rivière pour les moutons (Nyambuu, 1992 : 867). Donc la distance de leur pâturage n'est pas identique à cause de leurs particularités. Selon l'étude de Choijiljav (1979 : 11-16) il faut faire paître les chevaux loin du pâturage de *bog*. Le cheval sélectionne beaucoup sa nourriture et si le pâturage ne lui convient pas il avance et en change pour un autre. De plus, la typographie du pâturage n'est pas pareille ; par exemple l'équin nécessite de nouvelles herbes afin d'engraisser, qui se trouvent sur la montagne ou dans la vallée désertique tandis que l'ovin reste sur un plateau. D'où nous pouvons constater que ces espèces n'ont pas le même pâturage d'une part et d'autre part les « courtes pattes » n'ont pas de capacité à suivre les « longues pattes ». D'où les éleveurs qui élèvent la poly-espèce sont obligés de suivre le pâturage des « courtes pattes » en dépit du pâturage de l'autre catégorie. C'est le cas de la famille d'Altangerel, la voisine de Buural. Elle

élève la poly-espèce comprenant un troupeau de plus de vingt équins. Son troupeau d'ovins et de caprins compte 500 têtes et elle a une quinzaine de bovins. Cette famille privilégie le troupeau d'ovins et de caprins, puisqu'on peut le constater par son choix du pâturage. La famille suit le pâturage de ses « courtes pattes ». Par cet exemple qui est loin d'être unique, nous pouvons en résumer que les « longues pattes » partagent le même pâturage avec les « courtes pattes » à toutes saisons. En conséquence cette pratique d'élevage favorise malheureusement le manque de pâturage ou le surpâturage. Ainsi, les voisins d'Altangerel sont mécontents et se demandent « pourquoi cette famille ne conduit pas ses équins à l'*otor* ? ». Par contre Altangerel argumente le fait de manque de personnel qui l'empêche de mener ses équins à l'*otor*. L'éminente expérience des éleveurs dit qu'il faut conduire les équins et les bovins à l'*otor*, aux pâturages lointains et non exploités, afin d'éviter le surpâturage (Namsrai, 1982 : 21).

Face à ces problèmes quotidiens liés aux pâturages, les éleveurs évitent en général les tensions entre eux pour l'utilisation des pâtures, surtout s'ils sont du même *bag*, de la même région. S'il y a dispute, elle n'est que momentanée et se déroule au moment de déménager aux camps d'été, d'automne, d'hiver et de printemps. D'ailleurs l'enquête d'Erdenebaatar et Batjargal le confirment (2001).

Un proverbe qui a trait à la régulation ordinaire de l'espace dit que :

Si l'espace me le permet, ma yourte monterai

Khaya bagtakhaar buuj

Si l'espace me le permet, mes bêtes ferai manger

Khamar bagtakhaaraa iddeg

Autrement dit, on évite la dispute.

En conclusion, nous avons constaté plusieurs enjeux qui concourent à définir la dégradation du pâturage. Le récent réchauffement climatique, la propriété d'Etat de la terre, la dimension du territoire de la commune, l'augmentation du nombre de cheptel, le changement de sa composition, ainsi que la perte de la technique traditionnel de l'élevage, la réduction des déplacements sont autant de facteurs avancés par les différents acteurs s'occupant l'élevage, pour expliquer la dégradation du pâturage. Sur le terrain, les employés administratifs sont plus soucieux des questions de divisions territoriales et administratives des zones de pâtures, des taxes à faire perdurer, tandis que les éleveurs sont plus préoccupés par la question de la sécheresse, du

déséquilibre d'usage du pâturage, de l'utilisation traditionnelle à bon escient du pâturage, des comportements irrespectueux de nouveaux éleveurs par rapport aux zones de pâture, laissant leurs bêtes aller paître sans les garder. Sans planification de l'usage du pâturage, de la prairie, la situation ne peut que se dégrader davantage, ce qui va avoir des répercussions sur la qualité des troupeaux.

CHAPITRE 4

La yourte et l'habitat de la famille de Buural

Parmi les symboles de la Mongolie, la yourte occupe une place de choix. Cette tente aux formes originales constitue une des caractéristiques les plus remarquables de ce pays et de ses habitants nomades. Il ne fait pas de doute que la yourte est plus qu'une simple habitation. Depuis des temps très anciens, elle symbolise la vie mongole et se trouve au cœur de la société. Par cette forme remarquable d'habitation particulièrement bien adaptée aux déplacements et aux rigueurs extrêmes de l'hiver.

Nous aborderons au cours de ce chapitre les aspects matériels et symboliques de la yourte, dans les changements et leur continuité, ainsi que la division de l'espace et son ameublement, durant les périodes pré-communiste, communiste et post-communiste.

1. La yourte et ses généralités

Les éleveurs mongols vivent sous une tente démontable appelée *ger*. Ce mot renvoie à un champ sémantique large se rapportant à la fois à l'objet concret de l'habitation traditionnelle, mais aussi à la demeure, lieu de vie, au « chez soi » : maison, appartement, tipi... La traduction de *ger* en français donne « yourte », du turc *yurt* qui signifie : le sol natal, le pays et le foyer, et particulièrement le foyer des nomades. Mais ce type de tente est aussi connu sous le nom de *kibitka*, *alacek*, ou *topakev* en kazakh (Maidar, 1976). L'omniprésence de l'habitation se traduit par l'importance du mot qui la désigne et qui occupe une place de choix dans la langue mongole : il existe ainsi des syntagmes formés à partir du terme *ger* comme *ger biül* (la famille – style courant) ; *geriin ezen* (le maître de la maison) ; *geriin gishüün* (le membre de la famille) et, dans un sens plus large, *uls geriig tövkhnüülekh* (faire régner la paix dans le pays). En ajoutant l'adjectif « noir », on obtient un sens péjoratif *khar ger* (la prison). L'habitation *ger* est dite aussi *esgii (tsagaan) ger* (littéralement, la yourte (blanche) feutrée) ou *khanat tsagaan ger* (la yourte

blanche avec des murs) et *örgöö tsagaan ger* (la yourte-palais blanche). Ces diverses dénominations font apparaître la mise en valeur des spécificités des matériaux de l'habitat comme le feutre, le bois pour le mur ou le tissu de couverture représentée par la couleur blanche. Le feutre constitue sans doute l'élément le plus significatif et le plus ancien, au point de fonctionner comme une marque identitaire des Mongols eux-mêmes. En effet, le terme d'*esgii tuurgatan* désigne « le peuple du feutre », c'est-à-dire celui qui vit sous la yourte (Tsevel, 1966 : 561).

Comme on l'a dit, cet habitat traditionnel est répandu dans toute la Mongolie. Démontable et transportable il a, depuis son apparition, toujours servi à la vie des pasteurs nomades. Etant seulement posé à même le sol, il n'a pas besoin d'être enfoncé pour être stabilisé. Ainsi on peut s'installer en plein hiver, c'est-à-dire pendant ces fortes gelées caractéristiques qui solidifient la terre au point de la rendre impénétrable. Les éleveurs sont conscients de ses avantages et ils aiment leur habitation. Ils disent que « la yourte est adaptée à la vie nomade », *ger nüüdliin amidrald zokhitsson*. Grâce à la commodité de démontage-remontage et de transport de ce type d'habitation, ils peuvent suivre leurs troupeaux qui sont leur unique ressource de subsistance.

La yourte n'est pas seulement omniprésente, elle est aussi millénaire et demeure jusqu'à ce jour l'habitation la plus répandue des Mongols. En 1972, 77,5 % de la population totale y ont habité (Maidar, 1976 : 146). En 2010, 45,2 % de la population totale y vivent encore (Statistiques, 2011). La yourte ne sert pas seulement d'habitat principal aux éleveurs à la campagne, mais on la retrouve aussi chez les citoyens autour de la ville. En résumé, force est de constater que la moitié des Mongols utilisent encore leur habitation « traditionnelle » qui est loin de disparaître, y compris dans l'environnement urbain.

La yourte est utilisée en tant qu'habitation, mais elle peut aussi servir à divers autres usages. Historiquement la yourte pouvait être aussi utilisée comme lieu de culte bouddhique, particulièrement au XVI^e siècle, nommé « la yourte des bénédictions », *buyany ger*, où des statues de divinités bouddhiques étaient placées. En 1639, Zanabazar, chef religieux du courant

réformé du Bouddhisme appelé familièrement les Bonnets Jaunes⁵⁶, a construit au moyen de grandes yourtes, une ville sacrée nommée Örgöö près de Shiree tsagaan nuur dans la région d'Arkhangai. Cette ville comprenait principalement des « yourtes temples » et des yourtes d'hébergement des lamas. A partir du XVI^e siècle, des « yourtes-chapelles », plus petites, apparurent au sein du culte lamaïque et leur forme évolua du cercle vers le polygone puis vers le carré, surmonté d'une coupole, qui donnera naissance aux temples fixes, construits en matériau dur. De nos jours, le temple Dashchoilon, dans la capitale, porte témoignage de ce passé. Au XVII^e siècle, des centres d'administration se composaient de yourtes de grande envergure appelées « le cercle », *khiiree* et « le quartier », *khoro*. Du XI^e au XX^e siècle, des princes ou des ducs possédaient des yourtes de douze murs. Cette habitation est nommée le palais, *örgöö*. La yourte montre le statut social de son propriétaire et sa richesse par sa décoration, sa grandeur, ou la qualité des matériaux de constructions. Plus récemment, l'architecture circulaire de la yourte a inspiré la construction du premier bâtiment abritant le cirque de la capitale en 1952 alors qu'en 2001, c'est le palais de lutte qui prenait cette forme. Aujourd'hui enfin, la yourte trouve de nouvelles fonctions comme restaurant, magasin et galerie d'exposition ; mais son usage moderne le plus remarquable se trouve dans l'hébergement en chambre d'hôtes dans des camps touristiques. Enfin, la yourte devient un objet d'art et les sculpteurs sur bois s'en donnent à cœur joie pour ciseler dans le détail toute la charpente, les piliers et la porte. La yourte devient aussi une marchandise qui vise aussi le marché extérieur. Il y a des agences spécialisées dans la vente des yourtes et leur exportation à l'étranger.

La yourte devient un objet identitaire des Mongols comme l'instrument de musique traditionnelle la vièle cheval, *morin khuur*. Les ambassades de Mongolie à l'étranger montent une yourte pendant les fêtes ou divers événements culturels. Ainsi, la yourte qui était le symbole même de l'habitat des pasteurs nomades dans les vastes steppes d'Asie Centrale, s'est adaptée à l'expansion de la religion bouddhique et a trouvé de nouvelles fonctions dans la Mongolie contemporaine, dont une nouvelle valeur identitaire. Cependant, cette symbolisation identitaire de cet objet culturel s'est greffée sur sa fonction première: la yourte continue d'abriter la moitié

⁵⁶Vers 1570 Altan Khaan, descendant d'une branche cadette de Chinges Khaan, se convertit au bouddhisme de l'école des « Dge-lugs-pa » littéralement Les Vertueux, avec des variantes orthographiques francisées en Gelugpa, Guéloukpa ou Guélougpa,... plus connus familièrement sous le nom des « Bonnets Jaunes », par l'opposition aux « Bonnets Rouges » représentés par les moines de la tradition « Rnying-ma-pa » (Nyingmapa).

des Mongols alors qu'elle a trouvé des usages nouveaux et inattendus dans la société contemporaine.

1.1. L'évolution de la yourte

Nous venons de voir que la yourte est capable de répondre aux exigences de la modernité et qu'elle dispose de quelques ressources pour faire face aux exigences nouvelles, notamment celles qui résultent de l'urbanisation et de la montée du tourisme. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces transformations contemporaines ne sont en rien des perversions d'une réalité unique ayant existé de tout temps. En réalité, à partir d'un modèle de base, la yourte s'est toujours transformée et un bref parcours historique peut nous donner une idée des formes diverses que la yourte a pu prendre selon les siècles, les lieux, les classes sociales et les ethnies.

La yourte a longtemps été utilisée par les nomades des ethnies mongoles et turques d'Asie Centrale depuis des temps très anciens. En effet, des pétroglyphes découverts dans les grottes de Tevshin, région de l'Altai, à Khovd, ou encore ceux de la région d'Övörkhangaï et de Boyrin en Sibérie montrent bien qu'entre les III^e et le I^{er} siècles avant Jésus-Christ, une sorte de yourte était déjà largement utilisée. Les habitants vivant sur le territoire de la Mongolie, des Hunnu (ou Xiongnu), considérés comme les ancêtres des Mongols, utilisaient une habitation ronde en feutre, au cours du I^{er} siècle avant notre ère, et les peuples suivants avaient le même type de demeure (Maidar, 1976 : 75-101 et Songino, 2003). Selon Songino (2003 : 376), l'évolution de la yourte se serait faite en plusieurs étapes. Il a proposé le schéma suivant pour caractériser l'évolution de la yourte par évolution de l'habitat : de la grotte en passant par la hutte et la tente, ensuite par la yourte aux formes évolutives, rappelées ci-dessous, pour arriver à la yourte moderne. Le tipi, plus rudimentaire et que l'on retrouve encore dans le nord, a précédé la yourte : ses bois de soutènement ont évolué en poteaux de la yourte. Dans cette perspective historique proposée par Maidar et Songino, le tipi précède la yourte qui représente l'étape ultime de l'évolution de l'habitat. C'est le mode de subsistance qui définit le type d'habitation et non le contraire.

On ne peut s'intéresser à cette évolution de l'habitat sans mentionner la yourte sur chariot qui occupe une place particulière. Le chercheur Maidar écrit par exemple, que « 3000 ans avant Jésus-Christ, la yourte sur chariot était utilisée par des habitants nomades du territoire actuel de la Mongolie » (1976 : 60). Ce type d'habitat est d'ailleurs noté dans plusieurs ouvrages historiques comme *Histoire des Mongols* (Plan Carpin, 1965) et la chronique *Histoire secrète des Mongols* (Even & Pop, 1994). Dans ce dernier ouvrage il est mentionné que l'ethnie Onggirad utilisait la yourte en chariot tirée par des chameaux. Au moyen âge, Rubrouck écrit ainsi « J'ai compté attelés à un même chariot, jusqu'à vingt-deux bœufs qui tiraient une maison : onze de front et onze autres devant eux... et un seul homme était debout sur le chariot, devant le seuil de la maison, pour mener ces bœufs » (1993 : 80). Au cours de la cérémonie de mariage, la mariée était accueillie sur un tel chariot pour se rendre dans sa belle famille. Ces chariots se différenciaient par les formes et les usages. De même, au XIII^e siècle, le cadavre du défunt était transporté dans cette yourte chariot pendant 40-49 jours afin de lui rendre honneur (Maidar, 1976 : 66).

Ainsi ces yourtes sur chariot font l'objet de diverses descriptions au moyen âge. Par exemple, Jean du Plan Carpin écrit lorsqu'il arrive chez le prince Guyuk en 1247 : « Ils ont des demeures rondes, montées comme des tentes au moyen de piquets et de perches. Ces demeures présentent, au sommet et au milieu, une ouverture ronde par où entre la lumière et qui permet à la fumée de sortir, parce que le feu se fait toujours au milieu. Les parois et le toit sont garnis de feutre, les portes sont également faites de feutre. Certaines demeures sont grandes et d'autres petites, selon la condition relevée ou plus humble des gens ; certaines se démontent et se remontent rapidement, et on les transporte sur des bêtes de somme ; certaines ne sont pas démontables, mais on les transporte sur des chariots. Pour les petites, il suffit d'atteler un bœuf au chariot ; pour les grandes, il en faut trois ou quatre ou même davantage pour les déplacer. Où qu'ils aillent, à la guerre ou ailleurs, ils emmènent avec eux ces demeures » (Plan Carpin, 1965 : 34).

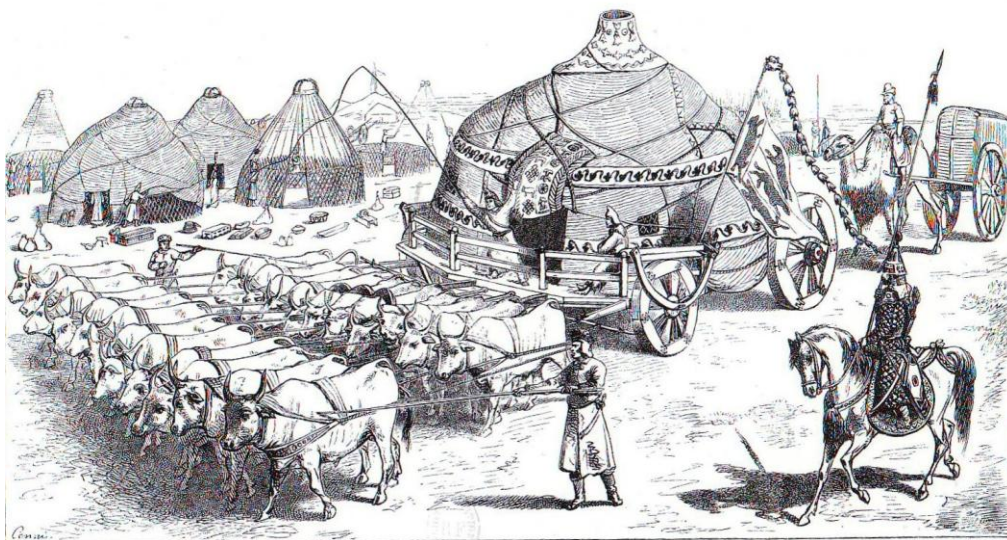


Figure 14 : Yourte sur chariot, d'après le texte de G. de Rubrouck. Reconstitution par Yule, dessinée par Connin, gravée par J. Cooper, extraite de *The book of ser Marco Polo*, 1875.

Dans cette description, les particularités de cette demeure sont mises en avant comme la forme, le feutre, la mobilité de la vie des nomades. L'auteur relève également deux types : l'un démontable et l'autre transporté par des bœufs. Quelques années plus tard, Guillaume de Rubrouck écrivit, à partir d'une observation faite en 1255 : « La maison où ils dorment, ils l'édifient sur une base circulaire de baguettes tressées; la charpente de la maison est faite de baguettes qui convergent au sommet en un orifice circulaire d'où sort un conduit analogue à une cheminée; ils la couvrent de feutre blanc qu'ils enduisent assez fréquemment de chaux ou de terre blanche et de poudre d'os afin d'aviver l'éclat de sa blancheur. Parfois aussi ils usent de feutre noir. Le feutre qui entoure l'orifice supérieur est décoré de dessins d'une belle variété. Devant la porte, ils suspendent de même une pièce de feutre ouvré, historié avec art. Ils cousent, feutre sur feutre, des motifs colorés qui représentent vignes, arbres, oiseaux et bêtes. Ces maisons, ils les font si vastes qu'elles atteignent parfois trente pieds de large. » (Rubrouck, 1993 : 79-81).

La description de Rubrouck est riche. Il nous renseigne, en effet, sur le matériel de construction de la yourte, la technique pour colorer en blanc le feutre, la décoration, le meuble de la maison, la dimension. Comme il vivait dans l'entourage du prince, sa description concerne davantage l'habitation des personnes socialement importantes. Plan Carpin commente, à ce

propos, que la maison était aussi la marque de l'ascension sociale. Il est remarquable de constater que la description de Rubrouck a marqué l'imagination des Mongols d'aujourd'hui, notamment en ce qui concerne la peinture ou la sculpture de leurs habitations.

D'après Tseveen (1927), le témoignage de Rubrouck nous fait penser que le haut de la yourte était différent de celui d'aujourd'hui. Ce type de yourte était appelée *tsomtsog ger* par les Ordos et sa couronne avait une sorte de cou. Cette couronne était présente au mausolée de Chinges Khaan à la région d'Ordos, en Mongolie Intérieure. Marco Polo a consigné dans son carnet de voyage qu'une telle yourte pouvait contenir jusqu'à 1000 hommes. Elle servait alors à accueillir des invités ou à réunir la royauté. Il existait une autre yourte plus petite qui servait aux réunions de l'état major lors des guerres. Le lettré persan, Rashid-al-din a noté que cette yourte était utilisée pendant la guerre de Chinges en 1219 contre le khalife du Kwarezm (actuel Afghanistan). Elle était montée sur un chariot et tirée par des bœufs (Khavkh, 2002 : 48-52).

Ce type de maison a donc été dévolu à des usages très variés, comme le rituel funéraire, le transport des bagages, le rituel de mariage ou encore la résidence des princesses. Ainsi, commente Vladimirtsov (1948) que l'habitat sur chariot des Mongols des XI^e et XII^e siècles est adapté à la fois au déplacement rapide d'un lieu à l'autre et aussi à la fuite aisée devant l'ennemi. La dernière yourte sur chariot connue, a été habitée par le lama Luvsankhaimtsig du temple de Choijinlam à Örgöö (ancien nom de la capitale de la Mongolie) jusqu'en 1921 (Maidar, 1976 : 68). De nos jours, les ethnies Barga et Tsakhar de la Mongolie Intérieure ainsi que les habitants de Dornod se servent toujours du chariot à meuble. Si la yourte sur chariot proprement dite a disparu, elle connaît aujourd'hui de nouveaux avatars et réapparaît en effet sous différentes formes, notamment dans le cadre du tourisme : nombre de restaurants ou de boutiques de souvenirs ont ainsi été reconstruits à partir des récits historiques, pour la plus grande joie des visiteurs.

Quelques siècles plus tard, en 1844 exactement, le père Huc, missionnaire lazariste, a laissé dans ses *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie : le Thibet [sic] et la Chine*, un témoignage intéressant sur la yourte : «La tente mongole affecte la forme cylindrique, depuis le sol jusqu'à demi- hauteur d'homme. Sur ce cylindre de huit à dix pieds de diamètre, est ajusté un

cône tronqué, qui représente assez bien le chapeau d'un quinquet. La charpente de la tente se compose, pour la partie inférieure, d'un treillis fait avec des barreaux croisés les uns sur les autres, de manière à pouvoir se resserrer et s'étendre comme un filet... Une armature de branches porte des lattes où reposent une natte de chaume et d'épaisses bandes de feutre. L'ensemble est ficelé de liens en poil de chameau et ancré au sol par des cordes amarrées à des piquets. Une petite porte à deux battants est fixée dans un cadre de bois. La fumée du foyer s'échappe par une ouverture béant au centre du toit et fermée la nuit ou par les trop grands froids. La yourte est chaude en hiver, fraîche en été. Le feutre est excellent isolement du climat et aussi des bruits. Elle résiste correctement aux « bouranes », aux grandes tempêtes de l'hiver. Une yourte de 4m50 de diamètre peut abriter 20 dormeurs. Un tel grouillement est tolérable parce que la place des hommes et des choses est exactement prévue » (1928 : 56).

Les données de Huc sur la yourte sont proches de celles que l'on retrouve aujourd'hui. Il décrit la structure, le foyer, le feutre. Il a remarqué le strict rangement de l'intérieur afin d'abriter plus de monde. Il a observé les manières d'entrer dans une yourte, sans marcher sur le seuil. Cette pratique est toujours actuelle car le seuil est important.

Enfin, plus près de nous, le père Kervyn, missionnaire Scheut en Mongolie Intérieure, dans la région de Jehol entre 1905 et 1939, a lui aussi proposé une description de la demeure chère aux Mongols : «... la fameuse tente mongole, de forme circulaire, est appelée yourte. Dans sa partie inférieure, elle présente exactement la base d'un cylindrique debout, d'un diamètre moyen de dix pieds et d'une hauteur de cinq pieds ; sa partie supérieure, calotte ou toiture, est mi-conique, mi-sphéroïdale. La charpente de l'ensemble, en bois léger, est recouverte de feutre maintenu serré contre la monture par de solides cordes en poil de chameau » (1946 : 85).

Chaque auteur apporte ainsi une contribution à notre connaissance historique et ethnographique de l'habitat des Mongols. Bien qu'ils n'aient pas donné des explications à leurs remarques, il n'en reste pas moins que leurs descriptions sont très précieuses pour l'étude de la yourte et son évolution. En particulier, le texte de Rubrouck a contribué à la reconstruction de l'histoire par les chercheurs. A l'époque de Huc, l'habitation sur chariot n'était plus en usage. A travers ces diverses descriptions, nous pouvons constater que l'habitation des Mongols était

adaptée au mode de vie qu'ils ont mené en tant que peuple tantôt guerrier tantôt pasteur. Quel que soit l'endroit, ils étaient chez eux et ne se sentaient pas vraiment dépayés.

Cependant entre les XVII^e et XX^e siècles, il y avait des yourtes appelées *khatguur*, *tseej*, *tovi*, *jovgon*, *sarkhinag ger*. La yourte *khatguur ger* comprend quatre poteaux en bois et son sommet est pointu ; sur les poteaux de soutènement 24 perches y sont posées. *Tseej ger* a une structure comme un tipi et ne comprend pas de mur vertical. Dans *tovi ger*, la partie du bas était colmatée à l'extérieur. Dans la yourte *jovgon ger*, la structure est la même que *tovi ger* sauf que la mesure était plus grande. La yourte *sarkhinag* enfin, était composée de deux parties : le mur et la couronne. Mais cette dernière était attachée aux perches qui se replient lors du démontage, comme un parapluie. On la retrouve aussi en Mongolie Intérieure et chez des éleveurs du sud de la Mongolie actuellement. La couronne est en bouleau donc les éleveurs apprécient sa légèreté. De plus, elle se compacte et prend peu de place lors des déplacements. De nos jours, la yourte moderne a un toit d'une forme de coupole. D'après Maidar (1976), la construction élémentaire des yourtes laisse à penser qu'elles servaient occasionnellement, ou alors qu'elles servaient d'habitation aux catégories les plus pauvres. Par contre pour Songino (2003), ces yourtes caractérisent plutôt l'évolution de l'architecture de la yourte. Comme tout trait « traditionnel », la yourte change et s'adapte aux circonstances. Loin d'être figée, cette évolution de l'habitat s'inscrit dans un processus toujours actif : « la yourte se perfectionne plus en plus, comme en témoigne ses murs, sa couronne. Maintenant la yourte moderne est sculptée, peinte et décorée. Elle est recouverte en tissu blanc » (Nomondalai, 1986). Sa taille et son volume se modifient. Dans tous les cas, ses capacités d'adaptation à diverses circonstances expliquent sans doute sa longévité et sa popularité.

Ci-dessus nous avons mis en exergue la diversité des yourtes. De nos jours cependant, on note une nette tendance à la standardisation ; celle-ci s'explique avant tout en raison de la fabrication industrielle. Avant la révolution 1921, les artisans de la capitale fabriquaient les structures de bois de la yourte, le foyer et des meubles ou des objets. Mais chacun était spécialisé dans la fabrication de telle ou telle partie de la yourte. En fait, chaque compartiment de la yourte était réalisé par un artisan spécifique. Sous le régime communiste, des régions ont créé des ateliers spécialisés qui faisaient des éléments de yourtes grâce aux techniques traditionnelles.

Mais on ne pouvait pas constituer une yourte en fournissant les composants des différentes fabriques car les mesures n'étaient pas standardisées. Donc en 1966, un modèle de mesure calculée par les mathématiciens a été élaboré afin de standardiser la construction. Depuis lors, l'habitation est uniformisée, tant au niveau de la forme, que des mesures et du prix. Cette tentative d'uniformisation n'a pas empêché une certaine évolution liée à la vie moderne et au besoin de confort : les dimensions de la yourte ont donc tendance à grandir. Par exemple, d'après l'étude de Tserenkhand, dans la région Arkhangai, la yourte de quatre murs est passée d'un espace de 18,9 m² à 22,1 m² aujourd'hui ; la yourte de cinq murs, par ailleurs avait un volume de 23,8 m³ qui atteint maintenant 30,0 m³ (2005 : 139). Elle peut abriter jusqu'à vingt personnes.



Figure 15 : Une yourte montée. Province de Khovd. juin 2006, A. Amarsanaa.

Les quelques lignes qui précèdent n'avaient d'autre but que de montrer la diversité de la yourte et sa capacité à s'adapter aux circonstances. Les transformations et usages contemporains s'inscrivent donc ce processus et ne constituent en rien une rupture par rapport à une prétendue tradition immuable. Certes la yourte peut être considérée comme faisant partie d'un patrimoine culturel, mais cela ne signifie en rien qu'elle soit une pièce de musée que l'on doit mettre en vitrine pour s'extasier devant cette trace du passé. Elle est avant tout un trait culturel fonctionnel, elle fournit un cadre de vie qui s'avère capable de répondre aux exigences de la vie moderne.

Il est vrai que l'évolution de la yourte dressée par ces auteurs locaux repose sur une perspective évolutive en s'appuyant sur des traces archéologiques et les structures élémentaires. C'est une approche de l'évolutionnisme linéaire, qui repose sur l'idée que le besoin d'abri a fait que l'on exploita d'abord l'élément naturel ensuite on développa une architecture simple. C'est une vision purement chronologique et uniforme du progrès technique. Cela ne concerne pas seulement les chercheurs mongols et l'on peut trouver ailleurs, dans l'aire européenne par exemple, de telles théories, comme le remarque Prof. Ruegg dans son ouvrage *La maison paysanne* (2011) à propos de la maison rurale, objet de diverses études anthropologiques.

Quant il s'agit d'explication sur la forme ronde de la yourte, les scientifiques locaux argumentent par le facteur du déterminisme environnemental, c'est-à-dire la recherche de la protection contre le vent. Pour eux, la forme carrée retient davantage le vent et le froid que l'autre. D'ailleurs le même argument du déterminisme environnemental est avancé pour la forme des enclos construits à la période des *negdel*. La forme ronde est mieux adaptée à l'environnement affirment les éleveurs. Quant à l'organisation interne de son espace, des explications fonctionnalistes ont été formulées, dont nous traiterons plus loin.

Prof. Ruegg a bien analysé que Mauss critique ainsi les approches que l'on pourrait appeler utilitaristes, au profit d'une approche « culturaliste » ou sociologique : la vie dicte la forme de l'habitat plus que les seules conditions climatiques, même quand celles-ci sont rudes. Voilà bien une approche socio-anthropologique (analyse des causes des variations saisonnières). Mauss ne nie pas pour autant les influences du climat, du terrain et des matériaux de construction disponibles, mais il va chercher plus loin les causes de la dispersion et de la concentration saisonnière et successive de l'habitat des tribus Eskimos. C'est en partie pour des raisons de pratiques de chasse et de pêche et aussi de conservatisme que ces phénomènes perdurent, mais ultimement, c'est la « culture » et des pratiques sociales telles les assemblées dans le *kashim* qui influencent les formes de l'établissement eskimo (2011 : 175-176).

2. La yourte moderne et ses aspects matériels

La yourte est, on l'a dit, comme une tente démontable et remontable. Le montage de la yourte dure, au minimum, deux heures. On ne peut pas monter seul la yourte ; il faut besoin d'au moins deux personnes. Le temps du montage varie selon le nombre des participants et la capacité physique des hommes. Il s'agit, en effet, un travail assez physique, notamment à certains moments, par exemple quand il faut tirer les cordes qui entourent les murs afin de tenir la yourte toute droite ou encore poser les feutres sur le toit. La yourte, les meubles et les objets tiennent tous dans trois chariots de chameaux ou bœufs. La yourte mongole de taille moyenne pèse 200 kilogrammes (Maidar, 1976).

Quand une personne passe à côté d'une famille qui est en train de monter sa yourte même lorsqu'elle est pressée, elle doit rester aider la famille à accrocher les perches et à poser le feutre du toit. D'après Nyambuu (1979 et 1999), si cette règle de conduite sociale n'est pas respectée, la personne en question risque de faire figure d'individualiste et d'être source de conflit.

2.1. Le matériau de construction

La yourte est composée principalement de bois et de feutre. Autrefois le bouleau était utilisé pour l'armature à cause de sa légèreté qui facilitait les déménagements. Mais de nos jours, le mélèze est préféré. La yourte est composée de cinq parties principales : la couronne du toit appelé *toono* ; les perches (*uni*) ; les murs (*khana*) ; les poteaux (*bagana*) ; la porte (*khaalga*) et le plancher (*shal*).

Toono : on appelle également *khoro* *toono*. C'est une couronne ronde sur laquelle les perches doivent se fixer. Elle est en mélèze et mesure un mètre de diamètre. *Toono* est fabriqué à partir des différents morceaux qui doivent être arrondis afin que, une fois assemblés, ils forment une roue. Cette couronne n'est ni démontable, ni pliable. Elle est composée de trois compartiments : le cercle central *khoro*, représente la « roue du dharma » (*Dharmacakra*) du

bouddhisme, qui est reprise dans les armoiries officielles de la Mongolie ; le cercle cylindrique plus grand *khüree* et entre les deux cercles deux morceaux de bois principal *tsamkhraa* entrecroisés et quatre morceaux de bois symbolisant les quatre points cardinaux complètent la structure. Depuis la période de *negdel* on n'utilise que la couronne *khoroł toono*. Une des principales raisons est que des éleveurs ne se déplacent plus très loin. Cette couronne n'est pas adaptée aux longs déplacements à cause de l'armature démontable, disent les éleveurs. Mais elle permet d'avoir plus d'espace, de luminosité et d'esthétique (Tserenkhand, 2005 : 139). Cette couronne peut servir aussi comme fenêtre. Certaines familles mettent un genre de cadre qui est couvert par un plastique transparent ou du verre afin d'avoir la lumière tout en restant protégé de la poussière et de la pluie. Par cette couronne la lumière et l'air entrent à l'intérieur et la conduite du poêle passe par la couronne.



Figure 16 : Scène de montage de la yourte. Après la réunification des pans de treillis de bois entre eux, Jagaa passe à la fixation des deux poteaux sur la couronne, destinées à recevoir les perches de la toiture. Bayantsagaan, novembre 2006, A. Amarsanaa.

Uni : les perches qui joignent le toit et le mur servent à poser le feutre. Elles sont fabriquées à partir de bois bien sec et bien droit, en mélèze ou en sapin. Leur diamètre est de trois ou quatre centimètres. Chaque perche a un embout pointu afin de pouvoir l'enfoncer dans les trous carrés de la couronne prévus à cet effet ; l'autre bout de la perche est percé afin d'y

passer une cordelette, *sagaldarga*, qui doit être ensuite attachée au mur. Le nombre des perches dépend du nombre de murs.

Khana : chaque mur est constitué d'un treillis de bois entrecroisés, extensibles et repliables. Un treillis est composé de trente trois de lattes qui sont des demi branches de bouleau ou de genévrier, coupées en deux dans le sens de la longueur, épaisses, au maximum, de deux centimètres après l'écorçage, et légèrement cintrées. Les lattes sont reliées entre elles par des lacets de cuir noués, formant des axes d'articulation très souples qui laissent du jeu à l'ensemble pour permettre le pliage. Le mur est circulaire. La hauteur du mur est environ d'un mètre et demi. L'extension du mur en largeur atteint deux pas ou deux pas et demi. Un treillis couvre un mur. La mesure de la yourte dépend des nombres des murs. Il existe des yourtes de quatre, cinq, six, huit voire douze murs. Avant le *negdel* les éleveurs utilisaient la yourte de quatre murs, les gens plus riches possédaient une yourte de six ou huit murs et les princes possédaient des yourtes allant jusqu'à dix, voire douze murs. Donc la mesure de la yourte était signe de distinction sociale et de richesse économique. A la période de communiste, la yourte de cinq murs est répandue. Mais elle a deux différentes dimensions. Selon le nombre de croisements où l'on pose les perches, on a des yourtes à cinq grands murs ou cinq petits murs. S'il y a treize perches à chaque treillis de mur, c'est une petite cinq murs et avec quinze perches c'est une grande cinq murs.



Figure 17 : Etape de montage de la yourte : Nomuun, en train de lier les pans de treillis de bois entre eux, appelés « murs ». Bayantsagaan, octobre 2006, A. Amarsanaa.

Bagana : deux poteaux soutiennent la couronne du toit. Sa hauteur est d'un mètre quatre vingt centimètres. Du sol au toit la hauteur d'une yourte est de trois mètres. Le plus souvent, la yourte a deux poteaux, mais il peut aussi y avoir un seul poteau central en fer qui peut soutenir la couronne. Il s'agit alors d'une yourte de petites dimensions. Les poteaux et la couronne du toit sont attachés par des cordes. Ils se trouvent naturellement au centre de la yourte. Les poteaux sont en bouleau, particulièrement la zone de steppe boisée. D'après Tangad (1990), dans l'article *Coutumes mongoles liées au poteau de yourte*, les poteaux de la yourte sont en bouleau car les nomades ont remarqué que la foudre ne tombe pas sur le bouleau, en revanche elle tombe le mélèze, *khar mod*, littéralement arbre noir. La couleur noire est symboliquement néfaste qui peut attirer le malheur provoqué par la foudre. Par ailleurs, la couronne et la partie supérieure des poteaux sont sculptés ou peints par des motifs. Parmi ces motifs on rencontre communément de nos jours les quatre symboles de la puissance représentée par le lion, le tigre, l'oiseau mythique Garudi, et le dragon ou l'éléphant. On peut trouver aussi le poisson qui symbolise la longévité et

la postérité. Le motif le nœud du bonheur, *ölzii*, qui associe le bonheur à la richesse, le motif *alkhan* pour la longévité associée au mouvement éternel de l'univers, le motif du carré pour la vigueur associé aux quatre saisons figurent également parmi les éléments les plus représentés.



Figure 18 : Scène de montage de la yourte : Après l'assemblage des murs, et des poteaux sur la couronne, les perches sont en train d'être installées pour former le toit. Bayantsagaan, août 2006, A. Amarsanaa.

Khaalga : La porte d'une yourte est une armature qui n'est pas démontable. Elle est en mélèze ou en sapin. Jadis, la porte était en feutre. La porte et les murs sont liés en corde de laine tissée. Parfois, sur la porte, il peut y avoir une petite fenêtre qui donne un peu plus de lumière à l'intérieur. Elle n'a pas de poignée, mais des cordes de cuir sont attachées aux deux côtés de la porte qui et servent donc à la fermer et l'ouvrir. A l'extérieur de la porte, il y a un anneau sur lequel une corde plus longue est attachée qui sert à maintenir la porte ouverte en la nouant à la corde ceinturant la yourte. La porte de la yourte campagnarde n'a pas de clé. Quand il n'y a personne dans la yourte, la corde est utilisée comme une clé c'est-à-dire en faisant un nœud avec la corde- poignée sur la corde de la yourte. Le visiteur décrypte ce signe comme l'absence des membres de la famille. Le visiteur de passage pouvait d'ailleurs entrer dans la yourte en

l'absence de ses habitants. Ces passagers, il faut le reconnaître, étaient rares et ils étaient souvent plus ou moins connus des hôtes. Mais à la ville, la yourte est toujours fermée au moyen d'un cadenas.



Figure 19 : Scène de montage de la yourte : Buural installe la porte en la reliant avec une corde en crin tressé, aux murs. Bayantsagaan, août 2006, A. Amarsanaa.

Shal : le plancher est la dernière composante du corps principal d'une yourte et aussi, semble-t-il, l'ajout le plus récent de celle-ci car son utilisation n'est pas obligatoire. Sa fonction varie selon les régions : dans la région du Khangai, le plancher est souvent utilisé comme isolation. Par contre, dans les régions du sud, on en utilise peu et on monte la yourte directement sur le sol. Le plancher en bois, utilisé plutôt par les familles sédentarisées ou qui déménagent très peu, n'est pas pratique pour l'éleveur nomade qui le considère comme trop lourd lors des déplacements.

Après avoir abordé les parties architecturales de l'habitation des Mongols, nous pouvons maintenant examiner les composants complémentaires en matière de feutre et de cordage.

2.1.1. Le feutre

Depuis des temps immémoriaux, l'homme utilise le feutre pour l'isolation de son habitation et c'est aussi le cas des Mongols qui se servent du feutre pour couvrir leur habitation à longueur d'année. Le feutre *esgii* est fabriqué avec de la laine de mouton. C'est un excellent isolant thermique. Il isole aussi bien de la chaleur que du froid⁵⁷. C'est aussi un excellent isolant phonique.

Habituellement, la yourte est couverte par une couche de feutre et en hiver le feutre est doublé afin de garder la chaleur. Au début de XX^e siècle, Kervyn nous décrit l'usage du feutre de la façon suivante : « En été, ce feutre est unique et on a même soin d'en relever le bord inférieur pour maintenir au-dedans un air plus vif et plus frais. En hiver, on ajoute une seconde et même une troisième enveloppe. Les pauvres s'en privent, ou augmentent l'épaisseur de leur feutre unique en l'enduisant de bouse de vache ; comme il ne pleut jamais en hiver, ce capitonnage est très efficace » (1946 : 85). Cet usage ne se retrouve pas aujourd'hui, du moins n'en avons-nous trouvé aucune trace. Mais aujourd'hui, les familles utilisent des bâches qui sont posées entre le feutre et la toile blanche extérieure : ces bâches servent désormais à protéger le feutre de la neige et de la pluie. Certainement, elles sont introduites à la période communiste grâce au commerce avec les russes. Maintenant on peut se procurer au marché des bâches provenant plutôt de Chine. Mais avant l'utilisation des bâches, les familles enduisaient le feutre de graisse de queue de mouton afin de le rendre imperméable à l'eau. En hiver, chaque matin, la famille devait balayer le dessus la yourte avant que la neige fonde avec la chaleur du soleil et du tuyau de poêle.

Les Mongols distinguent le feutre *tsagaan* (blanc) et le feutre *bor* (marron). En général, la yourte est couverte de feutre marron, excepté chez les familles nobles. La fabrication du feutre blanc exige davantage de travail car, pour obtenir une couleur blanche, il faut nettoyer et trier le tas de laine qui va servir à confectionner le feutre. D'après Zukovskaja (1994), la laine est préalablement lavée avant la fabrication du feutre.

⁵⁷ <http://www.onpeutlefaire.com>: D'après le site, de nos jours, ce sont les Allemands qui, les premiers en 1990, ont déposée comme matériaux d'isolation homologuée du feutre. Un coefficient de conductivité thermique exceptionnel ($\lambda = 0,05$ environ) équivalent à celui du liège et bien supérieur aux laines minérales (0,040 pour la laine de verre). Elle peut absorber jusqu'à 30 % de son poids d'eau sans paraître mouillée et retrouve tout son gonflant une fois sèche.

Le jour du foulage de la laine qui va servir à faire du feutre est décidé par le calendrier lunaire qui indique les activités à faire ce jour. Les éleveurs s'en servent beaucoup. Cet almanach, qui est rédigé par l'astrologue Terbish, est publié chaque année. C'est une importante source d'informations pour connaître l'heure du lever et du coucher de soleil et de lune ; le passage des saisons ainsi que les jours de bon augure pour des activités importantes comme le déménagement, la fabrication du feutre, l'achat d'une nouvelle yourte ou la fécondation des femelles, etc. En résumé, toutes les activités non routinières autour de l'élevage sont régies par ce calendrier qui indique aussi les jours de fêtes ou les jours possibles d'enterrement. Je me suis souvent référée à cet objet pour étudier, avec les éleveurs, les moments de décision des activités et de la gestion du temps sur l'année.

La fabrication du feutre est une activité importante de l'économie pastorale. Elle se fait à base de laine du mouton et d'agneau. Il peut arriver qu'on y mélange une petite quantité de laine de chameau. Par contre, celle de chèvre ou l'hybride de yak n'est pas adaptée à cette utilisation, en raison de leur manque de suint. La laine est collectée à cet effet deux fois par an. D'abord en été, en tondant tout le troupeau ; ensuite en automne en tondant seulement les mâles. La laine tondue est aussitôt mise à sécher au soleil ; on la débarrasse ensuite des saletés et elle est alors prête pour la fabrication du feutre. Le foulage du feutre n'est pas une mince affaire car il exige de la force physique. On commence d'abord par une activité appelée *noos savakh* et qui consiste à battre avec des baguettes les touffes de laine brute, non loin de la yourte, afin de donner du volume et d'éviter les blocs compacts. Souvent ce sont les femmes qui font cette préparation de la laine. Ce travail peut durer plusieurs jours, selon la quantité de la laine. On choisit ensuite des endroits plus plats recouverts d'herbe rase pour étaler la laine, *zulakh*, sur un large tissu, soit sur un vieux feutre ou sur des nattes, puis on l'asperge avec de l'eau. Ensuite, on foule le feutre aux pieds pour bien enchevêtrer les fibres. On procède périodiquement à des libations de laitage sur la natte dans le but de bénir le feutre. Ensuite le feutre est enroulé autour d'un mât de trois mètres de longueur afin de le tasser en roulant. La pièce obtenue est maintenue par des cordes et tirée par deux chevaux, montés par des hommes. Après avoir fait rouler plusieurs fois le cylindre dans un sens puis dans l'autre, jusqu'à ce qu'il soit bien tassé, on l'ouvre pour le faire sécher au soleil. On recommence alors l'opération et ainsi de suite jusqu'à épuisement de la laine. D'après

Balkhaajav (1992 : 59), les chameaux peuvent aussi servir à tirer la pièce. Les dimensions des pièces de feutre sont souvent longues de quatre ou cinq mètres et larges deux mètres. Il faut de 20 à 25 kilos de laine par pièce. Une yourte est couverte par quatre morceaux de feutre comme celui-ci. On estime que les feutres d'une yourte doivent être renouvelés tous les cinq ans, et les bois, tous les quinze ans.

La fabrication du feutre est une activité collective des femmes et des hommes. Une équipe consiste généralement en huit à dix personnes, mobilisées parmi les proches ou les voisins. Différentes générations participent à l'opération et les jeunes apprennent ainsi à fouler le feutre. Ce jour est considéré comme une fête pour les enfants car cette activité est immanquablement suivie par un festin de friandises, de produits laitiers et du koumis. Cette célébration marque la fin et le bon déroulement de la fabrication et elle est organisée la famille initiatrice. Pendant la fête, tous les participants et les autres membres de leurs familles sont invités à manger, principalement des produits laitiers qui sont particulièrement abondants en cette période de l'année. Comme pour toutes les fêtes, on sert aussi le koumis et l'alcool de lait. Il arrive d'ailleurs que certains en profitent pour se saouler. D'après Zukovskaja (1994), lorsque quelqu'un s'est servi plus que mesure, il est « enveloppé dans un rouleau de feutre et on lui verse de l'eau jusqu'à ce qu'il commence à dessoûler ».

Durant la fabrication du feutre, on prononce des éloges versifiés qui relèvent de la tradition orale. Ils peuvent donc varier selon des interlocuteurs. Cependant, tous les membres participant à la fabrication du feutre doivent prononcer des bénédictions pendant cette activité. Il existe beaucoup de collectes de différents éloges du feutre, de la yourte et de l'habit. Deux bénédictions du feutre peuvent être citées à titre d'exemple⁵⁸ :

Tiré par le cheval,	<i>Agt morior tataj</i>
Roulé encore et encore,	<i>Akhin dakhin önkhrüülekh</i>
Que Le feutre blanc tassé	<i>Darsan tsagaan esgii ni</i>
Couvre soixante dix ⁵⁹ yourtes !	<i>Dalan geriin bürees bolog</i>

Ou encore⁶⁰ :

⁵⁸ Sodnom B., *La tradition orale liée au pastoralisme*, 1956 : 56 et Gaadamba, 1988.

⁵⁹ Soixante-dix est un nombre symbolique représentant une quantité innombrable.

Que le feutre n'ait pas de trou,	<i>Tsagaan esgii tsavgiüi</i>
Que le feutre soit bien taillé,	<i>Tsaash naash gavgiüi</i>
Que le feutre soit plus blanc que la neige,	<i>Tsasnaas ilüü tsagaan</i>
Que le feutre soit plus solide que l'os,	<i>Yasnaas ilüü khatuu</i>
Que le feutre soit plus glissant que la glace,	<i>Mösnöös ilüü mölgör</i>
Que le feutre soit plus cher que l'argent !	<i>Möngönöös ilüü ünetei</i>

D'autres éloges enfin sont destinés à la personne qui fait le feutre :

Vivez cent automnes,	<i>Zulj khiisen khün chini</i>
Vous qui avez étalé la laine pour faire le feutre !	<i>Zuun namriig üzeltseg !</i>

Par ailleurs, le feutre fabriqué sert à confectionner des tapis sur lesquels les femmes piquent des ornements avec les fils fabriqués en laine de chameaux. Les motifs les plus courants sont en forme de « marteau » *alkhan kee*, « nœud du bonheur » *tümen nast* ou *ölzii*, « vagues » *davalгаа*, « svastika » *has*, « montagne » *uulan*, « torsade » *ugalz* etc. Tous ces éléments symbolisent le bonheur, l'éternité, la chance et la richesse.

Aujourd'hui il devient de plus en plus fréquent de voir les familles acheter, au marché, un feutre produit industriellement. La fabrication du feutre reste courante dans les régions de Khangai. Par contre, on trouve très peu de fabrication traditionnelle dans les régions de sud. Dans la commune de Bayantsagaan, par exemple, on le fabriquait avant la période de la collectivisation. Ici aussi nous voyons combien un produit traditionnel et quasiment identitaire a été homogénéisé par l'industrialisation.

Le feutre est utilisé pour couvrir la yourte. Ce sont :

Deever : c'est un feutre qui couvre le toit. Il consiste en deux grands morceaux du feutre de forme arrondie qui sont posés sur des perches de la yourte.

Tuurga : ce sont les pans de feutre qui forment le mur de la yourte. Ils sont liés ensemble par un cordage.

Örkh : ce qui couvre la couronne du toit. Cette pièce de toiture est en feutre attaché par des cordages de laine et est placée sur la couronne. Elle est rectangulaire et chaque angle a une

⁶⁰ Badamkhatan S., *L'ethnologie de RMP*, 1987: 330.

corde qui permet de l'attacher. Une de ces cordes permet d'ouvrir ou de fermer la toiture. Pendant la journée la toiture est ouverte sauf s'il fait froid ou s'il pleut. Quand c'est ouvert, le feutre est plié en forme triangulaire. Pendant la nuit, on rabat cette pièce pour fermer le toit. Tous ces éléments sont tenus ensemble grâce à différentes cordes.

2.2. La décoration et la question de l'hygiène

Les Mongols sont généralement attachés à leur habitation et ils en vantent les mérites avec fierté. Ainsi, on peut souvent les entendre dire : « il n'existe pas au monde quelque chose de mieux isolé du froid et du chaud que la yourte ». Depuis quelques décennies, ils se sont mis à exprimer cette fierté en décorant leur yourte. A titre d'exemple, les motifs qui décorent les colonnes datent d'une vingtaine d'années. Auparavant, le bois de la yourte était laissé à l'état brut. Aujourd'hui, par contre, la couronne, les perches et la porte sont peintes en rouge, en orange ou en vert et ces éléments sont tous décorés de motifs ou d'ornements. L'état de la yourte et sa décoration intérieure sont désormais devenus un indicateur de la situation économique, professionnelle ou sociale du propriétaire. Dans certains cas, il est possible qu'artistes ou sculpteurs rivalisent dans la décoration des yourtes pour y témoigner des qualités du propriétaire. Ces artistes ne retirent pas de revenus substantiels de leur travail et ils ne sont pas plus riches que la moyenne. Si l'artisanat est plutôt honorifique à la campagne, il n'en est pas moins recherché. Une yourte colorée dégage une atmosphère joyeuse et cette mode nouvelle de décoration témoigne d'un nouveau souci, un sens de l'esthétique et de l'individualisation qui n'étaient guère fréquents auparavant.

Autrefois, une belle yourte était l'apanage des familles plus riches. Par exemple, les motifs ornementaux sur les poteaux témoignaient d'une certaine aisance de la famille. A ce propos, le missionnaire Kervyn note que « les yourtes des chefs sont plus vastes, plus riches, parfois tendues de soie et garnies de tapis de prix ; soutenues à l'intérieur par des colonnettes, elles sont ornées avec goût et très confortables. Mais leur construction est identique à celle des tentes communes... » (1946 : 93). Aujourd'hui, ces décorations sont devenues plus communes et

portent la marque d'une mobilité sociale récente : une yourte sculptée continue donc de symboliser la réussite sociale d'une famille.

Une des évolutions de la période communiste est liée à la question de la santé : à partir des années 1980, en effet, la yourte est devenue un objet d'investigation des services de l'hygiène et l'esthétique. Ces services ont joué un rôle important dans la modification interne de la yourte. Lors de leurs travaux, ils insistent, par exemple, sur l'importance d'isoler le feutre en le recouvrant d'une toile blanche à l'intérieur et à l'extérieur de la yourte : à l'intérieur cela permet de ne pas être en contact avec les particules et poussières de feutre qui tomberait de la couverture du toit et engendre plus de luminosité. A l'extérieur, cette toile claire favorise un repérage plus aisé de l'habitation ; ce qui permet un contrôle sur les mouvements des éleveurs.

Les services d'hygiène veillent aussi à ce que les habitants consacrent une partie de l'aménagement intérieur à la toilette, par exemple en confectionnant un meuble contenant un lavabo et un réservoir d'eau accroché afin de faciliter la toilette de la famille. L'eau usée est récupérée dans un seau en dessous du lavabo, caché par une petite porte. Au-dessus du réservoir, on peut poser un miroir pour sa toilette. Ces spécialistes préconisent même la pose d'un porte-savon, d'une porte brosse à dent et tube de dentifrice, voire un coin à bijoux. Autrement dit, un espace de l'hygiène. Ces recommandations ne sont pas restées lettres mortes, car à partir de cette période, les yourtes ont presque systématiquement été équipées de ce meuble qui est placé à droite en entrant, tout près de la porte.

Ces programmes ont donc émis certaines propositions qui tiennent à la fois de la santé et de l'esthétique. Par exemple, éviter la couleur marron car l'intérieur sera trop sombre. A cet effet, la couleur intérieure de la structure de la yourte et ses mobiliers est devenue généralement orange avec des motifs verts, jaunes ou rouges. On donnait aussi des conseils de propreté et de nettoyage. Pour détruire les microbes par exemple, on recommandait de nettoyer l'intérieur avec du chlore, particulièrement le sol, les tabourets et la table. D'autres propositions portaient sur l'installation d'une vitre sur la couronne afin d'éviter que la poussière n'entre par le toit. Ces études ont ainsi introduit certains changements de matériel et d'esthétique. Elles ont aussi eu pour conséquence d'homogénéiser l'espace domestique des familles de la ville et de la campagne

et elles ont fortement contribué à une prise de conscience du facteur de l'hygiène parmi les familles d'éleveurs. Si la yourte a su toujours s'adapter à l'évolution de la société et à la nécessité de l'usage, certains éléments comme l'équipement, la décoration sont homogénéisés par l'effet de l'industrialisation.

Depuis la période de postcommuniste, les éléments d'hygiène comme la toile blanche de la yourte ou le meuble de toilette ne sont pas toujours conservés. Certaines familles s'en servent alors que d'autres s'en passent. C'est ainsi couvertes de cette toile blanche que les yourtes apparaissent aujourd'hui, si typiques. Cependant récemment, on a vu apparaître des yourtes couvertes par des tissus de couleurs, comme le vert et le jaune, mais elles restent plus rares.

3. L'organisation de l'espace et les aspects symboliques de la yourte

Maintenant abordons l'aspect intérieur de la yourte et sa gestion de l'espace, sa symbolisation ainsi les fonctions de l'espace. L'orientation de la yourte définit directement la symbolisation de l'espace. Le montage proprement dit se poursuit par la porte. Elle est posée de telle sorte qu'elle soit orientée vers le sud ou le sud-est. Selon mes études du terrain, à la commune de Bayantsagaan, la porte de la yourte est orientée au sud. Une des explications les plus communément admises de cette coutume se réfère à la direction du vent car, dans ce pays, ce sont des vents du nord ou du nord-ouest qui soufflent toute l'année. Cette orientation de la porte est assez rependue par les Mongols, y compris dans les banlieues de la capitale où l'on respecte cette tradition. Cependant le paysage, qu'il soit de plaines, de lacs, de rivières ou encore de montagnes, influe sur le choix de son orientation. Dans le choix de l'orientation, un facteur symbolique peut aussi intervenir. Les études de Marois montrent que pour un Barga de la Mongolie Intérieure, dire qu'« il vaut mieux se tourner vers le sud-ouest que vers le sud-est, signifie qu'il préfère se tourner vers les Mongols, plutôt que vers les Chinois Han, situés dans ce cas précisément à l'est. Le choix d'une orientation particulière dépend donc de paramètres et de motivations variables selon les circonstances. Dans certain cas, il peut être lu comme l'expression d'une inclination personnelle ou communautaire, une forme de positionnement identitaire » (2006 : 210-211).

3.1. La division de l'espace intérieure

L'espace intérieur d'une yourte est rigoureusement défini. Au moyen âge déjà, les Mongols catégorisaient cette espace pour définir les positions sociales. Dans cette espace toutes les catégories de personnes et des objets ont chacun leur place qui symbolise en quelque sorte un microcosme du monde social des Mongols. Déjà au moyen âge, Rubrouck avait noté : « Lorsque les maisons sont installées, la porte étant orientée au sud, ils placent le lit du maître au nord. Les femmes se placent toujours du côté oriental, c'est-à-dire à la gauche du maître de maison lorsqu'il est assis sur son lit et qu'il a la tête tournée vers le sud. Les hommes sont placés à l'occident, c'est-à-dire à sa droite. Les hommes qui entrent dans la maison ne suspendraient en aucun cas leur carquois du côté des femmes » (1993 : 82).

Plus tard, lors de son voyage au XIX^e siècle, Huc a écrit : « L'intérieur de la tente est comme divisé en deux parties : le côté gauche, en entrant, est réservé aux hommes ; c'est là que doivent se rendre les étrangers. Un homme qui passerait par le côté droit commettrait plus qu'une grossière inconvenance. La droite est occupée par les femmes ; et c'est là que se trouvent réunis tous les ustensiles du ménage : une grande urne en terre cuite pour conserver la provision d'eau ; des troncs d'arbres de diverses grosseurs creusés en forme de seau, et destinés à renfermer le laitage, suivant les diverses transformations qu'on lui fait subir. Au centre de la tente est un large trépied planté dans marmite mobile, que l'on peut placer et retirer à volonté » (1928 : 56).

Nous voyons la continuité de la division de l'espace homme (le côté occidental) /femme (le côté oriental) dans ces deux témoins du XIII^e au XIX^e siècle. De nos jours, les coutumes relatées ci-dessus sont toujours maintenues. Par exemple, Tserenkhand (1971 et 2005), Humphrey (1974 et 1987), Maidar (1976), Hamayon (1970) ont élaboré un schéma similaire de la yourte qui souligne la double division, d'une part par l'axe de l'âge (nord-sud) et d'autre part par l'axe de sexe (est-ouest). Donc l'espace intérieur est à son tour divisé et prend des valeurs réglées par l'âge et le sexe des individus.

Pour nous, la yourte nous livre quatre dimensions de l'espace: la frontalité, la latéralité et la centralité. L'espace intérieur est divisé en quatre parties dont chacune porte un nom. La partie face à la porte, est nommée *khoimor* et le côté de la porte appelé *üüd* réfèrent la dimension frontale. L'espace de la yourte est latéralisé comme l'humain « le côté droit », *baruun tal* et « le côté gauche », *züün tal*. Enfin la dimension centrale c'est le foyer de la famille appelant *gal golomt*.

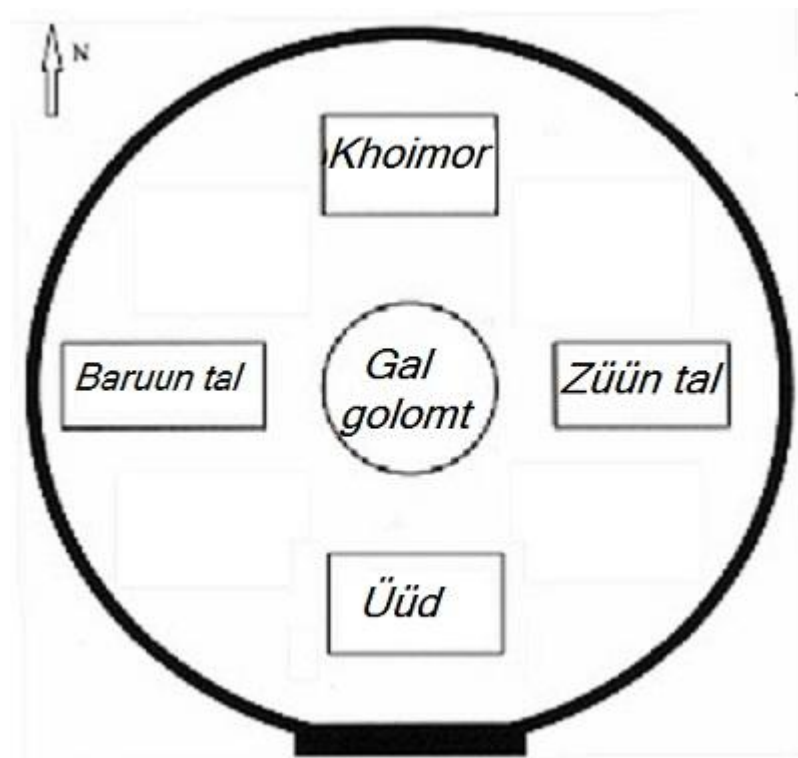


Figure 20 : La division de l'espace intérieure de la yourte.

Ces différents espaces revêtent des valeurs et des fonctions. Le *khoimor* est la place la plus honorifique et sacrée où résident les objets les plus précieux. C'est là notamment qu'étaient placés, au XIII^e siècle le lit du maître, au XVI^e siècle, la statue de Bouddha et les sutras durant cette période d'expansion du bouddhisme, y prenaient place. Humphrey a noté que dans la partie du *khoimor* de la yourte traditionnelle se trouvent : « mongol and tibetan books, the Buddhist altar...statues of deities, prayer wheels, offerings, candles, lamps.. » (1974 : 274). Sous le régime communiste, les photos de la famille exposées dans un grand cadre posé sur un meuble à cette place (Delaplace & Micoud, 2007). Dans certaines familles, la photo de Sükhbaatar, héros de la

révolution, côtoyait des photos des enfants. Tandis qu'aujourd'hui la plupart des familles replacent à cet endroit la statue de Bouddha et les objets lamaïques.

Le côté occidental est considéré comme le côté de l'homme du « maître de la maison », c'est ainsi là où se trouvent les affaires du maître de la maison. Parmi les affaires de l'homme, on dénombre les étriers, la selle, le harnais, l'outre à koumis, les vêtements, son lit et son fusil. D'après Tserenkhand, l'outre à koumis se trouve de ce côté car autrefois les hommes trayaient les juments. C'est aussi ici qu'ils travaillent.

Le côté oriental est considéré comme le côté de la femme, de « la maîtresse de la maison », c'est ici qu'elle travaille, et que se trouvent les affaires de couture, les vêtements féminins et les ustensiles qui lui sont propres. Le berceau est suspendu aux perches de ce côté-là.

La place des membres de la famille à l'intérieur de la maison est préétablie traditionnellement et cette règle est d'autant plus importante que l'espace est confiné. L'espace intérieur est structuré et hiérarchisé en fonction du statut des membres de la famille. Il est possible de visualiser cette place physiquement. Le maître du foyer s'installe près du *khoimor*, au nord ou au nord-ouest. Dans la loi *Khalkh Joram* de XVIII^e siècle il est stipulé qu'il est interdit à tout visiteur ordinaire de s'asseoir devant le *khoimor* (*engiin ailchin ailyn khoimort suuj bolokhgüi*) car cela serait une marque flagrante de manque de respect (Jalan-Aajiv, 1958). Par contre des lamas éminents s'y plaçaient durant leurs visites avant la révolution. La hiérarchie sociale suit la hiérarchie de l'espace, qui est fondamentale. Selon Hamayon, « l'homme s'élève, avec son âge et sa position sociale, par l'ouest, du sud au nord. Les femmes âgées s'asseyent à l'est » (1975 : 107). De nos jours, un visiteur doit s'installer du côté de l'homme. Par contre une invitée ne devrait pas s'asseoir à côté de la femme. Cela signifierait qu'elle méprise le maître de la maison.

Lorsque arrivent des invités respectés, l'hôte dit « Asseyez-vous vers le haut », *deeshee suu*. Une variante de cette expression est également utilisée lorsqu'on dit aussi : « Asseyez-vous vers le nord », *khoishoo suu*. Souvent les parents disent à leurs jeunes enfants « Jouez en bas ! » *dooshoo toglo !* ou « Assieds-toi en bas ! » *dooshoo suu !* Cela veut dire qu'il y a une autre

dimension, la verticalité. En effet, les deux poteaux de la yourte participent à cette division d'une autre manière en établissant une ligne imaginaire qui repose sur l'horizon : le haut et le bas (Amarsanaa, 2012 : 1-8). Par ailleurs Eliade écrit que « chaque tente et chaque yourte de l'Asie septentrionale sont conçues comme situées au centre du monde : le poteau central où le trou de fumée signifient l'*axis mundi* » (1983 :71). Donc pour l'auteur, la yourte est une cosmogonie réduite à la simple projection d'un centre pour assurer la communication avec l'en-haut » (1983 : 70). En effet, en partant des poteaux, la partie dite *khoimor* est aussi considérée la partie haute. Alors, pour nous, le *khoimor* est le haut et l'entrée est le bas. Dans la partie haute, on trouve la statue de Bouddha ou l'autel de la famille qui en marque le caractère supérieur dont nous avons parlé plus haut. C'est aussi la place d'honneur et c'est naturellement là que s'installe le maître de la maison. C'est pourquoi tous ceux qui sont supérieurs à nous se trouvent à la partie haute. Dans la partie « basse », à l'inverse, les objets et les produits quotidiens des activités sont dominants : ce sont, par exemple, les ustensiles, les produits laitiers qui peuvent être placés là. Les animaux trouveront également place en cette zone lors de la mise-bas. Il n'est pas inutile ici de rappeler que la partie « haute » est illuminée naturellement par le rayon du soleil tandis que la partie « basse » près de la porte reste toujours dans l'obscurité dont nous parlons plus bas. Donc cette espace représente une ouverture vers l'au-delà, vers le transcendant.

Que signifie la dimension de la verticalité ? Dans l'ouvrage intitulé *Encyclopedia of vernacular architecture of the world*, Oliver a cité que « Faegre makes the point well ; for the Mongols the cupola of their tent represents the sky, while the hole in the roof through which the light enters represents the sun or eye of the heavens. The interior of the tent is therefore a microcosm, reproducing the macrocosm scaled down in size. The place assigned to each person within the spatial area defined by the yurt is therefore as sacred as the very order of the universe. The position of the altar, hearth and entrance marks out the main line of orientation according to which the place of everything else is determined ; men to the right, women to the left, so that along those same lines of orientation all human beings are allocated a place in accordance with their age and status » (1997 : 61).

L'auteur souligne que l'espace de la yourte représente une perspective symbolique de l'univers. Si la yourte symbolise le microcosme, il faut aussi voir dans cette dimension verticale,

le symbole du ciel et la terre, c'est-à-dire de l'axe du monde. Selon Prof. Ruegg, « l'axe du monde introduit les concepts de centralité (horizontale) et de verticalité » (2011 : 237). Bachelard a déjà distingué deux caractéristiques imaginaires dans l'espace intérieur de la maison : la verticalité et la centralité (Idem, 2011 : 228). La verticalité introduit le principe de la relation harmonique (au sens musical) entre les niveaux/registres : nature/homme/univers (Idem, 2011 : 237). En effet, l'axe vertical de la yourte symbolise ces trois registres.

3.2. L'horloge solaire

L'espace interne de la yourte est également divisé en signes astrologiques, de douze animaux comprenant le rat, le bœuf, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, le mouton, le singe, le coq, le chien, le cochon. Ci-dessous un schéma remplaçant les signes astrologiques, inspiré par Maidar :

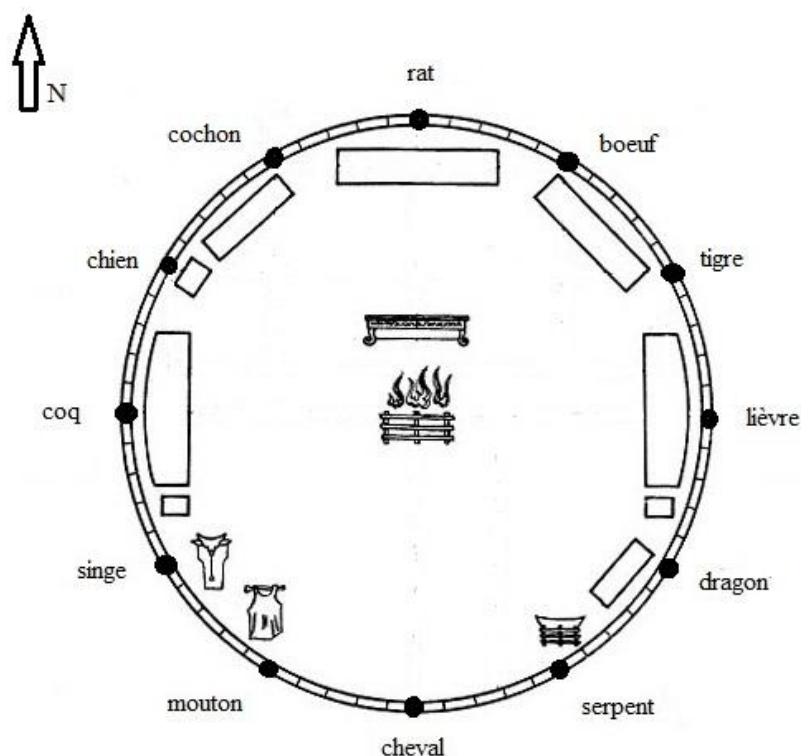


Figure 21 : Les points cardinaux divisés en signes astrologiques (schéma inspiré celui de Maidar, 1976).

D'après le schéma, le rat correspond au *khoimor*. Des études de la yourte montrent que « le rat signifie le respect du *khoimor* ». Il est donc associé à cette partie la plus prestigieuse de la yourte. En effet, pour les Mongols, le rat est considéré comme le symbole de la richesse. Par exemple, dans un chant traditionnel sur le thème des douze animaux, on trouve ces paroles dès le début:

Tellement riche qu'il vomit des trésors, *Erdeniin züileer bööljööd baidag*

Le rat est le premier !

Eriüü tsagaan khulgana neg jil

[du cycle des douze animaux rassemblant le trésor]

Il n'est pas étonnant que le *khoimor* corresponde symboliquement à la zone du rat.

Le rayon de soleil qui passe par le cadre de la couronne illuminant, les perches et les croisillons des murs, permet d'indiquer l'heure d'une façon qui rappelle le cadran solaire. Pour les éleveurs, il ne s'agit pas d'un luxe, car les activités journalières comme la traite des vaches, la conduite des moutons et des chèvres en pâture ou l'abreuvement des troupeaux sont indiquées précisément par cette espèce d'horloge que représente la yourte.

Plus généralement, le système astrologique sert à définir aussi des espaces-temps liés à la course journalière du soleil. Les heures de lever et de coucher du soleil varient selon les saisons, mais dans tous les cas, les habitants peuvent diviser la journée en différents moments. La yourte de « quatre murs » avec ses 60 perches, montée vers le sud-est, correspond particulièrement bien au cadran d'une horloge puisque l'écart entre deux perches est de six degrés (Maidar, 1976 : 138). Cependant nous avons remarqué que les signes astrologiques de l'espace est renversé quant il s'agit du temps (voir la figure 26 ci-dessous). Par exemple, au lever du soleil, le premier rayon arrive sur la couronne du côté droit de l'entrée (à l'ouest) l'heure nommée « lièvre » pourtant cela correspond à l'espace nommé « coq », et finit sur le cadre de la couronne du côté gauche (l'est), l'heure nommée « coq » mais cela correspond à l'espace « lièvre ». Nous en donnerons une explication, plus bas.

La tâche du soleil de la yourte à l'intérieur va de la gauche vers la droite. L'heure s'exprime à travers les signes astrologiques qui correspondent à une tranche de deux heures

environ. On voit bien que, le matin, les premiers rayons éclairent l'heure du lièvre (en été, il est alors approximativement 6 heures) ; un peu plus tard, c'est le dragon qui est éclairé et ainsi de suite; vers 10 heures- le serpent, alors que midi est l'heure du cheval (le soleil est alors sur la partie *khoimor*); à 14 heures- le mouton, à 16 heures- le singe, à 18 heures- le coq sont respectivement éclairés. En hiver, on observe évidemment un passage plus bref du soleil, mais, dans les deux cas, les tâches journalières correspondent à cette division et, au bout du compte, les références astrologiques montrent que : « le soleil se lève à l'heure du lièvre et se couche à l'heure du coq ». La répartition des travaux journaliers se fait de la manière suivante : entre le lièvre et le dragon, c'est l'heure pour traire des vaches; entre le dragon et le serpent, c'est l'heure d'aller au pâturage chercher les troupeaux ; entre le cheval et le mouton, c'est l'heure d'abreuver ces mêmes troupeaux ; entre le mouton et le singe, c'est l'heure de ramener les troupeaux vers la maison et à l'heure du coq, il faut traire les vaches. A l'heure du cheval, les troupeaux sont en pâturage donc il n'y a pas d'activités précises à faire. Le schéma ci-dessous représente l'horloge solaire :

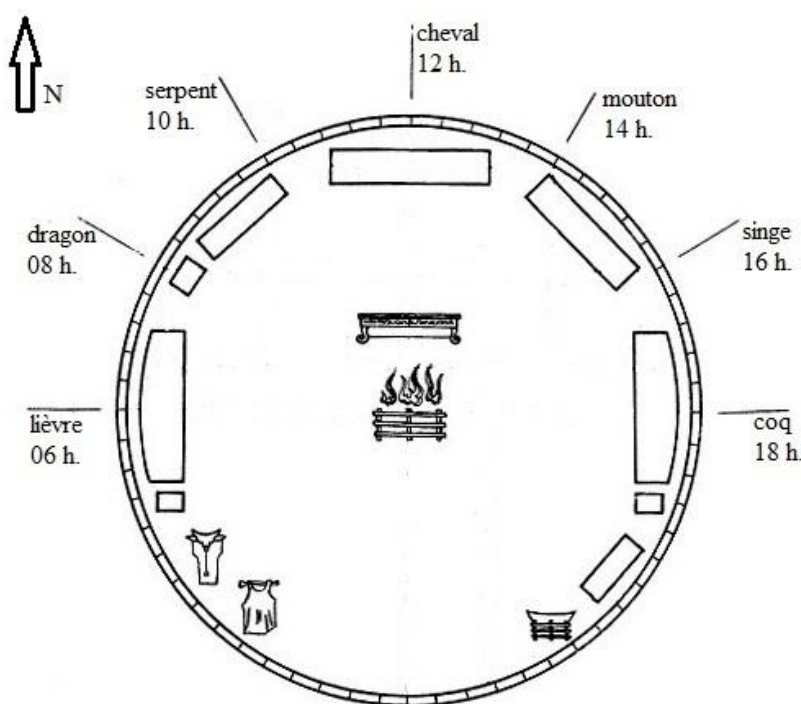


Figure 2 : La division horaire par la lumière solaire pénétrant par le toit de la yourte (schéma inspiré celui de Maidar, 1976).

En considérant le rayonnement du soleil qui pénètre à l'intérieur de la yourte par le toit il n'illumine jamais que la moitié de cet intérieur. La lumière oscille de la partie gauche à la partie

droite de la yourte, en passant par le *khoimor*. Cela correspond aux animaux allant du lièvre au coq. Or, de ce point de vue, ce système se complique singulièrement lorsque l'on observe que, quand on évoque l'heure, le nord ou le *khoimor* correspond à la fois au cheval. Logiquement, le cheval devrait s'opposer au rat et donc se trouver à la porte au sud. Or ce n'est pas le cas et, l'heure du cheval désigne le moment où le soleil illumine le *khoimor*. Comment comprendre que la partie *khoimor* est à la fois celle du rat mais aussi celle de l'heure du cheval, qui devrait normalement se situer en opposition à celle du rat? Il semble que deux logiques se superposent et, pour résoudre cette énigme, il faut se référer au phénomène d'inversion extérieur/intérieur.

En effet, tout se passe comme si, à l'intérieur de la yourte, le nord est ensoleillé alors que le sud reste dans l'ombre. On ne peut comprendre ce paradoxe qu'en supposant un renversement de l'ordre. Dans la tradition bouddhiste et mongole, le nord représente la direction de l'obscurité, du froid, voire de la mort. Il n'est pas auspiceux et est associé au monde d'en bas, voire aux démons. Je me suis demandé pourquoi, dans ces conditions, l'organisation interne de la yourte semblait contredire ce principe en plaçant au nord la zone supérieure : comme on l'a vu, l'autel de la maison, c'est-à-dire la place des dieux, se trouve systématiquement au nord. Un élément intéressant de réponse à ce paradoxe peut se trouver dans l'article que Bourdieu consacre à la maison kabyle dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Il affirme avec perspicacité : « Si l'on revient maintenant à l'organisation intérieure de la maison, on observe que son orientation est exactement l'inverse de celle de l'espace extérieure... » (1972 : 35). Ainsi l'auteur met la polarité inversée de l'espace selon que l'on est à l'intérieur ou à l'extérieur de la maison. Il me semble qu'il s'agit là d'une remarque particulièrement féconde qui peut expliquer l'organisation de l'habitation mongole. Ce serait alors, selon la raison évoquée par Bourdieu, qu'à l'intérieur de la yourte, l'autel et la place d'honneur se trouvent au sud et non pas au nord : selon le principe d'inversion, cela revient à dire que le nord de l'extérieur correspond au sud de l'intérieur. La porte qui donne vers le sud de l'extérieur correspond le nord de l'intérieur et effectivement, ainsi que nous l'avons vu, le soleil n'y brille jamais, à l'inverse du *khoimor*.

Nous sommes ici dans un univers structural où le système d'oppositions prévaut sur le contenu des termes. On voit donc comment la yourte s'organise selon une série d'oppositions : haut/bas ; lumière/ombre ; sacré/profane ; ordre/désordre ; homme/femme. Il s'agit d'un espace

culturel et hautement symbolique, mais c'est aussi un lieu de confinement où tout est réduit et où chaque chose doit être à sa place selon un principe d'ordre qui participe au monde de la culture.

3.3. Le foyer

Le foyer, *gal golomt*, se trouve au centre de la yourte. Autrefois le foyer était constitué de trois grosses pierres posées en forme circulaire. Des traces archéologiques de ce type ont été trouvées, par l'archéologue Ser-Odjav à Tamsag Bulag dans la province Arkhangai, dans une grotte⁶¹. Les hommes préhistoriques devaient se contenter de ces pierres pour cuire leurs aliments. Aujourd'hui, cette technique archaïque n'a pas tout à fait disparu puisqu'elle est encore utilisée par des éleveurs en transhumance. Il semble que les trois pierres posées en cercle permettent de couper le vent tout en circonscrivant le feu. On a aussi trouvé un instrument trépied appelé *tulga* datant de l'âge du fer : destiné à recevoir une marmite, il est en fer avec trois pieds qui sont tenus par un anneau en fer circulaire. Mais, depuis les années 1930, la yourte est chauffée par un poêle et l'usage de ce dernier s'est généralisé au point d'être devenu un élément incontournable de l'habitation. Le poêle est en aluminium et de forme ronde ; il est fabriqué dans une usine régionale ou communale, parfois aussi par des artisans. Il est particulièrement apprécié pour sa légèreté et chauffe très vite. Cependant, il tient relativement mal la chaleur.

La femme est toujours considérée comme la gardienne du foyer. En effet, c'est elle qui cuisine et qui a aussi la charge de chauffer l'intérieur. Le foyer occupe une place importante dans l'imaginaire mongole. Par exemple, une légende dit que « les Mandchous ont voulu porter atteinte au foyer mongol en modifiant la forme du trépied à chaudron. La partie supérieure de chaque pied a été recourbée vers l'intérieur, lui donnant forme d'un bec de corbeau qui, pour les Mongols, est un oiseau de malheur. Des Mongols ont décrypté cela et pour protéger leur foyer ils ont modifié la coiffe de leur femme dont la chevelure fut divisée en deux parties plates en forme d'aile représentant l'oiseau mythique, Garudi, (Songino, 2003 : 312). Et depuis ce temps les femmes utilisent la pince à argol qui représente symboliquement des « ciseaux à feu » pour

⁶¹ Cité par Songino, 2003: 217.

« neutraliser » les corbeaux qui veulent détruire le foyer. Depuis la femme doit surveiller le foyer et elle est respectée comme le dieu du feu (Idem, 2003 : 258).

D'après l'interprétation de Songino (2003), l'instrument trépied porte une marque symbolique : « le pied droit symbolise le père, le gauche la mère et le dernier désigne le fils ». C'est la représentation de la base de la famille. Selon l'auteur, il s'agit du dernier fils appelant *otgon* qui veut aussi dire *galiin khaan*, littéralement « le roi du feu ». C'est-à-dire que l'auteur associe l'héritage du foyer au dernier né de la famille. Le dernier de la famille, selon la loi coutumière mongole, est l'héritier de la famille et donc, le gardien du foyer. On trouve aussi un *tulga* à quatre pieds. Le dernier pied symbolise la belle-fille, dit-on. Selon certaines coutumes, la belle-fille qui arrive dans la famille de son futur mari doit prier devant ce *tulga*.

Prof. Ruegg a écrit « la centralité de la maison signifie que l'espace sacré figure également un centre par rapport à des zones indéfinies [...] qui est comme le symbole de l'axe du monde par lequel le terrestre et l'humain communiquent avec le céleste et le divin (2011 : 245). Les Mongols croient littéralement au pouvoir du feu et elles prennent garde de ne pas sortir ce dernier en dehors du foyer. Il existe aussi des tabous liés au feu : par exemple, il est interdit de laisser poser les ciseaux à feu, ouverts, sinon cela risque de provoquer des querelles et des disputes. Il est interdit aussi de cracher vers le feu. Car cela signifierait que l'on méprise le foyer. La salive est la partie de la saleté. Il est aussi interdit de mettre un couteau dans le feu car cela serait le signe de la destruction du foyer et provoquerait le courroux de l'esprit du feu.

3.4. L'organisation de l'espace extérieur

L'espace extérieur autour de la yourte est également organisé. Prêtons maintenant un peu d'attention à cette organisation, ainsi qu'aux objets que l'on ne manque pas d'y trouver. En effet, la yourte est une sorte de centre entouré par différentes dimensions concentriques de l'espace. De façon générale, nous commencerons par remarquer que l'espace extérieur est scindé en cercles concentriques. En schématisant, on distingue, en effet, trois cercles : d'abord l'espace

comprenant la yourte ; son entourage est symbolisé, codé et ordonné. Ensuite l'espace de ravitaillement et enfin l'espace plus lointain, ouvert sur la steppe à perte de vue. Au-delà de ces trois dimensions de l'espace, on peut parler d'un « ailleurs ».

Ci-dessous la figure montre que nous divisons trois zones concentriques d'espace où les activités familiales et économiques se déroulent.

-La zone familiale : elle comprend la yourte, le camp des petits ruminants, le camp de vaches, l'attache de chevaux ; le stock du combustible enfin c'est aussi dans cette zone que se trouve le chien.

-La zone de pâturage de petits ruminants : cette zone comprend de petits ruminants et des veaux et des vaches. C'est aussi là que l'on trouve un point d'eau ou un puits.

-La zone de pâturage de longues pattes : c'est la zone de pâturage des chevaux et des chameaux.

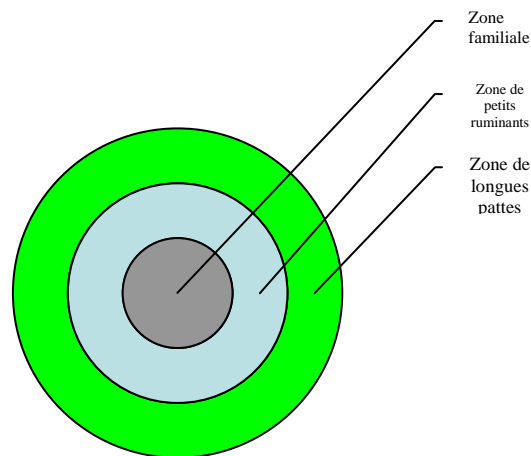


Figure 23 : Trois zones d'espace dans lesquelles la vie familiale et économique se déroule.

3.4.1. La zone familiale

« La zone familiale » est l'espace aux alentours de la yourte qui est donc organisé et fait partie de l'univers familial. Cet espace proche appartient au « chez soi », c'est une sorte de prolongation de l'espace intérieur. Il prend sa signification la plus marquante durant la saison estivale. Une bonne partie des activités domestiques y prend place, c'est un lieu de travail par

excellence : on y fait la cuisine et lave le linge ; l'homme y abat les moutons ou bricole; les enfants y jouent et enfin c'est là aussi que l'on dépose divers objets.

« La zone familiale » comprend un lieu où l'on rassemble des petits ruminants le soir auprès de la yourte, appelé *khoniny khot* (*khoni* signifie le mouton ; *khot* signifie la ville) ou *khoniny khevter* (littéralement *khevter* signifie un lieu pour s'allonger). En langue parlée, on utilise un seul terme *khot*. Un *khot* reste en plein air et ressemble à une terre rasée et noircie qui se distingue de l'environnement à cause des excréments de moutons et de chèvres qui couvrent le sol. A la période du *negdel* on a construit des enclos particulièrement dans le camp d'hiver, de printemps sur le *khot*. Ce lieu est bien respecté et certains éléments symboliques y règnent. Par exemple, Byambaa, la famille de Türgiin gol de notre étude, met des osselets dans un coin de *khoniny khot* en guise de bon augure afin de multiplier le troupeau. Elle me confie « je collectionne les osselets et quand ils atteignent un mille, je les mets sous la terre de *khoniny khot* pour que notre troupeau atteigne en mille têtes » (*Shagai tsugluulaad myaanga khürekheer myaangan tolgoi maltai bolokhyg bilegden khoniny khotondoo bulchikhdag*). Par ailleurs, les éleveurs n'y jettent jamais des déchets. Si un animal meurt dans le *khot*, Buural allume l'encens pour purifier le lieu et jette aussitôt le cadavre dans un trou du désert. Il ne l'y laisse pas trainer pour qu'il n'affecte pas le lieu. En temps normal il purifie de temps en temps son *khot* afin que le troupeau ne contracte pas de maladies d'une part et d'autre part pour qu'il devienne plus nombreux. De même, on n'urine pas près du *khoniny khot* (Tserenkhand, 2005 : 157). Ce que nous voyons ici que cette espace est chargée des symboles comme l'intérieur de la yourte.

Un autre trait les plus caractéristiques de cette zone familiale est appelé l'attache de chevaux, *moriny uya* (*mori* signifie le cheval ; *uya* signifie une corde, un attache), qui comme son nom l'indique, sert à attacher le cheval à la longe. Immortalisé dans l'art et la littérature il est constitué de deux poteaux distants d'une dizaine de mètres reliés ensemble à leur sommet par une corde en laine pour former une sorte de portique. L'attache de chevaux est une partie essentielle de l'extérieur d'une yourte. En hiver il se situe à l'abri du vent mais en saison chaude il est exposé au vent. C'est à cet endroit que toute personne, membre de la famille ou visiteur de

passage, laisse son cheval de selle avant d'entrer dans la yourte. Il y a souvent des chevaux attachés à cet endroit dans la journée⁶².

Delger, un des voisins de Buural, entraîne les chevaux pour la course. Il monte une attache de chevaux à l'endroit où il va s'entraîner. Avant de mettre un trou dans le sol pour poser les deux poteaux du portique il exécute un rituel avec une libation de lait et en brulant de l'encens pour que « les pattes de ses chevaux soient longues et rapides ». Donc encore une fois l'attache de chevaux n'est pas un simple instrument fonctionnel c'est un lieu rituel.



Figure 24 : L'attache de chevaux, *moriny uya*, 2007, A. Amarsanaa.

Un troisième élément important de « la zone familiale » est représenté par l'enclos des veaux qui est fait en bois et reste démontable. En hiver on le couvre. Il est éloigné d'une vingtaine de mètres de la yourte. A son endroit il y a une corde longue de trois mètres attachées

⁶² Par contre, le soir, après que toutes les tâches ont été effectuées, les chevaux sont laissés libres dans la plaine et on ne part à leur recherche que le lendemain matin. Pour éviter qu'il s'éloigne trop de la yourte, le maître de la maison entrave son cheval avec une lanière de cuir torsadée, *chödör*, avant de le laisser dans le pâturage. Il existe plusieurs sortes d'entraves. Soit on relie la patte avant et la patte arrière, sur le même côté; soit on relie les deux pattes avant; soit on relie les deux pattes avant avec une des pattes arrières. Malgré cette semi-liberté, le cheval, à la recherche d'herbe pour se nourrir, arrive à s'éloigner pendant la nuit d'au moins un kilomètre. Si l'on souhaite garder le cheval près de soi, on peut fixer sa longe à un piquet planté dans le sol. Souvent, les hommes en voyage utilisent cette technique. Le cheval est le moyen de locomotion essentiel pour tout voyage et son maître lui prête donc une attention particulière.

sur le sol appelé le *zel*⁶³ sert à attacher les veaux et les vaches pendant la traite. Si les familles traient les juments il y a aussi un *zel* de juments. Ainsi « la zone familiale » est un espace pas simplement fonctionnel qui est chargé de valeurs symboliques et rituelles.

En l'absence de forêt sur une bonne partie du territoire, la bouse de vache est utilisée comme combustible principal, un fait qui est bien connu depuis longtemps, voire cité par Evans-Pritchard (1994) dans son livre *Les Nuer*. Il est vrai qu'en Mongolie, les excréments des animaux de l'élevage sont utilisés de façon extensible et ils servent tour à tour de combustible pour cuire les aliments ou chauffer la yourte et cela plus particulièrement dans les régions du Gobi où le bois est rare. Les excréments animaux jouent donc un très grand rôle dans la vie des éleveurs. Ces derniers distinguent plusieurs types d'excréments animaux et chacun d'entre eux porte un nom distinct. Par exemple, la bouse de vache est appelée *argal*, le crottin de cheval est nommé *khomool* alors que la crotte de mouton, de chèvre et chameau, est connue par le terme générique de *khorgol*.



Figure 26 : Tas d'*argal*, combustible fabriqué avec les excréments de vaches, de moutons et de chèvres, en train de sécher. Ceux qui sont secs sont empilés, à l'arrière-plan, et prêts à l'usage. Tüргиin gol, juin 2006, A. Amarsanaa.

⁶³ *Zel* définit à la fois cette corde d'attache des veaux, des vaches et des juments et l'espace où elle se trouve.

De tous les combustibles, les éleveurs préfèrent utiliser la bouse de vache car, séchée, elle reste bien compacte. Quand il y a peu de vaches dans une région, on est bien contraint de se servir des autres excréments, notamment du crottin de cheval et de chameau. Les excréments de chevaux ou de chameaux sont comparables : ils ne sont pas compacts et s'émiettent facilement. Les crottes de mouton et de chèvre, par contre, sont trop petites mais cela n'empêche pas les éleveurs de s'en servir, dans un mélange appelé *khörzön*. Ce type particulier de combustible est réalisé à partir des excréments que les animaux (vaches, moutons et chèvres) ont préalablement foulés eux-mêmes dans leur enclos, en période d'hiver et de printemps. C'est seulement tous les trois ou quatre ans, en été, que la famille ramasse le *khörzön*. C'est une tâche de force physique qui demande de la force car les excréments sont tassés et endurcis et il faut les prélever avec une pelle. C'est en hiver que les familles brûlent ce *khörzön* car sa capacité à extraire de la chaleur est bien plus forte que celle de la bouse et il dispose donc d'une grande capacité énergétique. Souvent, les éleveurs le comparent d'ailleurs avec le charbon. Dans notre famille de Buural, le manque d'hommes contraint Naran à faire appel à ses voisins qui ont alors le droit prendre une partie de *khörzön* comme dédommagement de leur labeur. Cependant, leurs *khörzön* ne font pas l'objet d'une garde particulière, ce qui permet aux gens de passage de se servir.



Figure 27 : Les *khörzön* sont en train de sécher et vont servir en hiver. juin 2006, A. Amarsanaa.

Le ramassage des bouses est considéré comme un travail féminin. Cette pratique étant contraignante, les femmes apprécient toujours que les hommes les aident à ramasser les bouses. L'homme qui collabore à ce travail jouit d'une bonne réputation chez les voisins. Accessoirement, la technologie contemporaine peut aussi apporter une contribution à cette tâche : parfois, en effet, les hommes partent chercher les bouses en moto. Ils peuvent ainsi aller loin et en rapporter plus. Ils en profitent aussi pour indiquer aux femmes les directions où il y a des bouses à profusion.

La bouse est d'abord utilisée comme combustible : « C'est dans ce fourneau, mobile et à claire-voie, propre aux Mongols, qu'on place les argols ou bouse desséchée, l'unique combustible éminemment national de nos steppiens », témoigne le Père Kervyn (1946 : 91). La bouse permet donc de cuire les aliments et chauffer la yourte selon la fraîcheur de la saison. En se levant le matin, la première activité de la femme est d'allumer le feu pour chauffer la yourte. Quand cette dernière atteint une bonne température, les autres membres de la famille se lèvent les uns après les autres. En été, on allume aussi le feu, mais il s'agit cette fois de faire bouillir le thé.

L'usage des excréments animaux ne se limite pas à ces deux fonctions principales et même vitales. Toutefois, les éleveurs se servent des excréments animaux pour boucher les trous de leur enclos. Par ailleurs, au cours de l'été, auprès de l'enclos de vaches ou de l'attache de chevaux, on peut faire fumer des excréments afin de lutter contre les invasions de mouches et de moustiques. On observe particulièrement ce phénomène pendant que les femmes traient les vaches ou les juments : on voit alors qu'il y a souvent de la bouse en train de fumer dans les parages. Enfin, les hommes âgés fument parfois du khomool en le mélangeant avec leur tabac pour donner un goût. Mais cet usage reste rare aujourd'hui.

Les éleveurs ne sont pas les seuls à utiliser les bouses comme combustible. Les habitants de centre communal sont aussi des demandeurs de bouses. Comme le charbon coûte cher, ils cherchent d'autres sources d'énergie du meilleur marché. Il existe ainsi un marché de khörzön. Mais dans la commune il y a peu troupeaux et les gens n'arrivent pas toujours à s'en procurer.

C'est là, d'après Naran, une des raisons qui font que la vie est meilleure à la campagne. Par contre, les éleveurs offrent les bouses ou khörzön à leurs familles ou leurs amis habitant dans la commune.

A cause de l'insuffisance de bouses certains gens fabriquent un combustible au moyen d'excréments de vaches, de moutons et de chèvres. Dès que les troupeaux partent en pâture, la femme revêt des gants en caoutchouc et se met au travail. Il s'agit, dans un premier temps, de mélanger les excréments avec de la terre pour les rendre plus solides. Les crottes sont sèches, mais les bouses de vache sont humides si bien qu'il est possible de les mélanger comme si on préparait une pâte. Quand le mélange est prêt, on le découpe en petits morceaux, aplatis en galette et les étale sur le sol afin de les faire sécher. Il est nécessaire de les sécher des deux côtés. Ensuite, on les empile les uns sur les autres. Les mélanges ainsi séchés servent également de combustible pour l'hiver. Il faut en préparer quatre ou cinq tas pour l'hiver. Madame Byambaa fait les combustibles elle-même : d'après elle, elle est l'inventrice de cette idée et maintenant ses voisins font pareil.

Tous ces usages montrent que l'utilité des excréments dans les sociétés pastorales est primordiale. Cette forme de combustible que constituent les excréments représente une source très ancienne d'énergie et qui ne risque pas de se tarir à l'avenir, du moins dans les steppes de Mongolie. On peut au contraire penser qu'il durera autant que le système d'élevage actuel, reposant sur des unités familiales pratiquant le pastoralisme nomade.

Enfin, cette zone familiale est aussi celle du chien. Le chien est très utile à la campagne bien qu'il ne soit pas dressé pour garder les moutons. Son rôle principal est de garder la maison. Quand la yourte est laissée vide par les maîtres, le chien la surveille. Les gens s'effrayent toujours du chien qui risque de les attaquer. D'ailleurs ces chiens sont dressés et encouragés à l'attaque. Dès qu'un cavalier s'approche de la yourte, le chien commence à aboyer. Alors le visiteur crie : « Attachez le chien! » (*Nokhoi khorio* !). Ainsi le maître de la maison sort pour le tenir pendant que les visiteurs approchent et entrent dans la yourte. S'il n'y a personne, le passager ne peut pas pénétrer et il est préférable de passer son chemin. Ce rôle rassure

particulièrement la femme restée seule chez elle. Le chien fait fonction de protection. Un soir nous sommes passés chez le chef de la commune. Le chien nous a accueillis en aboyant. En entrant dans la yourte nous avons pu constater que le maître de la maison était parti, quelques jours plus tôt, afin de régler les affaires de la commune. Alors, sa femme, restée seule à la maison, nous dit en rigolant « Heureusement notre chien est là. Nous surveillons ensemble le foyer » (*Az bolokhod ene muu nokhoi baij bid khoyor geree kharakh yum*).

3.4.2. La zone de pâturage de petits ruminants

La seconde zone que nous appelons « la zone de pâturage de petits ruminants » où les moutons et les chèvres, les veaux et les vaches paissent. Tous viennent à leur *khot* ou leur *zel* le soir. L'homme garde les petits ruminants et la femme prête plutôt attention aux veaux et surveille les vaches qui broutent à une direction opposée. Les troupeaux se déplacent dans de différentes directions, sans se mélanger dans cette zone. Bien que la garde du troupeau soit principalement réalisée par les hommes il peut arriver que les femmes ou les enfants accomplissent aussi cette tâche. « La zone de pâturage de petits ruminants » n'est pas seulement une zone d'élevage mais aussi les femmes y ramassent des bouses. On y cherche l'eau potable. Donc cette zone correspond à l'espace de ravitaillement. Mais ici on ne trouve pas d'élément rituel.

3.4.3. La zone de pâturage de petits ruminants

En sortant de la yourte, chacun visionne les alentours, c'est-à-dire cet espace lointain dont on a une vue à 360°, seulement limité par l'horizon. C'est ainsi qu'on repère les troupeaux et ce qui se passe ailleurs. Par exemple, si une voiture passe ou bien un chariot de chameau portant de l'eau, on aura tôt fait de le repérer. Quand une forme indéfinissable est aperçue dans l'espace lointain, on va chercher les jumelles pour tenter de l'identifier. La famille exerce une sorte de contrôle sur cet espace lointain qui est aussi organisé, à l'instar de celui qui se trouve plus à proximité.

L'espace concentrique le plus à l'extérieur représente « la zone de pâturage de longues pattes ». Ces dernières comprennent les chevaux et les chameaux. Ils ne se rabattent pas le soir auprès du camp familial et restent en plein air en broutant à n'importe quelle saison. Leur rayon de pâturage est de sept à dix kilomètres: les chameaux peuvent se déplacer le plus loin pour paître, à une dizaine de kilomètres, et les chevaux font sept et huit kilomètres. Si ces animaux s'éloignent trop le propriétaire part pour les rapprocher. Mais le pâturage varie selon les saisons et le sexe et l'âge des animaux (Nergüi et autres, 2009 : 185-188). Cette zone d'activité d'élevage par rapport deux zones précédentes appartient au domaine masculin essentiellement. Elle est fortement éloignée de l'univers familial. A ce propos, Ryenchin écrit que, comme les hommes s'occupent de « longues pattes » on les nomme « les gens aux jambes longues ». Comme les femmes s'occupent de « courtes pattes » on les nomme « les gens aux jambes courtes » car en gardant leurs troupeaux, elles chevauchent seulement dans un rayon de quatre kilomètres (1977 : 156). Autrement dit, le rayon de travail chez l'homme et la femme diffère.

Nous avons vu les trois zones où toutes les activités pastorales se déroulent. Elles ont différentes fonctionnalités : zone familiale, zone de ravitaillement et zone de pâturage de longues pattes. Une famille d'éleveur peut se dispenser de la dernière zone mais les deux premières zones sont primordiales.

4. Quelques règles de conduites à l'intérieur de la yourte

Un espace limité et confiné exige une organisation et des règles de vie précises et entraîne l'agencement strict des objets. Ainsi, il existe beaucoup de règles de conduite liées aux comportements et au rangement à l'intérieur d'une yourte. Ces règles changent avec le temps et se renouvellent en rapport aux nouveaux comportements. Parfois aussi, les Mongols redécouvrent certaines règles écrites dans des livres qui sont complètement désuètes. En même temps, de nouvelles règles peuvent apparaître. Il existe donc une grande variété de règles écrites ou non, anciennes ou modernes, mais qui sont appliquées assez strictement.

Les différentes règles de bonne conduite relèvent du savoir-vivre, de la sociabilité, de l'entraide, du respect mutuel et en évitant des éventuels conflits. Une des coutumes les plus respectées par tous les Mongols consiste à toujours goûter la nourriture offerte avant de quitter ses hôtes. Que ce soit du thé au lait, du koumis, des friandises, des galettes et des fromages, ou de l'alcool, il faut au moins goûter, ne fût-ce que tremper ses lèvres... Si la personne refuse ce qui lui est présenté, elle manifeste des mauvais sentiments ou un manque de considération à l'égard de la maisonnée.

En signe de paix, par exemple, il ne faut pas entrer dans la yourte avec un fusil : le chasseur de passage doit laisser son fusil sur le toit de la yourte afin d'éviter d'être considéré comme un ennemi ou un voleur. Cette interdiction est formelle aujourd'hui car la pratique de la chasse n'est plus aussi fréquente de nos jours. Par contre, cette règle s'est étendue à tout objet pouvant être lié à une idée d'agression comme le fouet, la pelle ou la bêche, qu'il est interdit de tenir à la main lorsqu'on pénètre dans la yourte. Enfin, on peut aussi rappeler l'interdiction symbolique d'« entrer ou sortir avec le pied gauche dans la yourte ». On doit nécessairement y entrer avec un esprit paisible. Même le bâton de bois doit être laissé dehors, comme l'illustre l'anecdote suivante : Nomuun, le petit garçon de notre famille, est entré chez son voisin avec le bâton avec lequel il jouait. Tout de suite la maîtresse de la maison l'a grondé et l'a fait sortir avec son bout de bois, tout en s'exclamant : « On n'entre pas dans la yourte avec un bâton ! » (*Gert modtoi orj boldoggii !*).

Précisément, beaucoup parmi ces règles s'adressent aux enfants dans le but de les éduquer et leur apprendre à se conduire chez soi et dans la société. Quand l'enfant joue avec les perches de la yourte, ses parents ou d'autres adultes le réprimandent « il est interdit de jouer avec les perches » *geriin unin deer mordokh, unaj naadakhgy tseerlene*. Cette règle soulève un sens plus pratique que symbolique car il est difficile de remplacer les perches qui risquent de se casser.

Un certain nombre d'interdictions liées à certaines composantes de la structure de la yourte concernent particulièrement le seuil : il est, par exemple, interdit de s'asseoir sur le seuil

ou encore d'y stationner en touchant l'armature de la porte avec les deux mains tendues. On entend souvent les adultes dire aux enfants : « Ne reste pas sur le seuil, soit tu entres, soit tu sors ! ». Lorsqu'une personne en entrant se prend le pied sur le seuil, par mégarde, l'hôte dit « Que ce qui arrive soit bénéfique et volumineux comme toi ! » cham shig tom olz orokh boltugai!, cela peut être une référence matérielle ou immatérielle. Par contre, quand une personne en sortant heurte le pied sur le seuil, l'hôte n'apprécie pas et cet acte est considéré comme une perte de quelque chose.

D'autres interdictions frappent les poteaux de soutènement : il est ainsi interdit de prendre les poteaux dans les bras, de s'adosser et de toucher les deux poteaux avec les bras tendus. Il ne faut pas non plus faire passer de la nourriture entre les deux poteaux. Comme on le voit ces interdits ne répondent pas à une raison pratique, mais relèvent uniquement de la symbolique. De même, il faut ainsi éviter de monter la porte de la yourte en direction d'un col de montagne. Cela signifierait que la richesse et le bonheur risquent de partir par cette voie. La porte doit plutôt être orientée vers le sommet d'une montagne, ce qui signifie que la famille peut s'améliorer à tout point de vue. De même, il est aussi interdit d'entrer en mettant autour de son ventre les lanières d'entrave de cheval car, cet instrument permettant d'attacher les pieds, cela signifierait que l'on veut faire obstacle à l'entrée du bien. Ces interdits sont un aspect de conduite, réglés des hommes en société et qui sont inculqués aux enfants.

5. La yourte de la famille de Buural

Jusqu'à présent, nous avons parlé de la yourte en général, telle qu'elle se donne à voir sur l'ensemble du territoire mongol. Nous avons vu comment l'espace intérieur de la yourte était organisé, codé et symbolisé et l'espace extérieur où les activités pastorales sont organisées selon les sexes. Nous pouvons maintenant nous pencher sur la yourte concrète de notre famille de référence. Nous verrons ainsi comment les règles et principes énoncés plus hauts s'incarnent dans la réalité.

La yourte de Buural est dite une « petite cinq murs » qui a cinquante quatre perches. La famille l'a achetée dans les années 80 avec un prix promotionnel de l'industrie locale de manufacture. Sa yourte a une couronne de type *khrol* à laquelle les perches ne sont pas attachées. On retrouve l'effet de la fabrique industrielle donc l'homogénéisation. Les perches sont aussi peintes en orange.

C'est Buural qui décide où il faut monter la yourte. Il choisit une colline en été pour empêcher l'eau de pluie de stagner et une surface plane en automne. La yourte de la famille est posée directement sur l'herbe. En hiver, la famille monte sa yourte sur une couche de *buuts* afin de conserver la chaleur d'intérieur. Naran dit : « *buuts* ne gèle pas et est plus chaud ». La famille possède le plancher, mais ne l'utilise donc pas car il le considère comme trop lourd lors des déménagements. Néanmoins, pour isoler l'humidité du sol une moquette est posée sur la partie nord *khoimor*. Autrefois la famille mettait plutôt les tapis en feutre.

La porte, de couleur orange, est décorée des motifs du « nœud sans fin » et elle est évidemment orientée vers le sud. Cette disposition permet d'être contre la direction du vent qui souffle souvent du nord-ouest, mais elle a aussi des valeurs symboliques telles que nous les avons étudiées dans les sections précédentes. En effet, ces valeurs sont reconnues par ses habitants.

La famille ne met pas toujours de toile blanche à l'intérieur, ce qui fait perdre de la luminosité. D'après Naran, cela fait un travail supplémentaire et la famille manque de main d'œuvre. Dès qu'il pleut, Naran ferme la toiture et l'intérieur devient encore plus sombre, mais en général cela ne dure que peu de temps car le soleil ne manque jamais de refaire très vite son apparition. Le soir, on dort la toiture fermée afin de bien garder la chaleur à l'intérieur.

Au dessus de la porte une scie et une hachette sont coincées entre les perches. La lame de ces instruments étant bien sûr dirigée vers la porte. Selon Buural, cela empêche le mal d'entrer car la lame est là pour le couper. Par ailleurs, des graines d'orge sont enveloppées dans un foulard de soie bleue appelé *khadag*, une matière symbolique du bouddhisme signifiant le respect, a été attachée à la couronne. Cela signifie l'abondance dans la famille. La famille a fait

décorer les motifs du nœud sans fin symbolisant l'éternité sur sa porte. Pendant que Naran était partie à l'hôpital de la région pour accoucher de son deuxième enfant, sa famille a fait repeindre les motifs sur les poteaux et la couronne pour lui faire une agréable surprise à son retour. Cette marque de décoration symbolique a coûté un mouton à la famille. En été, les décorateurs de yourte se baladent dans la campagne avec leurs motifs en papier et leurs boîtes de peinture en quête de quelque travail à effectuer.

La famille de Buural garde encore certain placement traditionnel des ameublements. De plus, face à la porte le *khoimor* reste l'endroit le plus sacré de la yourte où le meuble dit « la table de Bouddha » sur laquelle un grand portrait du Dalai lama et quelques objets du rituel lamaïque, comme une petite coupole où l'encens est brûlé pour purifier l'atmosphère, ou encore une autre coupole où l'on allume la lumière avec le beurre pour les ancêtres, un moulin à prière enfin deux lions qui protègent la famille du mal, se dresse. Ce meuble provient des parents de Buural. C'est un meuble de trois tiroirs décorés avec des motifs du nœud sans fin. Dans ses tiroirs, un sutra écrit en tibétain est précieusement gardé, mais aussi tous les papiers administratifs... C'est là aussi que l'on range les certificats et diplômes d'honneur de Buural qui ont été obtenus en reconnaissance de la qualité de son travail. Pourtant à cette place de *khoimor*, la photo de la famille encadrée qui était posée autrefois est rangée la plupart du temps sauf lors de la fête du nouvel an Naran la sort. Ce meuble est transporté dans le premier chariot à chaque déménagement.



Figure 25 : Nomuun tourne le moulin à prière qui se trouve devant l'autel à *khoimor* de la famille, 2006, A. Amarsanaa.

A droite de l'entrée se trouvent la selle de Buural et, au dessus, le harnachement des chevaux suspendus au croisement du mur. En été on y confectionne les produit laitiers ; en hiver on y place les bidons d'eau, encore on y fait entrer les veaux nouveau-nés. Par contre chez la famille il n'y a le meuble de l'hygiène, ni outre à koumis.

Le placement traditionnel du maître de maison est respecté chez notre famille. En effet le lit de Buural avec ses affaires personnelles et ses outils de bricolage s'y trouvent. A l'ère communiste, on pouvait trouver à cet endroit le lit des enfants et l'espace de jeux. Et en prolongement une armoire y était placée, selon Tserenkhand (2005).

Au dessus du lit de Buural un coffre en bois où les beaux habits et les affaires de valeur sont rangés. Une tête de lion sur un fond orange est peinte sur la porte de ce coffre. Il est fermé au moyen d'un cadenas. Sur le coffre une machine à coudre et un poste de radio prennent place.

Auparavant, cette dernière était en dessous du lit de la femme, comme c'était le cas dans toutes les yourtes dans la période communiste (Humphrey, 1974 et Tserenkhand, 2005).

Par contre, Buural laisse son lit à un proche important ou un hôte plus âgé que lui qui vient passer la nuit. Quand la grand-mère arrive de la ville, elle occupe aussi ce lit, car l'autre lit est déjà pris par Naran. Les grands-parents laissent leur lit à Uran, leur seconde fille, quand celle-ci leur rend visite. Bien que cet endroit soit appelé celui de l'homme, comme nous l'avons vu ci-dessus, le grand-père laisse volontairement cet espace. Par contre, il ne prend jamais le lit de Naran. Lorsqu'il s'installe sur le sol il ne prend que la place devant son lit et reste donc du côté occidental.

Face au lit de Buural au côté de la maîtresse de maison se trouvent le lit de Naran et ses affaires. Mais un autre coffre semblable se place à la tête du lit de Naran sur lequel une télévision prend place. C'est un nouvel objet qui est uniquement apparu ces dernières années chez les éleveurs. A la période communiste, entre le lit et le coffre il y avait une bibliothèque soulignée par Tserenkhand (2005) et Humphrey (1974).

Au bas du lit de Naran, près de la porte, on trouve un meuble pour les ustensiles de cuisine avec des grosses marmites posées sur un dessous de plat. On remarque que toutes ces affaires sont utilisées par la femme pour cuisiner ou confectionner les produits laitiers. Cet emplacement est semblable à ce qu'a étudié Tserenkhand dans les années 1970 (2005 :138). Au centre, le foyer se trouve avec un bac de bouses séchées et des instruments pour le feu. Une table basse mobile se trouve juste à côté. Chez la famille de Buural, la fonctionnalité de l'espace de la yourte est assez identique aux descriptions données dans les périodes précédentes. En même temps, les nouveaux objets prennent la place des portraits de la famille, remplacés par la télévision.

Le va-et-vient des gens est assez fréquent chez les éleveurs. La yourte est un lieu accueillant, ouverte aux visiteurs. Les passagers de la route sont les plus fréquents. Ils viennent dans le but d'être hébergés et cela pour diverses raisons : heure trop tardive pour continuer la route, problème mécanique, fatigue.... Ils peuvent passer la nuit et partager le repas de la famille.

Les parents proches qui viennent souvent de la ville sont des visiteurs saisonniers. Ils viennent souvent en été afin d'aider la famille et prendre en même temps des vacances. Quand ils viennent, la famille de Buural monte une yourte supplémentaire, uniquement à cette saison afin de les loger. Bүүvei, un voisin de Buural, habituellement habite avec sa femme. Quand leurs enfants et leurs petits enfants rendent visite chez eux, la famille devient nombreuse. De plus, certaines années, des petits enfants non scolarisés sont laissés chez eux pour profiter de soin des grands parents et de plein air et des produits laitiers. En effet, on remarque en Mongolie une forte mobilité des individus entre la ville et la campagne.

Pour conclure ce chapitre, à première vue, nous avons l'impression que les Mongols vivent toujours dans leur yourte « millénaire ». Pourtant la dimension historique de la yourte montre qu'elle est toujours en évolution et adaptée à son temps selon les besoins d'usagers. Elle était sans doute plus adaptée à la mobilité par sa dimension et sa légèreté alors qu'à partir de la période communiste des changements sont faits vers la sédentarisation. Nous remarquons l'apparition d'ameublements nombreux et lourds qui ne sont pas vraiment compatibles à la mobilité de l'habitat. De plus, la dimension de la yourte s'est agrandie, et standardisée par la fabrication industrielle. La période postsocialiste a vu la réintroduction des pratiques religieuses, et les familles réintroduisent des objets de leur croyance à l'intérieur de leur yourte. Enfin, les nouvelles technologies prennent place au sien des foyers ce qui montre que les éleveurs s'adaptent à la société nouvelle.

CHAPITRE 5

La famille, entre filiation et résidence

Compte-tenu des bouleversements économiques et sociaux qu'a subi le pastoralisme mongol durant le XX^e siècle, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, on peut alors se demander si ces changements ont entraîné aussi des modifications dans la structure et l'organisation familiales. Au cours de ce chapitre nous tenterons de montrer que, dans la Mongolie postcommuniste, la famille en tant que telle est devenue primordiale et ses relations ont se sont élargies depuis la disparition de la coopérative. Dans le chapitre précédent nous avons montré que le nombre d'occupants dans une yourte est variable selon les saisons, cette mobilité des individus dans la yourte familiale nous amène à réfléchir sur les structures de famille, les relations intrafamiliales, de la filiation et de l'alliance qui vont maintenant retenir notre attention.

1. Les théories de la famille en anthropologie : quelques points de discussion

En général, dans les sociétés traditionnelles, la parenté occupe une place fondamentale dans l'organisation de la vie sociale, économique et politique. Il en va de même chez les peuples mongols. Au sein de la société pastorale nomade en effet, la famille revêt une importance primordiale. En même temps, la structure de la famille n'est pas aussi rigide, ni fixe ; elle est modulable et souple. La famille est donc aussi mobile.

La mobilité se décline en mouvements des membres à l'intérieur de la famille et en mouvement géographique entre la campagne et la ville. Ces dernières années le mouvement géographique s'accroît davantage avec le développement de l'urbanisation et le libre choix du lieu de l'habitation, puisque la constitution de 1992 a adopté un article qui permet aux individus de choisir librement leur lieu de l'habitation. D'où l'accentuation de la mobilité géographique avec le mouvement des ruraux vers la ville. L'individu peut changer de lieu de vie, de travail,

peut se rendre à l'étranger, ... en conséquence ces mouvements ont des répercussions sur l'organisation interne de famille.

Comment peut-on comprendre la mobilité des individus ? La résidence peut-elle être un critère pour comprendre la mobilité des individus ? La résidence est d'ailleurs pour Francis Zimmermann un critère, sans doute pas unique mais essentiel de l'analyse de la famille. Ainsi il écrit que « au sens large, la famille est l'ensemble des personnes liées par le mariage et la filiation. Mais cette notion ne nous paraîtrait pas complète si nous n'y ajoutons un élément territorial ou résidentiel. C'est pourquoi nous disons qu'au sens restreint la famille est l'ensemble des personnes apparentées vivant sous le même toit Des règles de résidence se combinent avec des règles de filiation pour constituer la communauté locale » (Zimmermann, 1993 : 51).

Osroo, une des amis de Naran, a parlé de l'histoire de sa mère. Sa mère, Khandaa, née en 1962, a été élevée par la famille de son oncle paternel. C'est-à-dire qu'elle était adoptée par le grand frère de son père, puisque ses parents biologiques, partant faire des études en Russie, ont laissée leur fille chez son frère. La fille s'est bien habituée au nouveau foyer. Pendant ce temps son oncle a eu une fille. Les deux enfants s'entendaient bien ensemble et la famille a fini par garder leur nièce comme une fille adoptive. Les parents biologiques de la fille en question ont eu d'autres enfants quelques années plus tard. D'où la parenté est bien dans ce cas sociale et non seulement biologique, comme on le pense trop facilement dans les sociétés occidentales, très préoccupées par les liens du sang et la généalogie.

Des règles de résidence se combinent avec des règles de filiation dans le cas du déplacement dans une famille composée de membres non-apparentés. Un jeune couple Jagaa et Jargal ont un enfant, mais ils élèvent un jeune garçon non-apparenté en même temps. Depuis plus de cinq ans le garçon vit chez eux mais il n'est pas du tout apparenté avec ce couple. Il est venu chez eux la première fois pour participer à l'entraînement de course de chevaux de Jagaa. Le jeune garçon est issu d'une famille de nombreux enfants. Ses parents vivent au centre régional sans emploi. Depuis son arrivée dans le nouveau foyer le garçon n'est pas retourné chez lui pour vivre. Mais il n'est pas adopté officiellement dans sa nouvelle famille. Il se plaît dans son nouveau foyer et ses parents biologiques acceptent qu'il vive ailleurs. Les parents sociaux envoient le garçon à l'école

communale où il est logé chez un des leurs amis. Le jeune garçon rend visite de temps en temps chez ses parents génétiques. Pour lui, les parents sociaux constituent sa famille. D'où la parenté est encore ici bien sociale et non seulement biologique, ce qui signifie que l'on peut constituer une famille en partageant le même toit avec des personnes non-apparentées.

Nous pouvons aussi expliquer le cas d'Uran par cette théorie de résidence. En effet, elle partage le même toit avec la famille de Buural, ainsi elle fait la partie de la famille et devient un de ses membres. De même le critère de la résidence permet de comprendre le cas de la jeunesse de Buural ou de Dendegmaa vivant soit chez leurs grands-parents, soit chez leur tante maternelle. Ces témoignages montrent que la notion de la famille doit être analysée par le critère de résidence.

Dans les cas de Naran et Uran, la première est officiellement adoptée et jouit pleinement du droit héréditaire; c'est une situation irréversible reconnue juridiquement. Tandis que pour l'autre, ce n'est pas l'adoption; c'est le résultat de l'entraide affective. Au point de vue juridique, Naran et Uran n'ont pas le même statut ainsi elles ne jouissent pas du même droit. Cependant Buural et Dendegmaa entretiennent une relation avec Uran de parent à enfant. Buural et Dendegmaa assument la résidence, l'éducation, de l'économie, l'affection vis-à-vis de la fille. Elle a alors le droit d'obtenir une dot (*inj*), lors de son mariage prochain. Donc le droit et le devoir sont présents.

Nous pouvons appliquer une autre théorie pour expliquer le cas d'Uran. Si nous nous plaçons du point de vue de parenté, Dendegmaa est une tante maternelle pour Uran. Nous pouvons rappeler la théorie de Radcliffe-Brown (1972) concernant les relations familiales, ou bien proposer le système d'opposition qui fait union comme on le trouve dans la philosophie chinoise dans le principe du yin et du yang. Si l'ego appelle un homme « père » avec qui il maintient une relation de respect et de crainte, ce type de relation s'étend à la catégorie des parents du père, c'est-à-dire le frère du père. De même si l'ego entretient une relation d'amour et d'intimité proche avec sa mère, il étendra ce même type de relation avec l'oncle maternel. Radcliffe-Brown a effectué cette analyse dans une société matrilineaire, mais la Mongolie reste une société patrilineaire. Si dans la société matrilineaire la relation entre l'ego et l'oncle maternel

est particulière dans la société patrilinéaire cette particularité n'apparaît pas ; la relation entre l'ego et l'oncle maternel reste modérée. Par contre, la tante maternelle fait partie de la catégorie de la mère et elle joue un rôle de la mère. En réalité, Uran adopte deux mères : l'une est biologique et l'autre est résidentielle.

1.1. Les théories de la famille en anthropologie

D'après nos observations et nos témoignages, la mobilité des membres de la famille est assez fréquente à l'intérieur des cellules familiales. Quelles sont les théories sur la structure et l'organisation familiale pour comprendre la mobilité familiale en Mongolie ? La famille est l'un des sujets plus classiques en anthropologie. De nombreux auteurs, parmi lesquels Kroeber (1909) ; Lowie (1920) ; Radcliffe-Brown (1941) ; Lévi-Strauss (1949) ; Murdock (1972) et Malinowski (1976) ont beaucoup écrit sur ce sujet. Certains d'entre eux ont même considéré la famille élémentaire comme une donnée fondamentale et universelle. La triade père/mère – enfants est le modèle défini par la loi tribale : chaque famille doit avoir un homme dans tout foyer qui est un père, une femme doit se marier avant d'avoir des enfants. L'institution de la famille élémentaire est sérieusement implantée selon Malinowski (1976 : 168).

De même, George Peter Murdock, a analysé la famille dans son ouvrage *De la structure sociale* et a distingué trois formes de famille dans son échantillon de 250 sociétés : celle de la famille nucléaire ; celle de famille polygame et celle de famille étendue. D'après la définition de l'auteur, la famille nucléaire comprend un couple marié et sa progéniture, bien que dans certains cas particuliers une ou plusieurs personnes supplémentaires puissent résider avec eux. La famille polygame se fonde sur la pluralité des mariages et la famille étendue comprend par contre, deux familles nucléaires ou davantage vivant sous l'autorité d'un chef (Murdock, 1972 : 21-22). Murdock ne craint pas de soutenir que la famille nucléaire est quasiment universelle comme Malinowski. Quant à Lévi-Strauss, il a défini comme « atome de parenté » une caractéristique commune à ces trois types de relations : une relation de sexualité entre mari/femme ; une relation

de descendance entre parents/enfants et une relation de fraternité ou collatéralité entre frère/sœur (Lévi-Strauss, 2002).

D'autres auteurs développent de divers points de vue ; pour Augé (1975), la famille nucléaire (élémentaire) n'est pas une institution universelle. Dans bien des cas, elle est absente, soit parce qu'elle n'est pas reconnue socialement, soit parce qu'elle n'est pas conceptualisée mais simplement perçue comme une famille étendue naissante. Il convient de remarquer au demeurant que de nombreuses sociétés traditionnelles ne possèdent aucun terme spécifique pour désigner la famille nucléaire (Augé, 1975 : 38). Ghasarian va dans le même sens en écrivant que certaines sociétés comme les Bambara du Mali ne possèdent aucun terme spécifique pour désigner la famille nucléaire (Ghasarian, 1996 : 45). Quant à la Mongolie, il est vrai qu'il n'y a pas de terme distinctif pour désigner la « famille nucléaire ». Par contre, on trouve pour chaque cellule familiale la triade père/mère/enfants que nous retrouvons dans les témoignages dans la biographie des membres de la famille de Buural⁶⁴. Si le couple n'a pas d'enfant ils s'arrangent pour en avoir par une sorte d'adoption. Malgré l'absence du terme « nucléaire », la structure de la famille élémentaire est présente.

Par ailleurs, aux Etats-Unis, un couple sans enfant ne forme pas véritablement une famille (Schneider, 1968 : 33). Pour certains auteurs, comme Varenne (1986), la famille se fonde avec la naissance d'enfants et se dissout avec leur départ (cité par Deliège, 2005). La caractéristique de la famille nucléaire est de se « décomposer » à chaque mariage des enfants. La dyade finale –et la plus importante- est celle des époux (Ghasarian, 1996 : 22).

Chez Murdock (1972 : 23), « la famille est un groupe social qui se caractérise par la résidence en commun, la coopération économique et la reproduction ». Il continue de rechercher la fonction de la famille nucléaire. Ainsi il écrit que la famille nucléaire est toujours reconnaissable et elle garde toujours ses fonctions vitales et caractéristiques –sexuelle, économique, de reproduction et éducative. En effet, une famille est un univers de coopération basé sur la complémentarité entre les hommes et les femmes. Sous un toit les différentes activités sont partagées et réparties selon les sexes. Cette division sexuelle du travail entraîne

⁶⁴ Voir la biographie de la famille de Buural dans l'annexe 2.

une grande complémentarité entre l'homme et la femme dont nous développons dans le chapitre « Activités de l'élevage et l'économie familiale ». Comment la famille est-elle conceptualisée par les Mongols ?

1.2. L'évolution du concept de « famille » dans la terminologie mongole

Il y a trois termes mongols pour se référer à la famille qui sont *örkh ger*, *ail (ger)* et *ger bül*. Leurs sens et usage diffèrent et surtout ils permettent de nous livrer l'évolution du modèle et de la notion que l'on se fait sur la famille. Quant à leur point commun, il se trouve dans la constitution des syntagmes nominaux. Ils sont en effet tous composés en deux unités et dans chaque syntagme on trouve « *ger* » avec lequel nous sommes déjà familiarisés au cours du chapitre sur l'habitation. Donc nous pouvons supposer que la notion de famille a un lien avec la résidence. Prenons les sens et leurs usages chacun de ces termes.

Örkh ger : Le syntagme nominal est constitué de deux composantes : *örkh* et *ger*. Nous rappelons que l'*örkh* désigne « le toit de la yourte en feutre ». Ces deux unités joignent la yourte à l'un de ses composants. Le terme signifie une unité singulière familiale puisque chaque yourte dans sa composition possède un toit ce qui symbolise l'unité singulière familiale. Mais son usage reste restreint, souvent utilisé par l'administration dans des statistiques, des avis d'imposition ou des formulaires de taxation, ou encore dans la langue soutenue. Selon Tserenkhand (2005 : 186), elle lie *örkh ger* au sens de l'unité économique familiale. Puisqu'une famille est une entité économique, particulièrement dans une famille pastorale on tient un comptage d'*örkhiin* dans « le carnet de compte de famille ». Ce qui permet de tenir la propriété familiale. Par ailleurs, on trouve ce terme *örkh* dans les expressions : *örkhiin tergüün* « le maître du foyer » ou *örkh tusgaarlakh* « construire l'indépendance économique familiale » etc. Donc c'est bien les membres d'une famille vivant dans la même résidence avec une économie communale. Dans ce sens là, *örkh* met l'accent sur la fonction de la famille élémentaire.

Ail (ger) : Le dictionnaire de la langue mongole de Tsevel (1966 : 23) définit *ail* comme une unité singulière familiale. Ce terme est couramment utilisé en langue parlée. On retrouve le terme *ail* dans des expressions liées à la désignation de familles voisines : *khajuu ail* « le voisin le plus proche » ou *saakhalt ail* « le (s) voisin (s) se trouvant loin d'un espace suffisante dans lequel le troupeau de deux voisins ne se mélange pas pendant la nuit ». En effet, il y a une certaine vision d'unité singulière familiale.

Ger büil : Cela veut dire « la famille ». Il semblerait que son usage nous renvoie à une période plus récente, notamment l'ère communiste, lié au mariage civique. La loi sur le mariage a fait l'objet de plusieurs réformes. Les réformes consistent à supprimer le mariage arrangé en réduisant au minimum le rôle des parents dans le choix des époux et interdisent la polygamie, que nous aborderons plus loin. Les nouveaux codes civils ont pour but l'émancipation de la femme, tout en prescrivant la monogamie et le libre choix dans le mariage. À partir de cette période, chaque mariage doit obligatoirement être enregistré au centre du mariage de la commune des mariés. Dans ce contexte de la nouvelle ère, le modèle russe comme cérémonie officielle dans le palais du mariage a été adopté. En 1976, le gouvernement décida même d'édifier un « palais du mariage » dans la capitale, afin d'associer une sorte de nouveau rituel à cette nouvelle culture du mariage civil fondé sur le libre choix des conjoints ; tandis que, traditionnellement, le mariage est lié à la fête de la construction d'une nouvelle yourte que nous verrons plus loin. Selon Tserenkhand (2005 : 187), la base de la famille est le couple marié et la progéniture. Par ailleurs, la famille est étudiée par les scientifiques locaux sur la base du couple marié. Donc nous repérons ici un glissement du sens de la famille. La conception de la famille que les Mongols utilisaient avait un sens plus large en se référant à la résidence, l'économie. La notion de la famille se référait à la famille étendue de *khot ail*. Tandis que la nouvelle conception *ger büil* officialise davantage le nouveau statut du couple. Ainsi on adhère à la notion de la famille nucléaire.

Par ailleurs, l'étude effectuée par l'ethnologue Tserenkhand dans la commune d'Ikh Tamir de la région d'Arkhangai, sur la composition des familles entre les années 1930 et 1970 (Tserenkhand, 2005 : 145-150) montre que, dans les années 1970 par rapport aux années 30, le taux de la famille composée par plus de deux générations décline brutalement. La majorité des

familles de cette étude, soit 70, 2 %, est formée par un couple avec leur progéniture. Ce qui veut dire que la composition des familles se rapproche d'une forme nucléaire. Avec le contact de la civilisation russe et le développement de l'urbanisation, la Mongolie a fini par accepter le système occidental qui est devenu le modèle principal.

Les Mongols ont construit une organisation sociale économique classique appelée *khot ail* (littéralement *khot* signifie la ville). Selon la ressource historique la *Loi Khalkh Jiram* (Jalan-Aajiv, 1958), le *khot ail* comprenant plusieurs familles était dirigé par un chef ou une personne autoritaire qui exerçait une autorité sur les autres familles. Le *khot ail* était basé sur le lien de parenté entre les membres, selon Tserenkhand (2005). Nous pensons que ce terme désigne à l'origine la famille étendue. Sur le plan matériel, ces groupes familiaux composés forment un ensemble de yourtes indépendantes et voisines. Leur nombre varie entre trois et dix familles. Cependant l'abondance des pâturages et l'existence de points d'eau influencent le nombre de familles (Erdenetsogt, 1998). Sur le plan social, les familles élémentaires ainsi associées sont presque invariablement unies l'une à l'autre non seulement par le lien de la cohabitation en partageant des travaux d'élevage, mais aussi par des rapports de parenté étroits. Un *khot ail* comprend un homme âgé, c'est-à-dire le père de la famille (patriarcat), sa femme ; ses enfants célibataires et un fils marié et sa femme et leurs enfants vivant indépendants dans une yourte. Dès qu'un fils se marie il possède sa propre yourte et vit dans la yourte adjacente. Autour du foyer patriarcal les fils mariés se rejoignent et ainsi ils forment l'*ail*. Dans la famille patriarcale le père prend alors de plus en plus d'importance et les autres membres de la famille lui sont assujettis⁶⁵. Ce regroupement *khot ail* peut se former uniquement selon les saisons.

Nous avons ici des éléments de la famille étendue, dans la mesure où cette ensemble familial comprend deux familles élémentaires ou davantage partageant ensemble un camp sous l'autorité d'un chef. Cette organisation sociale de *khot ail* existe encore de nos jours, particulièrement dans les régions boisées du pays. A la période du *negdel*, on l'a nommé *suuri* et comprenant des familles élémentaires mais n'ayant pas forcément de parenté entre elles. Szyrkiewicz a écrit que : "*negdel* organisers took care to create unrelated production teams out

⁶⁵ Cette famille patriarcale est appelée *ikh ger* « la grande yourte » pour la yourte du père, (non pas référence à la taille mais à la hiérarchie dans le rang) et celle du fils *jijig ger* « la petite yourte » Tserenkhand (2005).

of a conviction that kin interests would otherwise take precedence over collective ones” (1993: 165). Pour Ressel (2005) le *suuri* est plutôt une coopération informelle des éleveurs.

2. Les relations familiales

En général, dans les sociétés dites traditionnelles, la parenté organise la vie sociale. Les précédentes études innombrables sur la parenté, notamment celle d’Evans-Pritchard, Malinowski, Lévi-Strauss ont montré que l’étude de la parenté offre un moyen privilégié pour comprendre comment les sociétés de petites dimensions sont organisées, avec ce constat que, dans toutes les sociétés humaines, les individus reçoivent les premiers éléments de leur statut et de leur identité sociale par la parenté.

A propos des relations entre les parents proches il y a souvent une atmosphère de coopération et de bonne entente soulignées par des ethnologues. A titre illustratif, à plusieurs reprises, Evans-Pritchard (1994 : 130-133) souligne l’atmosphère de coopération et de camaraderie qui règnent au sein de la famille. Des parents doivent s’entraider et assister ceux qui sont dans le besoin : « « Entre parents, il n’y pas de commerce » entend-on souvent dire. Les hommes rendent régulièrement visite à leurs parents ; ils n’hésitent pas à prêter une vache à une famille avec des enfants afin de nourrir ces derniers et ils font des cadeaux de millet et de poisson à ceux qui sont dans le besoin. Quelque soit les problèmes sociaux, économiques, de santé, la famille apporte du secours. Si l’un des membres d’une famille rencontre quelque problème, c’est sa famille qui l’aidera à le résoudre et à se défendre contre ses ennemis; mêmes si ladite personne est en tort, il y aura toujours des membres de la famille pour la soutenir. Si un homme occupe une position importante, il tentera irrémédiablement d’entraîner des membres de sa famille derrière lui ».

Chacun d’entre nous appartient simultanément à deux cellules familiales; l’une la famille d’orientation, en tant que fils et frère (ou fille et sœur) ; et l’autre, la famille de procréation, comme mari et père (ou épouse et mère). C’est pourquoi un individu qui a divers statuts sociaux

n'est pas jamais confronté au même type de relation. Cependant toutes ces positions sociales ont des lignes de conduite et des mœurs préétablies qui guident les relations entre les individus, mais en même temps elles sont aussi des motifs de contestation.

Une personne s'inscrit dans un système de relations : relations avec ceux qui sont des conjoints, relations à plaisanterie, relations d'évitement, etc., et les attitudes socialement prescrites jouent dans la relation : mari/femme, parent/enfant et frère/sœur. Le foyer familial de la yourte offre un lieu privilégié dans lequel s'exercent ces relations, comme nous le montre le cas de la famille de Buural. Etudions d'abord ces relations intrafamiliales dans cette famille, avant de continuer sur ses relations extra-familiales, avec d'autres parents entourant la famille de Buural.

2.1. Les relations intra-familiales

Il ne nous paraît pas inutile alors, dans un premier temps, de donner un aperçu de l'ambiance familiale dans le foyer-yourte, avant de poursuivre sur les relations intrafamiliales. Un foyer est avant tout un lieu de partage. Les membres partagent entre eux les joies et affrontent ensemble les difficultés dues à un environnement difficile ou aux intempéries. La famille dans son ensemble frappe par sa cohésion, sa chaleur, et l'atmosphère d'affection qui s'en dégage. C'est ici qu'on trouve l'affection, la tendresse, mais aussi les soucis, les querelles. Pour les enfants, c'est la première référence du monde. Ils grandissent et sont éduqués au sein de la famille. Des personnes âgées survivent grâce à la famille. Les vieilles personnes sont souvent accompagnées et sont soignées par leurs enfants. Ce contexte crée un lien solide entre les membres. Mais dans la famille ne règne pas non plus une harmonie totale. Des querelles, des disputes ou des soucis peuvent apparaître à l'intérieur de la famille.

A chaque retour de la garde du troupeau Buural rapporte des nouvelles soit au sujet de passagers rencontrés ou bien de choses observées. De même, à son tour, Naran fait de même. Ce jour-là, chacun a vu une jeep russe passée deux fois à côté de leur camp du printemps pendant la

journée. Chacun fait une hypothèse. Buural pense que c'est une voiture provenant de la ville et le chauffeur se trompait de route et cherchait son chemin. Pour Naran, c'est un peu différent. Elle s'inquiète plutôt pour ses bouses qu'elle a empilées en tas sur son camp. Pour elle, les paresseux ne veulent pas ramasser eux-mêmes les bouses et volent celles des autres, particulièrement les bouses des camps d'hiver ou de printemps en profitant de l'absence de la famille ; peut-être les occupant de cette voiture sont de ceux-là.

La conversation continue. Naran dit « aujourd'hui Enkhbat et Doljin sont arrivés. Ils voulaient voir Jooloo et sont passés par-là. Le père de Doljin a déménagé hier derrière la montagne d'Aarag. Enkhbat a acheté une télévision, du coup ses enfants ne partent plus pour regarder la télévision chez le voisin ». En attendant que le repas soit servi Buural se débarrasse de ses affaires en les rangeant à leur place : la radio portative devant l'autel, le papier de journal pour rouler le tabac entre les perches de la yourte, la boîte de tabac sur la table, les jumelles sur son *deel*. Naran allume systématiquement le feu aussitôt qu'il rentre de la garde du troupeau pour chauffer son repas. En attendant elle lui sert du thé conservé dans un thermos. En se réchauffant avec le thé Buural murmure « ma radio n'a pas fonctionné ; sans doute les piles sont mortes ».

L'échange est rempli des événements de la journée. Chacun communique ce qu'il a vu, vécu et exprime son point de vue. La discussion se compose de nouvelles de leurs voisins, des pâtures, des camps et de la nourriture. La discussion s'est déroulée durant le repas et le repos de Buural, moments privilégiés les échanges dans le foyer. De même, lorsque Dendegmaa arrive à la campagne elle livre ce qu'elle a vécu en ville.

2.1.1. Relations entre mari/femme

Au XIX^e siècle, des explorateurs comme Prejevalsky (Prejevalsky, 2011), Maiskii (Maiskii, 2001) ont beaucoup commenté la relation homme-femme en Mongolie. Ils ont noté que les femmes mongoles de toutes les classes sociales jouissaient d'un statut privilégié et d'un degré d'indépendance élevé. En effet, en 1911 Bogd Gegeen (Bouddha Vivant) régnait sur la Mongolie. Son épouse, la reine Dondogdulam, a été nommée Reine d'Etat. La reine a participé

aux réunions des affaires de l'Etat. Cependant, pour les révolutionnaires le statut de la femme n'était pas aussi élevé que celui de l'homme. Ainsi durant la période postrévolutionnaire de 1921⁶⁶, différents décrets ont été adoptés pour soutenir les femmes dans l'éducation et dans l'emploi. Pour Tserenkhand (2005), depuis la constitution 1924 la femme devient égale de son homologue masculin. Depuis cette période la femme a le droit d'étudier. Ainsi les femmes étudient aussi bien dans les universités locales et qu'étrangères. Déjà la première école secondaire construite à cette période comptait 40 filles sur 100 écoliers (Tsetsegjargal, 2009 : 22). Tserenkhand ajoute que le fait de travailler aux coopératives les femmes qui ont eu une certaine autonomie financière au foyer.

La complémentarité des deux sexes est symbolisée dans l'organisation de la yourte, ce que nous avons souligné dans le chapitre précédent. Au sein du foyer, l'homme est nommé traditionnellement le « maître de maison », *geriin ezen*. Il garde une position autoritaire et son rôle est respecté par les autres membres de la famille. En effet, la femme vouvoie son mari, et c'est lui qui gère les biens familiaux, comme le remarque l'ethnologue Tserenkhand (2005 : 156). Ce respect est exprimé dans la vie quotidienne par des services rendus, par exemple en lui préparant le thé, et en le servant en premier avant toute autre personne, excepté lors de la présence du père du mari. Quand il s'agit du domaine de la compétence, notamment la connaissance du milieu, de l'élevage, le « maître de maison » prend la décision : le choix du pâturage, le moment de la castration des animaux, de la mise en reproduction... et encore le choix du camp et la date du déménagement, enfin la vente des animaux.

Malgré le respect envers le mari, une relation d'égalité se développe entre le mari et la femme. D'après notre observation, le « maître de maison » n'a que très peu d'influence dans les affaires du foyer. Le pouvoir du père est partagé dans le domaine de l'éducation et dans des affaires domestiques. Le mari ne décide pas seul le choix du conjoint de ses enfants, le choix de l'école des enfants... Dans la famille, Dendegmaa s'adresse à son mari tantôt avec « vous » tantôt avec « mon vieux », *manai khögshin*, selon les circonstances. Quand Dendegmaa arrive à la campagne Buural lui laisse son lit pour qu'elle se repose bien. Elle se sert de son tabac. D'un

⁶⁶ Le premier changement de l'apparence de la femme était d'avoir les cheveux coupés et de porter la casquette. Avant la révolution, la femme avait de longs cheveux et portait une grande parure pour ranger sa coiffure.

autre côté, elle fait attention à son mari. Elle fait coudre des habits pour lui. A chaque retour à la campagne, elle lui apporte une bouteille de vodka pour lui faire plaisir car il en prend de temps en temps avant de dormir.

Si les explorateurs trouvaient que la femme mongole avait un statut élevé par rapport aux sociétés voisines, la division du travail n'était pas aussi égale, comme l'ont remarqué l'explorateur Maiskii (2001) et le missionnaire, Kervyn, (1947), notant que les femmes travaillaient plus qu'un homme dans la société mongole. Nous aborderons la division du travail plus en détail dans le chapitre suivant. L'idée générale est que l'homme s'occupe du troupeau, la femme s'occupe des travaux domestiques et confectionne les produits laitiers. L'inégalité des travaux menés par la femme dans la vie pastorale est aussi soulignée par l'académicien, Boldbaatar, qui va jusqu'à écrire que la femme mongole est « esclave de la maison » (Boldbaatar, 2007 : 4).

Elle gérât les biens lui appartenant. Comme membres du *negdel*, les femmes avaient un statut social et devenaient salariées. Tserenkhand (2005) a souligné que grâce au *negdel* l'égalité entre deux sexes régnait et la femme a gagné un statut social et devenue indépendante économiquement. Alors la fin du *negdel* signifie que il n'y a plus de salarié. L'élevage familial est quasiment la seule ressource familiale. Dans la campagne, le rôle de femme reste très significatif dans l'économie grâce à la production des produits laitiers qui sont à la fois utilisés pour la consommation familiale et destinés aussi à la vente. Mais La participation de la femme dans l'économie est aussi remarquable en ville. Les femmes sont dans tous les secteurs de l'économie : l'industrie, le bâtiment, les services de restauration, de santé, de l'éducation, de la vente ... Nos jours, nous rencontrons en ville des maris dépendant économiquement de leur femme.

2.1.2. Relations de consanguinité entre parent/enfant

Les relations sont généralement marquées par l'affection entre les parents et les enfants aussi bien que les grands-parents et les petits-enfants. Dans la société mongole, le rôle des

grands-parents n'est pas négligeable, car ils peuvent jouer un rôle éducatif et affectif pour leurs petits enfants. Puisque les parents ne peuvent pas toujours s'occuper de leurs enfants à cause du travail, ils les confient à leurs grands-parents, ce qui est assez fréquent dans la vie des citadins. En même temps, la mère confie plus souvent ses enfants à ses propres parents. Il me semble qu'une fille fait confiance davantage en ses parents, particulièrement en sa mère pour aider à élever ses enfants ; c'est-à-dire que les petits-enfants sont davantage gardés par leurs grands-parents maternels. Parfois même les grands-parents s'occupent d'eux mieux que leurs parents puisqu'ils sont moins préoccupés par des tracasseries du quotidien et surtout ils ont plus de temps. Ces avantages sont bénéfiques pour les petits-enfants.

Tout enfant apprend à écouter et à obéir non seulement à ses parents mais aussi à ses grands-parents. L'autorité parentale est très affirmée en général mais ce qui n'empêche pas d'y échapper. En général, toutes les personnes plus âgées que soi sont hiérarchiquement supérieures et reçoivent des marques de respect, comme le vouvoiement. Par exemple, les parents ne sont jamais tutoyés par leurs enfants. J'ai entendu une fois qu'un père apprenait à sa petite fille de cinq ans qu'il ne fallait pas tutoyer son papa même s'ils jouent ensemble ou s'il la câline. L'enfant apprend cette éducation et à respecter l'autorité parentale dès qu'il quitte le bas âge et cet apprentissage se renforce ensuite par l'éducation scolaire.

Le père est respecté et honoré dans la famille. A table c'est lui qui est d'abord servi par sa femme ou par ses enfants. Même s'il est absent son bol est rempli en premier lieu et conservé à côté, pour lui donner à son retour. Les enfants ne prennent pas la place du père dans la yourte. Ce respect des enfants envers leur père est remarqué par Kervyn. Ainsi il écrit : « ...pendant l'absence de son Père -et fut-ce un cas pressant- aucun fils n'osera s'arroger un droit quelconque, même passager, comme serait la vente d'une tête de bétail, ou d'une pièce de feutre... » (Kervyn, 1946 : 159). La Mongolie affecte le régime de la filiation patrilinéaire où le père joue un rôle considérable. Par exemple, le fils ne pouvait pas se marier sans autorisation des parents, particulièrement celle du père. De même, c'était le père qui répartissait l'héritage entre ses fils, tel qu'on peut lire dans « La loi des Mongols-Oïrad de 1640 » (Gongor, 1978 : 18-24).

Si l'autorité du père reste encore pratiquée dans les familles mongoles celle de la mère est souvent souple. Quant on parle de l'autorité parentale c'est souvent le père qui est davantage cité. Comme dans la plupart des sociétés, voire en Mongolie, la relation entre la mère et les enfants est marquée par la tendresse et l'affection. En soirée sous la yourte avant le sommeil, Naran parle souvent de son cadet qui est en ville ainsi « Mon petit, que fait-il maintenant ? Sans doute il taquine sa grand-mère ; il pense à moi ». Aussi elle fait la réserve des friandises pour lui. C'est une marque concrète de l'expression de l'affection. De plus, loin des commerces, des sucreries sont rares à la campagne. Elles prennent tout de suite de la valeur.

Naran fait une nette différence entre le passé et le présent. Le fait que les enfants d'aujourd'hui ont beaucoup de choix, cela les rend plus gâtés et capricieux qu'à son époque. Même ils se satisfont rarement de ce qu'on leur offre. « Bien que je n'aie pas connu autant de diversité de friandises comme maintenant, j'étais heureuse avec ce que j'avais. Les enfants d'aujourd'hui connaissent l'abondance de choix mais ils sont plus capricieux » dit-elle.

La relation entre la mère et les enfants est marquée par la plaisanterie quand ces derniers grandissent. Avec Dendegmaa, ses deux filles parlent librement des soucis de la vie quotidienne, partagent leur joie et échangent leur opinion. Un enfant, surtout un garçon, ne se dispute jamais avec son père, tandis qu'avec la mère le refus ou la contradiction sont assez fréquents. Lors de notre déménagement, Naran n'était pas contente envers sa mère car elle trouvait qu'il y avait trop d'affaires inutiles qui traînent dans la yourte et cela obligea un travail supplémentaire pour le déménagement. En fait, c'étaient des valises de sa mère qui furent l'objet du mécontentement de Naran. Comme sa mère est souvent en ville Naran préférait ranger ces valises dans leur cabane de dépôt. Mais sa mère n'était pas d'accord. Ainsi elles se disputent. Naran a boudé et dit : « elles sont lourdes d'une part et d'autre part elles mobilisent inutilement de la place de la yourte ». Sa mère ne cède pas et répond « elles étaient chères quand je les ai achetées. J'ai peur qu'on me les vole si je les laisse dans la cabane ». Naran n'est pas convaincue : « aujourd'hui n'importe quel voleur ne s'intéresse plus à cela car elles sont démodées. Personne ne les veut ! En plus vous ne vivez pas ici ; qu'est-ce que vous voulez faire pour quelques jours de passage avoir ces valises ici ?! ». La mère persiste « elles sont toujours en bon état ! ». La querelle s'arrête là. Malgré le mécontentement de Naran elle finissait par accepter les valises. Ce genre de

querelle contre la mère est fréquent. En effet, la relation entre la mère et l'enfant évolue vers une relation de plaisanterie et égalitaire.

En général nous avons des grands traits relationnels : le père garde l'autorité tandis que la mère conserve la tendresse. Cependant ces relations ne sont pas fixes. Bural se rappelle que sa mère était très autoritaire et tous ses enfants la craignaient. De plus, les relations ont tendance à évoluer selon l'âge de l'enfant. En effet, une distance, au moins physique, se repère particulièrement entre le père et l'enfant, dès que ce dernier devient mature et responsable de certaines activités dans la vie quotidienne.

2.1.3. Relations de fraternité entre frère/sœur

Un proverbe mongol dit que « De même que la tunique mongole a un col de même l'homme a un frère âgé », *khün akhtai deel zakhtai*. Ce qui veut dire que la hiérarchie régule la relation sociale. Ce proverbe fait partie de l'éducation des enfants. Il est révélateur de la façon dont sont appréhendées les relations sociales car il guide le principe de conduite et les valeurs morales. La séniorité (l'âge relatif) est une caractéristique déterminante de toutes relations entre des individus. Quant à la relation entre les germains, ce principe est aussi respecté et le cadet doit honorer la séniorité.

Le principe de l'âge relatif nous mène à aborder l'aîné de la famille. Des adjectifs comme « aîné(e) » (*uugan*) et « grand (e) » (*tom*) permettent de distinguer le premier enfant parmi des germains. L'âge relatif est très affirmé dans la relation germaine et il confère un statut plus élevé au plus âgé. En effet, l'aîné de la famille a une hiérarchie supérieure parmi ses germains. Le rôle de l'aîné(e) dans la famille est important car il doit être autoritaire et supérieur devant ses frères et ses sœurs. L'absence des parents c'est lui qui dirige ses cadets.

C'est l'aîné(e) qui remplace et succède au rôle des parents. Un proverbe dit « A la mort du père le frère devient le père, à la mort de la mère la sœur devient la mère » *Aaviig ükhekheer akh aav eejiig ükhekheer egch eej* (Bayansan, 2002 : 106). Traditionnellement l'aîné hérite une

grande partie du troupeau de ses parents, ce que nous développerons plus loin. La voisine de la famille de Buural, Ichig, est une dame âgée et mère de deux enfants. Elle est l'aînée de sa famille d'orientation et ils sont huit frères et sœurs. Comme ses parents sont morts, Ichig a succédé au rôle parental. Malgré sa vie familiale elle n'a pas cessé de porter attention à ses frères et sœurs. Ainsi elle a décidé de garder près d'elle l'une de ses sœurs célibataires. Ichig se soucie de l'avenir de sa sœur, elle aimerait qu'elle trouve un mari, un travail et un logement. Ichig a trouvé un travail pour sa sœur par le biais d'ami de son mari. Elle contrôle l'argent de sa sœur pour qu'elle ne le gaspille pas car Ichig souhaite que sa sœur l'investisse dans l'achat d'un logement. De plus, la famille d'Ichig garde quelques bêtes de sa sœur, héritées par ses parents.

Buural, le premier fils de la famille, possède maintenant une place importante au sein de sa famille d'orientation. Ses cadets viennent chez lui pour le saluer à l'occasion du premier jour de la nouvelle année ainsi reconnaître le respect et l'hierarchie. Ceux qui vivent loin l'un et l'autre permettent de se voir pendant la fête ainsi de renforcer des liens familiaux.

Les exemples ne manquent pas concernant la relation avec l'aîné. Le voisin de la famille de Buural, Delger, est l'aîné de sa famille d'orientation. Une des ses sœurs venait de se divorcer. Ainsi elle devrait quitter le camp de son mari comme dit la coutume et se joindre au camp de son frère aîné puisque ses parents sont déjà décédés. Delger l'aida même à déménager. Ainsi l'aîné(e) de la famille remplace le rôle des parents.

Si l'aîné possède une place hiérarchiquement élevée et tient un rang privilégié dans la galerie de sa famille d'orientation son devoir reste à la mesure de sa position. Il doit représenter la famille lors des fêtes et des obligations restent à sa charge. Une des sœurs de Buural se marie et elle envoie une invitation à son grand frère, Buural. Quant à lui, il se sent d'obliger de s'y rendre même si cela peut le perturber dans son activité de l'élevage.

Cependant d'autres facteurs sociaux renversent le rôle de l'aîné. Une réalité peut bouleverser l'idéal du principe de conduite envers l'autorité de l'aîné lorsqu'une reconnaissance sociale se présente. Parmi des germains si un frère cadet réussit socialement il est autant respecté que son aîné dans sa famille. Par exemple, lors du repas familial il s'assoit à une place

honorifique ; il est servi avant les autres frères et sœurs plus âgés que lui; la fête ne commence pas tant qu'il n'est pas arrivé. Nous avons ici une réalité qui s'oppose à l'idéal de la hiérarchie de l'âge. Autrement dit, la réussite sociale permet de mener la personne à la promouvoir place que la séniorité.

Au sein de notre famille d'étude, la relation entre les frères et les sœurs reste amicale. Uran s'occupe toujours de ses deux frères. Par exemple, à l'heure du bain en été, elle a décidé de laver ses frères. Une bassine d'eau est posée en plein soleil afin de chauffer. La sœur appela ses petits frères de la joindre au près de la yourte. Nyamaa commença et il fallait verser de l'eau sur la tête et la poitrine. Quant au tour de son petit frère, la sœur l'a mis dans la bassine et commença à le laver. Pour elle, il ne savait toujours pas se laver bien seul. Mais il n'était pas d'accord pour que sa sœur le lave car il commençait à avoir une notion de pudeur et ne voulait pas être tout nu devant sa sœur et surtout devant son frère. Il cria pour que son frère s'éloigne d'eux.

Bien que les entraides mutuelles entre les parents soient présentes, les querelles sont assez fréquentes. Au propos des querelles, Keesing (1975 : 122) suggère que "close relatives, or fellow clansmen, should support one another, cooperate, avoid quarrels, and so on yet the anthropologist often observes enmity, not amity, subversion not support, and feuding, not solidarity". En effet, la tension entre les fratries est un sujet familier. D'ailleurs, elle n'est pas uniquement due au temps moderne lié à son économie du libre marché et à son instabilité sociopolitique. Bien que les parents tentent d'éduquer et de favoriser l'union entre leurs enfants, le conflit, la contestation et la revendication entre des germains dissolvent cet idéal. Déjà dans la chronique classique du moyen âge *Histoire secrète des Mongols* (Even et Pop, 1994) on trouve la légende de « cinq flèches » qui explique l'éducation d'une mère envers ses cinq fils. La légende raconte qu'un jour la mère donna une flèche à chacun de ses enfants et demanda de la casser. Tout le monde réussit. Alors la mère renforça l'épreuve en demandant à chacun des ses fils de casser cinq flèches attachées entre elles. Personne n'y arriva. Donc la moralité de cette légende dit que la nécessité de l'union des frères et la fratrie est imbattable comme ces cinq flèches unies s'ils vivent en paix entre eux. Cette légende illustre la contestation entre des frères dans le temps passé.

Lors de ma recherche précédente sur les enfants de rue en Mongolie, j'ai remarqué que l'une des raisons de se retrouver dans la rue est due aux conflits entre les frères. Le grand frère exerçait trop d'autorité sur son cadet ou exigeait qu'il soit à son service et le cadet refuse son autorité et de se soumettre. Parfois un comportement violent s'exerçait en l'absence des parents ; ce qui contraint le cadet à fuguer et à chercher un refuge ailleurs. (Amarsanaa, 2002).

Certes, les frères ne vivent pas toujours en conflit, surtout dans leur jeune âge, comme le montrent Nyamaa et Nomuun qui s'entendent bien et jouent toujours ensemble, apprécient d'être ensemble. Ils aiment à s'amuser à faire des courses de chevaux et se taquinent beaucoup entre eux. Ils attendent avec l'impatience l'arrivée de l'un et de l'autre quand ils restent seuls à la campagne. Nomuun est trop petit pour monter seul sur son cheval à cause des étriers suspendus trop haut par rapport sa taille. Chaque fois il demande l'aide de son frère qui lui donne avec volontiers. Le grand frère le défend lorsque Nomuun est taquiné par ses camarades de la classe. C'est donc la camaraderie développée entre les frères.

Les relations évoluent avec le temps. A l'âge avancé, les frères se marient et s'investissent dans leur propre famille de procréation. Petit à petit ils s'éloignent les uns des autres. Il me semble qu'ils sont moins préoccupés de nouer le lien familial par rapport aux sœurs, qui restent très actives dans ce domaine.

Quant à la relation entre les sœurs, on trouve aussi des mésententes. Dendegmaa, Sandgaa et Altaa sont trois sœurs. Les deux premières entretiennent mutuellement une bonne relation. Dendegmaa explique la solidarité avec sa sœur par le fait qu'elles ont été élevées ensemble et partagent ainsi davantage entre elles, contrairement sa sœur cadette qui a grandi ailleurs. Dendegmaa rend visite assez souvent chez Sandgaa. Quand elle a des soucis, elle se confie à Sandgaa et demande ses conseils et son soutien. Cette dernière fournit des médicaments pour sa sœur. Par contre, la relation entre Dendegmaa et sa cadette est plutôt à tendance conflictuelle. Elles sont rarement d'accord entre elles, évitent de discuter puisque leur mésentente tourne facilement en dispute. Toutefois Altaa vient aider la famille de Dendegmaa lors de grandes tâches importantes, notamment la tonte. Par ailleurs, Altaa l'emmène à la cure avec elle, malgré leurs désaccords.

En somme, les relations entre les germains à l'intérieur d'un foyer sont affectées par la prédominance d'une conduite hiérarchisée ; en même temps la contestation des cadets n'en est pas moins présente. Bien que la tension entre les germains persiste, alimentée perpétuellement par des embarras, des désaccords, des remords, parfois datés parfois récents, la relation entre des fratries reste importante. En fait les relations ne sont pas fixes et évoluent.

Au cours des pages qui précèdent nous avons déjà vu l'essentiel des relations entre les parents. Alors la question se pose de savoir si, après le communisme, la relation familiale a été modifiée ou non ? Quels sont les changements que l'on peut repérer ?

2.2. Les relations extra-familiales

Les relations de la parenté sont importantes dans la vie quotidienne à la campagne dans la mesure où elles contribuent à la vie économique, particulièrement depuis le changement social et politique du pays postcommuniste. Elles ont beaucoup contribué à s'adapter aux nouveaux contextes sociaux dans le changement économique du pays.

Pour nous, depuis la privatisation des troupeaux, l'indépendance des éleveurs a modifié les relations familiales. Elles se renforcent davantage, notamment les familles d'éleveurs sont maintenant obligés de recourir à ces relations pour mener à bien l'économie familiale d'élevage tandis que les citadins bénéficient, de leur côté, de certains avantages. D'ailleurs l'étude réalisée par Humphrey et Sneath (2006) a montré que la majorité des petites entreprises construites après la privatisation des *negdel* sont fondées sur la relation familiale. Les 238 *negdels* se sont ainsi retrouvés divisés en petites entreprises de type familial, comme nous l'avons vu au le chapitre 3.

En effet, dans la vie quotidienne les éleveurs entretiennent généralement des relations familiales soutenues avec leurs proches. A titre illustratif, dans la famille de Delger, voisin de Buural, la sœur de la femme de Delger vit avec eux et aide aux tâches domestiques. De même,

les neveux de Delger passent leurs vacances d'été chez eux pour aider à mener les activités de l'élevage. Dans toutes activités économiques pastorales l'entraide de la famille, au sens large, reste importante. La famille de Buural fait l'appel à l'aide aux proches pour la tonte des moutons, car cette tâche est longue et pénible. Autrefois cette tâche était réalisée grâce aux membres du *negdel*. Des sœurs, des neveux et des nièces de Dendegmaa viennent pour aider à accomplir ce travail. En retour, la famille de Buural leur offre un mouton. De même, la famille offre un mouton et dix litres de lait congelé à chacune de la famille des sœurs de Dendegmaa, en remerciement de l'aide apportée à la préparation de leur nourriture de l'hiver.



Figure 28 : Aide familiale au déménagement. Lors de changement de camp durant la saison d'été, la famille apporte son aide en main d'œuvre et moyen de transport pour le déménagement. La scène montre trois hommes, du côté de la famille de Buural, venus en camionnette en train de charger la yourte démontée, juillet 2009, A. Amarsanaa.

Afin d'assumer le troupeau privé, l'élevage impose de faire appel ponctuellement aux membres de la famille proche et aux voisins ou l'appel à service payant. Indépendamment les tâches ponctuelles de l'élevage la famille de Buural bénéficie aussi d'aides diverses de la part de ses proches. Ceux-ci, par exemple, lui donnent un coup de main pour déménager le camp, garder le troupeau lorsque le grand-père est malade, ou lors de la mise-bas du troupeau... De plus, comme il n'existe plus de système coopératif de ramassage des produits issus d'élevage, l'éleveur doit lui-même s'occuper des productions et de la vente. Pour la vente, les relations de

famille aident à prendre des contacts avec les acheteurs potentiels, c'est-à-dire des citadins. Donc, pour effectuer les activités de l'élevage et atteindre des éventuels acheteurs, le rôle de la famille est important, comme nous le préciserons plus loin.

Si les éleveurs reçoivent l'aide dans les activités de l'élevage et la vente des produits des membres de la famille citadine, l'entraide familiale reste aussi mutuelle. En été, période de plus grande mobilité, il arrive que des citadins passent souvent quelques jours de vacances chez leurs proches qui sont éleveurs à la campagne, pour bénéficier de la vie en plein air et du plaisir de manger des produits laitiers. Ainsi la famille de Buural reçoit tous les étés ses proches. De plus, chacun rend service à l'autre, selon ses capacités et ses compétences. Les éleveurs rendent souvent service à leurs proches vivants en ville, en gardant leurs quelques têtes de bétail. En contre partie, ils hébergent leurs enfants qui suivent une scolarité en ville. Buural garde ainsi quelques moutons d'un de ses cousins qui apporte du foin ou des médicaments, selon ses possibilités. De même, il vient en camion pour aider la famille de Buural à changer de camp.

David Sneath a réalisé une recherche dans les communes de Dashbalbar, Khovd et Sümber de Mongolie et de la Mongolie Intérieure concernant les réseaux de relations. Selon lui, la patrilinéarité reste importante pour organiser les relations de famille et aussi il suggère de considérer la différence entre les parents proches et les parents éloignés. Sneath a écrit : « there appears to be a significant bias towards agnatic rather than affinal kin in most of the case-study surveys. This is not surprising; indeed seven of the ten studies were carried out in communities that continue to recognise, to a greater or lesser extent, membership of patrilineal exogamous clans. Taken as a whole, the responses suggest that the most important relationships for help and assistance are close bilateral kin, with a bias towards agnates, and that friends and neighbours are usually more important than distant kin in this respect » (Humphrey & Sneath, 1999 : 146).

Les gens expliquent le fait de travailler en famille en référence à un dicton très populaire couramment cité : *Khünii nokhoi idekhees ööriin nokhoi ideg* c'est-à-dire qu'« il vaut mieux nourrir son chien que le chien de quelqu'un d'autre ». Il semble que deux facteurs sont présents pour renouer la relation de parenté. D'abord la question de la confiance parmi les parents et en second lieu l'obligation du contredon attendu parmi les membres de parenté.

Est-ce qu'on peut faire confiance à tous les parents ? A partir du moment où l'état s'est complètement désengagé de l'économie pastorale, les individus doivent recourir aux relations familiales et sociales afin de mener les activités pastorales. La confiance joue alors un rôle essentiel dans les relations familiales et sociales, elle permet la coopération entre les individus et contribue à faciliter le maintien des interactions routinières. A ce propos Giddens affirme dans son ouvrage *La constitution de la société* (1987) que les relations de confiance sont fondamentalement associées aux conditions de la modernité. En même temps, la confiance est basée sur une sélection qui n'est pas forcément la méfiance. Christian Giordano (2007 : 25) écrit que les expériences antérieures conditionnent les être humains et influencent leur capacité à faire confiance et à entrer en relation de confiance c'est pourquoi il propose la confiance *personnelle* et la confiance *personnalisée*. La première concerne la confiance accordée aux autres individus, sans qu'une connaissance intime soit requise. La seconde concerne des individus dont le comportement est connu, par l'expérience passée ou sur des informations provenant de tiers. Il s'agit d'une confiance adressée à une personne spécifique, connue, et avec laquelle il existe une relation sociale. Comme le signalent Mangematin et Thuderoz, il n'existe pas *une* confiance, catégorie universelle et unidimensionnelle, mais *des* confiances, donc des mondes de confiance⁶⁷.

Pour le second facteur de l'obligation du contredon Sneath a très bien remarqué qu'en Mongolie il n'est pas systématique de payer un membre de sa famille pour la garde du troupeau, tandis qu'en Mongolie Intérieure il est plus normal de le payer. Pour aller plus loin dans cette remarque, nous voyons qu'entre les membres de parenté, le fait d'employer ses proches ne va pas de soi. La relation entre les membres de parenté est fondée sur l'échange et, traditionnellement, ils ne se considèrent pas entre eux comme employeur et employé. En effet, Naran explique que l'un de ses frères a monté une fabrique de pain au centre communal et a employé les membres de sa parenté. Ces derniers sont payés. Malgré cela ils s'absentent souvent du travail, en plus ils boivent de l'alcool sur le lieu de travail et se mettent en colère contre leur patron. Le frère disait « je ne pouvais pas faire de remarques et exiger quelque chose à faire aux

⁶⁷ Cité par Boscoboinik Bourquard Andrea, *Le processus catastrophe : une approche anthropologique de l'impact de l'ouragan Mitch et d'autres phénomènes naturels*, thèse doctorale, l'Université de Fribourg, 2007.

membres de notre famille car ils se fâchaient, alors qu'ils venaient en retard ou que les produits disparaissaient ». Alors le frère de Naran fut obligé de fermer définitivement son entreprise. Nous voyons que les gens acceptent mal dans la relation familiale un rapport d'employeur à employé, pourtant la situation actuelle l'exige. A contrario, ce rapport peut prendre une tournure d'« exploitation » qui provoque des réactions verbales du genre : « je ne suis pas votre serf ! ».

Voici un autre exemple de la vie quotidienne de la famille de Buural. La famille a besoin d'une aide pour l'hiver et le printemps. Naran a proposé à l'une de ses sœurs de venir aider. La famille de sa sœur devrait partager le camp de la famille de Buural. Ils étaient d'accord pour passer l'hiver et le printemps. Naran dit qu'ils devraient aider à surveiller le troupeau. En contrepartie, nous donnions 150 moutons pour ce travail, dit Naran. Bien qu'ils aient commencé, quelques temps après ils nous ont quittés. « Le gendre était paresseux et il se décourageait à devoir réaliser le travail jusqu'au bout. Sans doute il a pensé qu'il était exploité par nous » dit-elle. Elle ajoute « normalement on payait plus que si on embouchait une famille non apparentée ». Ces témoignages montrent toute la difficulté de créer la relation de l'employeur et l'employé parmi les parents proches et éloignés. Les membres de la parenté perçoivent avant tout la relation familiale.

C'est pourquoi Naran dit qu'il est préférable de travailler avec l'« éleveur salarié » (*khölsnii malchin*) que les membres de parenté. Autrement dit, il est plus convenable de collaborer avec les gens inconnus qu'avec les parents éloignés ou proches. D'où un proverbe dit que (Shagdarsüren Ts., 2003 : 167) :

Il vaut mieux vivre près d'un point d'eau *Us tsasny oir deer*

Il vaut mieux de vivre loin de la famille de parenté *Urag törliin khol deer*

Il est plus facile d'établir une relation d'employeur et employé avec les gens sans relation familiale. Cependant il y a un frein qui est la méconnaissance de la personne que l'on veut employer. Donc il est difficile d'établir la confiance avec un être inconnu. Selon Giddens, dans le monde moderne, « il est impossible d'imaginer que le « stranger » venant d'« outside » suscite tout de suite un suspect. La confiance élémentaire conduit les individus à éviter de se séparer donc s'engagent à l'accueil » (1990 : 80-82). En effet, les relations familiales tombent dans les deux extrêmes : un côté elles renforcent et l'autre côté elle est source potentielle de querelles.

Les individus ont du mal à transformer (ou introduire) les relations d'employé et d'employeur au sein de la famille.

2.2.1. Les relations patrilatérales et matrilatérales

Dans la littérature ethnologique on considère que les sociétés traditionnelles séparent parent et non-parent, ce qui est crucial. En distinguant les individus faisant partie d'un groupe et de ceux qui n'en font pas partie, le groupe se définit ainsi. La parenté engendre la ressemblance et l'unité, tandis que l'on se méfie de ceux dont on ne fait pas partie, car ils sont des étrangers, donc potentiellement ennemis. Or nous avons observé qu'il existe des individus rangés théoriquement dans le groupe de parenté, par consanguinité, mais qui sont considérés comme des étrangers car ils ne maintiennent pas la confiance avec les autres membres de la même parenté.

L'autre groupe non-parent représente la partie destructrice. Ils ne sont pas non plus des provocateurs de danger. Le danger, le conflit sont davantage provoqués par le groupe apparenté. Naturellement, l'individu se méfie des étrangers tandis qu'il est confiant avec des individus de l'intérieur. Mais les conflits proviennent souvent de l'intérieur. C'est pourquoi il est intéressant d'étudier les relations de parenté par une autre voie.

La société mongole est considérée comme un régime de la filiation patrilinéaire. Beaucoup de recherches l'affirment (Erdene-Ochir, 1991 ; Terbish, 1991 ; Dashnyam et Ochir, 1991). Gongor (1978 : 54) distingue les parents patrilinéaires nommés *yasan töröl* (littéralement « les parents d'os ») et les parents matrilinéaires nommés *tsusan töröl* (littéralement « les parents de sang »). Certaines ethnies comme les Ordos et Tsakhar utilisent le terme de *makhan töröl* « parents de chair », pour désigner le parent matrilinéaire (Gongor, 1978 : 385 ; Tserendorj, 1982 : 19 ; Krader, 1963 : 55 et Nyambuu & Natsagdorj, 1993 : 46). Pour eux, les termes de « chair » et de « sang » sont synonymes et interchangeables.

Cependant, le terme de « sang » pose un problème au linguiste Shagdarsüren Ts., (2003 : 165). Dans son article *Dresser une généalogie et la lignée des Mongols*, il montre qu'avant la

période communiste, il existait seulement deux termes distincts d'« os » et de « chair » qui désignaient la parenté patrilinéaire et matrilineaire. Pour lui, le « sang » (*tsusan*) c'est une dérivation récente des traductions des livres occidentaux. Cela est devenu un usage fréquent pendant la période communiste. Selon lui, les Mongols utilisaient le « parent de chair » *makhan töröl* comme les Tsakhar pour désigner le parent matrilineaire. Ainsi l'auteur appuie son argument en l'illustrant par une expression « un enfant est un fragment de l'os et de la chair » *yas makhny tasarkhai*.

Cependant, l'auteur tente de clarifier et d'expliquer l'origine de ces termes. Son idée est aussi partagée par le public qui se doute bien que la terminologie de la parenté « sang » est une expression provenant de l'influence de la parenté russe qui est d'usage dominante aujourd'hui pour décrire la parenté mongole. Park a remarqué, dans sa recherche sur la parenté mongole, l'utilisation fréquente du terme « sang », voire son extension. Ainsi il écrit que dans la pratique d'aujourd'hui, le « sang » signifie les deux côtés de la parenté (bilatérale). C'est une « évolution » selon son expression, de l'utilisation de cette métaphore (Park, 2003 : 144). D'où nous remarquons que la transformation des termes de la terminologie de la parenté au cours du temps, sont pas toujours authentiques. Ils étaient l'expression du changement sociopolitique et de l'évolution de la pratique de la lignée vers la bilatérale selon l'auteur. Autrement dit, le changement consiste en changement d'axe : la lignée verticale vers les parents bilatéraux. Ainsi Park écrit “this evolution in kinship metaphors suggests that while in the past, people used to think of belonging to two different lines (the father's and the mother's) and two different “kin categories” (consanguineal and affinal kin), now they are beginning to think of kinship as “all one thing”, defined by blood”.

Quant à la filiation patrilinéaire, dite aussi « agnatique », la transmission de la parenté s'opère par le côté masculin. Ainsi la filiation se transmet de père en fils. L'appartenance au groupe de parenté est obtenue par le père et la relation avec les autres membres de ce groupe passe exclusivement par les mâles (les agnats). Ghazarian (1996 : 61) souligne ainsi que les sociétés à système de filiation patrilinéaire sont souvent des sociétés nomades. La filiation patrilinéaire est ici doublée d'une résidence patrilocale et la femme, « perdue » pour son groupe

de filiation, entre dans la juridiction de son mari. En Mongolie, pour assumer la filiation, la règle veut que l'on suive la filiation patrilinéaire (Shagdarsüren Ts., 2003 : 165).

Cependant comme Leach (1968), Needham (1977) et Augé (1975) jugent l'opposition patrilinéaire et matrilinéaire trop rigide et préfèrent parler d'« accentuation » patrilinéaire ou matrilinéaire ou de filiation de « complémentarité ». Ces auteurs considèrent qu'il n'existe pas de filiation exclusivement unilinéaire et que toutes les sociétés admettent dans une certaine mesure la parenté dans les deux lignes. Selon eux, les sociétés mettent simplement l'accent sur l'une des lignes où la parenté est jugée plus importante, c'est-à-dire où la parenté se transmet de génération en génération et où l'on a un plus grand nombre de parentés qui comptent. Needham (1977 : 111) a particulièrement critiqué « les généralisations abusives » concernant la catégorisation des sociétés sous les étiquettes « patrilinéaire » ou « matrilinéaire ».

Leach (1968 : 203) a fortement critiqué la filiation patrilinéaire comme une « idéologie » patrilinéaire dépourvue de tout concept que l'on pourrait utilement appeler « filiation unilinéaire double ». En Mongolie les enfants appartiennent au patrilinéaire mais elle n'est pas absolue car en cas de divorce l'enfant vit souvent avec sa mère et les parents de sa mère. Le contact réel est avec la famille de sa mère. Alors l'appartenance au patrilinéaire de l'enfant reste 'fictive' ou éloignée du réel.

Pour Needham (1977), dans toutes sociétés différentes, les droits peuvent être transmis selon différents modes. On trouve ainsi « un ensemble complexe de droits et de règles qui ne correspondent entièrement à aucun principe de filiation unique [...]. Ce n'est que dans le cas tout à fait improbable d'une transmission uniforme de tous les droits qu'une société serait littéralement conforme à un type de filiation conventionnel tel que patrilinéaire ou matrilinéaire ».

Quant à la relation patrilinéaire et matrilinéaire, elle n'est pas de même nature. En règle général, les parents patrilinéaires sont respectés, distants tandis que les parents matrilinéaires sont proches et « à plaisanterie ». Selon Amarsanaa (2010 : 175-185), malgré ces lignes conductrices, la relation avec les parents matrilatéraux domine au sein d'une famille. Nyamaa et

Nomuun sont pris par la relation nouée déjà par leur grand-mère et leur mère. Ainsi ils rendent visite à la fête du nouvel an chez les frères et sœurs de leur grand-mère, c'est-à-dire les parents matrilatéraux. Par contre ils connaissent peu les frères et sœurs de leur grand-père, c'est-à-dire leurs parents patrilatéraux. Naran garde peu de contacts avec les oncles et les tantes paternels(les). Elle n'a jamais rendu visite chez certains d'entre eux. Le fait de nouer une relation familiale par le biais de la femme est très fréquent. Les frères et sœurs de Delger disent à propos de leur belle-sœur : « même si elle est gentille, au fond du cœur elle n'a aucun sentiment pour nous. Elle favorisera toujours ses frères et sœurs ». Ce genre de mécontentement est souvent exprimé. Nous voulons souligner que les femmes sont assez actives pour nouer les relations familiales.

2.2.2. La parentèle

Nous avons choisi le concept de « parentèle » afin d'expliquer notre propos, puisque ce concept permet d'étudier les relations dans son dynamisme pas uniquement entre des individus qui acceptent les relations préexistantes modelées par le temps passé qui pèsent lourdement. La parentèle reflète la liberté du choix individuel dans sa relation sociale. De plus ce concept met en évidence les liens de parenté bilatéraux qui correspondent à la réalité de mon terrain. Si la parenté est importante le lien de parentèle en est de même. Ce lien est défini par référence à nous-mêmes. Dans ce sens, l'Ego est actif. Nous ne sommes plus l'élément d'un ensemble qui nous dépasse et nous contraint, nous nous plaçons au centre et notre « parentèle » est construite autour de notre groupe personnel de parenté.

Selon Ghazarian (1996 : 185-187), la parentèle est un réseau d'apparentés orienté et défini par rapport à un individu qui en forme le centre. Les membres d'une parentèle ne sont pas forcément reliés entre eux mais ils sont tous reliés (apparentés) à Ego. La parentèle est plus une « catégorie » qu'un « groupe ». L'auteur continue d'écrire ainsi si la filiation est organisée de façon linéaire en référence à un ancêtre, la parentèle est surtout organisée latéralement. La parentèle et le groupe de filiation (lignage) sont cependant deux modes de recrutement qui ne sont pas mutuellement exclusifs et peuvent coexister dans une société : ils remplissent

simplement des fonctions différentes. La parentèle est un potentiel de relations qui, s'il n'est pas entretenu et actualisé, peut se perdre, notamment avec les parents éloignés.

Le réseau de la relation de parenté peut être observé à l'aide du concept de parentèle. Murdock (1972 : 61) écrit ainsi « la présence de groupes de parenté d'un type bilatéral spécifique, connus sous le nom technique de parentèles, mais dans le langage courant par des termes génériques tels que « les proches » ou « les gens de la famille » les groupes de parenté par le sang qui résultent des règles de filiation patrilinéaire et matrilineaire sont presque exactement parallèles, leurs seuls points de différence résidant dans le mode de filiation et dans le fait qu'ils ne sont pas composés des mêmes individus. En gros la parentèle est comparable au lignage, à la fois par sa taille et par le fait que tous les membres en sont liés par des rapports généalogiques réels ».

Mais il semble que la consanguinité soulignée par Murdock parmi les parents « proches » et « éloignés » est un critère discutable. La consanguinité reste uniquement en théorie car la frontière du « proche » et « éloigné » n'est pas strictement définissable selon Park (2003 : 147). De plus, des parents liés par alliance en font partie. Par exemple, un frère du mari de la sœur est un parent éloigné pour Ego, alors que le fils de la sœur de la mère est un parent proche ; également le fils du frère du père est un parent proche. Par ailleurs, la notion « proche » et « éloigné » est liée avec la situation géographique. Si une famille se trouve à la proximité d'un des frères du père il y aura plus de relation concrète entre ces deux familles liée par la situation de proximité spatiale. Les parents proches sont invités à l'occasion des fêtes ou aux funérailles. Ils s'entraident moralement et matériellement.

Freeman soutient que « la parentèle, ce sont les cognats, et à des fins pratiques, la parentèle d'un individu donné, ce sont tous les cognats connus de cet individu. [...]. Ainsi, une parentèle n'a pas de nom, sauf par référence à l'individu ou au groupe de germains qui en est le centre, et ne constitue pas un groupe social distinct. Qui plus est, de par la nature même de sa composition, les membres d'une parentèle n'ont aucune perception collective de son unité, aucun objectif commun à long terme, aucun leader ni aucune organisation. Une parentèle n'est donc pas un groupe au sens sociologique du terme, mais plutôt une catégorie de cognats, un ensemble de

personnes qui ont en commun la caractéristique d'être toutes apparentées cognatiquement à des degrés divers à la même personne » (1961 : 202).

Selon Freeman, pour un Iban, par exemple, sa parentèle, ce sont les parents cognatiques dont il peut attendre de l'aide et envers lesquels il a des obligations réciproques. Comme la relation de parentèle est réelle cette souplesse permet toutes les stratégies individuelles. On sollicite tel parent dans telle circonstance, et en telle autre occasion des alliés, des voisins, des amis viennent étoffer la parentèle. Notons ici que dans certaines sociétés, il existe une moralité de la parentèle ; c'est en effet une obligation morale pour les cognats que d'apporter un soutien aux uns et aux autres. C'est ce qui justifie le recrutement de membres au sein d'une parentèle pour certains types de groupes d'actions temporaires.

Une des idées de Freeman repose sur l'obligation morale d'entraide réciproque. La parentèle est alors décrite comme un réseau impalpable de liens, d'amitiés et de clientélisme, qui se mobilise temporairement pour des objectifs précis, tant dans le domaine agricole que dans la politique. Zimmerman (1993 : 142) distingue deux types de parentèle. Le premier est la parentèle comme catégorie cognatique et le second définit les groupes d'action fondés sur la parentèle, temporairement formés dans un but précis, qui ne contiennent d'habitude qu'une partie de la parentèle totale avec en plus, éventuellement, des non-parents, alliés et amis.

Cependant le modèle de la parentèle est construit en termes purement fonctionnels : parenté, résidence, succession, héritage et la distinction entre aînés et cadets. Mais on ne saurait en méconnaître la dimension morale, sentimentale, archétypale. A la racine de la famille souche, il y a des liens affectifs, un principe de morale d'entraide réciproque entre germains, qui font accepter l'autorité de l'aîné, le célibat des cadets. La force morale du système en est le ressort principal. Selon Zimmermann, « chaque membre d'une communauté appréciant de bonne heure les avantages qui s'attachent à la conservation du bien patrimonial, subordonne à ce sentiment toute sa conduite et se prête avec déférence aux attentions du père de famille » (1993 : 157).

Dans la situation actuelle de la Mongolie, le concept de la parentèle permet de mettre en exergue les différentes relations. L'individu est actif dans ces relations. Quand on observe les

relations menées par Naran afin de mener l'économie familiale, elle contacte les parents matrilatéraux et patrilatéraux et d'alliance ainsi des amis et des voisins.

Arrivé à ce stade de notre chapitre, nous avons vu un ensemble de traits particuliers de la famille mongole, son organisation interne avec la mobilité d'individu. Si la relation patrilinéaire avait une considération importante dans la tradition mongole, la relation matrilatérale devient une relation réelle de nos jours. Si la famille en tant que telle est devenue primordiale pour sa subsistance, depuis la disparition des *negdel*, on peut se demander si l'union des familles par alliance a subi des modifications ; ce que l'on va tenter d'éclaircir en suivant.

3. Le mariage et le système d'alliance

« Un seul morceau de bois ne suffit pas à faire du feu
Une seule personne ne suffit pas à fonder une famille »

Gants mod gal bolokhgüi

Gants khiin ail bolokhgüi

En voulant creuser un puits, Baatar s'est blessé la jambe et est devenu handicapé. Cet éleveur, au doux et bon caractère, doit laisser à sa jeune femme Tuyaa toute la charge du ménage, de leurs deux enfants et du troupeau. Un jour, en voulant aider Tsengel, un voisin bon mais faible, Tuyaa se blesse gravement le dos au point que les médecins l'enjoignent de renoncer à assumer seules ces lourdes tâches, sous peine de paralysie. Une personne seule ne peut assumer toutes ces tâches : Tuyaa demande alors à divorcer afin de pouvoir se remarier et sortir de cette impasse. Mais elle ne veut pas pour autant abandonner Baatar et elle affirme qu'elle n'épousera en secondes nocces que l'homme qui acceptera de garder avec eux le père de ses enfants. Cette histoire est celle du remarquable film de Wang Quan'an *Le mariage de Tuyaa*, Ours d'or du festival de Berlin en 2007. Elle montre l'importance de la famille et du mariage pour les éleveurs mongols et l'impossibilité d'assumer seul la responsabilité d'un troupeau et d'une famille. La personne malade ou handicapée est condamnée si sa famille l'abandonne. La yourte ne va pas

sans ses occupants, à savoir la famille élémentaire. Il s'agit du noyau de base de la société mongole.

En effet, le mode de vie des Mongols repose en grande partie sur la vie et la solidarité familiale. Comme ailleurs dans le monde, le mariage est le moyen privilégié de constitution d'une famille. Il n'y a pas de famille durable sans mariage et toute personne est socialement tenue de créer sa famille et, dès lors, de construire son foyer. Pour l'éleveur cette obligation n'est pas une simple convention sociale, elle est vitale. Le mariage est donc une institution centrale du pays et même les lamas, n'y échappent pas toujours car le célibat n'est pas considéré comme une situation normale. Si le mariage est essentiel, il n'en demeure pas moins capable de s'adapter aux situations historiques et politiques qui ont marqué le pays. En tant qu'institution, le mariage contemporain combine des influences anciennes, bouddhistes, soviétiques et modernes. Enfin, nous verrons que l'histoire ancienne a été marquée par deux types de mariage.

3.1. Règles d'alliance : la prohibition et l'épouse préférentielle

Avant d'analyser plus en profondeur les modalités pratiques du mariage mongol, il convient encore d'expliquer une règle qui le fonde. Elle repose sur la base de la règle de l'exogamie. L'exogamie est la règle obligeant à se marier à l'extérieur de son groupe. Ghasarian (1996 : 145) nous dit que l'exogamie, en obligeant à se marier à l'extérieur de son groupe, produit la mobilité. Le groupe de parenté pour lequel la règle d'exogamie est quasi générale est la famille nucléaire. George Peter Murdock (1972 : 262) va rechercher l'origine de l'exogamie dans les tabous contre l'inceste, c'est-à-dire entre personnes perçues comme apparentés, et l'extension de ce tabou au lignage ou un autre groupe de parenté, voire une communauté ou groupe territorial.

Chez les Mongols, pour la pratique du mariage du XIII^e siècle, l'exogamie est basée sur les relations généalogiques et il est particulièrement interdit d'épouser un membre patrilinéaire. Un clan était constitué de plusieurs groupes d'agnats qui rapportent leur origine à un ancêtre

commun. A l'intérieur d'un même groupe le mariage est interdit et les rapports sexuels sont considérés comme incestueux (Gongor, 1978 : 57). Dans l'*Histoire secrète des Mongols* (Even et Pop, 1994), tous les clans descendant de l'ancêtre commun Bodontsar étaient considérés comme parents consanguins, appartenant au même *yasan töröl* (les parents patrilatéraux) ; ils étaient obligés de prendre une femme dans les clans appartenant à une autre parenté (Vladimirtsov, 1948 : 56). Donc un homme doit prendre une femme en dehors de son clan.

Plus tard, l'anthropologue américain Bacon (1958 : 84-85) a noté que chez les Khalkh, le mariage est interdit avec le cousin du premier ordre, c'est-à-dire la fille de la sœur du père ou la fille du frère ou de la sœur de la mère. Ce qui est probablement lié au fait que la sœur remplace la mère en cas de décès de cette dernière. L'auteur continue d'écrire que beaucoup de Mongols n'acceptent pas le mariage avec les cousins du deuxième ordre. En même temps les cousins du deuxième ordre descendus de deux sœurs ne sont pas considérés comme des descendants d'un frère et d'une sœur. C'est pourquoi parmi certaines ethnies, particulièrement chez les Buryad, le mariage avec les cousins du deuxième ordre descendants de deux sœurs est permis, voire souhaitable. Vreeland (1962) a remarqué la même pratique dans sa recherche chez les Mongols Khalkh. Le mariage avec les cousins du troisième ordre liés par les femmes est permis chez toutes les ethnies. Mariage interdit est :

Ego et FaSiDa⁶⁸

Ego et BrDa

Ego et MoSiDa

Dans le cas où une famille n'a pas de fils, leur fille en âge de se marier doit rester vivre dans le camp de son père avec son mari. L'enfant du couple appartient à la lignée de la famille de sa mère mais le mariage est encore interdit entre ces descendants et les parents paternels (Bacon, 1958 : 85).

Les Mandchous interdisaient le mariage avec un individu issu de neuf générations précédentes, notamment le groupe exogamique des matrilatéraux. A plus tard, l'exclusion du mariage restreint davantage, notamment la limite devient bilatérale. De nos jours, les gens disent

⁶⁸ Fa = Father ; Mo=Mother ; Br=brother ; Si=Sister ; Da= Daughter ; So=Son

qu'il ne faut se marier ni avec le parent patrilatéral, ni avec le parent matrilatéral même après de nombreuses générations (Szyrkiewicz, 1977 : 42). En effet, ce discours est toujours confirmé par les ruraux et les jeunes. Pour eux, il est incestueux de se marier avec un parent matrilatéral.

En ce qui concerne d'autres règles du mariage il existait le lévirat en Mongolie. Si l'époux meurt, les veuves se remariaient avec le frère cadet du défunt (Roux, 1969). Dans la loi *Ikh zasag* de Chingis Khaan, il est noté que : « le petit frère peut se marier avec la femme de son frère qui est décédé » (Nyam-Osor, 2001 : 41). Plan Carpin (1965 : 32-33) écrit ainsi : « Les Mongols peuvent épouser des sœurs nées seulement du même père, et aussi les épouses de leur père après sa mort ; de plus, un cadet peut prendre l'épouse de son frère après sa mort, sinon un jeune de la parenté est tenu de la prendre. Les autres femmes sont épousées sans discrimination, et on les achète très cher à leurs parents. Après la mort du mari, elles ne convolent pas aisément en secondes noces, à moins que quelqu'un ne veuille épouser sa belle-mère ».

En ce qui concerne le choix de l'épouse, il existe un mariage préférentiel. Cependant cela ne reste pas toujours présent dans l'esprit des gens car il y a une apparence contradictoire avec l'interdit de se marier avec ses parents proches, non pas limité par les parents patrilatéraux. L'épouse préférentielle était une pratique du moyen âge, comme le souligne un passage de l'Histoire secrète des Mongols (Even et Pop, 1994). Selon ce document, Yusikei⁶⁹, le père de Chingis décida de chercher une femme pour son fils lorsqu'il eut atteint dix ans. Sa femme lui conseilla d'aller chercher une future épouse pour son fils dans son clan à elle, Olqunuud. Ainsi la mère prépara le fils accompagné par son père pour faire les fiançailles. Le père affirma « Je vais chercher une jeune fille chez les oncles maternels de mon fils, dans le clan Olqunuud » (Krader, 1963: 20 et Gongor, 1978 : 69; Luvsandanzan, 1990). Ce passage montre que l'épouse est choisie dans le clan matrilatéral et chez l'oncle matrilatéral. Autrement dit, le mariage préférentiel repose entre le cousin-croisé matrilatéral (Ego et MoBrDa).

Rachid-ed-Din, (vizir du souverain mongol Gazan entre 1295-1304 sur la Perse)⁷⁰ a expliqué que les parents liés par alliance devinrent comme des alliés et les membres de ces clans d'alliance s'accordèrent mutuellement le titre d'« allié ». En effet, la double alliance affirme

⁶⁹ Translittération adoptée chez Even et Pop est « Yesüngge », 1994.

⁷⁰ Cité par Vladimirtsov, 1948 : 150.

d'avantage le titre d'« allié » et renforce le lien entre deux clans. Donc l'épouse préférentielle appartient dans le clan matrilatéral.

Si le mariage préférentiel existait dans des temps anciens nous pouvons rappeler ici le dicton populaire « le mariage avec un parent matrilatéral est prospère » c'est-à-dire (*nagatstai suuval nasandaa bayan*). Cette règle est applicable après cinq générations passées. (Tserenkhand, 2005 : 177). Autrement dit, il est possible, voire souhaitable de réaliser le mariage avec un parent matrilinéaire. Pour Shagdarsüren Ts., (2003 : 164), après neuf générations la règle de la prohibition est caduque.

De nos jours comment la règle d'alliance a-t-elle évoluée ? Les règles du mariage tel le lévirat sont abolies après la révolution. Par contre la règle exogamique reste valable. En effet, la prohibition du mariage est toujours liée à la filiation patrilinéaire. Mais aujourd'hui les gens pensent que tout mariage est interdit avec les individus du même lien de parenté ; c'est-à-dire que le mariage préférentiel est en train de disparaître, tout au moins sa pratique est considérablement réduite. Le mariage est lié avant tout à la mémoire des parents sur leur généalogie. Aussi dans les années 1990 il y avait un grand projet de l'Etat pour la réactualisation de la généalogie. A cet effet, des agents de l'Etat civil, par le porte à porte, apprenaient au citoyen comment réaliser un arbre généalogique. Un des objectifs du projet était de connaître les parents patrilatéraux et matrilatéraux. Cela laissait supposer que les gens se mariaient dès qu'on ne se souvenait plus des liens de parenté. Ce projet a laissé une appréhension chez la population. Pour éviter tout problème il faut se marier avec quelqu'un d'une autre région afin de ne pas commettre d'inceste. Par exemple, un couple qui venait de se marier, j'ai demandé s'ils ont un lien de parenté entre eux, cela les a heurtés. Ils ont répondu « bien sûr que non ! ». Par contre, la résidence du couple marié reste patrilocale. Cette coutume est encore actuelle à la campagne.

3.2. Du mariage arrangé au mariage libre

La polygynie était tolérée chez les Mongols jusqu'à la fin du "féodalisme". Par exemple, Rubrouck au XIII^e siècle a noté ainsi : « Batou (le petit-fils de Chingis) a vingt-six épouses ; chacune d'elles a une grande maison et, derrière celle-ci, quelques petites qui sont comme des chambres, où habitent les servantes. Et à chacune de ces maisons s'adjoignent bien deux cents chariots » (Rubrouck, 1993 : 81).

De même, Plan Carpin a noté lors de son voyage à la même époque, que « pour les épouses, chacun en a autant qu'il peut en entretenir, tel cent, tel cinquante, tel dix, l'un davantage et l'autre moins. En général, ils se marient avec toutes leurs parentes sauf leur mère, leur fille ou leur sœur utérine. Mais ils peuvent épouser des sœurs nées seulement du même père, et aussi les épouses de leur père après sa mort ; de plus, un cadet peut prendre l'épouse de son frère après sa mort, sinon un autre jeune de la parenté est tenu de la prendre. Les autres femmes sont épousées sans discrimination, et on les achète très cher à leurs parents. Après la mort du mari, elles ne convolent pas aisément en secondes noces, à moins que quelqu'un ne veuille épouser sa belle-mère » (Plan Carpin, 1965 : 32-33).

La polygynie était plutôt réservée à la haute société aristocratique que chez les simples éleveurs. Puisqu'épouser plusieurs femmes était une marque du prestige social, d'après Gongor. Par contre, Tserenkhand a noté que si un homme n'a pas d'héritier avec son épouse, il pouvait se marier une seconde fois afin d'assurer sa descendance.

Mais la première femme conserve de plus grands droits que les autres. Ainsi les fils de la première femme héritent des biens du père (Nyam-Osor, 2001 : 41). Cependant entre les coépouses, les relations étaient marquées, voire dominées par la jalousie, la rivalité, même l'hostilité. Souvent l'une d'entre elles, notamment la première épouse, occupait une position privilégiée ou possédait des prérogatives que les autres n'avaient pas. De même, les enfants des épouses n'entretenaient pas non plus de bonnes relations entre eux ; ce qui freinait la polygamie.

La loi de 1930 a prohibé le mariage polygamique (Tsetsegjargal, 2009 : 19). Une rupture nette du mariage polygamique s'est opérée et le seul mariage monogamique est toléré officiellement. Cependant on peut noter un genre de polygamie pratiqué encore aujourd'hui. Par exemple, une femme vit avec son second mari en partageant le même foyer qu'avec son premier

mari. Elle dit que ce dernier ne veut pas quitter ses deux enfants donc ils vivent tous ensemble. Une autre histoire d'un couple. L'homme vit avec sa femme et ses enfants. En même temps, il possède un deuxième foyer où il vit avec sa seconde femme et son enfant. Leur mariage n'est pas déclaré.

Avant d'aborder le mariage contemporain, il n'est pas inutile de rappeler brièvement les pratiques anciennes à ce sujet. Nous entendons par « pratiques anciennes » celles qui prévalaient largement avant la révolution de 1921, année qui ouvre la période communiste. Ce détour par le passé est nécessaire afin de constater l'évolution et les changements de cette pratique dans la société, particulièrement en ce qui concerne les modalités de l'alliance qui se sont profondément modifiées au cours du siècle dernier.

Jusqu'à la révolution, l'alliance matrimoniale qui était pratiquée chez les Mongols était du type mariage arrangé. Quel que soit le groupe ethnique, l'alliance matrimoniale était une affaire parentale. Cet arrangement entre deux familles comportait différentes phases, s'échelonnant jusqu'à la décision finale. Il s'agissait d'une union décidée par deux familles, après une négociation qui débouchait ensuite une compensation matrimoniale. Le futur couple en question ne se connaissait que rarement, voire pas du tout. Au moment de l'entente matrimoniale, la famille du futur époux offrait des « cadeaux d'alliance » (*süi beleg*) au père de la promise. C'est pourquoi on appelait cette pratique *süi beleg*, littéralement « le mariage-don » ou « les cadeaux d'alliance ».

La compensation matrimoniale variait selon la richesse de la famille. Par exemple, une famille riche transmettait en moyenne vingt cinq moutons, deux chevaux et cinq chameaux tandis qu'une famille pauvre transmettait deux moutons et 1 chameau (Tserenkhand, 1981). De même, Maiskii (2001 : 66) a noté qu'un homme possédant une richesse moyenne donnait deux chevaux et entre 30 et 40 *liang* d'argent⁷¹ pour la compensation matrimoniale.

Le fait d'offrir des « cadeaux » destiné au père de la future épouse a souvent été interprété comme un achat de la femme, mais, comme nous le verrons, il s'agit là d'une

⁷¹ *Liang*, ancienne mesure chinoise de poids, vaut environ 37 grammes.

interprétation erronée. En traduisant l'expression *süi beleg* par le terme de « rançon », Plan Carpin, voyageur du XIII^e siècle, renforçait cette idée d'achat de la mariée. Cette interprétation a eu la vie dure car on la retrouve encore au début du XX^e siècle dans les écrits du Père Kervyn (1946 : 122) qui nota ainsi : « Les parents du jeune homme doivent faire des cadeaux à la famille de leur future bru qui non de noces, mais de fiançailles puisqu'ils doivent être livrés avant le mariage. Au fond, ce ne sont des cadeaux, mais bien le prix d'un objet qui se vend d'une part et s'achète d'autre. La demande en mariage est-elle agréée par les parents de la fiancée, les débats ultérieurs concernant les arrhes sont entamés et poursuivis longuement...; on marchande, on fait la hausse et la baisse jusqu'à ce qu'on soit tombé d'accord ».

L'auteur souligne le *süi beleg* comme « le prix d'un objet ». Il est vrai de dire que les « cadeaux » ne sont pas destinés au jeune couple comme l'auteur souligne, cependant la pratique de l'alliance *süi beleg* ne se résume en rien à une simple transaction marchande. Le vocabulaire marchand a surtout valeur métaphorique et une étude plus approfondie de la réalité montre que ce « prix de la fiancée » ou la compensation matrimoniale ne consiste nullement à considérer celle-ci comme une marchandise. Aucun indigène n'a d'ailleurs jamais exprimé les choses de cette façon. De même, les auteurs russes présentent les mariages arrangés comme la vente de la jeune fille à un élu riche. Ainsi les mariages par fiançailles de la fille font la partie de la vente. En réduisant ce type de mariage à une transaction commerciale, on se condamne à occulter la nature même de ce type d'union. Dans tous les cas, la femme est loin d'être considérée comme une esclave domestique dans cette société ; bien au contraire, elle jouit d'un statut à part entière et surtout elle représente le complément indispensable à la survie économique du foyer. C'est dans cette optique que l'on compare souvent l'homme et la femme aux deux poteaux centraux de la yourte, c'est sur leur combinaison que repose l'ensemble de la structure.

A l'inverse des observateurs européens que nous avons mentionnés, les chercheurs mongols ne considèrent pas *süi beleg* comme un prix d'achat et estiment au contraire qu'il est, en fin de compte, destiné à la jeune fille afin de préparer son habit de mariage car, lors de la cérémonie, elle doit porter une belle robe et des bijoux. Selon eux, ce sont des objets de valeur comme de la soie, du tissu ou de l'argent... et surtout la dot sous forme de bétail.

Par ailleurs, le mariage arrangé est lié à la conservation des biens familiaux. On sait maintenant, grâce aux ethnologues, notamment Malinowski, que les mariages arrangés

permettent de conserver la propriété, des biens au sein de la famille. Selon lui, l'union préférentielle patrilatérale est un moyen pour d'assurer certains de ses biens au sein de la patrie. Les troupeaux sont la richesse de la famille c'est pourquoi ils sont néanmoins contrôlés par ceux qui les possèdent.

Le mariage arrangé reposait sur une alliance entre deux familles et cette caractéristique était particulièrement apparente dans les familles aristocratiques en Moyen Age. Ainsi Vladimirtsov (1948) a noté qu'à cette époque, le mariage arrangé permettait de régler les conflits entre les tribus. La femme pouvait, en effet, représenter une sorte de gage de paix entre des tribus ou, à une échelle moindre, entre des clans. Dans ce cas, le mariage était conçu comme une alliance stratégique.

Le point de vue exposé ci-dessus qui réduit le prix de la fiancée à une simple compensation des dépenses matrimoniales est trop restrictif et utilitariste. La pratique de *süi beleg* est analysée comme une compensation par des ethnologues, car le mariage représente la perte d'un membre pour la famille de la femme. Comme l'écrit Delière (2005 : 20) à propos du prix de la fiancée, il s'agit d'une espèce de compensation pour la perte d'une femme ainsi que le transfert de certains droits sur la jeune femme et sa progéniture à naître. Dans le même sens, Sampildendev (1985 : 164) a noté que si le « prix » de la fiancée n'est pas payé, les enfants à naître appartiendront au clan de la famille de la mère. Certainement la compensation matrimoniale n'est pas une simple transaction de la vente et l'achat comme interprété par des voyageurs ou missionnaires elle est plutôt le transfert de certains droits sur la femme.

A la pré-révolution, il existait aussi un autre type du mariage arrangé ce qu'on appelle *öndgön süi* c'est-à-dire « l'alliance d'enfance ». Il s'agit d'une alliance entre deux familles qui se concluait dès le plus jeune âge des enfants concernés. Les démarches du mariage *öndgön süi* duraient de quinze à dix-huit ans car elles commençaient dès la naissance de la petite fille. Cet arrangement se décomposait en quelques étapes importantes comme le moment de la promesse, la demande officielle de fiancée, l'échange du foulard bleu qui symbolise et soude l'accord matrimonial et enfin la fixation du jour de la célébration. Le mariage se déroulerait à l'arrivée de l'âge du mariage (environ à partir de 13 ans) de la jeune fille. Le principe de cette

alliance repose également sur la décision parentale accompagnée par la compensation matrimoniale.

Un autre type d'alliance a aussi coexisté, appelé *khürgen orokh* c'est-à-dire « le gendre à la maison » ou *khüchnii khürgen* c'est-à-dire « le gendre de la force de travail » qui correspond à la situation où le couple vit en matrilocalité, tandis que la pratique coutumière consiste en patrilocalité en Mongolie. Cette pratique du mariage existait déjà au moyen âge. L'exemple le plus illustre de cette antique pratique nous vient de la chronique l'Histoire secrète des Mongols (Even et Pop, 1994). On peut en effet y lire que le jeune Temüüjin, futur Chingés Khaan, de famille aristocratique, avait quitté son foyer à huit ans, en compagnie de son père, afin de sceller une alliance (ou plutôt, une reproduction d'alliance) dans la région de sa mère. Après avoir célébré les fiançailles, le jeune homme resta vivre dans sa belle-famille pour la bonne raison que son futur beau-père entendait lui apprendre la vie et l'art militaires.

Par ailleurs, ce type de pratique était plus répandu chez les familles avec peu de moyens. Pour cela, cette alliance a été interprétée par certains chercheurs mongols comme se substituant au don de compensation fait habituellement à la famille de la future femme. Puisque le futur gendre va vivre et travailler chez sa belle-famille. C'est ainsi que, plus tard, il gagnait le droit de devenir le gendre. Cela signifierait donc que le gendre dédommage sa belle famille en travaillant chez eux et en se mettant à leur service afin de mériter la fille de la maison. C'est pourquoi il est légitime de l'interpréter comme un substitut du don compensatoire de la fiancée.

Cependant d'autres circonstances peuvent aussi amener le gendre à aller vivre dans sa belle famille. La situation typique d'une famille dépourvue de descendance masculine constitue l'exemple par excellence. Le gendre devient alors le fils, en quelque sorte un substitut, de la maisonnée. Cette solution s'impose donc dans les cas où un homme se marie avec une femme d'une famille dépourvue de tout héritier véritable. La pratique du « gendre à la maison » existe encore de nos jours.

Le dernier type de l'alliance est *khüükhen bosgokh* c'est-à-dire « le rapt de la future épouse » mariage qui était pratiqué au début du XIX^e siècle. S'il s'agit d'un rituel pré-nuptial

d'enlèvement, ce dernier n'en est pas moins consenti, organisé, et repose sur l'attraction mutuelle de deux jeunes gens. Les futurs mariés se donnent un rendez-vous un soir dans un lieu précis où le jeune homme se présente accompagné de quelques amis afin d'enlever la jeune femme. De nos jours, le futur mari laisse un foulard bleu sur la yourte de la future élue afin de signifier l'imminence de l'enlèvement. Trois jours plus tard, le père du futur époux vient demander la jeune fille en mariage à ses parents. Il s'agit d'une demande officielle. Cette forme de mariage est interprétée par Sampildendev (1985 et 2004) comme une sorte de transition vers un mariage libre puisqu'il repose sur la rencontre préalable des deux protagonistes, leur attraction mutuelle et leur décision commune de vivre ensemble.

Pour la première fois, le gouvernement a adopté le 30 décembre 1925 une loi constitutionnelle interdisant officiellement le mariage arrangé. Plus tard, le Grand Khural (Assemblée) a décidé en février 1930 qu'il faut lutter contre les coutumes traditionnelles telles que la polygamie, le mariage avant l'âge d'adulte, le mariage compensation matrimoniale (Tsetsejargal, 2009 : 19). Dès lors les jeunes, particulièrement les jeunes femmes, peuvent décider de leur mariage et du choix de leur conjoint. A l'ère communiste ces mesures étaient considérées comme un pas vers le progrès dans le mariage par rapport à la société précédente.

En bref, nous avons examiné les différents types de mariage marqués par l'histoire. Ce sont des mariages arrangés et mariages de rapt. Ils sont beaucoup critiqués par des scientifiques particulièrement des Russes et des Mongols. Pour ces auteurs, les mariages arrangés condamnent les relations amoureuses, c'est-à-dire le sentiment, et le droit d'objection des jeunes gens, surtout des jeunes filles. Ainsi, ils montrent que les filles ou les garçons sont des victimes de la société « féodale ». Quant aux auteurs locaux, ils acceptent cette conclusion mais ils soulignent une différence par rapport auteurs russes, en introduisant le lien de parenté dans l'arrangement des alliances. On sait que les parents d'une jeune fille ne considéraient nullement celle-ci comme une espèce de marchandise, mais s'inquiétaient au contraire de son sort futur. Une femme n'est jamais achetée comme telle, mais ce sont des droits sur elle et sa progéniture qui font l'objet de transactions. Les parents ont idéalement des obligations importantes de marier leurs enfants et se font une fierté de les faire marier.

Evidemment, les individus n'ont pas attendu les directives et la mise en place des infrastructures de l'Etat pour envisager la rencontre et le mariage. Les rencontres se faisaient dans les diverses fêtes. De même, des déterminismes sociologiques comme l'origine sociale, richesse, niveau d'études, formation, culture, proximité géographique etc., n'ont pas pu être effacé par les communistes. La majorité des couples répugnent en effet à étendre leurs relations au-delà des réseaux de connaissances et de proximité géographique des campements. Ces déterminismes sociologiques restreignent l'idéologie de la théorie du libre choix du conjoint.

3.3. La continuité de la coutume du mariage

Traditionnellement la célébration du mariage⁷² était liée à « la fête de la nouvelle yourte », *shine geriin nair*. D'ailleurs cette coutume est encore actuelle dans le monde rural. En effet, on célèbre d'une part l'union de l'homme et de la femme et d'autre part la construction du nouveau foyer lors du mariage. Il y a bien une assimilation de deux événements. On considérait en effet que le mariage signifiait traditionnellement fonder une famille, qui supposait en même temps la construction d'un nouveau foyer. En plus, la yourte elle-même reste en usage principal.

L'expression « la fête de la nouvelle yourte » nous conduit vers la coutume traditionnelle selon laquelle, les parents de l'époux construisent une nouvelle yourte pour les mariés. Dans certaines régions deux familles d'alliance participent à la construction de la nouvelle yourte: la famille de l'époux fournit la monture qui est la principale partie de la yourte, tandis que la participation de la famille de l'épouse reste modeste puisqu'il s'agit d'apporter le feutre du toit ou les cordes de la yourte. Dans certains lieux, cette participation n'est pas du tout obligatoire ou alors reste un geste plus symbolique, c'est-à-dire de fournir le *chagtaga*.

⁷² En langue mongole, il existe deux façons de traduire la cérémonie du mariage. C'est d'une part, *shine geriin nair* « la fête de la nouvelle yourte » et d'autre part *khurimyn nair* « la célébration du mariage ». La première expression relève d'une pratique plus ancienne et la seconde est apparue récemment, liée à l'effet de l'urbanisation. Il s'agit de faire une fête collective: familiale et amicale. Les deux pratiques du mariage marquent une opposition de deux mondes différents, celui de la ville et celui de la campagne.

Si la famille de l'époux prépare la yourte, celle de la femme se charge de son mobilier et ses ustensiles lors du mariage. Nous avons vu, dans le chapitre de « la yourte et l'habitat » que l'espace intérieur est divisée en deux parties : celle du côté de l'homme et celle du côté de la femme. Quand il s'agit d'offrir des meubles pour le mariage, la famille de l'épouse se charge du mobilier du côté de la femme. En fait, la participation de la famille de la femme à la construction du foyer renforce davantage le rôle domestique de la femme au sein du foyer. Cependant les parents du mari offrent aussi certains meubles comme un lit ou un coffre. Par contre nous avons au cours de l'enquête la famille de l'époux se charge du mobilier de *khoimor*, comme le coffre pour déposer la statuette de Bouddha. Ainsi deux familles d'alliance participent activement au mariage. C'est pourquoi le mariage est fortement assimilé avec la nouvelle construction de la yourte.

Lors du mariage, la fille reçoit la dot, *inj*. Selon Sampildendev (1985 : 167), la dot comprend des bijoux, des habits, des linges, des ustensiles, des harnachements, des meubles et quelques têtes de bétail. Selon Tserenkhand (2005) la dot appartient à la femme. Le mari ne s'en sert pas sans autorisation de sa femme. Dans le cas de la rupture du couple, la femme reprend sa dot. Par ailleurs, si la femme meurt sans laisser d'enfant sa dot est rendue à sa famille d'orientation. Le nombre de têtes de bétail est très variable selon diverses études ethnologiques. Par exemple, la jeune mariée reçoit 50 bêtes dont la majorité était des chèvres et des moutons Tserenkhand (2005). Evidemment la variabilité du nombre dépend de la richesse de la famille. De son côté, l'époux reçoit aussi une part de ses parents. Tserenkhand a noté que le marié reçoit près de 70 têtes comprenant des chevaux, des vaches et des moutons. Buural se rappelle qu'il a reçu 85 moutons, 14 vaches et 12 chevaux de ses grands-parents et de ses parents. Pendant l'ère du *negdel*, comme les éleveurs avaient le droit de posséder un nombre limité des bêtes, la dot paraît réduite. Naran se rappelle qu'elle a reçu pour dot deux vaches et dix moutons. Par contre, de nos jours, comme les troupeaux sont devenus privés, les parents peuvent en donner un plus grand nombre. Dendegmaa prévoit une centaine de moutons pour la dot d'Uran.

La nouvelle yourte du couple est montée auprès du camp du père du mari car la résidence est patrilocale. Mais la résidence néolocale est aussi développée. Par contre elle est très peu soulignée par les ethnologues. Il semble que la résidence néolocale pouvait coexister avec la

patrilocale puisque tous les fils d'une famille ne peuvent camper auprès du camp de leur père. De nos jours, le manque des camps d'hiver, le développement urbain, les nouveaux emplois sont autant de facteurs favorisant le développement de la résidence néolocale. Par ailleurs, si le couple vit en ville ou au centre communal, ils laissent garder leur dot aux parents.

Un des voisins de Buural a célébré « la fête de la nouvelle yourte » de leur fils. Pourtant le couple a vécu cinq ans ensemble. Ils ont même un enfant. Les parents de l'époux décident de célébrer leur mariage à la manière traditionnelle, c'est-à-dire construire une nouvelle yourte pour le couple. La préparation au mariage dure quelques mois. Les parents proches participent à l'achat de la yourte, particulièrement le feutre, le toit... Le mariage est prévu à la belle saison, au mois d'août. La famille de l'époux offre la yourte de « cinq murs » qui est montée dans le campement de la famille du père. De plus, les parents de l'époux ont préparé les meubles du côté de l'homme et celui de *khoimor*. Et la famille de l'épouse a préparé les meubles du côté de la femme c'est-à-dire le lit, le coffre, le tapis de sol, le meuble de la cuisine et des ustensiles. Sa famille a offert aussi du linge. Depuis la période communiste les parents des conjoints offrent aussi des meubles contemporains comme le tapis de sol, la télévision, les tapis muraux... .

Le premier mariage considéré comme le plus important est célébré. En cas de secondes noces, il n'est pas célébré. Les individus y accordent moins importance. C'est le cas d'une cousine de Naran vivant en ville. Le couple a enregistré le mariage civiquement. Ce jour est passé comme si c'était un jour de la semaine, d'après Naran. Aussitôt après l'enregistrement administratif ils sont partis travailler tous les deux.

Après le décès d'un conjoint ou d'une conjointe, une nouvelle vie est tolérée chez les Mongols. La femme du petit frère de Naran est devenue veuve. Aussitôt après l'enterrement, la veuve est retournée vivre auprès de ses parents car elle ne pouvait plus s'assumer seule. Pour ses parents, elle est encore jeune pour rester seule toute sa vie. Même son entourage l'encourage à faire une nouvelle rencontre. D'après Dendegmaa, il ne faut pas sacrifier toute sa vie en restant seule, a fortiori quand elle est encore jeune. Naran donne le même conseil à la veuve. Cet exemple illustre que dans la société mongole la famille, la complémentarité de l'homme et la femme est même nécessaire.

Cependant, avant de rencontrer un nouveau partenaire, pour un veuf ou une veuve, une période de deuil doit être respectée. La norme veut que cette période dure généralement trois ans. Les gens expliquent cette durée comme nécessaire pour rendre hommage au défunt alors que d'autres la trouvent nécessaire afin d'éloigner le mauvais sort qui pourrait frapper la famille. Les deux explications, nullement contradictoires, coexistent souvent. Si un individu meurt brutalement, soit par accident ou par suite d'une maladie, cela signifie, selon la croyance populaire, que son destin n'est pas accompli. Dans de telles circonstances, l'âme du défunt pourrait provoquer du mal à la famille. Aussi la personne vivante doit-elle respecter le temps du deuil et ne pas vivre avec un autre partenaire. Ainsi le mari de Byambaa, de Türgiin gol de la province de Töv, est décédé à l'âge de 43 ans, suite à une chute de cheval, si bien qu'elle vit maintenant avec sa mère. Elle a rencontré un autre homme et ils se voient fréquemment. Son ami, divorcé, vit avec ses enfants dans une commune voisine, mais il lui rend souvent visite. Elle n'a pas encore envisagé une nouvelle vie avec lui. D'après elle, elle doit attendre trois années avant d'envisager une vie en couple. De la sorte, pense-t-elle, elle rend hommage à son mari défunt et évite par là que l'âme du défunt ne se révolte.

Trouver un partenaire idéal n'est pas toujours chose aisée pour un veuf ou une veuve. Dans ce dernier cas, l'alcoolisme, fréquent chez les hommes, reste un facteur néfaste et aggrave les comportements violents. Naturellement, une veuve évitera de choisir un buveur. Mais on ne peut pas toujours éviter ces difficultés comme j'ai pu m'en rendre compte lors d'un voyage dans le nord du pays : j'y rencontrai un couple âgé d'une cinquantaine d'années dont la dame me raconta son histoire. A la mort de son premier conjoint, elle est restée avec trois enfants, jusqu'à ce que, quelques années plus tard, elle rencontre son second époux. Ils ont aussitôt pris l'autonomie par rapport à leurs propres familles et eurent même un nouvel enfant. Elle dut pourtant très vite se rendre compte de son comportement agressif dû à une consommation excessive d'alcool. Néanmoins, elle dut aussi se résoudre de vivre avec lui car il assume la garde des troupeaux qui sont leur seule ressource.

3.4. L'influence bouddhique dans le mariage

L'influence bouddhique intervient sur le jour de la célébration du mariage et le choix du partenaire. Bien que la classe d'âge, l'origine familiale et la proximité géographique soient des critères du choix du partenaire le lama intervient sur le choix du partenaire. Pour que le couple soit heureux, il faut que l'année de la naissance de deux conjoints soit adéquate. C'est-à-dire que l'année de la naissance de chacun doit correspondre au cycle des douze animaux astrologiques dont nous avons parlé dans l'organisation de l'espace de la yourte. Entre ces douze animaux, il y a des combinaisons d'*iveel jil* c'est-à-dire « l'année compatible » et de *kharsh jil* c'est-à-dire « l'année incompatible ». Si un homme se marie avec une femme de « l'année compatible », la vie sera heureuse et fructueuse. Dans le cas contraire de la combinaison de « l'année incompatible » la vie du couple ne sera pas heureuse et ils devraient renoncer au mariage. C'est pourquoi avant toute promesse de mariage, il faut consulter un lama. La consultation consiste principalement en deux points : connaître la combinaison de l'année et le jour bénéfique pour faire une cérémonie du mariage. Le jour de la cérémonie doit se dérouler un jour bénéfique aussi. La consultation du lama est assez fréquente de nos jours, avec le renouveau religieux.

En même temps il y a presque toujours un arrangement possible même avec « l'année incompatible » en lisant des sutras et quelques arrangements. Cela est appelé *zasal khiikh*, c'est-à-dire « réparer ce qui ne va pas ». En effet, les parents n'hésitent pas à recourir au lama afin d'améliorer le futur sort. Par contre, si les parents ne sont pas d'accord sur le choix du conjoint ou de la conjointe, ces derniers peuvent toujours refuser sous le prétexte de l'incompatibilité de l'année. Dans le cas contraire, même s'il y a une mauvaise combinaison des signes, la famille peut fermer les yeux si le partenaire a été accepté par les parents en espérant que la puissance du sutra lu par le lama sera le réparateur.

Dans certaines circonstances, l'origine familiale reste un critère pour le choix du conjoint. Si effectivement les parents, particulièrement la mère, trouvent des inconvénients du côté de la famille du futur époux, le mariage n'est pas aussi facilement envisageable. L'origine de la famille est un facteur important dans la mesure où une personne bénéficie de l'éducation et l'instruction familiale. Idéalement, les parents souhaitent faire alliance avec une famille stable

qui n'a pas de mauvaise réputation sociale, (père alcoolique ou mère peu travailleuse).... C'est pourquoi la connaissance préalable des deux familles d'alliance est souhaitée. A la campagne, la proximité géographique permet de se connaître de longue date. La majorité des couples dans la vallée d'Aarag de Buural est formée par la proximité géographique. Par ailleurs, le partenaire élu est jugé par les voisins des alentours. Par exemple, la belle-fille d'un voisin de Buural est réputée être sale et peu organisée, voire sinistre. « Si le fils du voisin est marié avec une telle fille c'est parce que ses parents s'occupaient mal de l'affaire matrimoniale de leur fils, notamment le choix du conjoint », disent les voisins.

En effet, l'intervention des parents est présente lors du choix du conjoint malgré la loi qui interdit aux parents d'intervenir pour le mariage de leurs enfants. Mais en réalité, l'intervention des parents, particulièrement de la mère, dans le choix du partenaire de ses enfants n'a jamais complètement disparu. Bien au contraire elle est très actuelle, comme tout enfant ne se marie pas sans présenter l'heureux élu aux parents. Ceci dit, il y a des parents qui s'impliquent peu dans le choix du partenaire de leur enfant. C'est une question de degré. En effet, nous pouvons dire que les parents ne choisissent pas un partenaire pour leur enfant mais ils peuvent s'impliquer dans la décision du projet matrimonial. Par exemple, le jeune homme du voisin de Buural, Jool, présenta son projet de mariage à sa mère. Bien qu'elle connaisse déjà sa petite amie, elle consulte un lama afin de s'assurer que le futur couple aura une vie heureuse.

Si nous avons vu que les facteurs sociaux sont importants dans le choix du partenaire, il ne reste plus qu'à déterminer les qualités de l'élue(e) dans le choix. Naran trouve que son père assume bien ses tâches et sa mère a de la chance d'avoir un mari pareil. Pour Naran, Delger est un mari considéré idéal puisqu'il est altruiste et bon gestionnaire. Il est difficile de trouver un mari comme lui car beaucoup d'hommes passent leur temps à se distraire : boire ou jouer aux dominos. Ils sont peu responsables. Même certains hommes accomplissent mal leurs tâches en surveillant les troupeaux avec des jumelles. Sa femme, Ichig, est très active et gère bien les affaires domestiques. Pour Naran, c'est un couple modèle. « Dans une famille si un des conjoints n'assument pas ses responsabilités, la famille ne s'épanouit pas » résume-t-elle.

4. Les successeurs

4.1. Un fils ou une fille ?

Traditionnellement le père transmet sa lignée au fils. De même, jusqu'à la fin de la période mandchoue, le père transmettait son statut social à ses fils. Ce qui fut aboli dans la période de communiste. Les parents n'ont pas le même sentiment pour un fils et une fille. Un père préfère avoir des garçons à cause de l'héritage de sa lignée. Jagaa dit « bien que j'ai une fille mignonne je serai heureux d'avoir un fils qui puisse continuer ma lignée ». Un des voisins de Naran a six filles et le maître de la maison souhaite avoir un garçon. Donc pour un homme d'avoir un fils est l'idéal. Les fils participent à toutes les tâches physiques comme celles de l'élevage, chercher de l'eau, ainsi ils aident les tâches du père. Des garçons reprennent des tâches de la maison. C'est pour cela qu'une personne doit avoir des enfants et de préférence des garçons.

Par contre, toujours chez les familles d'éleveurs, la mère souhaite avoir des filles, car elles sont plus attachées et plus proches de leur mère. Les filles prennent soin de la santé de ses parents et aident dans la vie courante. Même mariées, les filles entretiennent toujours un lien étroit avec ses parents. Quand les parents deviennent âgés, les filles veillent sur eux. Dendegmaa confie qu'une fille a un cœur pour ses parents tandis qu'un garçon ne s'occupe que de son propre foyer ». Souvent une mère se plaint en disant : « mes garçons ne portent aucune attention envers les parents. Heureusement ma fille pense à nous ». « Comment je serai quand je serai vieille ? Si je dois attendre le soin des belles-filles, ce sera difficile » ajoute Naran.

Il y a eu un programme d'état afin d'augmenter la natalité. A cet effet on a créé en 1957 « la médaille de la mère méritante », *ekhiin aldar*, (Nyamaa, 1979 : 85). A partir cinq jusqu'à huit enfants la mère reçoit la médaille de seconde classe et plus de huit enfants, la médaille de première classe. Comme le programme de la stimulation du taux de natalité à l'époque communiste était prioritaire, l'avortement y était interdit. On peut supposer que la contraception était numériquement peu pratiquée. Dans la vie pratique, le rôle de l'enfant est tellement important dans la construction d'une famille que les éleveurs souhaitent avoir des enfants. Par

contre, depuis le postcommunisme l'avortement est devenu une pratique légale, exercée plutôt en ville.

Si un couple n'a pas d'enfant, il en adopte (voir en exemple la biographie des membres de la famille de Buural dans l'annexe 2). Le couple Buural et Dendegmaa n'a pas eu d'enfant. Tout d'abord, cette stérilité n'est pas uniquement liée à la femme. D'après Dendegmaa en effet, la stérilité de leur couple provenait du côté de son mari puisqu'il y avait eu des antécédents dans sa famille. C'est-à-dire que les grands-parents maternels de Buural n'ont pas d'enfant biologique. Donc Buural est comme son grand-père, pense-t-elle. Attardons-nous un instant sur ce propos qui pose problème, car les frères et les sœurs de Buural ont tous eu des enfants, même plusieurs enfants. De plus, comme ses grands-parents maternels ont adopté la mère de Buural, logiquement il y a une rupture de la transmission de la stérilité. La réponse de Dendegmaa suppose que la stérilité n'est pas seulement biologique mais aussi sociale.

Quant au côté de la parenté de Dendegmaa, rappelons que sa tante maternelle qui est élevée Dendegmaa, n'a jamais eu d'enfant et le lien de parenté n'est pas aussi éloigné entre elle et sa tante. Cela veut dire que la tante et la mère de Dendegmaa sont des sœurs qui se trouvent dans la lignée latérale, tandis que Buural et son grand-père se trouvent dans la lignée verticale ; c'est-à-dire que, pour Dendegmaa, la transmission de la stérilité est possible dans ce sens, même si le père biologique de Buural est absent dans la question héréditaire. Autrement dit, le propos de Dendegmaa nous dévoile que la fécondité ou la stérilité sont liées à la transmission en lignée verticale et leur conséquence apparaît même en sautant des générations.

Lors d'une naissance, le bébé fait l'objet de toutes les attentions. Pour lui, il y a un petit lit suspendu des poteaux de la yourte au-dessus du lit de sa mère. Mais certaines familles ne l'utilisent pas. Dans ce cas-là le bébé dort avec sa mère. Même si le bébé a son lit le soir sa mère le prend à côté d'elle. Parfois la mère met deux chaises à côté de son lit pour y déposer le bébé et l'avoir à portée de main. Ses affaires, ses jouets, ses draps sont rangés sur le lit de la mère. Cette disposition favorise la proximité entre la mère et l'enfant. De plus, l'allaitement du bébé est un geste considéré comme naturel. L'allaitement exécuté à la demande du bébé s'échelonne sur à trois ans au minimum. Dès que le bébé pleure la mère lui donne le sein. Ensuite certains enfants

continuent d'allaiter de temps en temps encore jusqu'à cinq ou six ans. La permanence de la présence maternelle, la sûreté des gestes de la mère dans le porté et le maintien du bébé, l'importance attachée aux soins du corps, la sensibilité à la perception des besoins du tout-petit font que l'enfant se montre ouvert et rieur et il est souvent bien éveillé. L'amour et la présence de la mère sont généralement assurés au petit enfant. Lors du bain, le bébé est allongé sur une jambe étendue de sa mère qui s'assoit sur un tabouret et celle-ci le maintient avec des gestes adroits et sûrs en même temps le savonne. Le bain finit avec un massage pour stimuler le corps. A partir du second maternage la mère est déjà expérimentée et l'apprentissage de l'enfant vers l'autonomie devient spontané pour la mère.

Cependant l'attention du couple est particulièrement intense vis-à-vis du nouveau-né. Tous les deux, la mère et le père, s'appliquent à élever le bébé. Le père, ébloui par la naissance de son enfant, aime jouer avec lui en le soulevant en haut et le cajole souvent. Le lien affectif du père à l'enfant est aussi fort que celui de la mère. Dans une région du nord de la Mongolie, j'ai pu observer l'attention d'un jeune père vis-à-vis de son bébé. Le couple venait d'avoir un bébé. Quand la mère sortait traire les vaches, le père s'occupait de lui. Le bébé commençait à pleurer. Le père n'avait pas l'air paniqué et essayait de le consoler avec des jouets. Mais l'intensité des cris augmenta et il l'a pris et le berça. Dans le bras de cet homme musclé et le torse épais le bébé avait une apparence toute fragile. Il le consola. Aussitôt après il prépara du lait et versa assez adroitement, dans sa bouche une goutte par une petite cuillère. Toute son affection est exprimée par ses gestes.

De même, Jagaa, le voisin de notre famille, est jeune papa. Sa fille a trois ans. Il l'aime tellement que cette dernière ne le quitte pas. Il l'amène avec lui lors d'une promenade à cheval et se rend avec elle chez les grands-parents. Elle monte sur ses épaules lorsqu'ils vont surveiller le troupeau. « Elle est trop petite pour qu'on la gronde ou la punisse » dit son père. La tendresse s'exprime ainsi dans tous ces gestes quotidiens envers l'enfant. Les petits enfants sont plus choyés que grondés, surtout s'ils sont les premiers enfants dans la famille. En somme, l'enfant dès sa naissance est aimé par ses parents et son entourage. Les parents s'adressent à eux avec beaucoup de petits mots d'affection, « mon petit oiseau » ou employant des surnoms affectifs.

Le contact étroit de la mère avec l'enfant prend fin à la naissance du deuxième bébé, puisque la mère doit s'occuper du nouveau né. L'ainé doit laisser place à son cadet. S'il est encore trop jeune il peut dormir avec son père. Ce dernier est invité à prendre son autonomie. Naturellement il acquiert l'indépendance. Plus il grandit plus il devient autonome. Les enfants restent très attachés à leurs parents. L'enfant prend tôt de l'indépendance et se débrouille vite. Des petits enfants apprennent à s'habiller seul très tôt et aussi à manger sans aide. Par contre, le dernier enfant de la famille garde plus longtemps la place à côté de sa mère.

Les pratiques de maternage sont traitées par plusieurs auteurs dont le livre *Sexualité et répression* de Malinowski (1976) est une référence. Selon lui, le sevrage est particulièrement tardif dans cette société trobriandaise, en conséquence l'amour entre la mère et le fils s'intensifie. Cet amour de la mère s'éteint toujours de façon naturelle, sans répression aucune, lorsque l'enfant acquiert de l'indépendance et rejoint les bandes enfantines. En Mongolie la mère n'a pas de contact prolongé avec l'enfant ; ce dernier a le contact physique avec d'autres membres de la famille. Quelque soit le sexe de l'enfant la durée du contact reste identique.

Les pratiques de maternage en Mongolie durent plus longtemps qu'en Europe où les psychologues s'accordent généralement à considérer que l'habitude de faire dormir un enfant dans le lit de sa mère est particulièrement susceptible de causer ou de renforcer des troubles du comportement. Si les Mongols se laissent aller par le désir de l'enfant qui cherche sans doute l'affection et la sécurité de l'adulte ils sont conscient qu'ils doivent l'apprendre à être autonome rapidement. Il est risqué de conclure par la règle de la cause et l'effet, de penser que la proximité du contact corporel provoque des troubles de comportement. L'enfant a un sevrage tardif mais il n'est pas exclu de dormir avec sa mère. Par contre le fait de partager la couche avec un des parents ne conduit pas au moindre trouble comportemental. Cela est plus lié au contexte culturel qu'à l'acte psychologique.

Dès que l'enfant atteint sa première année, la surveillance de l'entourage augmente pour qu'il ne touche pas le feu, ne joue pas avec des ustensiles dangereux... L'intérieur de la yourte ne présente pas une sécurité pour le petit enfant qui n'a pas encore appris le code de conduite à l'intérieur de la yourte, ni la signification du danger. C'est pourquoi on peut observer dans une

yourte que le petit enfant est attaché par une ceinture reliée au croisillon du mur pour que la mère puisse librement accomplir ses activités de la traite ou de la cuisine. Naran se souvient d'avoir attaché ses fils dès qu'ils commencèrent à remuer. Particulièrement, elle se rappelle d'un jour de tempête où il n'y avait personne d'autre dans la yourte pour garder son enfant alors qu'elle devait aller vite chercher le troupeau. « J'attachais Nomuun même âgé de cinq ans, pour partir tranquillement » dit-Naran. En général, le petit enfant est toujours entouré par les autres, soit ses frères et sœurs, soit ses cousins et cousines, soit encore des enfants des voisins. Malgré la surveillance des petits enfants, il peut malheureusement arriver des accidents domestiques. Naran raconte qu'un jour une de ses amies faisait des beignets. Quand son enfant pleura elle l'a pris sur ses genoux. Mais au moment d'essorer des beignets, des gouttes d'huile giclèrent et brûlèrent l'enfant. Une autre fois, Naran a été marquée par un drame qui s'est produit en 1998, relaté dans un journal : un enfant est resté seul dans la yourte pendant une tempête où tous les adultes sont partis récupérer le troupeau. Manque de chance ce jour-là, l'enfant a pris des allumettes qui se trouvaient près de lui et il a provoqué un incendie au cours duquel il fût brûlé ainsi que toute la yourte...

Comme Nomuun est le dernier enfant, son enfance prolonge, tandis que son frère a dû être indépendant plus tôt que son petit frère. La naissance de Nomuun a favorisé l'autonomie de son frère aîné. Par contre Nomuun dort encore avec sa mère. D'après elle, l'enfant apprend à devenir autonome avec l'âge. Si la mère est absente, il dort avec un des membres de sa famille, soit sa grand-mère soit sa sœur même avec son frère. L'enfant ne se couche pas exclusivement avec sa mère. Autrement dit, le premier enfant dort d'abord avec sa mère et à la naissance du second enfant le premier rejoint le lit du père. S'il y en a un troisième l'aîné dormira seul. Il est possible que ce dernier soit réprimé. Il me semble qu'avec la naissance de frères et sœurs, l'enfant atteint plus vite son indépendance car il va être poussé à participer à surveiller ses frères et sœurs. Autrement dit, l'implication du travail stimule davantage l'autonomie. Le dernier enfant de la famille, qui n'est pas bousculé par la même situation que ses frères et sœurs, tarde souvent dans l'autonomie. Le fait que l'aîné participe à la surveillance de son petit frère, cela lui permet d'acquérir une notion de responsabilité. Le dernier enfant ne rencontre pas ce dynamisme et son apprentissage en cette matière le freine davantage. Cependant la sœur de Nomuun lui

rappelle son retard par comparaison avec ses camarades, en se moquant de lui. De plus, des contextes comme la course de chevaux l'obligent à devenir indépendant.

4.2. L'héritage

Des documents historiques comme l'Histoire secrète des Mongols (Even et Pop, 1994), ou la loi du XIII^e siècle *Ikh zasag*, la loi de Mongol-Oirad (daté de 1640), *Khalkh juram* (daté de 1709) nous donnent une idée concernant la pratique de la transmission des biens dans la société mongole. Plus tard, l'académicien Natsagdorj a édité en 1971 des testaments conservés dans les archives, rédigés entre 1728 et 1793 par les peuples appartenant à la bannière Dechunrampil de Tüsheets Khan. Le principe de la pratique de la transmission se faisait du père au fils. D'ailleurs, le chercheur russe, Ryazanovski (2000) a analysé que les règles de l'héritage mongol seraient globalement de type patrilinéaire. Il affirme qu'il n'y a que les fils qui héritent des biens du père alors que les filles n'ont pas ce droit. Krader a noté que : "titles, positions of respect, authority, prestige, etc., passed from father to eldest son, in keeping with the principle of primogeniture, and where a man died without issue, the corporeal property passed to the next senior collateral line" (1963 : 90).

Est-ce que tous les fils étaient égaux dans l'héritage ? La loi *Ikh zasag* montre que la règle de la transmission des biens est basée sur une répartition des biens favorisant l'aîné. Les autres fils reçoivent équitablement le reste, selon l'âge respectif (Gongor, 1978). A la période mandchoue, cette pratique était toujours appliquée. Par exemple un testament de cette époque dit que « parmi mes quatre frères, moi, l'aîné, j'ai reçu une majorité des biens de mes parents afin de jouer le rôle de parent envers mes cadets » (Natsagdorj, 1971 : 5). Visiblement cette pratique est bien répandue même dans les sociétés européennes. Au cours du XVIII^e siècle comme montre Ariès (1973), dans son livre intitulé *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, il arrivait que l'aîné ait une part privilégiée. Les liens entre le père et l'aîné renforçaient la gestion du patrimoine sous l'autorité respectée et crainte du père. L'auteur a même souligné qu'il n'était pas alors question pour les parents de répartir équitablement entre tous les enfants leur affection et

les preuves matérielles de cette affection. Mais il fallait trouver un successeur pour gérer le patrimoine, les filles étaient les premières sacrifiées.

Dans cette question sur l'héritage, Il nous paraît important de souligner le droit d'héritage du camp. Bien que le sol ne soit pas privé en Mongolie, le droit coutumier régle toujours les différents camps dont nous avons largement discuté au cours des précédents chapitres. Chez la famille, après la célébration du mariage de Buural et Dendegmaa, le couple s'est installé auprès du camp des parents de Buural. Comme il est le fils aîné de sa famille d'orientation il a hérité du camp d'hiver de ses parents à la suite de leur décès. Ils y vivent encore.

Par contre, chez les Mongols, il y a aussi une autre règle. Le chercheur russe Vladimirtsov (1948 : 67) souligne en effet, d'après l'analyse de l'Histoire secrète des Mongols, que le fils cadet jouissait du droit fondamental d'héritage dans la société ancienne. Par exemple, tous les enfants de la mère, Alan-goa, reçoivent leur part de l'héritage paternel. Mais le fils cadet héritait la yourte paternelle et de ses femmes avec leur camp ambulant. Le dernier fils était appelé otchigin ou otjigin signifie le « maître du feu ». De même, Natsagdorj (1963, 1971 : 12)⁷³ souligne que le dernier fils est appelé otgon khüü (khüü signifie le fils) ou otgon⁷⁴, ce terme désigne un titre honorifique du « feu » (gal) c'est-à-dire cela symbolise le foyer et donc le dernier fils est un « maître du feu », galyn ezen. L'auteur explique que le rôle du fils cadet était de maintenir toujours le feu allumé du foyer paternel, il s'agissait d'un rôle essentiel qui lui donnait une place fondamentale au sein de la société. Cependant les testaments conservés dans les archives montrent que le maître de la maison peut choisir l'un de ses fils pour hériter du « maître du feu » (Natsagdorj, 1971).

En effet, le fils cadet est considéré même aujourd'hui *gal golomt sakhigch* « le gardien du foyer domestique » en Mongolie. A cet effet, il jouit d'un droit particulier, c'est-à-dire qu'il hérite du foyer paternel. Au point de vue pragmatique, il est le dernier à vivre dans la maison, les biens domestiques et économiques lui reviennent. Ainsi, il reste responsable de la lignée

⁷³ Repris par Badamkhatan, L'ethnologie de RMP, tome 1, 1987 : 267.

⁷⁴ En langue moderne l'*otgon* signifie le dernier fils de la famille.

paternelle, alors que ses autres frères ont pris leur indépendance par rapport à cette charge. De nos jours, le dernier fils est l'héritier de la lignée.

Par ailleurs, pour pallier l'absence d'héritier génétique, le maître de maison transmet ses biens aux neveux soit au garçon qu'il a élevé (même en cas d'adoption), soit, autrefois, à un serviteur de la maison. Mais cela n'est rendu possible que par testament (Natsagdorj, 1971). Aussi « le gendre à la maison » ne peut devenir héritier de son beau-père. Par contre, l'héritage peut se faire au petit-fils appelé « petit-fils du feu » (*gal zee*) selon Gongor (1978 : 60) et Dashnyam et Ochir (1991 : 7).

Le cas de notre famille de Buural est exemplaire de ce point de vue puisque l'on se trouve ici en présence d'un élevage important sans héritier masculin direct. Un des ses deux petits-fils va hériter du camp. Nyamaa est particulièrement habile en ce qui concerne les tâches liées à l'élevage Buural souhaite donc faire de Nyamaa l'héritier du camp, c'est lui qui deviendrait le gardien du foyer.

CHAPITRE 6

Les activités de l'élevage et l'économie familiale

Si les coopératives ont assuré l'emploi des éleveurs et financé les services sociaux durant la période communiste, après la décollectivisation les éleveurs ont dû se mettre à travailler à leur compte et assurer eux-mêmes toutes les activités de l'élevage ; ce qui n'a pu se réaliser que grâce aux aides du voisinage et des familles. Un des grands bouleversements du passage de l'économie planifiée à l'économie libérale a consisté à rendre responsable les familles qui doivent prendre en charge tous les travaux assurés précédemment par les *negdels*. Les éleveurs portent aujourd'hui plusieurs casquettes : producteur, gestionnaire, distributeur, vendeur.

Pour étudier les différents types d'aide auxquels l'éleveur a recours, il est nécessaire d'aborder l'inventaire des tâches liées à la vie pastorale nomade et leur répartition au sein de la famille ; ce qui nous permettra de définir les besoins d'aide par rapport aux activités de l'élevage et d'aborder la question de l'économie familiale.

1. Les activités de l'élevage la famille de Buural

Les tâches sont effectuées soit quotidiennement, soit ponctuellement dans une saison. Ci-dessous nous présentons d'abord les tâches quotidiennes présentant par la journée de Buural, Naran et Nyamaa, ensuite les tâches effectuées aux différentes saisons.

1.1. Les activités quotidiennes des membres de la famille

Quotidiennement, une famille d'éleveurs s'occupe de la garde des troupeaux, du ramassage des combustibles, de la recherche d'eau, de la traite du bétail, du nettoyage de l'enclos

des veaux, de la préparation de la cuisine. Nous présenterons aussi une journée de l'enfant Nyamaa, qui apporte une contribution importante dans les travaux quotidiens. Voyons alors comment est réalisé cet ensemble de travaux chez la famille de Buural.

1.1.1. La journée de Buural

A l'aube, le troupeau est allongé paisiblement dans son camp. Quelques chèvres viennent autour de la yourte, fouillent dans les affaires et les mettent en désordre. La veille c'était une nuit bien agitée où Buural s'est levé plusieurs fois pour surveiller le troupeau à cause du vent qui soufflait fort, annonçant une tempête. Le bétail risquait de s'éloigner de son enclos à cause du vent. Des nuits comme celle-ci, il ne ferme pas les yeux. En effet il a maintenu la garde toute la nuit autour du camp pour tenter de maintenir le bétail. Souvent à l'aube le vent se calme et il peut enfin se reposer un peu. Lorsque Naran s'est réveillée, il fumait déjà son tabac et avait l'air bien préoccupé. Aussitôt elle se lève pour préparer le thé. C'était un jour du mois d'août.

Buural prend son thé. Il utilise toujours le même bol pour boire le thé ou manger son repas. Le bol est très individuel⁷⁵. Aussitôt après, il part à pied chercher ses chevaux de monture. Il garde un ou deux chevaux pour la surveillance du troupeau. On appelle ces chevaux soit le « cheval de garde du mouton » (*khoniny mori*), soit le « cheval du grand-père » (*övöögiiin mori*). Ce type de cheval a un caractère docile, ne s'emporte pas et ne s'égare pas au loin. Son allure est le trot, il ne va que rarement au galop. Dès qu'il voit des moutons il les rassemble sans qu'on le dirige, comme un chien de berger. Il est dressé à accomplir cette tâche de surveillance du troupeau et sait rassembler seul des moutons. Ce type de cheval est la monture principale des personnes âgées et sert souvent à apprendre à monter aux enfants.

Avant de partir à la garde du troupeau, l'éleveur emporte toujours des jumelles de vision, outil de travail vraiment indispensable. On peut dire même qu'elles sont aussi utiles que la selle. Buural possède des jumelles russes qui sont réputées de très bonne qualité. Il les a depuis une

⁷⁵ Autrefois les éleveurs avaient toujours sur eux leur bol et leur couteau.

trentaine d'année. Il les a achetées 500 T⁷⁶ quand il travaillait au *negdel*. C'était assez cher à l'époque mais c'était une bonne acquisition. Certains voisins lui demandent de les vendre. Il n'aime pas que les enfants les touchent ; il les prête uniquement à Nyamaa quand il surveille le troupeau. A cela s'ajoute aussi un couteau. Buural n'oublie jamais de partir sans son couteau pliable, nécessaire quand on est dans la steppe, dit-on. En plus Buural n'oublie jamais son petit poste de radio portatif. Il le possède depuis l'époque du *negdel*, comme ses jumelles. Pendant ses longues heures de la garde dans la solitude il observe les alentours aux jumelles, écoute sa petite radio portative, fume des cigarettes et discute avec les rares passants... La radio est indispensable elle lui permet d'avoir des informations en général, et plus particulièrement sur la météo, le prix actualisé des produits d'élevage.

Quelque soit le temps, froid ou chaud, Buural surveille toute la journée son troupeau de moutons et de chèvres. Ces petits ruminants paissent ensemble. Par contre, le gros bétail n'est surveillé que de loin, à l'aide de jumelles. A toutes saisons il faut faire paître le troupeau 10-16 heures par jour et à la saison chaude il faut pouvoir se reposer une à deux heures à midi (Ochir, 1955 : 48). Rares sont les éleveurs qui ne possèdent la qualité de la patience. Naran admire cette qualité chez Buural et dit : « grâce à sa surveillance, nos moutons mangent les meilleures herbes donc ils sont gras ». Certains hommes rentrent chez eux pour prendre le thé et se reposent. Certains visitent les voisins de yourte en yourte en oubliant leur travail. « Les éleveurs d'aujourd'hui surveillent leur bétail uniquement aux jumelles au lieu de veiller à les regrouper vers de meilleures pâtures. Leur bétail ne mange pas la meilleure herbe » affirme Buural. De plus, les éleveurs de l'entourage de la famille utilisent souvent la moto pour diriger le troupeau. Ce qui ne se faisait jamais au *negdel*. Pour certains c'est la modernisation. Buural, lui, s'en sert uniquement au printemps car son cheval de monture, qui vient de passer l'hiver, n'a plus de force à ce moment-là.

Abreuver le troupeau fait la partie du travail quotidien. Avec la chaleur de l'été il abreuve tous les jours. En été, la formation d'étangs et les marécages regorgent d'eau. Donc le troupeau peut s'y abreuver. Par contre, à partir de l'automne les plans d'eau disparaissent. Il faut alors conduire le troupeau au puits. A cette saison il faut l'abreuver un jour sur deux tandis qu'au

⁷⁶ A la période communiste le salaire mensuel d'un cadre s'élevait entre 300 et 450 T.

printemps il faut le conduire au puits tous les jours. En hiver le troupeau s'abreuve en mangeant de la neige, en même temps il est nécessaire de leur donner de temps en temps de l'eau du puits. En été il faut conduire les petits ruminants avant les chevaux parce qu'ils restent dans le marécage et y urinent. Alors le reste d'animaux n'en boit plus. Bien qu'abreuver dans le marécage demande moins de travail, il faut néanmoins faire attention au troupeau qui risque de se mélanger avec ceux des voisins.

Le puits du camp de printemps de Buural était construit par son ancienne coopérative. Il n'est pas motorisé. La famille utilise son chameau pour faire tourner la pompe. Naran fait avancer le chameau qui tire le manche. Ainsi l'eau pompée remplit la bassine posée à côté. Pendant ce temps, Buural gère les troupeaux à cheval. Il éloigne l'ensemble du bétail du puits et conduit seulement une partie d'entre eux, en petits groupes, vers le puits. Les moutons ayant bu rejoignent le troupeau et ceux qui n'ont pas encore bu sont conduits vers le puits. Ainsi de suite. Le fait de les diviser en partie permet d'abreuver toutes les bêtes car, s'ils sont tous ensemble sur le puits ils se bousculent les uns les autres et finalement les plus jeunes ne peuvent pas boire. Ce travail s'étale sur toute la matinée, au moins pendant trois heures minimum.

Buural rentre vers 18 heures pour manger après une longue journée à garder le troupeau. Pendant la garde Buural fait certaines activités, notamment la fabrication des lanières. Il traite le cuir de bœuf et de cheval pour fabriquer des lanières. Il préfère le faire lui-même parce que, dit-il, les lanières achetées au marché sont trop dures et il est obligé de les travailler encore pour assouplir le cuir. La fabrication d'une longue lanière lui demande une semaine. D'après lui, l'été est la meilleure saison pour le traitement du cuir. Il prépare le cuir en le macérant dans une bassine de lait salé pendant quelques jours pour l'attendrir avant de le tanner. Quand le cuir devient blanc, il la laisse au soleil à sécher un peu. Buural apporte ensuite la peau pendant la garde de son troupeau au pâturage pour la tanner à la main. Après une semaine de traitement, la peau devient bien souple. Le dernier traitement est d'engraisser un peu la peau pour qu'elle ne soit pas trop rêche à travailler. Une fois que la peau est prête Buural coupe une mince lamelle afin de faire des courroies, destinées à l'attache des animaux (cheval, vache...) Il trouve que la peau de bœuf est plus solide que celle du cheval. L'épaisseur de la peau varie selon l'âge de l'animal, par exemple pour un bœuf de trois ans l'épaisseur de la peau est de 2,8 à 3,8 mm, son

poids varie entre 13 et 18 kilos ; celle de la vache du même âge est de 2,5 à 5 mm pour un poids de 13 kilos. La peau de cheval de 3 ans est d'environ de 12 à 13 kilos et la peau de la jument pèse environ 17 kilos. D'après Avdai et Tömörjav (2003 : 175-181), la peau de cheval est moins solide par rapport celle de bœuf car sa composition moléculaire est plus délayée. Cependant l'exemple de Buural fabriquant lui-même ses courroies, devient de plus en plus rare, d'une part parce qu'il y a maintenant une offre de ces produits sur le marché et, d'autre part, les éleveurs se consacrent entièrement aux activités de l'élevage et de vente de ses produits.

1.1.2. La journée de Naran

La journée des femmes est bien dense. Pour se donner une idée des activités quotidienne d'une femme d'éleveur, prenons l'exemple d'une journée de Naran en octobre. Selon la traite des vaches la journée de Naran commence en été vers six heures et en automne un peu plus tard. Aussitôt levée, elle prépare le feu. Ce matin-là le feu est difficile à allumer. Elle dit « les bouses ne s'allument pas. Elles sont humides. Il va pleuvoir aujourd'hui ». Lorsque le feu est enfin allumé, la yourte se chauffe rapidement.

Naran sort pour traire les vaches. Il y a deux traites par jour : le matin et le soir. L'ethnologue, Ochir, a décrit qu'à six heures du matin on traite et ensuite on envoie paître les vaches et les veaux. A midi il faut les diriger au pâturage autour de la rivière et la traite du soir est faite vers vingt heures et vingt-et-une heures (Ochir, 1955 : 48). A partir de l'automne la traite du matin se fait plus tard. Plus la saison avance, l'heure de la traite du soir se fait plus tôt.

La famille n'a qu'une dizaine de bovins dont quatre vaches qui fournissent du lait. Ces dernières années le nombre des vaches n'a pas dépassé cinq. Une vache fournit entre deux et trois litres du lait par traite en été mais en automne la quantité diminue encore. Si la vache fournit toujours du lait en hiver elle est traie. Et elle n'a plus de lait entre mars et avril. La technique de la traite est partout la même et surtout elle est semblable que la période du *negdel*. La traite n'est pas mécanisée partout à cette époque. Pour traire quatre vaches Naran met trois quart d'heure. Le lait n'est destiné qu'à la consommation familiale. La famille de Buural élève

la race locale. Selon Dendegmaa, ces vaches sont adaptées aux conditions climatiques plus résistantes au froid malgré qu'elles fournissent peu de lait par rapport aux vaches hybrides.

Pendant que Buural surveille le troupeau, Naran s'est mise à confectionner les produits laitiers. Le lait de la veille avec celui du matin est bouilli ensemble dans une grande marmite sur un feu doux. S'il est trop fort il risque de brûler le lait. Si le lait ne bout pas il risque de tourner avec la chaleur en été. De plus tous les produits laitiers sont fabriqués à base de lait bouilli. D'abord avec le lait bouilli on récolte la crème fraîche, *öröm*. Dans une louche Naran met un peu de farine mélangé avec d'eau. Il faut mettre ce mélange dans le lait avant la cuisson. Cela rend la crème fraîche plus consistante. Quand le lait commence à bouillir elle le tourne pour faire de la mousse. C'est la mousse qui forme la crème fraîche. Le lendemain matin elle est servie sur une assiette pour manger avec des beignets faits à la maison. On en met aussi dans son bol de thé.

Le lait de la veille et celui du matin sert à faire le yogourt. Dans le lait tiède on ajoute un peu de yogourt que l'on mélange bien et chauffe sur feu doux. Quand il fait chaud on laisse la marmite à l'ombre, s'il fait froid on la laisse près du feu en couvrant avec une couverture. Le yogourt est prêt rapidement dans la chaleur. Le yogourt non consommé permet de fabriquer le fromage. Il est dur et sec. Pour le fabriquer on met à chauffer le yoghourt à feu doux porté à ébullition et on l'appelle *tsagaa* ou *aarts*. Dendegmaa dit « la marmite en aluminium qui a bouilli le *tsagaa* devient toute propre et brille ». Quand le *tsagaa* a refroidi, il faut filtrer le liquide grâce à un sac en tissu pendant quelques jours afin de ne retenir uniquement le contenu blanc. Ce dernier mélangé ensuite avec ou sans sucre est coupé en morceau et laissé sécher au soleil sur une planche. De temps en temps on tourne les morceaux en sens contraire afin de les sécher entièrement. Les fromages bien secs sont ramassés dans un sac pour être mangés en hiver. Le liquide filtré est récupéré pour tanner le cuir. D'après Dendegmaa le lait de vache élimine plus de liquide que celui de brebis. Une marmite de 10 litres de *tsagaa* fait deux planches de fromage, soit plus de 500 grammes de fromage sec. Quand les mouches disparaissent un peu à partir d'août Dendegmaa confectionne le fromage sucré.



Figure 29: Dendegmaa, à la traite matinale des vaches. Mai 2008, A. Amarsanaa.



Figure 30: Filtrer le *tsagaa* dans les sacs en tissu. A droite, deux marmites de lait récemment bouilli recouvertes de crème, sont en train de refroidir. Août 2006, A. Amarsanaa.



Figure 31: Le fromage en train de sécher sur le char. Le sac suspendu contient un reste de *tsagaa* en train de s'égoutter. Août 2008, A. Amarsanaa.

Quand Dendegmaa est à la campagne elle participe à la traite. Elle apprécie de confectionner le fromage. Elle préfère ses fromages à ceux de Naran. C'est son travail principal durant la saison chaude et elle rentre en automne en ville avec trois sacs plein de fromage. Elle en donne aux invités et aussi aux enfants des voisins quand ils leur rendent visite. En saison chaude il y a plus de monde dans la famille. Les femmes partagent les tâches avec Naran. Par exemple, Uran ou Dendegmaa traient les vaches. Undraa fait le yogourt.

Le thé au lait salé⁷⁷ est la boisson bue toute la journée par des ruraux. Après avoir traité ses vaches le matin Naran fait bouillir aussitôt le thé avec la traite du soir. Elle prépare en avance le thé en l'émiettant quelques morceaux de la brique de thé. Les Mongols donnent une importance au thé au lait, particulièrement celui du premier matin. Après avoir préparé le thé au lait, la maîtresse de maison fait une libation avec le thé ou en fait une offrande à son autel. Ensuite elle sert le thé au maître de la maison. Dendegmaa fait la libation tous les matins aux quatre points cardinaux tandis que ni Naran, ni Uran ne le font. Par contre, elles offrent d'abord le thé bouilli à leur père.

⁷⁷ Le thé a été introduit à partir du 16ème siècle avec le développement du bouddhisme en Mongolie, par le biais notamment d'un rituel du thé, si on acceptait de se convertir à cette religion. Autrement dit, par le biais du développement du bouddhisme le thé a pénétré chez les Mongols et au XXème siècle il fait complètement partie de l'alimentation. Selon une étude d'Eshida Jynichi, le thé consommé par les Mongols est un genre de thé vert, sauf s'il se présente en brique. Pendant la fabrication une grande partie de la vitamine C a été conservée. Comme les Mongols ne consomment pas de légume c'est le thé qui leur apporte cette vitamine (Eshida Jynichi, 1984 : 87-91).



Figure 32: Les bouses séchées sont dans l'*arag* avec l'instrument, *savar*, à droite, qui permet de les ramasser par terre. L'*arag* est porté sur le dos. Juin 2006, A. Amarsanaa.

Il faut nettoyer les excréments de l'entourage de l'enclos des veaux tous les jours, dit Naran, pour que les vaches puissent s'allonger sur un lieu sans excrément. Les bouses de vache sont alors entreposées pour faire un tas afin d'y être séchées en vue d'une utilisation l'année suivante. Les activités de Naran s'enchaînent vers la préparation de la cuisine. L'après-midi elle part ramasser des bouses avec son panier sur le dos. Elle préfère en avoir en réserve pour les utiliser, les jours de mauvais temps. Traditionnellement, les femmes y vont à pied, avec un panier, *arag*, sur le dos et un râteau (une petite fourche à trois dents), *savar*, à la main. L'*arag* est fabriqué en bois de bouleau. Deux bretelles, confectionnées généralement en lanière de cuir, permettent de porter ce panier sur le dos. Le râteau sert à ramasser les bouses et à les projeter à l'arrière du dos dans le panier. Comme l'espace est étendu, les vaches sont disséminées et généralement peu nombreuses, alors la quête des combustibles est une activité qui peut prendre facilement deux bonnes heures. C'est une activité de l'après-midi par excellence. Les jours ensoleillés, s'en aller ramasser les bouses est considéré comme une balade. Les femmes ne se précipitent pas pour prendre la bouse qui se trouve aux abords immédiats de la yourte car elles peuvent la collecter pendant les jours de mauvais temps et la préférence est donc donnée à l'éloignement. En même, toute occasion est bonne pour en ramasser. La grand-mère,

Dendegmaa, dit souvent : « Même quand je pars chez les voisins... si sur la route je vois des bouses de vache bien séchées au soleil avec une couleur jaune⁷⁸ je ne peux pas passer à côté sans les prendre ». Les excréments animaux jouent en effet une fonction vitale dans la vie des éleveurs nomades.

Dendegmaa dit « jamais femme n'est rassasiée quand il s'agit de bouses » (*em khiin argald tsaddagüü*). Lors de petits déplacements (visite chez les voisins, surveiller le troupeau...), les femmes peuvent se servir occasionnellement de la partie basse de leur tunique (*deel*) pour entreposer quelques bouses. Chaque famille possède ainsi une provision de bouses qui se trouve à côté de la yourte, souvent recouverte par un plastique qui les protège de la pluie.

Après la traite du matin les mères et les veaux sont conduits en direction opposée pour ils ne se rejoignent pas pendant la journée, sous l'œil attentif de Naran et Buural qui les observent. S'ils sont ensemble il n'y aura plus de lait à traire d'une part et d'autre part ils ne reviennent plus à leur enclos. La garde des veaux fait partie du travail de Naran. Vers trois heures et demie de l'après-midi les veaux viennent s'abreuver à la yourte. Les veaux s'abreuvent avec l'eau du puits sauf lors de pluies abondantes ils boivent dans les flaques d'eau.

Vers cinq et six heures du soir il faut amener les veaux vers la yourte pour les mettre dans leur enclos. S'ils sont trop éloignés de la yourte, Buural les dirige vers la direction de la yourte avec son cheval. Le temps de venir à leur enclos en mangeant tranquillement sur le chemin, l'heure de la traite arrive. Les veaux ne veulent pas entrer dans leur enclos et s'échappent partout. On court derrière eux en criant « *khööye, khaya, cha* ». On réussit à les entrer dans l'enclos un par un, puis leurs mères arrivent en meuglant. Leurs mères ne tardent pas non plus arriver aussitôt après leurs veaux. Par contre le soir, leurs veaux sont gardés dans un petit enclos attaché avec une corde pendant la nuit et leur mère reste allongée à côté d'eux. La corde permet de tenir les veaux pour limiter leurs mouvements.

Naran se plaint souvent qu'elle ne trouve pas le temps de se reposer et de prendre un peu de temps pour elle. A la lumière du jour elle profite de faire le lavage et le raccommodage. Ainsi

⁷⁸ Les bouses séchées virent au jaunâtre ; elles sont prêtes à être brûlées. A l'opposé, le marron est le signe d'une bouse encore humide et qu'on ne peut pas brûler.

les travaux domestiques s'enchaînent toute la journée. De plus, lors d'une vente de viande c'est elle qui met en place le travail de l'abatage jusqu'à la vente. D'ailleurs, Bruun et Odgaard (1996 et 2006) a souligné l'augmentation des charges des femmes dans la société mongole postcommuniste.

En bref, nous voyons la répartition des tâches selon le sexe est toujours en continuité dans la société postcommuniste. Les tâches féminines sont réalisées à l'intérieur de la yourte et autour de la yourte tandis que celles masculines à la sphère éloignée. Si les femmes s'occupent davantage des travaux domestiques et de la fabrication des produits laitiers, les hommes s'occupent davantage de l'élevage. Ces tâches quotidiennes sont indispensables pour le déroulement de la vie courante. D'où la nécessaire complémentarité homme-femme.

1.1.3. La journée de Nyamaa

Au sein de son foyer, Nyamaa apporte une aide indispensable à sa famille. Maintenant il peut réaliser tout seul une grande partie des tâches de la vie pasteure et les maîtrise parfaitement, comme surveiller, rassembler et abreuver les troupeaux ; conduire les veaux et les vaches ; ramasser les bouses séchées et chercher de l'eau.... D'ailleurs il souhaite se rendre encore plus utile à sa famille en participant le plus possible à toutes les activités.

Nyamaa était fier de posséder une perche-lasso que sa mère lui avait fait fabriquer par un voisin. “ Un homme utilise la perche” affirme-t-il, non sans fierté. Quand son petit frère veut jouer avec sa perche, il la lui retire tout de suite des mains en disant : « ce n'est pas un jouet ! ». Il faut alors s'initier à en acquérir la technique d'utilisation. Cet apprentissage repose, en premier lieu, sur l'observation de ceux qui en maîtrisent déjà la technique. Souvent, on commence par attraper des moutons. Dans le cas de Nyamaa, son grand-père lui a prodigué quelques conseils sur l'art de passer la boucle par la tête de l'animal si bien qu'il a pu apprendre à tenir la perche en bonne position. On ne trouve pas tout de suite les bons gestes pour monter à cheval avec cette longue perche sans la casser. Après plusieurs essais, toutefois, ces gestes deviennent quasiment naturels. Un an après l'avoir reçu, Nyamaa savait déjà réparer sa perche-lasso: ainsi, un après-

midi d'été, il était particulièrement préoccupé car sa perche s'était cassée à cause d'un mouvement trop brusque. Il s'installa alors à côté de la yourte avec sa perche cassée et quelques argols à brûler. Il s'agissait de chauffer le bouleau tordu et de confectionner ensuite un raccord. A un moment cependant, Nyamaa exposa le bouleau trop près du feu et le fit légèrement brûler, heureusement sans gravité. Il raccorda alors les deux parties grâce à une colle spéciale et fut très fier du résultat de son travail. C'était la première fois qu'il réparait sa perche-lasso.

La veille du départ des enfants en ville pour leur rentrée de l'école, la mère a déjà préparé pour eux du lait, du yaourt, du fromage sec, de la crème. Ils vont partir aussi avec de la viande de mouton pour leur nourriture. Au matin avant que les troupeaux ne partent en pâture on va attraper un mouton désigné par Buural. Nyamaa monte à cheval avec sa perche afin d'attraper le mouton désigné. Tous les autres membres entourent le troupeau et essayent de le rassembler plus possible car les moutons s'échappent dans tous les sens. A chaque fois que Nyamaa fait une tentative de l'attraper, le troupeau s'écarte en tous sens. La poussière se soulève et les moutons bêlent intensément. Nyamaa est au milieu et tente de mettre la boucle de la perche dans le cou du mouton mais ce dernier réussit à s'échapper à chaque fois. La poussière se fait plus dense et les moutons s'affolent. Buural s'énervait tantôt contre son petit fils car il ne le trouve pas assez rapide et tantôt contre les moutons car ils sont trop sauvages, d'après lui. Les moutons effrayés courent de plus en plus dans tous les sens. Naran essaie de guider le mouton visé vers les chèvres car ces dernières ne s'échappent pas quand quelqu'un s'approche. Souvent on utilise les chèvres pour attraper une bête. Les chèvres sont plus dociles que les moutons. Après quelques tentatives, Nyamaa a réussi à mettre la boucle de la perche autour du cou du malheureux. Malgré cela, ce dernier essaie de s'échapper. Nyamaa tire de toutes ses forces sur la perche pour l'arrêter. Le mouton est enfin maîtrisé et s'est calmé. Nyamaa l'attache au pied du char et les autres partent tranquillement vers la pâture.



Figure 33 : Scène pour attraper un mouton. Nyamaa à cheval avec la perche à la main doit attraper le mouton désigné. Les autres personnes essayent de rassembler le troupeau. Aout 2006, A. Amarsanaa.

A chaque fois que la famille abat un animal on demande l'aide d'un volontaire. Ce jour-là, le voisin Delger a bien voulu le faire. En même temps, il apprend à Nyamaa comment s'y prendre. Il observe attentivement tous les gestes de Delger. La prochaine fois c'est lui qui le fera seul. La contribution de Nyamaa est reconnue par les autres membres de la famille qui lui font confiance. Il passe toutes ses vacances scolaires à la campagne et tout particulièrement il est très attendu par son grand-père car il prend le relai de ce dernier à la garde de leurs troupeaux. Cela lui permet de prendre son seul moment de repos dans l'année. L'année où Nyamaa tarde à venir à la campagne, la famille recourt à l'aide de quelqu'un d'autre. C'est pourquoi le rôle de Nyamaa est vraiment nécessaire dans la vie et l'économie de sa famille. Son grand-père fait confiance à son petit fils qui a prouvé qu'il est capable de mener toutes les activités de l'élevage. De plus, il participe aux activités saisonnières de la tonte ou de vaccination du troupeau, du bain antibactérien... Sa contribution est reconnue par sa mère qui l'honore en lui préparant son repas préféré lorsqu'il rentre de la garde. Elle lui sert du thé dès qu'il rentre. C'est une marque du respect vis-à-vis de son fils. A son anniversaire elle lui a préparé son plat préféré. Elle prévoit des friandises et des sucreries apportées exprès de la ville pour lui faire plaisir à son anniversaire.

Nous devons ajouter aussi la participation des enfants aux diverses activités. Le rôle des enfants au sein de leur famille est considérable surtout dans la vie pastorale. En général des anthropologues ont remarqué la contribution des enfants dans l'économie familiale. Notamment Murdock (1972 : 28) qui souligne que « dans la plupart des sociétés, les enfants sont capables dès l'âge de six ou sept ans d'apporter une aide et un soulagement considérables à leurs parents en accomplissant certaines tâches, et bien avant de devenir adultes et d'être en âge de se marier ils représentent un atout économique indiscutable ». Cette observation reste très réelle dans le cas du mode de vie des pasteurs mongols. De même, bien d'autres livres locaux traitent de la nécessité de l'éducation des enfants aux travaux domestiques. Tserensodnom (2000 : 24) écrit ainsi qu'il faut donner un travail correspondant à l'âge de l'enfant afin de le responsabiliser. Les Mongols voient que le travail fait partie de l'éducation des enfants. Cette méthode est aussi beaucoup utilisée dans les foyers d'éducatifs que j'ai visités lors de ma recherche sur les enfants de rue (Amarsanaa, 2002). En effet, les enfants participent aux activités de l'élevage dès leur jeune âge. Leur participation diffère selon leur âge, par exemple Tserenkhand (2005 : 50), a noté qu'entre 3 et 6 ans ils conduisent les veaux et gardent les agneaux et les chevreaux ; entre 7 et 11 ans ils surveillent le troupeau, abreuvent le cheval, nettoient l'enclos, cherchent les bouses séchées ; entre 12 et 15 ans ils gardent les chevaux, traient les vaches ou les juments, tondent les moutons, participent à faire l'*otor* et tannent les peaux.

Il y avait une répartition des tâches selon les sexes des enfants: les filles accompagnent davantage leur mère ou la femme adulte à la préparation de la cuisine, au nettoyage de la maison, à confection des produits laitiers, à la traite, au soin des veaux et à la recherche des bouses séchées. En plus, les filles sont de véritables « petites mamans » : elles s'occupent aussi bien que leur mère de la garde des plus jeunes frères et sœurs. Quant aux garçons, ils sont davantage encouragés aux activités exigeant de la force physique, notamment celles de l'élevage ou les activités liées aux chevaux.

La participation des enfants est toujours d'actualité. Depuis la période post-*negdel*, beaucoup d'enfants des éleveurs se déscolarisent afin d'aider leur famille. Pour soulager les enfants, un projet d'importation de chiens bergers venus d'Australie a vu le jour afin de

remplacer les enfants. Mais ce projet ne s'est pas avéré concluant, car la déscolarisation des enfants est toujours en croissance.

Par contre, sur notre terrain on observe un ensemble de travaux mixtes, c'est-à-dire réalisées par l'homme et la femme, comme :

- Abreuver le troupeau au puits, activité qui nécessite deux personnes au moins : l'une pour tirer l'eau l'autre pour réguler l'accès du troupeau aux auges.
- Soigner les animaux : vacciner, laver les bêtes dans un bassin de traitement, traiter les parasites.
- Attraper un mouton pour l'abattre
- Tondre les moutons et peigner les chèvres
- Déménager

Les hommes et les femmes participent ensemble aux travaux saisonniers, comme le peignage du cachemire en avril, la tonte en juin ou juillet, abreuver le troupeau dans le puits à partir de septembre quand les flaques d'eau disparaissent ; le traitement les parasites des animaux, après la mise-bas il faut garder les mères et les nouveau-nés après la mise-bas.

Cependant Tömörjav (1997 : 123) a cité que la femme savait très bien filer la laine, confectionner des cordes avec la laine de chameau durant la période des *negdel*. Mais dans notre famille d'accueil ni Dendegmaa ni Naran n'en faisaient. Pour Naran, elle n'a jamais essayé ce genre de travail et Dendegmaa, elle aidait sa mère à le faire de temps en temps quand elle était jeune. Dans leur voisinage actuel les femmes ne font pas ces activités non plus, sauf une dame âgée de leur commune qui prépare encore les cordes elle-même. Par contre, les parents de Buural et de Dendegmaa faisaient leur feutre eux-mêmes. De nos jours, beaucoup d'éleveurs achètent le feutre, certains matériaux ou équipements de la yourte alors qu'ils les fabriquaient eux-mêmes. De même, la fabrication du feutre et la fenaison ne font pas partie des tâches annuelles de la famille.

En effet, le mode de vie pastoral nomade exige la complémentarité de l'homme et de la femme. Dans le montage de la yourte même il ne faut pas être un seul homme. La famille est un

univers de coopération basé sur la complémentarité entre les hommes et les femmes. Ainsi, si les activités de la vie pastorale sont divisées selon les sexes, cette division sexuelle du travail entraîne une grande complémentarité entre l'homme et la femme.

1.2. Les activités de l'élevage saisonnières

Le tableau suivant présente un inventaire des tâches ponctuelles en relation avec les saisons et le type d'aide recouru.

Mois	Activités de l'élevage	Type d'entraide
Mi-mars	mise bas	Famille étendue
Début de Mai	Castration et marquage du troupeau	Voisins (service payant)
Fin avril et Mai	peignage du cachemire	Famille étendue + Voisins (service payant)
Juillet	tonte des moutons	Famille étendue
Juillet	Vaccination et traitement des parasites	Main d'œuvre extérieure
Juillet	Séparation des agneaux de leur mère en les plaçant dans le troupeau d'un autre éleveur et réciproquement	Voisins
Juillet-août	Abattage	Voisins
Octobre	reprise des agneaux	Voisins
Novembre	Abattage	Voisins

Figure 34 : Calendrier annuel des activités ponctuelles de l'élevage de la famille Buural et le type d'entraide.

Nous constatons que la majorité des activités de l'élevage s'effectuent trois saisons sur quatre. Nulle activité ne se présente en hiver (de décembre en février), excepté l'abattage réalisé par des voisins. La période la plus dense des activités se répartit entre le printemps et l'été. Nous

voyons aussi que les deux seules activités nécessitant de la main d'œuvre extérieure sont concentrées sur le mois de juillet. A la différence de la période du negdel, il n'y a pas de préparation de foin. Maintenant la famille en achète.

1.2.1. La mise-bas

Les mises-bas peuvent comporter certains risques si elles se produisent hors-saison, c'est-à-dire trop en avance ou trop tard par rapport au printemps. To van a écrit dans son recueil qu'il est fortement recommandé que la mise-bas des *bog* (brebis et chèvre) commence à partir du vingt-et-un mars car la chaleur du printemps s'approche (Natsagdorj, 1968 : 48). De même, dans un recueil du professeur Khavkh⁷⁹, est relatée l'expérience assez particulière d'un riche éleveur Irgel, du début du XX^e siècle. Il observait en effet le moment du rut du bouquetin et du mouflon dans la montagne afin de mettre son bélier et son bouc dans son troupeau. Cela lui évitait de perdre les nouveau-nés par l'intempérie soudaine tandis que les nouveau-nés d'autres familles mouraient à cause de la neige et du froid. Autrement dit, le bon moment de la mise-bas est crucial. Donc il est important de choisir aussi le bon moment de mettre les animaux en reproduction, pour éviter des pertes si les naissances arrivent trop tard dans l'année; c'est ce qui fait l'expérience de l'éleveur. Selon Buural la période de mise-bas convenable pour la vache se situe entre le dix et quinze mars, ce qui suppose de mettre le taureau près du mi juin dans le troupeau; pour la brebis la période favorable est aussi près du mi mars en mettant le bélier entre le premier et dix octobre dans le troupeau ; pour la mise-bas de la chèvre vers le vingt mars le bouc est mis dans le troupeau vers le vingt octobre. Comme le chevreau est plus fragile par rapport l'agneau il est conseillé de mettre le bouc quinze jours après le bélier. L'agneau né en février risque de geler si quelqu'un ne le surveille pas. En même temps s'il réussit à survivre cet animal devient résistant. L'agneau né tardivement est quant à lui fragile du ventre et risque d'en souffrir.

La période de gestation est différente selon les espèces. La chamelle met bas après treize mois et treize jours, la jument après onze mois et dix jours ; la vache après neuf ou dix mois ; la

⁷⁹ Cité par Sumiya, *La culture des nomades mongols*, 2005: 171.

brebis et la chèvre cinq ou six mois après. Les mises-bas des animaux domestiques commencent le mi-mars et durent pendant deux mois jusqu'au 1 juin. Les brebis et les chèvres mettent bas entre mars et avril; les chamelles en mars, vache entre avril et mai; les juments entre mai et juin (Shagdarsüren O., 2006 : 121). La chamelle met bas tous les deux ans. Sa reproduction est lente par rapport aux autres espèces. Donc le nombre de chameaux risque de diminuer plus vite dans l'ensemble du troupeau.

La reproductivité est importante dans l'élevage. Une femelle met bas à partir de trois ans et reste fertile dix ans ; pendant ce temps ses premiers agneaux nés commencent à mettre bas à leur tour (Idem, 2006 : 120-21). Mais la famille de Buural n'est pas d'accord qu'une femelle mette bas après 6 ans car elle devient fragile et risque de mourir en hiver pendant la reproduction. La famille pratique maximum cinq ou six fois la mise bas d'une femelle. Le bénéfice de la reproduction repose sur la productivité de plusieurs bêtes. Naran est d'accord pour dire que les jeunes et les vieux animaux sont très fragiles aux conditions climatiques.

La période de gestation exige une technique de garde particulière pour éviter aux femelles de faire une fausse couche. C'est pourquoi on évite de faire courir trop vite les femelles, de les faire paître sur un terrain lisse ou rocheux.

Il peut avoir des accidents mortels de femelles ou de nouveau-nés. Dans le cas de la perte de la mère, afin de sauver l'agneau on peut le faire adopter par une autre mère. Il existe différentes techniques pour faire accepter le petit à sa mère adoptive. Par exemple, il faut mettre le lait de la mère adoptive sur le dos de l'agneau et approcher l'agneau en émettant un huchement. Le travail d'adoption use de multiples moyens comme chanter des chansons pour amadouer les femelles (Desjacques, 2009). Lorsqu'une mère a perdu son agneau, on peut utiliser la peau de son agneau mort en couverture sur un nouvel agneau à adopter. Ainsi en trompant la mère adoptive on peut lui amener l'agneau orphelin. Après plusieurs tentatives la mère finit par l'accepter⁸⁰. Cette pratique peut durer pendant six et sept jours le matin et le soir pour qu'il y ait

⁸⁰ La jument et la chamelle sont plus difficiles à accepter leur nouveau-né, comme le montre le film « Le chameau qui pleure » de Byambaasüren (2004). L'histoire met en scène un éleveur chantant une mélodie accompagnée d'un musicien pour amadouer une chamelle afin qu'elle accepte son chamelon.

un résultat et est aussi utilisée dans le cas où la mère refuse d'allaiter son nouveau né. Dans tous les cas, si la mère n'accepte pas le petit on finit par le nourrir au biberon.

La période où le travail est le plus dense correspond aux naissances des nouveau-nés. L'intensité des activités liées aux naissances commence à diminuer considérablement après la fin d'avril où, dans cette période, arrivent encore quelques agneaux tardifs. À cette période il faut garder séparément les femelles ayant mis bas et les femelles qui ne l'ont pas encore fait, c'est-à-dire qui n'en pas encore été engrossées. Pendant cette période intense la famille de Buural fait appel à leurs proches, soit Jagaa, le mari d'une nièce de Dendegmaa soit Boldoo, le neveu de Dendegmaa. Ils y restent une dizaine de jours pour aider la famille.

1.2.2. La tonte

Il y a deux moments de la tonte dans l'année. La première tonte est réalisée en juillet et la seconde est tondue à la fin de septembre. Quand les petits ruminants commencent à engraisser, leur laine se détache de la peau. C'est le moment de la tonte. En général la tonte se réalise en été entre juin et août. La famille attend le dernier moment, mi-juillet, à cause des risques d'intempérie. Buural pense en effet que s'il y a des intempéries ou des averses froides, il vaut mieux que les animaux restent protégés du froid inattendu par leur laine. La tonte ne se fait pas pour en un jour. La famille met une semaine. Elle commence par les mâles, les femelles sans copulation, les ovins plus âgés ensuite les femelles et finit par les plus jeunes.



Figure 35 : Buural est en train de tondre dans un enclos portable en bois. Devant lui, un *arag* rempli de laine. Juillet 2008, A. Amarsanaa.

De même des membres de la famille du côté de sa femme se rendent aussi chez Buural. Une des sœurs ou la nièce de Dendegmaa viennent en famille aider à la tonte des moutons. La tonte dure au moins une bonne semaine. Chacun a une tâche à remplir durant cette activité: Dendegmaa cherche des bouses séchées pour le combustible, et sa sœur s'occupe de la cuisine. Nomuun garde le troupeau. Naran range la laine tondue selon les couleurs et le reste de la famille se met à tondre. La tonte finit par des agneaux. Comme des agneaux sont petits et moins nombreux la tonte est moins difficile.

Jusqu'à la deuxième tonte la laine pousse entre huit et dix cm. La laine de la deuxième tonte est remarquablement douce comme le cachemire, d'après Dendegmaa. Elle est de la même qualité que celle des agneaux. Durant la période des coopératives communistes, il était obligatoire de faire la seconde tonte. Mais depuis la privatisation du troupeau, les éleveurs décident eux-mêmes de le faire ou non. La famille de Buural ne le fait plus depuis la privatisation parce que c'est un travail aussi difficile que la première et d'autre part pour protéger les bêtes du froid imprévisible qui risque de faire perdre des animaux. De toute façon on récupère cette laine en première tonte, d'après Buural.

1.2.3. Le peignage du cachemire

A partir de la fin mars commence le peignage des chèvres et dure jusqu'à la mi-avril. Le travail est évalué en argent dans un premier temps. Ensuite la rémunération est échangée en troc. On peut éventuellement troquer un animal, mais le plus souvent c'est de la nourriture, du tabac, de la vodka, des vêtements, de l'essence, voire de l'ameublement de yourte.... Pour ce travail la famille de Buural fait appel au voisin Luujin. Ensemble ils évaluent le peignage des 80 chèvres à 120.000 T (soit 71€), sur la base de 1500 T par chèvre, prix couramment pratiqué dans la région. Le couple Luujin et sa femme sont d'accord pour effectuer le travail à ce prix. Tout le monde est d'accord pour faire l'échange en troc. Le troc comprend un mouton de deux ans qui coûte approximativement 40.000 T; un sac de 25 kilos de farine, 20 litres d'essence et un peu d'argent liquide.

1.2.4. La castration

Deux cas se présentent pour effectuer la castration. Si les nouveau-nés sont élevés pour la consommation, il ne faut pas attendre longtemps pour castrer. Plus ils sont castrés tôt, plus ils engraisseront davantage. Par contre, si les nouveau-nés vont être élevés pour la monture il vaut mieux les castrer tardivement. Cependant il y a une limite dans le temps. Selon Sambuu (1945 : 181) en effet, les agneaux et les chevreaux doivent être castrés entre quatre et six mois ; et trois ans pour les chamelons et les poulains. D'après l'expérience de Buural, il vaut mieux les castrer quand il fait encore frais pour qu'il y ait moins d'infection. « Comme les mouches n'apparaissent pas encore, deux ou trois jours après la cicatrice se guérit » ajoute Naran. Au début de mai les agneaux, chevreaux et les veaux de l'année sont déjà castrés.

Cependant Buural, devenu âgé, ne peut plus réaliser tous les travaux comme auparavant. C'est pourquoi la famille fait appel aux voisins pour certains travaux comme la castration. La moitié de leurs nouveau-nés sont des mâles. Il existe deux méthodes de castration. La première est l'ablation et la seconde est pratiquée en serrant les bourses. La castration a lieu extérieur, à côté de *zel*. On met l'agneau et le chevreau sur le dos et on tient les jambes. La famille de Buural

fait appel à Luujin car ce dernier a l'expérience d'une part et d'autre part Buural apprécie sa technique qu'il qualifie « à la main légère » (*khöngön gartai*). Autrement dit, la personne fait peu souffrir l'animal et la cicatrice se guérit rapidement. Pendant quelques jours les animaux castrés sont gardés avec soin et paissent près de la yourte. Parfois il arrive que quelques mâles échappent par mégarde à cette opération et le risque d'engraissement de certaines femelles en été est certain. Mais les mises-bas sont alors en hiver et les petits ne survivront pas.

Pour castrer le gros bétail, la participation de plusieurs hommes est nécessaire. La famille paye 10000 T (soit 6 €) par animal pour cette tâche. Bien que le travail ne soit pas considéré comme difficile chez les éleveurs, il faut rechercher des volontaires parmi les éleveurs du voisinage et arrêter une date. Comme il n'y a que des hommes qui font cette tâche la prime inclut une bouteille de vodka.

1.2.5. Les marques au fer

On remarque aussi que le bétail est marqué soit par des marques au fer rougie le *tamga* ou bien des césures au niveau de l'oreille l'*im*. Autrefois, les mêmes marques étaient utilisées pour tous les membres d'un clan (Tserenkhand, 2005 : 34). Le *tamga* est appliqué sur la cuisse du cheval et du chameau. On marque souvent les poulains à la fin de l'automne. Il faut choisir un jour bénéfique. A cet effet, la famille organise une petite fête. Récemment plus d'une dizaine d'*im* et plus de 300 marques ont été recensées (Tömörjav, 1997 : 122).

L'*im* concerne la chèvre et le mouton. Il est pratiqué au printemps. Durant la période de *negdel*, l'*im* était une petite césure pratiquée sur l'oreille. Par contre, maintenant certaines familles préfèrent distinguer leur bêtes par un morceau de tissu en faisant un nœud avec de la laine de couleur sur la patte arrière, d'autres par une trace de peinture sur le dos ou une des jambes de l'animal. La famille de Buural met de la peinture rouge sur la jambe. Selon lui, cela facilite le travail. Elle le fait en même temps que la castration. Chaque famille a ses propres *tamga* et *im*, ou signes distinctifs. Par contre le bovidé ne porte pas de marque.

1.2.6. L'abattage

Buural ne veut plus abattre des animaux. « Autrefois je le faisais plus facilement maintenant cela me soulève le cœur » dit-il. De temps en temps il ne le fait que pour la consommation de viande de la famille. « Quand je le fais je ne suis plus assez rapide et l'animal souffre » ajoute-t-il. Alors la famille doit trouver un éleveur qui pratique l'abattage. Ce jour-là, le voisin, Jooloo, est présent. C'est lui qui se charge d'abattre un mouton pour la nourriture. D'abord il aiguise son couteau pour qu'il coupe sans difficulté puis il se lave les mains. Nomuun tient les deux pâtes de devant du mouton allongé sur le dos dont les pattes arrières sont maintenues par la jambe de l'éleveur. Ensuite Jooloo pratique une césure à un endroit bien précis sous le thorax et enfoui sa main qui va chercher l'aorte principale et la briser. Nyamaa maintient la bouche de l'animal fermée pour empêcher ce dernier de crier. D'après Dendegmaa, il n'est pas souhaitable d'entendre le cri de souffrance d'un animal. Les tripes sont nettoyées par les femmes. Pendant ce temps, Jooloo détache la peau et la chair et découpe les différents morceaux.

Quand il y a un projet de vente de viande, il faut abattre plusieurs animaux ; donc la famille fait appel à un voisin. On appelle l'abattage de plusieurs bêtes. Dans la vallée où la famille habite, le prix de base de l'abattage d'un mouton ou d'une chèvre est déjà fixé à 1000 T (soit 0,6€); et celui d'un bovin à 5000 T (soit 3€).

1.2.7. Le traitement des parasites des petits ruminants en été

Le traitement des parasites des petits ruminants se fait au centre communal. C'est un travail payant. En été il y a un traitement des petits ruminants pour éviter les parasites comme les mouches et les vers. Ces derniers provoquent une infection particulièrement au niveau de la queue. Une bête infectée n'engraisse plus. Le traitement consiste à passer le troupeau dans un bassin rempli d'un produit antiparasite. Le dernier traitement des moutons de la famille remonte à quelques années et Dendegmaa veut bien que leur troupeau subisse un nouveau traitement. On peut le faire grâce à la participation de plusieurs personnes. Buural se renseigne pour trouver des éleveurs capables d'assurer travail qui coûte 80 T par bête. « Je ne peux pas le faire uniquement

avec mon petit fils » avoue-t-il. Heureusement les voisins qui traitent leur troupeau, veulent bien donner un coup de main. Ainsi un jour Buural et Nyamaa sont partis vers le bassin avec les moutons.

1.2.8. « La sueur de l'éleveur »

Les éleveurs grands propriétaires ou bien les éleveurs ne disposant que de très peu de main-d'œuvre familiale embauchent un employé pour faire garder leurs troupeaux. On le nomme l'« éleveur employé », *khölsnii malchin*⁸¹. Il travaille du début de l'hiver à la fin du printemps. Ce dernier ne possède généralement pas un grand troupeau privé, mais seulement quelques bêtes, voire aucune. Le *khölsnii malchin*, par rapport aux éleveurs-voisins, n'est pas issu de la même région et n'a aucun lien de parenté avec le propriétaire. Les critères du choix sont assez tranchés. Il doit être un homme jeune, fidèle au travail, descendant d'une famille qui n'a pas de mauvaise réputation, pas alcoolique et si c'est possible modeste. A partir du moment où le *khölsnii malchin* est bien établi, il peut amener sa famille afin de camper près du propriétaire. Si celui-ci est célibataire, il peut même être hébergé chez le propriétaire.

Le salaire mensuel minimum en Mongolie s'élève 140.400 T (soit 83€, en 2011), c'est sur cette somme le salaire du *khölsnii malchin* est basé. Mais la somme est reconvertie souvent en troc par la suite. Il existe aussi des *khölsnii malchin* qui préfèrent être payés plutôt en argent qu'en animaux. Naran précise : « pour nous, il est plus facile de rétribuer en bêtes, mais si la personne a besoin d'argent je vends des animaux pour la payer, car je comprends que tout le monde ne sait pas comment vendre les animaux ». Naran ajoute qu'en supplément, il faut offrir à la personne des vêtements d'hiver, comme un *deel*, l'habit traditionnel, et des chaussures. Il faut ajouter en plus de la viande pour la consommation de sa famille. La famille de Buural embauche ce type d'éleveur uniquement en hiver rude.

Un jeune éleveur de la région de Bayankhongor dit que son voisin fait garder ses vaches par quelques familles d'entourage. Ces dernières peuvent consommer ou vendre les productions

⁸¹ Le *khöls*, littéralement « la sueur », signifie « la sueur du travail ». D'où l'expression : « on est payé avec notre sueur ».

en contre partie. Un autre exemple, des éleveurs sont des employés. Le bruit court que des chinois possèdent des troupeaux et font garder par des éleveurs mongols. Bien qu'il n'existe pas de source officielle concernant ce cas le secteur de l'élevage se développe et crée ses propres emplois.

Pour récapituler, l'ensemble des activités de l'élevage annuelles comprennent les mises-bas entre les mois de mars et avril, la castration et le peignage du cachemire à la fin avril ; la traite des juments de juillet à la fin novembre ; la traite des vaches de mai à novembre ; la traite des brebis et chèvres du début juin à mi juillet ; la tonte de moutons entre juin et juillet⁸² ; faire l'*otor* ; la fabrication du feutre et la fenaison.

Aussi chacune des quatre saisons comporte des particularités dans les processus biologiques. Le printemps est la période de la reproduction ; l'été est la période d'apaisement et la croissance nouveau-nés ; l'automne est la période d'engraissement et de fécondité ; enfin l'hiver est la période de lutte pour la survie des troupeaux.

2. « Le petit producteur » ou l'économie familiale

Dans cette partie, nous traiterons de l'équilibre entre la reproduction du troupeau de la famille de Buural et les usages qu'elle fait de ses produits, puis nous aborderons la question du budget procuré par cet élevage.

Les ressources financières de la famille reposent principalement sur l'élevage⁸³. En effet, selon Dendegmaa, la maigre retraite de Buural de 90.000 T (soit 53 €) mensuels permet seulement de payer les charges mensuelles du logement de la famille en ville. Quant à Naran, elle ne touche pas l'aide sociale, comme la plupart des personnes de son âge qui, victimes du

⁸² Dans certaines régions comme Arkhangai la tonte fait entre juin et août (Bruun et Odgaard, 1996 : 71). Cela dépend des zones naturelles, des conditions climatiques. Dans les zones du désert de Gobi la tonte est déjà achevée en juillet.

⁸³ Pour certaines familles, proches de régions boisées, des ressources supplémentaires tirées de la vente du bois, des baies ou des plantes médicinales, viennent s'ajouter à l'économie domestique.

nouveau régime social, ont travaillé durant toute la période précédente pour se retrouver ensuite licenciées sans dédommagement.

2.1. Le choix et la composition du bétail de la famille de Buural

Le cheptel de la famille de Buural est constitué essentiellement de moutons (500) et de chèvres (150, surtout des mâles). Il ne compte qu'une dizaine de bovins, dont quatre vaches qui fournissent du lait permettant la confection des produits laitiers destinés surtout à la consommation familiale. Il compte aussi quelques chevaux, qui sont placés chez un voisin; deux d'entre eux sont utilisés comme monture pour garder le troupeau.

En 2006, la famille de Buural possédait encore un troupeau de « mille têtes ». Mais l'ampleur du travail était telle pour Buural et Naran qu'ils ont vendu une part significative de leur cheptel pour en adapter l'effectif à leur capacité de travail – surtout compte tenu du grand âge de Buural.

La famille continue à privilégier l'élevage du mouton, spécialité de Buural, berger depuis son plus jeune âge. Contrairement à la majorité des éleveurs surtout de la catégorie de *mal tai örk*⁸⁴, qui a augmenté le nombre des chèvres à cause du cachemire, la famille de Buural s'efforce d'en réduire le nombre. Il explique qu'il y a beaucoup d'inconvénients par exemple, les chèvres urinent tout le temps et font geler le camp d'hiver et les moutons risquent ainsi d'attraper froid. Au moment de la mise bas, il faut être particulièrement vigilant, parce que les chevreaux nouveau-nés n'ont pas le sens de l'équilibre et restent à terre si on ne les relève pas. Ils risquent la mort s'ils restent longtemps assis sur le sol neigeux. Un des principaux arguments contre l'élevage de chèvres est qu'il demande un travail très attentionné « Il y a des moments durs où on a envie de se séparer de toutes nos chèvres », ajoute Naran, pourtant sensible à l'apport financier de la vente du cachemire. Forts de leur expérience, ils préfèrent élever des moutons qui sont plus autonomes et plus résistants, ce qui permet de minimiser les risques et de diminuer les tâches.

⁸⁴ Voir le chapitre 3.

Beaucoup d'auteurs locaux soulignent que l'équilibre dans la composition des petits ruminants est important. Traditionnellement dans un troupeau de 300 têtes d'ovins, le nombre de caprins ne dépasse pas 30 et 40. Si le nombre de caprins augmente les ovins n'engraissent pas vite car ils sont trop agités par la présence des caprins qui sont plus nerveux. Indépendamment de l'effectif du cheptel il est nécessaire de parler de l'âge des animaux qui composent le troupeau : le biologiste Shagdarsüren O., (2006 : 120-21) écrit que plus l'âge d'un animal avance il est plus bénéfique économiquement ; par contre le jeune âge n'est pas avantageux. Surtout entre 0-1 an, il meurt facilement à cause des conditions climatiques. Selon Shagdarsüren O., (2006 : 137), entre les années 1970-1980 à cause de la mauvaise gestion du troupeau, il fallait consommer les jeunes animaux au lieu des vieux. Cela risque de baisser la reproduction des animaux. Selon lui, il faut garder les bêtes âgées pour l'élevage nomade. C'est ici un point divergent entre l'élevage nomade et l'élevage sédentaire. L'élevage sédentaire privilégie les jeunes animaux. Naran est d'accord pour dire que les jeunes, comme les vieux animaux, sont très fragiles aux conditions climatiques.

Par ailleurs elle est critique vis-à-vis de la gestion du troupeau de son voisin. Une année, le voisin a vendu tous leurs agneaux avant l'hiver car ils avaient peur que les agneaux ne passent pas le rude d'hiver. Pour Naran, cette gestion va faire perdre la régularité de la reproduction du troupeau.

Concernant la répartition du sexe des animaux dans un troupeau, l'élevage nomade nécessite de posséder des mâles castrés dans un troupeau ce qui est contraire, dans l'élevage sédentaire. Les mâles sont prioritairement vendus, puisque les femelles sont le capital dans la mesure où elles sont productives et reproductives. Un des voisins de Buural, Altangerel, garde uniquement les femelles dans son troupeau à cause de la reproduction. Mais Naran s'étonne de ce choix qui contraint son voisin à vendre les femelles qui représentent son capital. Donc vendre en unité les femelles n'est pas intéressant économiquement. Buural affirme qu'il faut toujours vendre les femelles âgées qui ne reproduisent plus. Pour Nyamaa, il sera plus difficile d'élever un troupeau composé uniquement par des femelles car des mâles conduisent les femelles derrière eux.

J'ai réalisé un entretien avec l'ancien vétérinaire S. Ser-Od, retraité aujourd'hui. Il dit que, pendant la période mandchoue, les familles d'éleveurs étaient spécialisées en élevage d'une seule espèce, divisées en groupes spécialisés, comme « le groupe de garde des bœufs », et « le groupe de garde des petits ruminant ». Pendant la période communiste, les familles gardaient une seule espèce. Mais aujourd'hui les familles font l'élevage de cinq espèces donc elles ne savent plus gérer le travail. De plus, la taille du cheptel impose de faire venir une main d'œuvre extérieure car la main d'œuvre familiale ne suffit plus.

2.2. La reproduction du troupeau

Habituellement l'ensemble des bêtes consommées ou vendues annuellement ne dépasse pas le nombre de têtes obtenues par reproduction, ce qui permet de maintenir le volume du cheptel ou, mieux, d'accroître modestement le capital de la famille. Cependant, une catastrophe liée aux intempéries peut rompre cet équilibre.

Le nombre de naissances viables (hors mortalité péri- ou post-natale), dans le bétail de la famille de Buural, diminue régulièrement depuis 2008. En effet, pour les ovins cette année-là on comptait 150 naissances, l'année suivante 132 et, en 2010, 80 agneaux seulement. De même pour les bovins, de cinq veaux en 2008 on est passé à trois veaux en 2010. Il n'y a pas eu de naissances de chevreau, ni de poulain, ni a fortiori de chamelon, durant ces années-là. Nous remarquons aussi que la reproduction des ovins a diminué de moitié, car la famille a perdu des nouveau-nés aux intempéries de l'hiver 2010.

La famille accorde la priorité à la reproduction des ovins. Elle ne possédait que deux béliers. Mais un des béliers étant mort, Buural veut en acheter un autre car un seul n'est pas suffisant pour la reproduction d'environ 270 femelles. Toutes ne sont d'ailleurs pas fécondées, soit parce qu'elles n'ont pas atteint l'âge de la reproduction, soit parce qu'il n'y a pas de saillie. Le bélier est gardé par une famille du voisinage qui ne possède pas de troupeau et propose la

garde rémunérée des béliers et des boucs des familles d'éleveurs des environs. La garde annuelle d'un bélier coûte un mouton de deux ans; la garde d'un bouc, une chèvre de deux ans.

La famille de Buural tient son bouc à l'écart du troupeau pour éviter la naissance de chevreaux, comme expliqué plus haut. D'ailleurs, son bouc étant mort récemment, Buural n'a pas encore décidé d'en acheter un autre car il ne souhaite plus élever des caprins.

Buural n'a pas de taureau et n'a pas trouvé de solution de garde. Aussi il loue pour quelque temps un taureau à une famille du voisinage. La rémunération pour ce service consiste en un cadeau ou bien une petite somme d'argent. Les bovins se sont peu reproduits car les vaches sont peu nombreuses.

La capacité de la reproduction des mâles est différente selon les espèces. Un étalon arrive à féconder douze à quinze juments ; un taureau est pareil qu'un étalon; un bélier et un bouc fécondent chacun 20-30 femelles (Natsagdorj, 1968 : 49). Mais c'est une estimation scientifique. En réalité les mâles copulent trois ou quatre fois plus que cette estimation, parce que les éleveurs laissent les reproducteurs dans le troupeau le plus longtemps possible.

Il faut donc faire correspondre les tâches à accomplir avec le nombre et le savoir-faire des personnes. Ainsi la famille Buural diminue l'effectif du troupeau afin de mieux s'adapter à la disponibilité et à la capacité des personnes actives et à leur choix du bétail qui repose davantage sur les expériences des années passées. Il y a une corrélation entre le troupeau numériquement important et l'augmentation du travail. Il faut donc une correspondance entre les personnes actives de la famille et la taille du troupeau.

2.3. Les productions et les ventes occasionnelles ou périodiques

Les besoins familiaux sont assurés par la vente du poil et des peaux, de la viande, d'animaux sur pied et de produits laitiers. La commercialisation des produits se réalise de deux

manières : soit en grande quantité chez des grossistes, soit en petite quantité par le canal du bouche à oreille⁸⁵. Dans le premier cas, les grossistes vont en camion chez les éleveurs chercher les produits qu'ils vendent ensuite aux différents marchands. En effet, les éleveurs sont des producteurs indépendants mais ils connaissent peu le marketing et, ne disposent généralement pas de moyens de transport et de matériels techniques nécessaires à la transformation des matières premières (Barkmann 2006 : 175). Un des majeurs problèmes surgissent après 1990 la vente des produits d'élevage. Finke (2011 : 376-377) souligne que les éleveurs ne savent pas comment et à qui ils peuvent vendre la grande quantité des produits. Puisqu'il y avait des problèmes des infrastructures, un manque d'information sur le prix de marché, un défaut d'acheteurs et un manque de cadre juridique sur l'acte de transaction. L'écart est assez important entre le prix de gros et le prix de détail des magasins en ville. Pour éviter de tout remettre aux grossistes qui tirent les prix vers le bas, les éleveurs essaient de trouver des solutions, par le bouche à oreille, pour vendre eux-mêmes leurs produits, notamment le cachemire, la laine, ou encore la viande, sur les marchés. La vente des produits de l'élevage par ce biais se fait grâce aux relations sociales, à la famille en ville, aux amis. Bien qu'elle rapporte moins que la vente en gros, elle permet néanmoins de subvenir aux besoins du moment.

Les animaux abattus sont des mères réformées ou des mâles castrés de plus en plus jeunes. Leur capacité à renouveler les troupeaux diminue. Ceux-ci peuvent disparaître au moindre hiver difficile (Gautier et Bahers, 2005 : 105).

Le train est un moyen de transport où on peut vendre les peaux des animaux, les crins de chevaux, car des marchands circulent dans le train pour acheter directement chez les éleveurs. On entend dans le train « j'achète les peaux, les crins de chevaux ! ». Ainsi des marchands circulent entre des compartiments. Ils achètent à bas prix par rapport au marché. Ces marchands vendent ensuite leurs achats aux grossistes du marché. Cependant ce trafic n'est pas accepté par les personnels du train à cause de l'hygiène et des odeurs désagréables. Les familles qui habitent

⁸⁵ Il existe le troc pour échanger les produits. Il est plus fréquent dans les régions éloignées de la capitale ou des centres régionaux. Selon le témoignage de Shirendev, cité par Atwood : "Chinese traders living in the southernmost part of Khovsgol. They traded almost completely by barter and labour service, mowing hay for and obtaining furs from of the households in the banner. They also bought animal-skins in the slaughtering and calving season and wool in the shearing season" (2003: 69).

non loin du chemin de fer utilisent ce trafic. La vente aux marchands du train est pratique pour les éleveurs qui vendent juste quelques peaux ou panses du mouton. Il est peu rentable d'aller au marché de la ville et il est impossible de les conserver en saison chaude. La grand-mère, Dendegmaa, vend aux marchands du train la peau et la panse du mouton que la famille a préparé. Elle fait une marche de cinq ou sept kilomètres pour atteindre le chemin de fer.

La saison influe sur le prix des animaux. Les conditions hivernales empêchent les ventes et, au printemps, les animaux sont trop maigres pour être vendus. La vente débute en été avec les animaux d'âge avancé. L'automne est une période convenable pour la vente des animaux pour deux raisons. D'abord pour valoriser des animaux plus charnus et plus gras ; ils sont souvent vendus à l'unité, par le bouche à oreille. Ensuite pour éliminer des animaux qui auront des difficultés à passer l'hiver et qui sont vendus en gros auprès du grossiste. C'est pourquoi tous les éleveurs veulent faire les transactions à cette saison. En conséquence, avec l'augmentation de l'offre, le prix chute. Par exemple, à mi-juillet 2010, le prix de la viande en petite quantité était de 4800 T le kilo, et le prix du mouton vivant oscillait entre 40 000 T et 85.000 T (soit 24 € et 50 €) selon l'âge. Un mois après, le prix a baissé : la viande passe entre 2500 et 2800 T au kilo, et le mouton vivant entre 30.000 à 65.000 T (soit entre 18 € et 39 €). Le prix le plus bas de l'année se situe à la fin du mois d'août où l'offre est la plus importante, liée au besoin d'argent pour financer la rentrée scolaire ou d'université des enfants.

Par ailleurs la distance géographique influe sur le prix de vente du bétail. En effet, plus on s'éloigne des lieux de marchés moins le prix de vente du bétail est élevé; ce qui entraîne un manque à gagner pour le vendeur. Ainsi, plus une famille d'éleveurs est éloignée des lieux du marché, plus son revenu baisse. Au cours de l'année 1998, un mouton vivant coûtait 15000 T à 600 km de la capitale, mais ce prix chutait à 12.000 T à 1000 km, pour n'atteindre que 8000T quand on s'éloignait à plus de 1000 km. Corollairement, le prix des aliments de base comme la farine, le riz, le thé, le sucre ou les tissus, est plus élevé quand on s'éloigne des centres du marché (Barkmann, 2006 : 173). Cette situation n'a pas beaucoup évolué aujourd'hui. Dès lors, il n'est pas rare que, dans des zones les plus éloignées, les animaux soient échangés en troc. En conséquence, l'argent circule encore très peu dans les zones rurales les plus reculées.

Comme il n'existe plus de nos jours de système coopératif de ramassage des produits de l'élevage, l'éleveur doit lui-même s'occuper de prendre des contacts avec les acheteurs potentiels, c'est-à-dire des citoyens, grâce aux relations de famille. Pour vendre leurs produits les éleveurs doivent développer aussi leurs relations sociales. Il leur faut faire appel à leur entourage, aux membres de leur famille en général. Ces derniers font office d'intermédiaires entre l'éleveur et le citoyen et sont des sortes de garants de la qualité des produits proposés. C'est Naran qui, dans sa famille, s'occupe de la vente des produits de l'élevage. La famille privilégie la vente de viande, des abats, de la graisse et des peaux. Par l'intermédiaire de ses proches, Naran réussit à faire des ventes occasionnelles. Par exemple, un des frères de Buural a promis de négocier avec un marchand de viande qu'il connaissait. Elle avoue que la vente est une affaire compliquée car les acheteurs sont surtout des citoyens.

La famille fait deux fois par an une vente sur pied importante d'ovins et de caprins chez le grossiste : une fois à l'occasion de la rentrée des classes et la seconde à l'occasion de la préparation de l'hiver. Il arrive que la famille réalise une vente supplémentaire en cas de besoin occasionnel d'argent. Le nombre des animaux vendus varie énormément. Durant l'hiver 2009-2010, la famille a perdu des animaux, et n'a donc pu vendre que le minimum de bêtes nécessaires pour vivre en 2010.

La seconde ressource plus importante, après la viande de mouton et de chèvre, est le cachemire. Cette vente s'élève à 2.600.000 T (1529 €), soit 26,84 % du revenu de la famille. Le prix du cachemire est influencé par le marché, comme la viande. Au début d'avril le prix du cachemire peut atteindre plus de 50.000 T (30 €) le kilo, mais cela dure une courte période. A la fin d'avril, là où l'offre est plus importante, correspondant à la pleine saison du peignage, le cachemire perd un quart de sa valeur. Ce prix élevé en début de saison incite les éleveurs à peigner le poil de leurs chèvres plus tôt, mais le risque reste gros à cause du temps variable du printemps qui rencontre alors une résistance fragilisée des animaux au froid. La position intermédiaire consiste alors à minimiser cette part du risque en peignant tôt seulement une petite partie du troupeau, comme le fait la famille de Buural. Elle a commencé à peigner une vingtaine des plus grosses chèvres au début d'avril. Puis, quelques jours après, le temps s'étant amélioré, la famille continua son travail. Afin de profiter du prix haut, sans perdre de temps, Naran fait appel

à des personnes qui aident à peigner le poil de leurs chèvres. Ces personnes sont généralement rétribuées en don de bétail. La famille vend la laine aux grossistes qui circulent en camion pour la chercher. Naran, elle, vend la peau soit au marché des animaux soit aux acheteurs dans le train par pièce. La vente des abats et la graisse se fait de bouche à oreille. Undraa l'aide beaucoup. Elle les vend souvent aux employées de son travail.

Productions	Prix moyen	Quantité	Revenus
Mouton	72 800 T	45 têtes	3 276 000 T (1927,05€)
Chèvre	58333 T	30 têtes	1 750 000 T (1029,41€)
Cachemire	52000 T par kilo	50 kg	2 600 000 T (1529,41€)
Laine	400 T par kilo	300 kg	1 200 000 T (705,88€)
Peau	8000 T par unité	90 pièces	720 000 T (423,52€)
Graisse	1200 T par kilo	40kg	48 000 T (28,23€)
Abats	1500 T par unité	60 pièces	90 000 T (52,94€)
Total			9 684 000 T (5696,47€)

Figure 36 : La vente des productions de la famille de Buural sur l'année 2010.

On constate que le revenu annuel brut de la famille de Buural atteint 9.684.000 T (5696 €); ce qui peut sembler a priori relativement important par rapport au « revenu minimum » mongol qui s'élève à 108.000 T par mois, soit 1.296.000 T par an (762 €).

Plus de la moitié du revenu de la famille repose sur la vente d'animaux (principalement des moutons) qui représente 52 % et le cachemire, 26,84 %. Mais le revenu total varie d'une année à l'autre à cause des catastrophes naturelles. Ainsi, une année favorable permet à la famille de réaliser un projet d'investissement important si elle a pu vendre davantage de moutons.

2.4. Le budget familial

Dans le nouveau contexte de la privatisation des troupeaux, les familles d'éleveurs doivent gérer elles-mêmes le budget de leur entreprise. À cet égard, il nous est apparu intéressant de montrer de manière précise comment la famille de Buural gère son budget. Nous avons vu ci-dessus dans la figure 36 quels étaient ses revenus. Examinons maintenant quelles sont les dépenses. Elles se répartissent en sept chapitres : les dépenses en produits de consommation courante; le foin et les compléments alimentaires pour animaux; les dépenses vestimentaires ; les consommations liées aux nouvelles technologies ; le coût de l'éducation ; les dépenses festives et les divertissements ; et les dépenses diverses.

2.4.1. L'autoconsommation : viande et produits laitiers

Autrefois les Mongols ne consommaient pas de viande en été et les produits laitiers la remplaçaient. Dendegmaa reconnaît que, lorsqu'elle était jeune, sa famille ne mangeait pratiquement pas de viande en été. Occasionnellement sa famille abattait un mouton et les enfants avaient le droit de goûter un peu de tripes. Le reste du temps, ils ne consommaient que des produits laitiers. Ceux-ci, riches en vitamine C et en calcium étaient certainement bons pour la croissance des jeunes. De nos jours, la pratique de consommer uniquement des produits laitiers pendant la période estivale n'est plus suivie. Dendegmaa remarque que sa famille vit plus aisément qu'autrefois.

La consommation annuelle de viande varie selon la taille de la famille. La famille de Buural ne consomme que du mouton, trois par mois en moyenne. C'est Buural qui décide de l'animal à abattre. En général, il choisit soit un mouton de petite taille, qu'on qualifie de chétif (*davjaa*), car il n'est pas gras et ne pèse pas lourd, soit un mouton âgé qui est souvent maigre, parce que l'un comme l'autre ont peu de valeur marchande, seulement entre 30.000-35.000 T, soit 17,74 à 20,58 €.



Figure 37 : La viande est en train de sécher sur une corde nouée entre les perches de la yourte pour y être conservée. Juillet 2009, A. Amarsanaa.

En été, avec le vent qui souffle à longueur journée, la viande coupée en minces tranches sèche rapidement sans qu'on les roule dans le sel. Le volume de la viande est réduit considérablement quand elle est sèche. En réalité, cette viande n'est pas complètement sèche car quand on la cuisine, l'intérieur de la viande reste mou.

Les éleveurs consomment la viande de gros bétail (bovin et équin) seulement en saison froide ; la saison chaude ne permettant pas la conservation des aliments. En revanche, tous les éleveurs préparent pour leur consommation une provision de viande, appelé *idesh*, à partir de la fin de novembre, période où la viande peut être congelée à l'extérieur. Elle est généralement conservée dans la peau de l'animal ou la panse, qui peut être gardée sous la neige jusqu'au printemps sans perdre sa qualité (Tömörjav, 2003 : 65). La famille de Buural prépare à la mi-décembre son *idesh* qui comprend des viandes de bœuf, de cheval, et de mouton, abattus en nombre variable selon la grosseur de l'animal. Par exemple, l'*idesh* de la famille comprenait la viande de dix moutons, un bovin, un équin en 2009, tandis que l'année suivante l'*idesh* comptait sept moutons, deux bovins et un équin, les deux bovins permettant de réduire le nombre de moutons à abattre. L'*idesh* dure jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de viande à consommer, c'est-à-dire la mi-juin où la famille commence à abattre un nouvel animal pour se nourrir.

Une partie de l'*idesh* consacré au don pour des membres de la famille habitant en ville. Cette offre de l'*idesh* varie d'une année à l'autre car, si un hiver est particulièrement vigoureux, la famille perd beaucoup de bêtes, ce qui se répercute sur les dépenses annuelles de la famille, notamment sur les dons qu'elle pourrait faire. Par exemple, notre famille a perdu plus de cent cinquante têtes durant la catastrophe naturelle de l'hiver 2010. En conséquence la famille s'est limitée à trois dons au lieu de la douzaine habituelle.

2.4.2. La consommation courante

D'une manière générale, la consommation courante est identique pour toutes les familles. La farine et le riz sont consommés toute l'année ainsi que du sucre, du sel, de l'huile de tournesol et du thé. En revanche la consommation de légumes est faible, sauf à proximité des villes. D'autres consommations essentielles sont les friandises. Souvent on pense qu'elles sont réservées aux enfants, mais en réalité toute la famille en consomme. Il ne faut pas oublier la dépense pour l'achat de la vodka, élément important des relations sociales.

Les produits d'usage quotidien et d'hygiène sont des savons, des produits tels que lessives, dentifrices, bougies, batteries pour la radio ou la lampe torche, des ustensiles et quelques affaires pour l'entretien de la yourte : cordes, bâche; et pour le travail de l'élevage comme la selle et le harnachement.... Plus récemment le carburant fait aussi partie de la consommation indispensable.

Parmi les produits d'usage quotidien et d'hygiène, citons le savon, la lessive, le dentifrice, les bougies, les batteries pour la radio ou la lampe torche, et tout ce qui est nécessaire à l'entretien de la yourte (cordes, bâches) et à la vie pastorale (selle, harnachement....). Plus récemment, le carburant est devenu un produit indispensable.

Maintenant l'essence fait partie de la consommation courante chez les éleveurs. La moto, la voiture, le groupe électrogène, la pompe marchent avec l'essence. Donc elle a une valeur. Il est difficile d'en procurer pour des habitants éloignés d'une station de service. Alors certains

particuliers vendent pour troquer avec les produits de l'élevage à la campagne. Pour Naran, elle en achète souvent en ville dans un récipient de cinq ou dix litres.

2.4.3. Le foin et les compléments alimentaires pour animaux

La quantité du foin et de complément alimentaire nécessaire au passage de l'hiver varie selon les rigueurs climatiques. Plus l'hiver s'annonce froid, plus le foin et les aliments complémentaires sont demandés. En général on commence à alimenter les animaux à la fin de novembre début de décembre. « Si on alimente tous les animaux on a besoin de beaucoup de quantité d'herbe et d'aliment complémentaire, dit Naran. C'est pourquoi il faut trier les animaux fragiles, particulièrement en bas âge d'agneaux et de chevreaux (qui sont en train d'atteindre deux ans) qui ne peuvent pas s'alimenter par eux-mêmes ». En hiver entre 2009-2010 à cause de la catastrophe naturelle de l'hiver, la famille a alimenté quarante agneaux et chevreaux, deux chevaux, treize vaches et trois veaux, tandis que pour l'hiver de 2010-2011 la famille alimente uniquement ses deux chevaux.

	2008	2009	2010
Farine de son (<i>kheveg</i>)	20 sacs	50 sacs	40 sacs (260000 T)
Orge (<i>budaa</i>)	-	2 sacs	10 sacs (100000 T)
Foin (<i>övs</i>)	5 bottes	30 bottes	20 bottes (130000T)

Figure 38 : L'achat du foin et des compléments alimentaires pour animaux de la famille de Buural.

La famille s'approvisionne la farine de son, l'orge, l'avoine et le foin⁸⁶ sur le marché de la capitale. A cette occasion, leur voisin Delger ou son fils, Jagaa, aident au transport en chargeant et conduisant le véhicule.

Ces compléments alimentaires sont cultivés par des petites entreprises agricoles. Quant au foin, il est préparé par des individus qui le revendent directement au marché. Au début de l'hiver

⁸⁶ 1 sac de farine de son pèse 50 kg (6500 T prix moyen, soit 3,82 €)

1 sac d'orge pèse 25 kg (10000 T prix moyen, soit 5,88 €)

1 botte de foin mesure 0,324m³ (60x60x90cm) (6500 T prix moyen, soit 3,82 €)

le prix est moins cher et il augmente avec l'avancement de l'hiver Un des voisins de Buural vend aussi du foin car il le prépare lui-même en automne à l'est de la Mongolie où l'herbe pousse abondamment. Ainsi il vend la botte de foin au prix de 5000 T (soit 3 €) aux éleveurs de son entourage. Comme il n'est pas loin de chez eux la famille de Buural en achète aussi.

Quand l'hiver est particulièrement rude et que les provisions viennent à manquer, l'Etat ou des ONG distribuent ou vendent du foin à un prix compétitif. Ainsi notre famille a acheté 20 bottes du foin au passage de l'hiver de 2009 et 2010. La botte coûtait 5000 T (soit 3 €).

2.4.4. La dépense vestimentaire

Elle concerne l'achat de tissu pour le vêtement traditionnel, *deel*, sorte de tunique-manteau unisexe, porté par les adultes et les enfants. La maîtresse de maison les confectionne elle-même ou les fait coudre. Une personne a plusieurs *deel* selon les saisons et les circonstances. Dès que les ruraux quittent la campagne, certains d'entre eux s'habillent à l'occidental, dit « vêtement russe ». De plus en plus, les enfants veulent porter une tenue vestimentaire citadine comme le jean, le polo et les baskets. Il faut ajouter à l'habillement les bijoux des femmes et la tabatière en pierre semi-précieuse de l'homme.

2.4.5. La consommation de nouvelles technologies

Ce sont la télévision, les panneaux solaires, l'éolienne, le groupe électrogène, la pompe à eau électrique, la machine à coudre, le téléphone portable, la moto ou encore la mini Jeep. Certaines familles possèdent même un ordinateur ou un frigo. Selon Naran, certains dépensent la plupart de leur rentrée d'argent à l'achat du véhicule. Dans les années 90 les éleveurs mongols avaient peu d'occasions de dépenser leur argent à la campagne car les marchandises de consommation n'étaient principalement accessibles que dans les centres urbains (Campi, 1993 :

24). Mais depuis une dizaine d'années ces biens de consommation sont accessibles jusque dans des régions, des communes où on peut se les procurer.

Ainsi, la famille de Buural investit tous les ans dans ces nouvelles technologies selon les besoins immédiats ; soit sur dix ans une moto, une pompe à eau, une fourgonnette, un ordinateur, un téléphone portable, une télévision et un panneau solaire... L'achat du véhicule de marque coréenne « Porter » en 2009 a coûté dix million *tögrögs* (soit plus de 5882 €). Cet achat a pu se réaliser grâce à l'argent économisé sur quelques années. L'intérêt de posséder un tel véhicule réside dans sa capacité à transporter la yourte démontée et tout le mobilier lors des changements de camp, transporter aussi l'eau potable nécessaire à la consommation journalière, le foin et les compléments alimentaires achetés au marché de la ville régionale, et la vente des produits d'élevage au marché.

2.4.6. L'éducation des enfants

Cette partie du budget représente un coût élevé pour les parents. Les enfants ne sont pas tous scolarisés car ils peuvent aider leurs parents pour faire des travaux de l'élevage. Ensuite lorsqu'ils sont grands leurs parents ne peuvent pas toujours financer leurs études à l'université. Souvent ils préfèrent envoyer leurs filles car, sans métier, elles ne pourront pas trouver d'emploi, tandis qu'un garçon peut faire un travail physique sans diplôme. En général les parents gardent leurs garçons qui peuvent aider aux activités de l'élevage de la famille. Dans la famille de Buural, tous les enfants sont scolarisés.

2.4.7. Les dépenses festives

Ces dépenses sont liées à des événements familiaux comme le mariage, le nouvel an et la première coupe de cheveux des enfants. Cette dernière se réalise lorsque l'enfant a entre trois et cinq ans. La coupe de cheveux est la première fête de l'enfant après sa naissance. À ces

événements s'ajoutent des fêtes ponctuelles comme l'attribution d'une décoration, par exemple la médaille de « mère méritante » (*Aldart eej*). En pareille occasion, les familles ne lésinent pas sur les moyens pour organiser des festins auxquels elles convient les dirigeants locaux. Ainsi, lorsque Dendegmaa a reçu la médaille de « mère méritante », elle a organisé un festin où les invités d'honneur étaient des cadres de leur commune. Un tel repas se compose souvent d'un mouton entier bouilli, de gâteaux frits, de lait de jument fermenté, de friandises (bonbons, biscuits secs, raisins secs...). Le festin s'est poursuivi pendant deux jours car les habitants de leur vallée arrivaient petit à petit. Les parents proches de Dendegmaa sont venus de la ville en apportant des boissons sucrées, des alcools et des friandises. C'est ainsi qu'une famille de pasteurs renforce ses relations sociales.

2.4.8. Autres dépenses

Depuis quelques années de nouveaux comportements culturels se développent, en particulier le tourisme régional. Les éleveurs commencent aussi visiter le pays. Les sites culturels importants comme le temple d'Erdene zuu, le lieu de culte Eej khad et le site naturel du lac Khövsgöl, font partie du parcours de ces nouveaux touristes ruraux. Lorsque la famille de Bural a fait un voyage pour visiter ces sites, son budget a atteint 700.000 T (soit 412 €). De plus le tourisme ne se borne pas uniquement à la visite en Mongolie. Les circuits vers la Chine se mettent en place.

En résumé, dans la famille que nous avons étudiée, les dépenses se répartissent ainsi :

Dépenses	Prix moyen
Alimentation	850 000 T (500 €)
Produits d'usage et équipements	120 000 T (70,58 €)
Essence	200.000 T (117,64 €)
Habillement	1.000.000 T (588,23 €)
Abonnement annuel de TV	45.000 T (26,47 €)
Carte de téléphone portable	300.000 T (176,47 €)
Santé	200.000 T (117,64 €)
Education	1.300.000 T (764,70 €)
Festivités et divertissement	700.000 -1.000.000 T (411,76-588,23 €)
Foin et compléments alimentaires	455.000 T (267,64 €)
Vétérinaire et médicaments	150.000 T (88,23 €)
Taxe de propriété	74.000 T (43,52 €)
Transport	60.000 T (35,29 €)
Appel à service	10. 000-200.000 T (58,82-117,64 €)
TOTAL	5.854.000-5.954.000 T (3443,52-3502,35 €)

Figure 39 : Le budget de l'année 2010 de la famille de Buural à la campagne, en T.

La différence entre le revenu et les dépenses, soit 3.730.000 T, permet à la famille de subvenir à la vie en ville et à l'éducation des enfants. En effet, à cause des risques multiples liés à l'activité de l'élevage, la famille préfère investir à la formation d'un métier pour leurs enfants bien que les petits-fils de Buural hériteront du troupeau.

Par ailleurs, l'appel à service a tendance à augmenter dans la famille, à cause du manque de main d'œuvre. Pour passer un hiver rude la famille doit en effet employer un éleveur pour faire garder son troupeau.

Nous pouvons conclure que les tâches quotidiennes sont nettement réparties selon le sexe. Les éleveurs font appel à l'entraide afin d'assurer leurs activités économiques grâce aux relations familiales, voisinages et aux mains d'œuvre extérieures. Ainsi, la privatisation oblige toute

famille d'éleveurs à savoir organiser elle-même ses activités d'élevage, vendre les produits qu'elle en tire, et gérer ses dépenses et investissements. Les éleveurs sont toutefois très dépendants des prix du marché.

Avec l'augmentation des dépenses autres que celles liées aux besoins élémentaires, comme l'achat d'un véhicule qui requiert un investissement sur plusieurs années ou comme l'émergence de nouveaux comportements culturels de festivités et de divertissements, on serait tenté de penser que les éleveurs rejoignent des modes de consommation culturelle des classes moyennes. Les éleveurs ne sont pas en marge de la société de consommation. L'achat des nouvelles technologies et des bibelots chinois. Les éleveurs ne sont pas épargnés de la société de consommation.

Selon Amarsanaa (2013), être éleveur en Mongolie repose sur un apprentissage de longue durée, englobant expérience, savoirs techniques et environnementaux sur la pâture, le climat, la géographie régionale... Or, la nouvelle économie de marché exige de nouveaux savoirs. Au total, notre étude montre que le pastoralisme nomade traditionnel est parvenu à s'adapter à la nouvelle donne économique liée au changement de régime en Mongolie. Les éleveurs deviennent des concurrents entre eux. Pour d'autres chercheurs, comme Devienne (2013 : 24), la mise en œuvre de la revalorisation des produits animaux est nécessaire pour que les éleveurs soient capables de vivre avec leur activité d'élevage.

CONCLUSION

Le climat continental extrême avec sa longue période de saison froide, en même temps accompagné de faibles précipitations annuelles et la situation géographique du pays avec ses hauts plateaux avec très peu de terre cultivable mais recouverts de steppe font de la Mongolie un pays de l'élevage par excellence, qui représente la base même de son économie. Il en découle que toute la culture des Mongols a un lien direct avec l'élevage sous la forme d'un pastoralisme nomade.

C'est seulement en 1975 que l'industrie dépasse pour la première fois l'élevage dans l'économie, en termes de production, mais ce secteur est issu des transformations des matières premières produites de l'élevage. Ensuite c'est après 1990 que l'exploitation des mines prendra le premier rang dans l'économie. Ceci étant, selon les données de 2011, 12 % de la population se déclare comme éleveur et 42 % profite de revenu complémentaire de l'élevage. Il y a donc encore beaucoup de familles qui maintiennent un rapport avec l'élevage de nos jours.

Notre étude concerne le pastoralisme actuel de la Mongolie postcommuniste, ses transformations et ses adaptations liées à cette période qui s'opèrent au tournant de la fin du XX^e au début du XXI^e siècle. Tous les secteurs de la société, le politique, le social, l'économique, ont été complètement bouleversés. Avec la fin d'un régime communiste, la politique totalitaire est abandonnée et c'est toute une économie planifiée qui bascule vers l'économie du marché libre : les entreprises nationales deviennent privées, les services sociaux (santé et éducation) garantis par l'Etat disparaissent du jour au lendemain. A cela, dans ce nouvel ordre sans repère s'ajoute l'apparition d'un laisser aller dans un chaos socioéconomique où chacun doit penser à soi sans directive, sans repère.

Le changement brutal du système politique et économique a entraîné d'importantes conséquences sur le système pastoral mongol où le mode de vie pastoral est « traditionnel » depuis des temps immémoriaux. Notre problématique interroge ces changements dans le mode de vie au regard de la nouvelle situation politique, économique et sociale, en même temps ses

continuités. Afin d'évaluer notre problématique nous avons parcouru les documents d'archives et les écrits des périodes précédentes, notamment communiste et pré-communiste. De même, des enquêtes de terrain réalisées dans la région de Töv chez les éleveurs deviennent notre principale ressource. Les discours des éleveurs sur leur passé et leur présent permettent de comprendre à quel point il y a eu des changements.

Si le mode de vie pastorale nomade se transmet d'une génération à l'autre cela va être considéré comme une tradition. Cette tradition identifie un peuple. En anthropologie, la tradition, voire la culture sont considérées sans évolution particulièrement dans les sociétés primitives. Elles sont le gardien d'une histoire qui semble stagner mais en même temps qui serait garante d'une stabilité dans le temps. Au minimum, la tradition reste vue comme « une grande force retardatrice » ; elle occulte et affaiblit les forces du changement. Pour certains auteurs comme Balandier, la tradition et le changement sont deux modes dialectiques de lecture de la société. Si l'on considère ses invariants, ses facteurs de maintien, sa continuité on est dans une logique de pensée de la tradition ; à l'inverse, si l'on considère principalement les processus qui déterminent sa modification, ses forces de transformation, ses changements structurels, on est dans une logique de pensée de la révolution ou de la mutation.

En opposant la tradition à la modernité on s'interdit de voir les relations qui peuvent s'établir entre elles. Notre thèse montre que la tradition n'est pas radicalement incompatible avec le changement, pas plus que la modernité avec une certaine continuité. Puisque selon les périodes mandchou et communiste, le mode de vie pastorale nomade a toujours été en mouvement comme nous l'avons remarqué dans le chapitre historique du pastoralisme de la Mongolie. D'où nous pouvons dire que la « tradition » n'est pas fixe. Elle change et se modifie. Ces changements concernent tout le système pastoral notamment la structure et l'organisation de l'élevage, la propriété du cheptel, la composition des espèces du troupeau, la logique du parcours de l'élevage et les techniques d'élevage. En même temps, des caractères anciens comme la succession des camps sont repérés jusqu'à nos jours. D'où il faut considérer la tradition avec le changement et la modernité avec une certaine continuité.

Dans le système pastoral mongol, la propriété du cheptel n'a jamais été fixe dans les périodes précédentes. Elle a été concentrée entre les mains des nobles et des monastères dans la période manchoue. Puis un changement considérable s'est opéré durant la période de la collectivisation où les biens privés sont devenus propriété des coopératives et des fermes d'Etat. Enfin, dès 1992, toutes les coopératives sont démantelées, les fermes d'Etat sont privatisées. Le pastoralisme est entraîné par cette libéralisation vers la privatisation. Ainsi la petite entité d'élevage se crée. Le pastoralisme planifié et centralisé a été éclaté en petite entité familiale. Dans ce contexte les éleveurs deviennent des producteurs indépendants.

Grâce à la privatisation des troupeaux on remarque une forte croissance. A la fin du communisme en 1990 plus de 15 millions de têtes de cheptel (statistiques de 1997) ont été dénombrées et en 2013, on compte 45 millions de têtes ; c'est-à-dire que l'effectif a triplé en espace de vingt trois ans. Les cinq espèces de bétail comprenant l'ovin, le caprin, l'équin, le bovin, le bovidé n'ont pas eu le même accroissement, voire même, certaines espèces ont diminué. Cette croissance du cheptel est principalement due à l'élevage intensif des chèvres à cachemire qui crée un déséquilibre dans la composition du bétail. Ce privilège est directement lié à la demande du marché et à l'économie familiale des éleveurs.

En même temps nous remarquons que, si le type d'élevage dans la période de collectivisation privilégiait la mono-espèce, actuellement on s'oriente vers la poly-espèce. Cette stratégie, déjà utilisée à la période pré-communiste permet aujourd'hui de diversifier les ressources de l'élevage et assurer l'économie domestique.

Par ailleurs, on note une forte perte du bétail liée aux catastrophes naturelles, épidémiques, écologiques. Même les éleveurs dotés d'un savoir-faire héréditaire sont très vulnérables dans ces situations critiques, renforcées par le manque de foin autrefois distribué par l'Etat, le manque de main d'œuvre, le manque de suivi vétérinaire et l'exposition au vol des animaux. En même temps ce péril est fortement médiatisé au niveau national et international, dont l'aide ne profite pas directement aux victimes.

L'éleveur de l'ancienne coopérative de la période communiste devient un petit producteur indépendant du jour au lendemain en devant assurer à la fois l'activité d'élevage et la vente des produits d'élevage. D'où la nécessité d'être habile, d'être responsable et d'assurer ce nouveau rôle, de créer des réseaux sociaux, etc. Sans aucun repère du système capitaliste, beaucoup d'éleveurs désorientés rejoignent la ville.

Le sujet le plus évoqué de nos jours est la dégradation du pâturage. Les différents dirigeants du domaine pastoral, voire les dirigeants au plus haut niveau de l'état s'y en mêlent et font l'appel aux contributions au niveau national et international, s'appuyant sur de nombreuses études insistant sur la dégradation des parcours. L'argument principal avancé est que le récent changement climatique, l'augmentation du cheptel au niveau national, l'intensité de l'élevage des chèvres contribuent à dégrader généralement les pâturages.

La transformation de la gestion du pâturage a influé sur la logique du parcours de l'élevage qui a évolué du nomadisme vers le semi- nomadisme, autrement dit, du déplacement de grande amplitude de la période mandchoue vers de petits parcours fréquents et circulaires saisonniers à l'ère communiste. Ce changement de parcours a déjà fait la conséquence sur la dégradation du pâturage ce que montre les écrits de la période de Coopérative. A la période postcommuniste, la distance du parcours ne s'est pas élargie et varie selon l'effectif des troupeaux familiaux.

Cependant se pose le problème de la gestion de ce capital 'pâturage' soumis à la mobilité réduite du pastoralisme et l'usage unique de zones de pâture qui les mettent en péril. De nos jours certaines zones de pâturage sont surexploitées tandis que d'autres restent inexploitées. Tout d'abord il faut tenir compte des particularités de chaque zone : la quantité et la qualité du pâturage, l'hydromorphie, la taille et l'espèce du troupeau, les moyens de transport, la main d'œuvre, le savoir-faire de l'éleveur, les pratiques coutumières, la connaissance des lieux.

Nous avons constaté que la quasi-absence de gestion du pâturage, le manque de volonté des autorités administratives d'ouvrir de nouveaux parcours, par exemple en creusant des puits, en construisant des camps et, faute d'un cadre juridique adapté à la nouvelle situation pour la

gestion du pâturage de nos jours, les éleveurs se réfèrent ou revendiquent le droit coutumier pour cette gestion, notamment en ce qui concerne les zones de pâturage du camp d'hiver.

Le pastoralisme nomade induit un type particulier d'habitat démontable : la yourte. Nous concluons qu'au cours de l'histoire, l'habitat des Mongols a évolué. A la période prérévolutionnaire, malgré une structure semblable la yourte exhibe le niveau social de son propriétaire, par sa dimension et son embellissement. Ainsi il y avait une grande disparité entre notamment la yourte des nantis et celle des pauvres. L'armature de la yourte du simple éleveur était faite en bois léger, ce qui était adapté à la grande mobilité de longue distance. A l'ère communiste la yourte revêt un aspect de standardisation, d'homogénéisation par le fait même de la fabrication industrielle manufacturée. Elle est fabriquée en mélèze, ce qui l'alourdit. A cet effet, ses dimensions augmentent et permettent plus de luminosité ; l'aspect esthétique est soigné. Le nouvel espace, plus grand, est pensé aussi pour installer un coin toilette, dans le cadre de la politique de santé publique. Egalement le plancher a été ajouté. Elle devient beaucoup moins adaptée à la mobilité sur longues distances et est conçue pour un habitat de semi-sédentarisation. Tandis que de nos jours la création de la yourte se développe en plein essor pour différents usages sans la perte de l'usage d'habitat.

La gestion de l'espace intérieur de la yourte n'est pas fixe. Les meubles étaient sans doute plus adaptés à la mobilité à l'ère précommuniste qu'à la période suivante. L'apparition d'ameublements nombreux et lourds n'est en effet pas vraiment compatible avec la mobilité. La période postsocialiste a vu la renaissance des pratiques religieuses, et les familles réintroduisent des objets de leur croyance à l'intérieur de leur yourte. De plus, ils s'équipent de nouvelles technologies comme le panneau solaire ou le groupe électrogène pour produire leur électricité et donc de nouveaux biens apparaissent dans la yourte, comme la télévision, le congélateur. D'où la structure de la yourte et ses ameublements ont su adapter au cours du temps en apportant des nouveaux éléments ou en réintroduisant d'anciens.

La base d'une société repose sur la famille. Selon notre étude, la famille mongole n'est pas fixe, mais modulable et les membres sont mobiles. La flexibilité dominante permet de maintenir les fonctions familiales. Cependant la structure fondamentale de ce concept repose sur

la triade homme/femme et enfant. En prenant l'exemple de la famille de Buural, cette étude permet une approche intime avec ses membres, de partager leur quotidien, leurs préoccupations. De nos jours, les relations familiales sont devenues plus actives ce qui est montré par l'organisation et le déroulement des activités d'élevage. Dans la famille, le fils succède traditionnellement mais une mère préfère avoir une fille afin d'assurer les soins lors de sa vieillesse notamment. C'est une attitude assez récente. Depuis la fin de la coopérative les relations familiales et sociales s'intensifient pour la continuité de la pratique de l'élevage. Quant au mariage, la polygamie a été supprimée pour un mariage monogame pour tous. Le mariage sur libre choix est soutenu par la politique de l'époque communiste.

L'économie pastorale familiale repose avant tout sur la division du travail entre l'homme et la femme qui est toujours identique depuis la période mandchoue. L'homme garde surtout le troupeau et la femme mène le travail domestique, confectionne les produits laitiers. A l'ère de coopérative, le travail des hommes et des femmes reposait sur la division du travail préexistante. L'élevage se déroule sur un rythme de travail quotidien et un cycle de travail saisonnier. En effet, les activités quotidiennes d'élevage sont assurées par les membres de la famille tandis que le cycle de travail est assuré par le plus large cadre (famille étendue, voisins, main d'œuvre extérieure). A ce travail d'élevage il faut ajouter une nouvelle activité : c'est la gestion et la vente des produits. Cela n'est pas mince affaire pour celui qui vit à la campagne.

L'élevage est devenu quasiment la seule ressource économique des familles d'éleveurs. Pour faire face à l'augmentation du coût de la vie et à la société de consommation, les éleveurs de nos jours n'ont principalement qu'un seul moyen : accroître le nombre de leurs troupeaux, particulièrement les caprins. En général les revenus et les dépenses ne sont pas équilibrés dans le budget familial.

Cependant l'élevage est un travail où l'on est son propre patron. L'éleveur lui-même est le seul responsable et gestionnaire. Son activité dépend de lui-même. Dans ce sens, il joue un rôle d'acteur principal. Il reste le maître, c'est un des avantages de ce métier. Malgré les difficultés climatiques, économiques, de condition du travail etc.... les éleveurs disent *khaluund khalj khiitend khörj yavsan ch malyn buyan arvin* c'est-à-dire que « bien que l'on ait froid ou chaud, le bétail apporte un bénéfice ».

Pourtant l'élevage devient plus en plus un métier qualifié de nos jours. La connaissance des différentes conséquences des phénomènes naturels, la gestion du travail, les savoirs techniques, nous montrent que tout le monde ne peut pas mener ce travail. C'est un métier qui exige des savoirs techniques précis de l'élevage, de la motivation, des savoirs populaires sur la météorologie, la connaissance du milieu, des qualités d'observateur et une bonne gestion. Aujourd'hui peu savent que l'élevage demande une qualification et beaucoup pensent que le métier est facile qu'il suffit de garder quelques bêtes.

Politiquement, l'éleveur n'est même pas représenté au parlement. Les éleveurs n'ont pas de parti politique qui représente leurs intérêts. Sans programme politique cohérent concernant l'élevage et l'amélioration de la vie des éleveurs, sans protection sociale, sans considération sur les conditions de vie difficiles des éleveurs du troisième âge, la jeune génération n'est pas encouragée à prendre le relai.

Un dernier point concerne le développement du pastoralisme par le biais de la création de fermes avec des bêtes au rendement plus important. Dans le cadre du projet du Ministère de l'agriculture intitulé « l'importation du bœuf de race de viande et son élevage », une société d'élevage « Gachuurt », a importé plus de deux cents vaches de race Limousine et Angus, en avion de la France en septembre 2011. Le projet envisage de construire une ferme spécialisée dans la viande de race sans la métisser avec les vaches mongoles⁸⁷. De plus un projet s'est mis en place visant l'exportation des matières premières, notamment de la viande, en respectant les standards internationaux de la traçabilité des bêtes.

Pourtant, afin de lutter contre l'exode rural il faut investir dans les campagnes afin d'améliorer la vie des ruraux ; par exemple, par l'amélioration des réseaux de transport, celle de l'habitat dans les communes, offrant le confort de vie moderne avec l'électricité, l'eau courante, par la garantie d'une stabilité des prix des matières premières et des productions, par la mise en place de réseaux de vente et la valorisation du travail de l'élevage. Il est indispensable de revaloriser les produits de l'élevage pour qu'il soit possible aux éleveurs de vivre de leur activité

⁸⁷Le journal « Quotidien », n°220, 2011.09.14, p. 27.

avec des effectifs d'animaux stables. Il serait aussi souhaitable de valoriser de nouveaux produits issus de l'élevage, comme la laine de chameau, par exemple, dont des études récentes ont montré les qualités. Associé à une politique de labellisation de produits du terroir, l'intérêt pour ce type de produit conduirait les éleveurs à diversifier l'élevage, voire à relancer l'élevage des camélidés, et par conséquent à réinvestir des zones géographiques en cours de désertification. Toutes ces mesures sont aujourd'hui une nécessité pour le développement du secteur pastoral, qui répond au besoin d'une économie alternative pour un développement durable. Pourtant ce secteur d'élevage a une potentialité de développement et fait preuve de dynamisme.

BIBLIOGRAPHIE

Abélès M., *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.

Agricultural sector study of Mongolia division, Ministère de l'Agriculture de Mongolie et Asian Development Bank, 1994.

Amarsanaa A., *Les enfants en situation de rue*, mémoire de maîtrise, l'Université de Lille 3, 2002. 121 pages.

- « Etude préliminaire au phénomène : « Les enfants en situation de rue » [Gudamjny khandlagatai khüükhüüd sudalgaany orshil ergetsüülel], *Mongolian Journal of Anthropology, Archeology and Ethnology*, 1, 2004, 101-111.
- « Etude de la terminologie de parenté mongole contemporaine » [Mongolchuudyn khünii eshiin ner tomiyony tukhai], *Mongolian Journal of Anthropology, Archeology and Ethnology*, 5, 2010, 178-185.
- « L'espace interne de la yourte et l'horloge solaire », *Journal of Mongolian Studies*, 1, 2012, 1-8.
- « Profession : éleveur -l'économie domestique d'une famille mongole aujourd'hui -», *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 43-44, 2013.

Appadurai A., *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005.

Archives Nationales, « Rapport sur la restructuration du territoire de République Populaire de la Mongolie du 1 octobre 1954 au 30 décembre 1957 » [BNMAU nutag devsger deer gazar zokhion baiguulaltyn ajlyg 1954.10.1-1957.12.30 duustal yavuulsan ajlyn tailan], M1-13-40 ; X15-1-791 ; X15 ; D1 ; XN791.

Ariès P., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.

Atwood C., « The Mutual-Aid Co-operatives and the Animal Products Trade in Mongolia, 1913-1928 », *Inner Asia*, 1, 2003, 65-91.

Aubin F., « Une expérience de collectivisation en économie nomade : la coopération de production rurale en République Populaire de Mongolie », *L'homme et la société*, 1967, 141-148.

Augé M., (édi.), *Les domaines de la parenté*, Paris, François Maspero, 1975.

- Avarzed Ü., & Sodnoi T., *La culture du nomadisme et le pastoralisme nomade*, [Mongolyn нүүдлийн сойвол иргэншил белчеериin мал аж ахуй], Ulaanbaatar, 2007.
- Avdai Ch., et Төмөржав М., *Le savoir-faire traditionnel national des Mongols nomades* [Mongolyn нүүдэлчдийн үндэсний уламжлалт технoлог], Ulaanbaatar, L'institut international des études sur la culture nomade, 2003.
- Bacon E., *Obok: a study of social structure in Eurasia*, New-York, Wenner-Gren foundation for anthropological research, 1958.
- Badamkhatan S., *L'ethnologie de RPM* [BNMAU ugsaатны зүй], tome 1-2, Ulaanbaatar, L'édition de l'état, 1987.
- Balandier G., « Tradition et continuité », *Les cahiers internationaux de sociologie*, 44, Paris, PUF, 1968, 1-12.
- « Réflexions sur une anthropologie de la modernité », *Les Cahiers internationaux de sociologie*, 51, Paris, PUF, 1971, 197-211.
 - « Tradition, conformité, historicité », *L'Autre et l'ailleurs*, 1976.
 - *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1981.
- Balkhaajav C., *L'éleveur mongol héritier* [Udamт mongol малчин], Ulaanbaatar, 1992.
- Barkmann U., « Le pastoralisme mongol dans la période de la transition 1990-2000 » [Mongoliin мал аж ахуй шилжилтийн нөхцөлд : 1990-2000], *Le journal scientifique de l'histoire*, 5, 2006, 156- 197.
- Bataa R., *Les méthodes traditionnelles de l'élevage nomade* [Белчеериin мал маллагааны уламжлалт арга], Dalanzadgad, L'édition de Gobi, 1989.
- Batjargal Z., « Lessons learnt from consecutive dzud disaster of 1999-2000 in Mongolia », *Change and sustainability of pastoral land use systems in temperate and central Asia*, Open Symposium, 2000.
- Batnasan G., « Les déplacements des éleveurs du troupeau de Lamyn Geegen » [Lamyn Geegenii sangiin ба жасын сүрег khariulagchdyn нүүдлийн тухай товч темдeглeл], *Etudes ethnographiques*, 4, L'académie des sciences, 1969.
- Bayarsaikhan B., « L'usage traditionnelle du pâturage et les lois » [Mongolchuudyn белчеер ашиглалт, түүний түүхeн уламжлал, khuuli тsaazын зохitsuулалт], *Notre Mongolie*, 3, 2005, 42-53.

- Bayarsaikhan B., Oyunbileg B., et Batbayar B., *La loi khalkh juram : étude du manuscrit* [Khalkh juram : ekh bichgiin sudlal], Ulaanbaatar, 2009.
- Bayansan J., *La culture, la langue, la mentalité de la nation* [Soyol, khel, ündestnii setgelgee], Ulaanbaatar, 2002.
- Bazargür D., *La géographie du pastoralisme* [Belcheeriin mal aj akhuin gazarzüi], Ulaanbaatar, 1998.
- Beffa M., et Hamayon R., « Les catégories mongoles de l'espace », *Etudes mongoles et sibériennes*, 14, 1983, 81-120.
- Blanc M., et Oriol C., *Diagnostic agraire du bassin endoréique de la rivière Touin : Province de Bayankhongor, Mongolie*, mémoire de DAA, AgroParisTech : Institut des sciences et industries du vivant et de l'environnement, 2009.
- Boldbaatar J., « A propos du choix des reines mongoles » [Mongol töriin khatdyg shilj songoj baisan tüükhen ulamjälalyn tukhai asuudald], *Journal of gender studies*, 2, Ulaanbaatar, 2007.
- Boscoboinik Bourquard A., *Le processus catastrophe : une approche anthropologique de l'impact de l'ouragan Mitch et d'autres phénomènes naturels*, (la thèse doctorale), l'Université de Fribourg, 2007.
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Droz & Genève, 1972.
- Bruun O., et Odgaard O., (édi.), *Mongolia in transition: old patterns, new challenges*, Curson Press, Nordic Institut of Asian studies, 1996.
- Bruun O., *Precious steppe: Mongolian nomadic pastoralists in pursuit of the market*, Lexington Books, 2006.
- « Nomadic Herders and the Urban Attraction », *Mongols from country to city: floating boundaries, pastoralism and city in the Mongol lands*, Bruun O., et Narangoa L., (édi.), NIAS Press, 2006.
- Bulletin de la commission gouvernementale de la privatisation de la RPM des décrets gouvernementaux et des lois concernant l'économie et les entreprises* [BNMAU Zasgiin Gazryn Ömch Khuvichlälalyn komiss, ediin zasag, aj akhuin üil ajillagaatai kholbogdson BNMAU-yn khuuli togtoomj zasgiin gazryn togtoolyn emkhtgel], Ulaanbaatar, Edition du Gouvernement, 1991.

- Bünchin B., Les expériences et les leçons tirées du passage du zud [Zudiig tuulsan turshlaga, sanamj], Ulaanbaatar, 1970.
- Campi A., « Les particularités de la transformation de l'économie socialiste vers celle du libre marché », *Dorno & Örnö*, 1, 1993, 20-26.
- « Nomadic Cultural Values and Their Influence on Modernization », *Mongolia in Transition : Old Patterns, New Challenges*, Bruun O., and Odgaard O., (édi.), Curson Press, Nordic Institut of Asian studies, 1996, 90-102.
- Chagdaa Kh., *Le savoir-vivre des éleveurs mongols*, [Mongol malchny amidrakhuin ukhaan], Ulaanbaatar, Edition Ev, 2002.
- Charbonnier G., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon-Julliard, 1961.
- Centre National des Statistiques,
- Des statistiques du secteur de l'Agriculture*, Ulaanbaatar, 1998.
 - Des statistiques du secteur de l'Agriculture*, Ulaanbaatar, 2007.
 - reDes statistiques du secteur de l'Agriculture*, Ulaanbaatar, 2010.
 - Des statistiques du secteur de l'Agriculture*, Ulaanbaatar, 2011.
 - Des statistiques du secteur de l'Agriculture*, Ulaanbaatar, 2012.
 - *Des statistiques démographiques et de domiciliation de l'année 2010* [Khün am, oron suutsny 2010 ony ulsyn toollogo], 2011.
 - *Population and housing census 2000*, statistical booklet Töv aimag, 2001.
- Clifford J., et Marcus G. E., (édi.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986.
- Choiijiljav Kh., *L'expérience de l'élevage des chevaux* [Aduun sürgiig aduulan mallakh arga turshilga], Ulaanbaatar, Edition de l'état, 1979.
- Chuluun T., et Ojima D., « Land use change and carbon cycle in arid and semi-arid lands of East and Central Asia », *Science in China*, 45, 2002, 48-56.
- Chuluunbaatar L., « Sur certaines méthodes traditionnelles de choix des pâturages chez les éleveurs » [Malchdyn belcheer nutgiig songon tokhiruuldag ulamjlalt zarim argaas], *Scientific journal*, 86, Ulaanbaatar, Edition de l'Université Nationale de Mongolie, 1984, 63-70.

- « La tradition historique du choix du pâturage » [Belcheeriig songokh tүүkhөн өв уламжлал], *Scientific journal*, 107, Ulaanbaatar, Edition de l'Université Nationale de Mongolie, 1992, 10-16.
- Chültem D., *La valeur économique du pâturage dans le secteur de l'agriculture de la Mongolie* [Mongol улсын XAA belcheeriin газрийн эдийн засгийн үнөлгөө], (dissertation), Université Nationale de Mongolie, 2010.
- Dangaasüren N., *La politique du parti RPM entre 1921 et 1940 concernant le développement de l'élevage privé* [MAKhN-aas ардын khuviin аж ахуйтны талаар 1921-1940 онд явуулсан бодлого], (dissertation), L'institut de l'histoire de l'académie des sciences, 1968.
- Dashnyam I., *Ikh zasag* [La loi Ikh Zasag], Ulaanbaatar, 1995.
- Dashnyam G., et Ochir A., *L'arbre généalogique des Mongols et sa restauration* [Mongolchuudyn ugyn bichig, түүнийг sergeen khötlökh ni], Ulaanbaatar, 1991.
- Décisions de Grand Khural de RPM* [BNMAU-yn Ikh khurlын togtool], Ulaanbaatar, 1963.
- Delaplace G., et Micoud V., « Les usages sociaux de la photographie en Mongolie : questions de méthode », *Ethnographiques*, 13, 2007.
- Deliège R., *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Colin, 2005.
- *Valghira Manickam : monographie d'un village d'intouchables Parayars de l'Inde du Sud*, (thèse doctorale), Université de Louvain, 1985.
- Demchigjav, « Le mouvement de la coopérative de la province de Dornod » [Dornod aimgiin negdeljikh khödölgөөн], *Enquêtes de l'institut de l'histoire de l'Académie des Sciences*, 1970.
- Descola P., *Les lances du crépuscule : Relations jivaros. Haute-Amazonie*, Paris, Plon, 1993.
- Desjacques A., « Sur quelques huchements mongols adressés aux « cinq museaux », *Société d'Ethnozootechnie*, 84, 2009, 107-113.
- Devienne S., « Régulation de l'accès aux parcours et évolution des systèmes pastoraux en Mongolie », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 43-44, 2013.
- Dzud National Report 2009-2010*, UNDP, National Emergency Management Agency, 2010.
- Dyson-Hudson R., et Dyson-Hudson N., "Nomadic Pastoralism", *Anthropol : Annual Review*, Pennsylvania State University, 9, 1980, 15-61.
- Eliade M., « Architecture sacrée et symbolisme », *Les symboles du lieu ; l'habitation de l'homme*, Damian H., et Raynaud J. P., Paris, 1983, 57-75.

- Enkhtüvshin B., et Tömörjav M., « World nomads and mongolian traditional pasture use », *Nomadic Civilizations in cross-cultural dialogue*, Enkhtüvshin B., (édi.), Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, 2011, p.136-143.
- Erdenebaatar B., *Le rôle du gouvernement à propos du pastoralisme* [Mal aj akhuid tör, zasgiin üüreg], Ulaanbaatar, Open Society Forum, 2004.
- et Batjargal N., *Le conflit du pâturage* [Belcheeriin margaan zörchil], Ulaanbaatar, 2001.
- Erdene-Ochir G., *Les principes fondamentaux de l'éducation traditionnelle mongole* [Khüineer khün khiikh mongol ukhaany survalj], Ulaanbaatar, 1991.
- Erdenetsogt N., *Le pastoralisme nomade mongol* [Mongolyn nüüdliin mal aj akhui], Ulaanbaatar, 1998.
- Eshida Jynichi, « A propos de la culture alimentaire » [Mongolyn ideenii soyolyn tukhai], *Revue des études d'histoire et d'ethnologie mongole*, 7, 1984, 85-94.
- Evans-Pritchard E. E., *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1994.
- Even M. D., et Pop R., (trad. en français), *Histoire secrète des Mongols: chronique mongole du XIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1994.
- FAO, http://www.fao.org/waicent/portal/statistics_en.asp
- Favret-Saada J., « Etre affecté », *Gradhiva*, 8, 1990, 3-10.
- Fernandez-Gimenez M., « Sustaining the Steppes : A Geographical History of Pastoral Land Use in Mongolia », *The Geographical Review*, 3, 1999b, 315-342.
- « Spatial and Social Boundaries and the Paradox of Pastoral land tenure: a case study from postsocialist Mongolia », *Human Ecology*, 1, 2002.
 - et Batbuyan B., « Law and Disorder in Mongolia : Local Implementation of Mongolia's Land Law », *Development and Change*, 35, 2004, 141-166.
 - « Mobility in Pastoral Systems: Dynamic flux or downward trend? », *International Journal of Sustainable Development & World Ecology*, 2006.
- “Land Use and Land Tenure in Mongolia: A Brief History and Current Issues”, *Rangelands of Central Asia: Proceedings of the Conference on Transformations, Issues, and Future Challenges*, 39, 2006, 30-36.
- Finke P., « Le pastoralisme dans l'ouest de la Mongolie : contraintes, motivations et variations », *Cahiers d'Asie Centrale*, 11-12, 2004, 245-265.

- “Problems of post-socialist transformation in the pastoral regions of Central Asia: Comparative lessons from Mongolia, Kazakstan and China”, *Nomadic Civilizations in Cross-cultural dialogue*, Enkhtüvshin B., (édi.), International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, 2011, 375-382.

Freeman J. D., “On the concept of the kindred”, *Journal of the Royal Anthropological Institut*, 91, 1961, 192-220.

Fuga A., *Identités périphériques en Albanie : La recomposition du milieu rural et les nouveaux types de rationalité politique*, L’Harmattan 2000.

Gaadamba Sh., *La tradition littérature orale des mongols* [Mongol ardyn aman zokhiol], 1988.

Galaty J. G., et Salzman C., (édi.), *Change and development in nomadic and pastoral societies*, Leiden, Brill, 1981.

Galzuud N., « L’écosystème de la steppe, le pastoralisme nomade et le développement durable en Mongolie », colloque “*L’espace et les patrimoines Mongols*”, Paris, association OTASIE, 2012.

Gantsetseg Uriankhai et Belgenüde Nö Bökhkhad, *Les relations à l’oncle paternel* [Avgyn zan aali], Comité d’édition de Mongolie Intérieure, 2003.

Gardelle L., *Pasteurs nomades de Mongolie: des sociétés nomades et des Etats*, Buchet Chastel, 2010.

Gautier A., et Bahers Le G., *Diagnostic agraire du bassin de la Ort Terkh-Soumon : province de l’Arkhangai*, Mongolie, (mémoire de DAA), INA et Université Paris X, 2005.

Geertz C., *Ici et là-bas : L’anthropologue comme auteur*, Paris, Editions Métailié, 1996.

Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

 - *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987.

Giordano C., « The social production of mistrust », *Postsocialism : Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Hann C., (édi), New York, Routledge, 2002, 74-92.

 - Social Capital as a Resource in South East Europe, Berlin, Lit Verlag. 2007,
 - “Does Postsocialism mirror Postcolonialism? Grand Narratives, Myths and Inventions about the Fall of the Berlin Wall and what Followed”, *Does East go West: Pathways Towards Postsocialism: Anthropological Pathways Through Postsocialism*, Giordano C., Ruegg F., et Boscoboinik A., (édi.), Berlin, Münster, Wien, Zürich, Lit Verlag, 2013, 225-243.

- Ghasarian C., *L'introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996.
- Gombosüren C., (édi.), *L'avenir de l'élevage pastoral de la Mongolie* [Mongolyn mal aj akhuin ireedu'i], Ulaanbaatar, Open society forum, 2004.
- Gongor D., *L'histoire des Khalkh* [Khalkh tovchoon], tome 2, Ulaanbaatar, Institut de l'Histoire de l'Académie des Sciences, 1978.
- Grand dictionnaire de la langue mongole* [Mongol khelnii delgerengüi tailbar toli], tome 1, Ulaanbaatar, 2008.
- Grønbech K., et Krueger J. R., *An introduction to classical (literary) mongolian*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955.
- Grousset R., *Histoire de l'Extrême Orient*, tome 2, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Gürjav L., et Norjvanchig B., *L'économie de la période de transition en Mongolie* [Mongol ulsyn shiljiltiin ediin zasag], Ulaanbaatar, 2002.
- Hamayon R., « Façons de s'asseoir », *Etudes mongoles*, 1, 1970, 135-140.
- « L'os distinctif et la chair indifférente », *Etudes mongoles*, 6, 1975, 99-122.
- Heissig W., *Les Mongols : un peuple à la recherche de son histoire*, Paris, JC Lattès, 1982.
- Hobsbawm E., et Ranger T., (édi.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Højer L., « Troubled perspectives in the new mongolian economy », *Inner Asia*, 9, Cambridge, The White Horse Press, 2007, 261-275.
- Huc R. E., *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet [sic] et la Chine : dans la Tartarie*, tome 1, Paris, Plon, 1928.
- Humphrey C., « Inside a Mongolian tent », *New Society*, 31, 1974b, 273.
- "Pastoral Nomadism in Mongolia : The Role of Herdsmen's Cooperatives in the National Economy", *Development and Change*, 9, 1978, 133-160.
- « The host and the guest: one hundred rules of good behaviour in rural Mongolia », *Journal of the Anglo-Mongolian Society*, 1, 1987, 42-55.
- et Sneath D., (édi.), *The end of nomadism : Society, state and the environment in Inner Asia*, [Nüüdelekhüi yoson etseslekhüi], (1ère version en langue anglaise 1999), Interpress, Ulaanbaatar, 2006.

- “Historical Analogies and the Commune : The Case of Putin/Stolypin », *Enduring Socialism : Explorations of Revolution and Transformation, Restoration and Continuation*, West H., et Raman P., (édi.), New York, Oxford, Berghahn Books, 2009, 231-249.
- Jalan-Aajiv S., *La loi Khalkh juram fait partie des lois anciennes de la Mongolie* [Khalkh juram bol Mongolyn khuuli tsaazny ernii dursgalt bichig], Ulaanbaatar, 1958.
- Jambaajamts, « Les températures et les précipitations en RPM » [BNMAU nutag dakhi agaaryn temperatur, tundasny tarkhalt], *A propos de la géographie de la Mongolie*, 1, L’institut de la géographie de l’Académie des Sciences, 1963, 5-17.
- Jingunchildu R., *Louanges de mariage chez les Mongols* [Mongolchuudyn khurimyn üg], Centre de la culture de Mongolie Intérieure, 1983.
- Kazato M., “What is övöljöö for the Mongolian herders? : The right to land in pastoral regions in postsocialist Mongolia”, *Coexistence with Nature in a “Glocalizing” world*, International Symposium, Université de Kyoto, 2005, 239-246.
- « How mongolian pastoralists manage their herds of sheep and goats: herds formation and control in Arkhangai province, Mongolia », *Mongolian Journal of Anthropology, Archeology and Ethnology*, 1, Université Nationale de Mongolie, 2005, 113-120.
- Keesing R., *Kin groups and social structure*, Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- Kervyn L., *Mœurs et coutumes Mongoles*, Gembloux, édition J. Duculot, 1946.
- Khavkh N., « Les avantages des études de la civilisation nomade à notre époque », [Nüüdliin soyol irgenshliig sudlakh orchin tsagiin ach kholbogdol], *Nomadism: international study*, Enkhтүвшин B., (édi.), International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, 2002, 48-52.
- Khazanov A., *Nomads and the outside world*, University of Wisconsin Press, 1994.
- Khenchyakhav L., et Delgermaa X., *Biographie de personnes illustres de la région de Төв* [Төв nutgiin xömүүн shastir], Ulaanbaatar, 2008.
- Khenmedekh D., (édi.) *La province de Төв aujourd’hui* [Öнөөгийн Төв aimag], Zuun mod, 1983.
- Khürelbaatar O., *L’anthologie des traditions et des coutumes mongoles* [Mongol ardyn ulamjalt yos, zan üiliin deej], tome 1, Ulaanbaatar, 1991.
- Krader L., *Social organization of the mongol-turkic pastoral nomads*, Indiana University Publications, 1963.

- « Écologie du nomadisme pastoral », *Revue internationale des sciences sociales : Nomades et nomadismes en zone aride*, UNESCO, 11, 1959, 519- 531.
- Kroeber A., « Classificatory systems of relationships », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great-Britain and Ireland*, 39, 1909, 77-85.
- Laplantine F., *La description ethnographique*, Nathan, 1996.
- Laruelle M., et Peyrouse S., *Les russes du Kazakhstan*, Paris, Maisonnneuve & Larose, 2004.
- Lattimore O., *Nomads and Commissars: Mongolia revisited* [Nüüdelchid ba khuvisgalchid], (1^{er} édi. en langue anglaise, 1962), Ulaanbaatar, 1994.
- Le mode de vie et la culture des Mongols de préhistoire* [Ert, dundad üyeiin Mongolchuudyn aj akhui, soyol], Ulaanbaatar, Institut de l'Histoire de l'Académie des Sciences, 2006.
- Leach E., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- Legrand J., *Le choix mongol*, Paris, Editions sociales, 1975.
- *La Mongolie*, Paris, PUF, 1976.
- « Migration ou nomadisme : la glaciation comme révélateur des modèles historiques de mobilité », *Diogène*, 218, PUF, 2007, 116-123.
- « The Mongolian « zud », facts and concepts : from the description of a disaster to the understanding of the nomadic pastoral system », *Nomadic Civilizations in cross-cultural dialogue*, Enkhtüvshin B., (édi.), International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, 2011, 144-164.
- Lerch M., *Urbanisation, migrations internes et comportements démographiques*, 2011.
- Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, (1^{ère} édi. 1949), Berlin, Mouton de Gruyter, 2002.
- Liu Jin Su, « La famille mongole » [Mongolchuudyn ger бүл], *Les essais des études mongoles*, Ulaanbaatar, 1998, 29-49.
- Lkhagvajav N., *Les techniques de la planification du pâturage* [Belcheeriig khuviartai ashiglakh arga], Ulaanbaatar, 1979.
- Lkhamdulam N., et les Autres (édi.), *Participatory Analysis of Local Stakeholders, Links between Livelihoods and Land Degradation/Sustainable Land Management with Socio-economic Baseline Study*, report UNDP, 2007.
- Lowie R., *Primitive Society*, United States of America, Boni & Liveright, 1920.
- Luvсанданзан, *Chronique dorée* [Altan товч], (1^{ère} édition 1937), L'édition d'Etat, 1990.

- Luvsandorj S., *Le paiement et l'organisation du travail dans le pastoralisme au sein des coopératives agricoles* [Khödöö aj akhuin negdliin mal aj akhui dakhi khödölmör zokhion baiguulalt, khöls tölölt], Ulaanbaatar, 1967.
- « Economic forms of herders' transition to market economy », *Market-Economy nomads technology*, Ulaanbaatar, 2002, 132-137.
- Maidar D., et Darisüren L., *La yourte : l'histoire de l'habitat* [Ger: oron suutsny tüükhen toim], Ulaanbaatar, 1976.
- Maiskii I., *La Mongolie contemporaine : le début de XXème siècle* [Orchin üyeiin Mongol: avtonomit mongol XX zuuny garaa], Otkhon Ch., (trad.) (1^{ère} édit. en langue russe 1921), Ulaanbaatar, 2001.
- Malinowski B., *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Editions Gallimard, 1989.
- La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1976.
- Marois A., « D'un habitat mobile à un habitat fixe : fondements et changements de l'orientation dans l'espace domestique mongol », *Etudes mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, 2006, 207-237.
- Mearns R., "Community, collective action and common grazing: the case of post-socialist Mongolia", *Journal of Development Studies*, 32 : 3, 1996, 297-339.
- Mönkh-Erdene L., "The Qing Transformation of Mongolia: Ethnicization and Tribalization of Mongolia", conference "Administrative and Colonial Practices in Qing Ruled China: Lifanyuan and Libu revisited", Max Plank Institute for Social Anthropology, 2011.
- Murdock G. P., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972.
- Murphy D. J., *Going on otor: disaster, mobility and the political ecology of vulnerability in Uguumur, Mongolia*, (thèse doctorale), Université de Kentucky, 2011.
- Nakami Tatsuo, « New trends in the study of modern Mongolian history: what effect have political and social changes had on historical research ? », *Acta Asiatica : bulletin of the Institute of Eastern culture*, 76, 1999, 7-39.
- Nagels J., *Du socialisme perverti au capitalisme sauvage*, Belgique, Editions de l'Université de Bruxelles, 1991.
- Namsrai D., (édi.), *L'éminente expérience de l'usage du pâturage, du complément alimentaire et de la ressource en eau*, [Belcheer, tejeel, usny nööts ashiglakh tergüün turshlaga], Ulaanbaatar, l'Edition de l'Etat, 1982.

- Nansalma D., « Le rapport du terrain de 1983 » [Kheeriin shinjilgeenii tailan 1983], *L'ethnologie mongole : les matériaux des terrains*, tome 7, Soyombo, 2011.
- Nasanbaljir C., *Le mode du fonctionnement du pastoralisme traditionnel et son changement de la fin de XIX^e au début de XX^e* [Mongolyn aj akhui khötlöltiin ulamjlal, shinetgel: XIX zuuny etses XX zuuny ekhen], Ulaanbaatar, 1978.
- Natsagdorj Sh., *L'histoire de Khalkh : 1691-1911* [Khalkhyn tüükh : 1691-1911], Ulaanbaatar, L'institut de l'histoire de l'académie des sciences, 1963.
- *Les conseils de To van* [To van tüünii surgaal], Ulaanbaatar, L'édition de l'académie des sciences, 1968.
 - *Les droits de l'héritage des Mongols* [Mongolchuudyn öv övlökh erkh], Ulaanbaatar, L'édition de l'académie des sciences, 1971.
 - *La politique principale du féodalisme mongol* [Mongolyn feodalizmyn ünsen zamnal], Ulaanbaatar, 1978.
- Needham R., (édi.) *La parenté en question: onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Seuil, 1977.
- Nergüi D., Batsuuri N., et Biniyee B., (édi.) *La bible des éleveurs mongols* [Mongol malchny sudar orshivai], Mönkhiin üseg, 2009.
- Nomondalai M., *L'hygiène de la yourte* [Geriin erüül akhui], 1986.
- Nyamaa M., (édi.), *Les collectivisations de l'agriculture de la province de Töv : 20 ans après* [Töv aimgiin khödöö aj akhuin negdel-20 jild], Zuunmod, 1979.
- Nyambat L., et Enkhmaa B., *La valeur de la terre mongole et sols agricoles*, [Mongol orny khörsnii bolon khödöö aj akhuin gazryn ünелgee], Ulaanbaatar, Gerege, 2010.
- Nyambuu Kh., *Les symboles mongols* [Mongolyn belegdel], Ulaanbaatar, Edition de l'Etat, 1979.
- et Natsagdorj Ts., *L'encyclopédie succincte des interdictions des Mongols* [Mongolchuudyn tseerlekh yosny khuraangui toli], Ulaanbaatar, 1993.
 - *Les interdictions dans les coutumes des Mongols* [Mongolchuudyn aj akhuin tseerlekh yos], Ulaanbaatar, 1999.
 - *Le grand dictionnaire raisonné des us et coutumes mongoles* [Mongol yos zanshlyn ikh tailbar toli], tome 1, Edition de Süülenkhüü, 1992.

- Nyam-Osor N., *L'interprétation de loi "Ikh zasag" de Chingis* [Ezen Chingesiin "Ikh zasag" khuuliin tailbar], Ulaanbaatar, 2001.
- Ochir J., « Augmenter la production du cheptel bovin par l'élevage pastoral » [Bilcheeriin mallagaagaar ükher sürgiin ashig shimiig nemegdүүлsen ni], *Journal scientifique de l'agriculture*, 1955, 27-53.
- Ochirbat D., (édi.), *Les phénomènes naturels et ses causes* [Baigaliin eldev үзэгдэл, түүний учир], tome 1, Ulaanbaatar, Edition de l'Académie des Sciences, 1976.
- Oliver P., (édi.), *Encyclopedia of vernacular architecture of the world*, Cambridge University Press, 1997.
- Park H. Y., « Metaphorical and Ideological Concepts of Post-Socialist Mongolian Kinship », *Inner Asia*, 2, 2003, 143-162.
- Petric B., *On a mangé nos moutons : Le Kirghizstan, du berger au 'biznesman'*, Paris, Belin, 2013.
- Plan Carpin (de) J., *Histoire des Mongols*, Becquet J., et Hambis L., (trad.), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1965.
- Prejevalsky N., *Le pays des Mongols et Tanguds* [Mongol Tangad nutgaar], Nergüi J., (trad.), Ulaanbaatar, 2011.
- Radcliffe-Brown A. R., *Structure et fonction dans la société primitive*, (1^{ère} édi. 1941), Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Rapport « Mongolie: 15 ans après de la conférence internationale du développement et de la population »* [Mongol Uls : khün am ba khөгjliin olon ulsyn бага khurlaas khoish 15 jild], UNFPA, Ulaanbaatar, 2009.
- Rapport du projet du développement millénaire* [Myangany khөгjliin zoriltyn kheregjilt : үндесний гуравдaхи илтгел], Ulaanbaatar, 2009.
- Ressel C., « Cooperation Strategies in Mongolian Pastoralism during the Socialist collective economy », *Inner Asia*, 7, 2005, 193-214.
- Retaille D., « Concepts du nomadisme et nomadisation des concepts », *La planète « nomade », les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, Knafou R. (édi.) Paris, 1998, 37-57.
- Riikin P. O., « Analyse sémantique du mot aqa en mongol de l'Asie Centrale » [Syemanticheskie analiz slova aqa v sryednye mongoliskom yaziikye], *Journal of Philology Ural-altaic Studies*, Moscou, 2009, 80-91.

- Rossabi M., *Modern Mongolia : From Khans to commissars to capitalists*, University of California, 2005.
- (édi.), *Bounty from the Sheep : Autobiography of a Herdsman*, White Horse Press, 2000.
- Roux J. P., « La veuve dans les sociétés turques et mongoles de l'Asie centrale », *L'Homme*, 9 : 4, 1969, 51 – 78.
- Rubrouck G., *Voyage dans l'empire mongol : 1253-1255*, Claude-Claire et René Kappler (trad.), Imprimerie Nationale, 1993.
- Ruegg F., *La maison paysanne : histoire d'un mythe*, Infolio, 2011.
- Ryazanovski B., *La loi Ikh zasag* [Mongolchuudyn khuuli tsaazyn dursgal bichgüüdiin tүүкhen toim, Ikh zasag khuuli], Baatar Ch., et Lündendorj N., (trad. de russe), (1^{ère} édi. 1931), Ulaanbaatar, L'école du droit de NUM, 2000.
- Salzman C. P., *Pastoralists: Equality, Hierarchy, and the State*, Boulder: Westview Press, 2004.
- Sambuu J., *Les conseils adressés aux éleveurs* [Mal aj akhui deeree yaaj ajillakh tukhai ardad ögökh sanuulga surgaali], (1^{ère} édi. 1945), Ulaanbaatar, L'édition de l'Etat, 1953.
- *Les coutumes et le mode de vie des éleveurs* [Malchin ardiin amidral akhui, khev zanshlaas], L'édition de l'Etat, 1971.
- Samdanjamts D., et Buyankhishig D., *Le livre des éleveurs mongols* [Mongol malchny devter], Mönkhiin üseg. 2009.
- Sampildendiv Kh., *Les coutumes des éleveurs* [Malchin ardyn zan üiliin ulamjlal], Ulaanbaatar, Edition de l'Etat, 1985.
- *Etude comparative des coutumes de la tradition orale* [Mongol zan üil aman zokhiolyn kharitsuulsan sudalgaa], Ulaanbaatar, 2004.
- Schneider D., *American Kinship : A Cultural Account*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968.
- Sengedorj T., *Les droits mongols sur la terre* [Mongol ulsyn gazriin erkh zүй], Ulaanbaatar, 1998.
- Shagdar Sh., *Lexique raisonné des noms géographiques mongols* [Mongolyn gazarзүйн нериин товч толи бичиг], 2000.
- Shagdarsüren O., *La science du pastoralisme* [Mal aj akhuin shinjlex ukhaan], Ulaanbaatar, Sogoo nuur, 2006.

- Shagdarsüren Ts., *Les descendants des Mongols et l'arbre de généalogie* [Mongolchuudyn udam sudar buyu geriin üyeiin bichmel], Ulaanbaatar, Université Nationale de Mongolie, Centre des études mongoles, 2003.
- « A propos de la météorologie populaire mongole », *Etudes mongoles et sibériennes*, 2, Paris, 1971, 129-134.
 - « A propos de l'élevage des cinq espèces de bétail chez les Mongols », *Studia mongolica*, 5, 1977, 144-167.
 - *La culture spirituelle des Mongols* [Mongolchuudyn utga soyolyn tovchoon], Ulaanbaatar, 2006.
- Shiga E., Soyollkham B., et Yoshinaka S., « A study on the Recovery Condition from the "2000 Dzud" and Its Characteristics: A continued survey in Bayantsagaan County in Tuv Prefecture, Mongolia », *The Nōkei Ronsō : The Review of Agricultural Economics*, 64, Hokkaido University, 2009, 141-151.
- Simukov A. D., "Materials concerning the nomadic life of the population of Mongolia" [Materialy po kochevomu bytu naseleniya MNR], *Contemporary Mongolia*, 2, 1936.
- Sneath D., « Social relations, networks and social organisation in post-socialist rural Mongolia », *Nomadic Peoples*, 33, 1993, 193-207.
- *Changing Inner Mongolia: pastoral Mongolian society and the Chinese state*, Oxford University Press, 2000.
 - « Notions of Rights over Land and the History of Mongolian Pastoralism », *Inner Asia*, 3, 2001, 41-58.
 - « Property regimes and sociotechnical systems: rights over land in Mongolia's "Age of market" », *Property in Question: value transformation in the global economy*, Verdery K., et Humphrey C., (édi.), 2004, 161-182.
- Sodnoi T., *Les relations de la pensée au tout* [Yum yumsyn tukhai bodol, ergetsüüleliin khelkhee], Ulaanbaatar, Admon, 2005.
- Sodnom B., *La tradition orale liée au pastoralisme* [Mal aj akhuin kholbogdoltoi ardyn aman zokhiol], Ulaanbaatar, 1956.
- Sodnomdagva C., *Les changements de l'organisation administrative de la Mongolie* [Mongol Ulsyn zasag zakhirgaany zokhion baiguulaltyn öөрчлөлт, shinechlel], Ulaanbaatar, 1998.
- Socialist Mongolia*, (coll.), Ulaanbaatar, Edition de l'Etat, 1981.

- Songino Ts., « Nomads house and production technology of it's appliances», *La technologie traditionnelle du nomadisme mongol* [Mongolyn нүүдэлчдийн үндэсний уламжлалт технолог], Avdai Ch., et Төмөржав М., (édi.), Ulaanbaatar, Institut international d'études du nomadisme, 2003.
- Sumiya B., *La culture des nomades mongols* [Mongolyn нүүдэлчдийн соёл], Ulaanbaatar, Sogoo nuur, 2005.
- Szynkiewicz S., « Kinship groups in modern Mongolia », *Ethnologia Polona*, 3, 1977, 31-45.
- « Mongolia's nomads build a new society again : social structures and obligations on the eve of the private economy », *Nomadic Peoples*, 33, 1993, 163-172.
- Tangad D., « Coutumes mongoles liées au Poteau de yourte », *Etudes mongoles et sibériennes*, 21, 1990, 37-57.
- « Quelques questionnements à propos de la culture intellectuelle » [Mongolchuudyn уламжлалт ойуны соёлын зарим асуудалд], *Studia Ethnographica Instituti Historia*, Ulaanbaatar, 1987, 49-57.
- Terbish N., *La terminologie de parenté* [Ugiin bichig], Ulaanbaatar, 1991.
- The Future of Nomadic Pastoralism in Mongolia : Public Perception Survey*, Open Society Forum, 2004. *The Future of Nomadic Pastoralism in Mongolia*
- Thevenet J., *La Mongolie*, Karthala, 1999.
- Thomas W. I., et Znaniecki F., *Le paysan polonais en Europe et en Amérique : récit de vie d'un migrant*, Nathan, 1998.
- Төмөржав М., « La tradition des savoir-faire de l'élevage » [Mongol малчны аж ахуйгаа өргөх арга ухаан түүний өв уламжлал], *A propos de la culture et de la civilisation des nomades de l'Asie centrale* [Төв Азын нүүдэлчдийн соёл иргэншлийн зарим асуудал], Ulaanbaatar, Académie des sciences, 1997, 114 -127.
- « Les technologies traditionnelles de la transformation des produits de l'élevage », *La technologie traditionnelle du nomadisme mongol* [Mongolyn нүүдэлчдийн үндэсний уламжлалт технолог], Avdai Ch., et Төмөржав М., (édi.), Ulaanbaatar, Institut international d'études du nomadisme, 2003, 50-76.
- Tserendorj, *Khüinii eshiin ner tomiyoo* [La terminologie de la parenté], Ulaanbaatar, 1982.

- Tserenkhand G., “Notes ethnographiques de terrain réalisé aux centres régionaux des Khalkh” [Khalkhyn töv nutgaar yavuulsan ugsaатnii зүйн кһеериин шинжилгеени кһереглегдекһүүн], (inédit), *Enquêtes de l’Académie des Sciences Sociales*, 1981.
- *Les coutumes et la culture des Mongols* [Mongolchuudyn ugsaa-soyol, зан заншил], tome 1 et 2, Ulaanbaatar, Admon, 2005.
- Tserenpagma Ö., (édi.), « *Conseils aux chefs de negdel de l’agriculture* » [Khödöö aj akhuin negdliin darga nart tuslamj], Ulaanbaatar, 1965.
- Tserensodnom D., *Le carnet de poche du peuple* [Ardyn övriin nom], Ulaanbaatar, Admon, 2000.
- Tsetsegjargal C., *Les femmes mongoles au XXème siècle* [Mongolyn emegteichүүд XX зуунд], Ulaanbaatar, 2009.
- Tseveen J., *Le pastoralisme* [Mal aj akhui], 1927.
- Tsevel Ya., *Dictionnaire raisonné de la langue mongole* [Mongol khelnii товч тайбар толи], Ulaanbaatar, 1966.
- Upton C., « Institutions in a Pastoral Society: Processes of Formation and Transformation in Postsocialist Mongolia », *Comparative Studies of South Asia, Africa, the Middle East*, 25, 2005, 584-599.
- Van Oost. J., *Au pays des Ortos : Mongolie*, Paris, Dillen, 1932.
- Vladimirtsov B., *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*, Carsow M., (trad.), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948.
- Vreeland H., *Mongol community and kinship structure: behavior science monographs*, Hraf Press, (1^{ère} édi. 1954), 1962.
- Zimmermann F., *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993.
- Znepolski I., « Les limites de la reconstruction démocratique en Bulgarie », *Sortir du communisme, changer d’époque : Après la chute du Mur*, Courtois S., (édi.), Paris, PUF, 2011, 229-247.
- Zukovskaja L., « Le calendrier mongol », *Anda*, 14, 1994, 6-10.

Articles des journaux

- « Adoption de lois sur la terre et la privatisation de la terre », *Anda*, n°45-46, 2002.
<http://www.anda-mongolie.com/actu/index.htm>
- Esüi E., « Le pâturage est la richesse de la Mongolie » [Belcheer mongolyn khöröngö], *Le Quotidien* [Ödriin sonin], n° 200, 22.08.2011, p. 8.
- Haisan, « Quelles sont les causes de la désertification du sol », [Tal nutag elserkhegsenii shaltgaan ni chukham yu ve ?], *Le quotidien de la Mongolie Intérieure* [Övör Mongolyn Öörtöö zasakh orny ödriin sonin], 27.04.2009, p. 6.
- Ganbold D., « Le résultat du travail de la privatisation de 1991 et le début de 1992 » [Ömch khuvichlalyn ajlyn 1991 ony dün 1992 ony zorilt], *Journal Ardyn erk* [Ardyn erk], n° 5, 21.01.1992.
- Gürsed M., « L'augmentation des chèvres et la diminution des chameaux » [Yamaa ösöj, temee khorogdloo], *Journal Ardyn erk* [Ardyn erk], 23.08.1996.
- « La première période de la privatisation » [Ömch khuvichlalyn ekhnii üye shat], *Le Quotidien* [Ödriin sonin]
http://www.dnn.mn/?vfile=6&vmet_id=6876&vmet_main=21&vdate=&vl=archive
- « La taxe sur le pâturage est nécessaire » [Belcheeriin tölbör chukhal baina],
<http://sonin.mn/2011/09/>
- « Le soutien des mouvements pour les éleveurs » [Ardyn aj akhuitnyg demjikh khödölgöön], *Journal Ardyn erk* [Ardyn erk], n°6, 30.10.1991.
- Lündeejantsan, « Le projet du texte de la loi pour avancer l'âge égale à la retraite des éleveurs » [Malchdyn tetgevrein nasiig naashluulakh khuuliin töсөл], 2014.
<http://www.olloo.mn/>
- Oyuuntsetseg R., *Kenji Tamura: la steppe de Dornod est un patrimoine naturel mondial* [Kenji Tamura: Dornodyn kheer tal delkhiin baigaliin ünet öv], 01.10.2011.
<http://sonin.mn/2011/10/>
- « Propositions pour lutter contre la désertification entre les gouvernements » [Zasgiin gazruudad khandsan tsöljilttei temtsekh sanaachlaga], *Le Quotidien* [Ödriin sonin], n°227, 22.09.2011, p. 2.

« Résultats des statistiques du cheptel » [Mal toollogyn dün garlaa], *Journal Ünen* [Ünen sonin],
<http://sonin.mn/news/politics-economy/13896>

Sutaibayar D., « Le victime est en état critique » [Khokhirogchiin biyeiin baidal muu baina], *Le Quotidien* [Ödriin sonin], n°287, 20.11.2005, p. 13.

Emissions télévisées

De Fact, émission d'Eagle TV, Jargalsaikhan D., le 16 juillet 2013.

20 heures, journal télévisé de MN, le 24 juin 2013.

ANNEXES

ALPHABET DU MONGOL CYRILLIQUE ET SA TRANSLITTATION

Mongol cyrillique	Translittération
а	a
б	b
в	v
г	g
д	d
е	ye
ё	yo
ж	j
з	z
и	i
й	i
к	k
л	l
м	m
н	n
о	o
ө	ö
п	p
р	r
с	s
т	t
у	u
ү	ü
ф	f
х	kh
ц	ts
ч	ch
ш	sh
щ	sh
ы	y
ь	i
э	e
ю	yu
я	ya

Standard de la translittération du cyrillique en latin adopté par le Conseil National de Standardisation, MNS 5217:2012, 2012.

BIOGRAPHIE DES MEMBRES DE LA FAMILLE DE BUURAL

La famille de Buural comprend six personnes : Buural et Dendegmaa, leur fille aînée Naran, leur seconde fille Uran, et leurs petits-enfants Nyamaa et Nomuun. Elle repose sur trois générations.

Diagramme de la famille de Buural

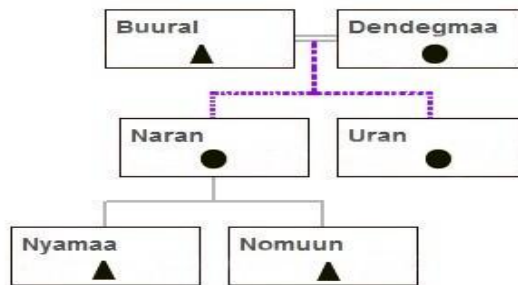


Figure 40 : Diagramme de la famille de Buural (la ligne en pointillée symbolise l'adoption).



Figure 41 : Photo de la famille de Buural sous la yourte. De gauche à droite (en haut): Nyamaa, Nomuun, Naran ; (en bas) Buural et Dendegmaa. Novembre 2005, A. Amarsanaa.

1. Buural

Présentons maintenant les membres de la famille de Buural en respectant la hiérarchie de l'âge, en commençant par la personne de la plus âgée et en terminant par la plus jeune.

L'homme, d'une taille d'un mètre soixante-dix environ, a un teint bien basané par le soleil et le vent de la steppe. Les rides creusées de son visage donne l'impression d'une personne âgée. L'os saillant de ses pommettes renforce la maigreur de son aspect. La tête rasée laisse poindre de courts cheveux blancs qui lui couvrent le crane. Il porte un chapeau qui le protège du soleil et il est vêtu de sa *deel*, la tunique. Il marche avec un peu de difficulté. Cet homme s'appelle Buural. Son nom officiel est Buuralsüren, utilisé seulement par l'administration. Tous ses voisins l'appellent par son diminutif.

Il est né en 1939⁸⁸ et issu d'une famille de dix enfants dont il est le second, soit le premier fils de sa famille (voir la figure 42 ci-dessous). Il est issu de l'ethnie sönöd qui se trouve actuellement dans la Mongolie Intérieure en Chine près de la frontière de l'est. Le grand-père maternel de Buural, qui s'appelait Odgor, était venu avec des caravaniers en chameau, *jinchin*⁸⁹, de la Mongolie Intérieure, quand il était jeune adolescent. Depuis son arrivée en Mongolie Extérieure il n'est jamais retourné dans son pays natal car orphelin, il a été adopté par des familles d'éleveur sur place. Il était doué dans le bricolage et avait des talents de menuisier et d'orfèvre. Il exerçait ce métier en prenant des commandes de nomades et réparait des chariots....

⁸⁸En 1935, la population compte seulement 738.200 individus pour un pays qui, rappelons-le, fait trois fois la France en superficie, soit à peine 0,5 hab/km². Quarante ans après, la population de la République Populaire de la Mongolie a déjà doublée en dépassant 1.400.000 habitants en 1974 (Legrand, 1975 :158). Maintenant la population compte près de 3.700.000 selon les statistiques de l'année 2010.

⁸⁹*Jinchin* mot composé de la racine *jin* (poids) et de la particule – *chin* (suffixe permettant notamment de former des noms de métier) dont la traduction littérale est « ceux des poids », donc les poids lourds « les transporteurs ». Ils traversaient des milliers de kilomètres en chameau sur la route de la soie, en transportant des marchandises. Leur voyage durait des mois entiers à toutes saisons. Ces *jinchin* sont réputés avoir beaucoup de courage, et de capacité d'adaptation à toutes conditions difficiles. C'est l'homme, qui pendant des semaines conduira les longues théories de chameaux, qui transportent en Chine le sel, le salpêtre, la laine et les peaux. On revient de la Chine avec des affaires quotidiennes, telles sont de la toile de coton, du millet, du thé en briques, des bottes de cuir, des poteries, du tabac, de l'eau-de-vie, du papier et de la soie. La charge d'un chameau ordinaire ne dépasse pas 180 kilos. Ils ne font que 40 kilomètres par jour, mais peuvent soutenir cette allure pendant des mois. En été, certains Mongols forment des caravanes de bœufs. Cette vie de caravaniers, *jinchin*, est très rude, surtout en hiver.

D'ailleurs, Buural a gardé quelques objets que son grand-père avait fabriqués. Notamment une baraque de dépôt en bois construite par lui, et qui sert à notre famille jusqu'à aujourd'hui. Il s'était marié avec Dejiimaa, une femme de la commune de Bayan où le couple a vécu. Ce couple n'avait pas eu d'enfant et ils ont adopté une fille, Oyuun, issue de la même ethnie sönöd qu'Odgor. C'est la mère de Buural. Oyuun a été sixième enfant de sa famille de naissance et tous ses frères et sœurs sont adoptés. La mère de Buural, elle a fait un mariage avec un homme de la commune de Bayantsagaan et a eu dix enfants, dont Buural est le second. Lui et une de ses sœurs, Gombosüren, sont confiés à leurs grands-parents maternels qui les élevèrent comme leurs enfants. C'est pourquoi Buural a adopté le nom de leur grand-père Odgor, utilisé comme le nom de famille. En général, en Mongolie actuelle le nom du leur père forme le nom de la famille. Dans le cas de Buural, sans doute, il existe une affinité plus importante avec son grand-père que son père d'une part et d'autre part un genre de la pratique d'adoption reflète en adoptant le nom du grand-père.

Les parents de Buural vivaient dans une autre commune que celle de ses grands-parents. Il y avait peu d'occasions de voir ses parents. Puisque les deux enfants, Buural et sa sœur Gombosüren, étaient la seule aide leurs grands-parents. Cette dernière était le cinquième enfant de la famille. Elle avait huit ans de différence avec son frère Buural. A l'arrivée de sa sœur chez les grands-parents Buural devenait déjà un jeune garçon. Les deux enfants ont grandi dans les troupeaux de leurs grands-parents. Ainsi Buural dès l'âge de cinq ans montait à cheval et passa sa petite enfance à galoper et surveiller leur troupeau de chevaux.

L'école est un moment important dans la vie des individus, particulièrement ceux qui vivent à la campagne, qui marque un passage de vie. Quand il atteignit l'âge d'aller à l'école il fut envoyé en pension au foyer de l'école de la commune de Bayan⁹⁰. L'école était, à cette époque, constituée d'un ensemble de quatre yourtes. Une yourte pour la classe ; une autre pour le logement des élèves ; une encore pour le réfectoire et la cuisine et une dernière destinée au logement de l'enseignant.

⁹⁰ A cette période l'école de la commune était souvent l'«école primaire» *baga surguuli* et l'enseignement dura trois ans. Plus tard l'école de *dund surguuli* avec l'enseignement de sept ans a été créée. Badam a achevé la première école au début ensuite il a suivi des formations.

Parenté de Buural

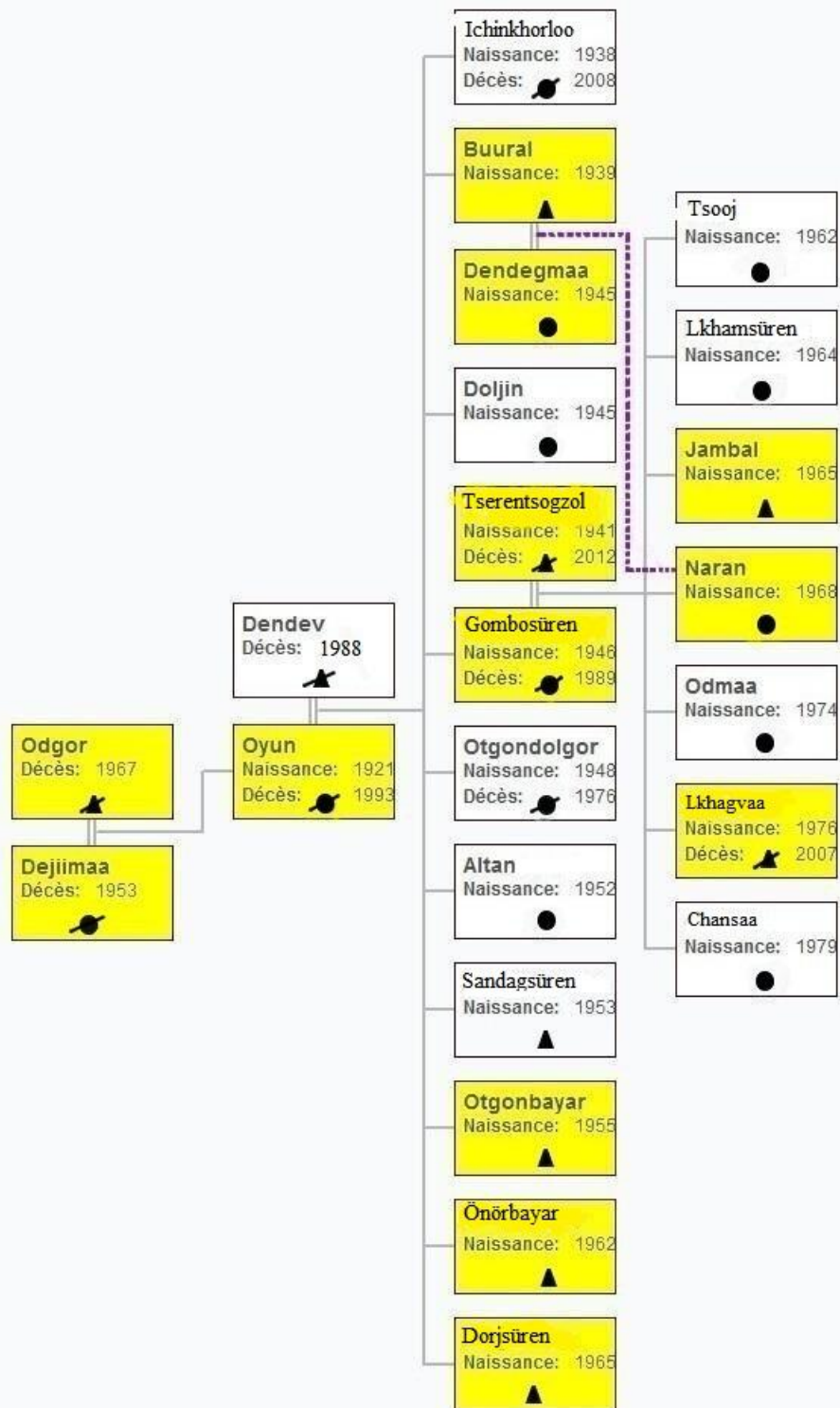


Figure 42 : Parenté de Buural (en gris les individus mentionnés dans le texte).

La classe comprenait une dizaine d'élèves. Buural se souvient de cette période de sa vie : « Notre enseignant nous apprenait la nouvelle écriture cyrillique⁹¹. Il nous manquait des cahiers qui étaient très prestigieux.... Celui qui en possédait un neuf provoquait de certain sentiment de jalousie chez les autres... La classe d'école était chauffée aux excréments séchés... A la récréation on devait aller en chercher pour alimenter notre chauffage. Mais c'était une sorte d'amusement car nous en profitions pour lutter entre nous dans la steppe... Parfois notre école recevait du bois à brûler qui provenait de dons de parents. En général l'école fonctionnait en grande partie grâce aux dons des parents, notamment en bétail pour la nourriture... La classe était très peu chauffée afin de faire des économies de combustible. Tout le monde s'habillait en gros manteau de peau de mouton, mais malgré cela les mains restaient gelées.... En dehors des heures de cours les élèves participaient au fonctionnement de l'école : chercher de l'eau au puits, nettoyer la classe, allumer le feu, participer à faire de la cuisine... Bien qu'un vieil homme, Tseveen était chargé du bon fonctionnement de notre école, l'aide des écoliers était particulièrement bienvenue. Cela faisait partie de notre apprentissage car chez soi c'est ce que l'on aurait fait aussi.... Nous pensions beaucoup à notre famille. Parfois un des parents d'élève venait nous rendre visite, souvent mauvais signe d'annonce d'une maladie ou d'un décès d'un membre de la famille. Néanmoins le visiteur apportait toujours des friandises comme les bonbons ; des fromages secs et la crème... dont nous nous régaliions... Les écoliers pouvaient rentrer chez eux pendant la période du nouvel an vers fin de janvier. Les parents venaient chercher leurs enfants à cheval et c'était une joie de rentrer chez soi ».

Après sa période scolaire, Buural retrouva son foyer jusqu'au décès de son grand-père. Vu le grand âge de la grand-mère devenue veuve, Buural et sa sœur sont retournés vivre chez leur parents. Ils ont alors eu des difficultés à s'adapter à leur nouvelle vie car ils avaient bénéficié de la plus grande bienveillance de leurs grands-parents durant leur enfance. Leur nouveau foyer était moins affectueux et on ne leur accordait pas d'attention particulière. Les liens affectifs entre Buural et sa sœur se sont raffermis au point que Buural finit par adopter une des filles de sa sœur plus tard.

⁹¹ La Mongolie a officiellement adopté l'alphabet cyrillique russe en 1941, auquel deux lettres sont ajoutées. Ainsi l'alphabet mongol compte 35 lettres. Il remplace l'alphabet uigur qui s'écrit verticalement de haut en bas et de gauche à droite. Actuellement cette écriture est encore en usage en Mongolie Intérieure, en Chine. Quant à la Mongolie, cette écriture a été réintroduite à l'école après les années 1990 grâce aux intellectuels locaux. Malgré cet effort, son usage reste restreint car il n'existe aucune publication en uigur.

Devenant jeune homme, Buural a tenté sa chance en ville afin de prendre son indépendance. Il travaillait chez des commerçants chinois à la capitale. Son souvenir de la capitale, comme figé dans le passé, se raccroche à un quartier chinois avec ses commerçants et ses auberges. La capitale se présentait à lui par l'un des plus beaux bâtiments de l'époque, le grand magasin, aujourd'hui un musée avec ses deux étages et grands piliers de soutènement qui lui semblaient colossaux. Il n'y avait pas beaucoup d'édifices dans la ville, excepté les temples bouddhiques, des bâtiments administratifs, des maisonnettes chinoises en torchis et des quartiers de yourtes. Cette ville s'est vraiment transformée à partir les années 70 avec des immeubles et routes et « maintenant je ne suis plus capable de balader dans la rue, je n'ai plus de repère » s'exclame-t-il.

A vingt ans, retour à son pays natal, Buural devint membre de la coopérative de sa commune que nous avons abordé en détail dans le chapitre 3. En 1959, à l'âge de 21 ans, Buural s'est marié avec Dendegmaa et ils vivaient auprès des parents de Buural. Trois ans après de son mariage, Buural a dû faire son service militaire obligatoire. Il était parmi les conscrits les plus âgés⁹². Il porte un tatouage sur son bras gauche. C'est son souvenir de l'armée de l'année de son service militaire 1963. Le service militaire était important dans la vie d'un homme car considéré comme un genre de rite de passage. Les temps ont changé et Buural le regrette : « Aujourd'hui les jeunes ne souhaitent plus faire leur service militaire, cela me révolte, car on y apprenait à être courageux et aujourd'hui ils sont lâches ». Pour Buural, ces trois années d'armée lui ont permis de vivre dans d'autres régions du pays qui lui étaient inconnues. Buural fut nommé chef de sa section ; ce qui le rendait fier et aussi heureux de servir à son pays.

Après son service militaire de trois ans, il a regagné son pays natal où il était employé comme vendeur ambulant de la coopérative. Buural a exercé ce métier pendant sept ans. Il s'agissait de circuler en camion dans les communes proches de Bayantsagaan avec des marchandises pour les vendre aux éleveurs. Il vendait ainsi des marchandises de première nécessité : riz, farine, huile, sucre, biscuits, friandises ... ; et aussi des fournitures scolaires, des

⁹² Le service militaire était obligatoire à partir de dix huit ans et durait trois ans, jusque dans les années quatre-vingt. Des dispenses étaient accordées dans les cas de poursuite d'études ou de maladies graves.

livres et des journaux ; des jouets, également des tissus.... En même temps, il recueillait des matières premières qui lui proposaient des éleveurs : des peaux, de la laine, du crin, des boyaux.... Durant son activité de vendeur ambulant, il gérait bien les comptes, c'est-à-dire qu'il était en même temps comptable. Pourtant, il n'a jamais fait de formation de ce genre. « Je n'étais pas endetté » dit-il. Il était satisfait de son travail et s'en est bien sorti.

Il a du reprendre l'élevage après le décès de ses parents. Comme Buural est le premier fils de la famille on lui a confié les camps et les pâturages. Il est devenu éleveur d'ovins et Dendegmaa était trayeuse de vaches dans la coopérative. Comme nous savons déjà que la coopérative s'introduisaient les spécialisations au sein de l'élevage que Buural a spécialisé en gardant un troupeau constitué de 700 moutons castrés, âgé de deux à six ans. Ensuite il n'a gardé un troupeau constitué que des femelles. Cette tâche était mieux rémunérée. Selon le nombre de nouveaux nés l'éleveur était payé ; et on peut recevoir aussi une récompense s'il n'y avait pas de dégât, de perte ou de mortalité des nouveaux nés. D'après lui, cette tâche exige une vigilance et une ténacité de tous les instants. Cela lui arrivait plusieurs fois de gagner 1000 T à l'époque⁹³. Selon lui, il gagnait bien sa vie. D'ailleurs il était passionné par les voitures dont il changeait régulièrement. Sa femme se souvient qu'ils ont réussi à construire une famille aisée à la campagne.

En 1985, Buural a reçu la médaille de l'« éleveur émérite de la province » (*Aimgiin avarga malchin*), grâce à son travail assidu et puis, l'année suivante, une médaille d'« Honneur du travail » (*Khödölmöriin khündet medal*) dont il est fier. En 2001 la télévision nationale a fait une émission sur lui et son expérience dans cette activité. Depuis ce temps ses troupeaux atteignent mille têtes. En 2005 il est encore récompensé par la médaille de l'« éleveur émérite de la province ». Pour lui, ce sont des témoignages de reconnaissance son travail, même si cela fait la partie du mécanisme de l'époque communiste.

⁹³ Dans les années 1980, le salaire d'un cadre supérieur était 300-450 T par mois.



Figure 43 : Buural est en train de brûler de l'encens pour purifier le camp d'hiver en souhaitant à ses troupeaux de passer un bon hiver, 2011, A. Amarsanaa.

2. Dendegmaa

C'est une vieille dame aux cheveux tressés en arrière et le visage, marqué par des rides foncées, dégage un air joyeux. Dans une de ses mains maigres, souvent une cigarette est allumée. Son nom est Dendegmaa.

Dendegmaa est née en 1945. Sa mère Tsedev et son père Jamts sont tous deux issus de l'ethnie Khalkh. Ils sont indigènes de la commune Bayantsagaan. Dendegmaa est l'aînée de quatre enfants, Taivan (frère), Sandgaa (sœur) et Altaa (sœur). Leurs parents se sont installés en ville et leur père était journaliste. La mère Tsedev a confié ses deux filles, Dendegmaa et Sandgaa, à sa grande sœur Khorol qui n'avait pas eu d'enfant. C'est pourquoi elle a bien voulu élever ses nièces. Elle était éleveur à la campagne. Depuis le moment de son déplacement chez sa tante maternelle Dendegmaa ne l'a jamais quittée. Khorol était affective comme une mère. Par contre Dendegmaa n'a pas eu autant de lien avec ses parents biologiques. Lorsque Sandgaa est née, on l'a envoyée rejoindre sa sœur aînée chez la tante qui s'est retrouvée ainsi avec deux enfants à élever. Désormais Khorol était considérée comme une mère pour les deux sœurs. Ainsi les parents biologiques ont gardé leurs deux autres enfants : un garçon et une fille.

Khorol éduquait et transmettait son savoir-faire à ces deux filles. Elles ont appris à mener les tâches liées à l'élevage. Particulièrement, Dendegmaa était une bonne apprentie car elle avait le geste sur et rapide. Elle a appris tôt à traire les vaches, les moutons et les chèvres et savait déjà très bien confectionner les produits laitiers : fromage, crème... D'ailleurs cet apprentissage lui a servi toute sa vie et elle est devenue plus tard la trayeuse dans sa coopérative.

Dendegmaa a dû quitter le foyer de sa tante pour aller à l'école, comme les autres enfants. Elle était pensionnaire à l'école communale de Bayantsagaan mais n'appréciait pas tellement vivre éloignée de sa famille. L'univers inconnu la décourageait et la discipline scolaire la motivait peu. Un jour, au dortoir, elle est tombée du lit et s'est cassé une côte. Pour se rétablir, on la renvoya chez elle, ce qui lui convenait assez bien. Ce fut le prétexte pour ne plus retourner à l'école et sa scolarisation s'est alors arrêtée. Elle est toujours restée chez sa tante à la campagne

et s'y plaisait bien, tandis que sa sœur Sandgaa est partie chez ses parents pour poursuivre une scolarité en ville.

Parenté de Dendegmaa

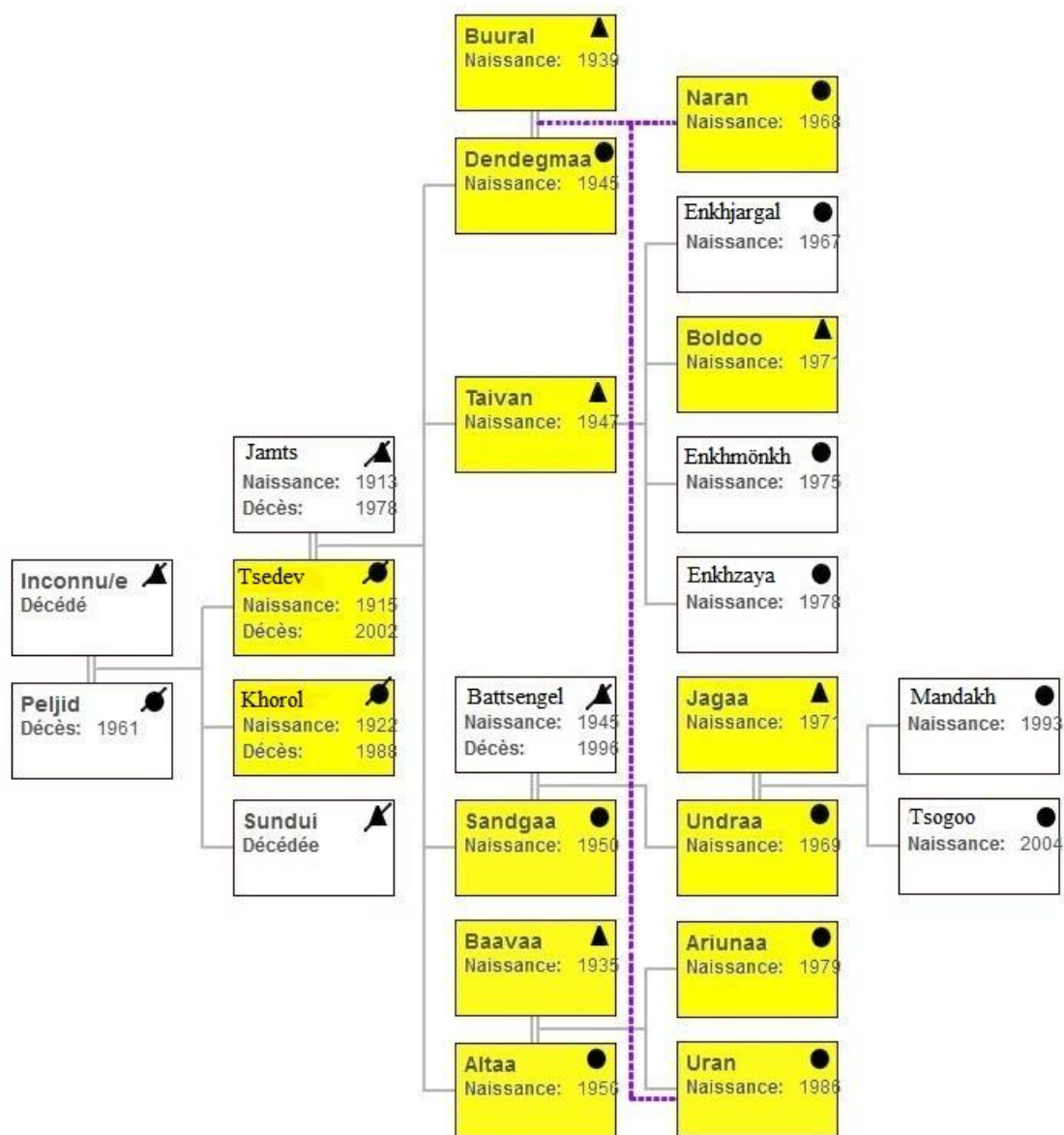


Figure 44 : Parenté de Dendegmaa (en gris les individus mentionnés dans le texte).

C'est ici que sa vie conjugale a commencé. Buural et Dendegmaa vivaient dans la même commune et tous les deux étaient le membre de coopérative. Dans son action sociale, la coopérative s'organisait des soirées dans lesquelles les jeunes membres se rencontraient. Après une première rencontre lors d'une soirée, les deux jeunes se sont fréquentés pendant un temps. Quant à Buural, il venait aider Dendegmaa à garder le troupeau ou à chercher de l'eau au puits. « On se donnait rendez-vous dans la vallée où je venais avec le troupeau. Buural m'attendait souvent. On restait ensemble jusqu'à l'heure de traite. Ainsi notre relation durait jusqu'au jour où ma tante a remarqué que j'avais l'âge d'être une femme maintenant ». La tante était aussi responsable que les parents biologiques; elle accepta que la fille quitte le foyer après une demande officielle de mariage du futur époux. Elle avait déjà 18 ans. Le mariage était accepté par les parents respectifs. La coopérative a aussi organisé la fête de la célébration du mariage de certains couples qui étaient reconnus par leur travail. Selon Tserenkhand (2005 : 95), le mariage est devenu une affaire de la collectivité sociale. C'est donc qu'on peut comprendre un changement important au sein de la vie familiale qui s'est d'abord produit à l'ère communiste. Le mariage n'était plus l'unique préoccupation de la famille, notamment des parents, mais aussi il s'inscrit dans la politique sociale du pays. Notre couple Buural et Dendegmaa a été formé dans la grande vague de cette période.

Quant au parcours de Dendegmaa, il est directement lié à la vie de coopérative. Elle travaillait comme trayeuse dans la même coopérative que son mari. Mais ils n'étaient pas dans la même *brigad*. Chacune des trayeuses avait des normes de litres de lait à fournir à la coopérative. Elle rendait à la coopérative 200 litres de lait de vache par jour. Elle trayait jusqu'à 30 vaches par jour. En plus, elle devait préparer les produits laitiers : le yaourt, le beurre, la crème. Elle se souvient que son travail prenait beaucoup de temps. « Tôt matin il faut commencer le travail, avant que la vessie soit trop pleine qui fait du mal aux vaches. A neuf heures toutes les vaches partent au pâturage. Ensuite j'amenais le lait au centre du *brigad*. De retour chez moi, je préparais à manger et je me reposais un peu. L'après-midi je préparais les produits laitiers mais entre temps il fallait surveiller les veaux. Le soir les vaches étaient de retour et je me mettais au travail ». Bien que cette activité soit dure elle était contente d'avoir travaillé. Finalement elle partit à la retraite à l'âge de 60 ans.

Depuis 2002, Dendegmaa vit entre la ville et la campagne. Elle reste davantage en ville à cause de sa faible santé. Bien qu'il existe des structures de santé à la campagne, elles sont mal organisées et sujettes à des dysfonctionnements : pénurie de médicaments, problèmes de conservation, panne des appareils ou manque de moyens et d'énergie. Il vaut mieux rester en ville pour bénéficier des structures hospitalières, affirme sa fille. De plus, comme ses petits enfants sont scolarisés en ville elle doit pouvoir les garder en alternance avec leur mère. C'est en effet l'un des rôles de la grand-mère d'être responsable de ses petits enfants à l'absence de sa fille Naran.

Quand les grandes vacances scolaires arrivent, Dendegmaa accompagnée ses deux petits fils regagnent la yourte à la campagne. A la rentrée de l'école, en septembre, les deux garçons de leur grand-mère retrouvent leur logement de la ville. Cependant, elle répond souvent qu'elle vit à la campagne à son voisinage qui la questionne. Or elle passe beaucoup plus de temps en ville dans l'année. Sa réponse est assez typique des gens âgés qui partagent le temps entre la ville et la campagne et qui préfèrent de montrer leur appartenance ou leur attachement à la vie campagne et s'y identifient toujours.

Elle trouve que la vie est triste en ville entre les immeubles ; la fumée et la pollution envahissent tout ; trop de bruit et trop de voitures, au point qu'il est parfois impossible de traverser la route ; les gens sont pressés et peu aimables. L'impression générale de la ville qu'elle reçoit est plutôt négative : « les gens ne se parlent pas entre eux, ils ne sont pas gentils entre eux, ils sont toujours pressés et se bousculent sans cesse. Ils connaissent à peine leurs voisins, mais la vie est stimulante par rapport de la campagne ». Elle se méfie des citadins, car elles y voient des voleurs, des malfaiteurs potentiels. C'est le sentiment d'insécurité qu'elle ressent en ville. Elle a même peur d'ouvrir sa porte quand elle est seule. Un jour, on a sonné à la porte ; elle a entendu la voix d'un homme qui distribuait une publicité d'une société d'électroménagers. Elle n'a pas voulu ouvrir en répondant qu'elle n'est pas la locataire des lieux. Quand elle quitte le logement pour faire une course en laissant ses petits enfants, elle leur recommande de bien fermer la porte derrière elle. Néanmoins elle est ravie de se déplacer la ville pour aller au marché Kharkhorin qui se trouve à quelques stations de bus de chez elle.

Elle gère le budget de la famille en ville entre les courses, les dépenses quotidiennes : cigarettes, friandises, les dépenses scolaires... Elle fait facilement connaissance avec les gens avec lesquels elle a de fréquents contacts : le vendeur d'une boutique de son immeuble, le pharmacien qui se trouve près de son immeuble... Le pharmacien lui offre parfois gratuitement des médicaments et pour le remercier, elle lui donne des fromages secs qu'elle a fait elle-même. Ces rencontres touchent aussi son voisinage. Dendegmaa a fait connaissance d'une personne de son âge dans son immeuble. Ensemble, elles bavardent en fumant sur le banc devant leur immeuble. Son amie a des talents de couturière, du coup elle lui a commandé un habit mongol traditionnel. La vision de ses voisins a changé. Dans ses premières années, les vieillards qu'elle voyait assis sur le banc public à l'ombre des immeubles lui paraissaient pitoyables. Maintenant elle fait partie de ces gens et s'est formée une sorte de réseau relationnel avec son voisinage. Elle aime bien partager avec eux ce qu'elle apporte de la campagne, tantôt du lait, tantôt de la viande.

En ville, elle entend parler de Jésus par des convertisseurs de l'église protestante ou de la secte des Mormons. La traduction du nom Jésus en mongol est « le Maître du monde » *Yertöntsiin ezen*, ce qui la déconcerte d'entendre que le monde est dirigé par un maître. Elle est tout simplement effrayée d'apprendre que l'on chante dans l'église en priant, car elle pense l'église comme un temple qui est un lieu sacré où il faut se tenir coi et non un lieu où l'on chante comme dans une fête et l'on exprime sa joie.

En terre de steppe la majorité de la population est bouddhiste. Le nombre des pratiquants augmente plus en plus depuis la période postcommuniste, même si la doctrine du bouddhisme est peu connue parmi les croyants. Dendegmaa appartient à ces derniers. Elle a été élevée dans le respect de la religion. Elle a hérité de quelques fragments écrits de sutras que sa tante a précieusement conservés. Depuis le changement du régime elle suit un lama de sa région. D'ailleurs elle a soigneusement gardé sa photo dans l'autel de la yourte. Vivre en ville lui permet de rendre visite plus facilement au monastère. Dès qu'elle a un souci, elle demande conseil au lama et lui commande des lectures de sutras. Les raisons d'y aller sont multiples, à la veille d'un voyage entre la ville et la campagne pour souhaiter une bonne route, ou bien pour le changement du nouvel an ou lors de dysfonctionnements dans la famille ou encore la maladie... et il en résulte qu'elle y retourne souvent soit avec la famille soit seule. Avant chaque départ, elle allume

l'encens pour purifier et faire lire un sutra au monastère. D'après elle, c'est grâce au sutra que ses voyages ont réussi sans un accident.

Dendegmaa a un souci de santé. Elle se fait soigner tout le temps et par tous les moyens : prise de médicaments européens ou mongols traditionnels, concoction de plantes, et de breuvages des plus insolites. Elle a en effet entendu dire que boire le bouillon d'un estomac d'ours pourrait soulager la douleur. Un médecin venant de la Mongolie Intérieure a fait des visites à la campagne chez des familles d'éleveur en été. Dendegmaa l'a vue et s'est procuré des plantes médicinales. Elle est même partie se faire soigner chez lui en Mongolie Intérieure, dans son cabinet. C'était la première fois qu'elle traversait la frontière. Son premier souci était l'adaptation à la nourriture car, comme elle ne mange ni légume ni fruit ni la viande épicée, elle n'a pas réussi à y rester longtemps jusqu'à la fin de son traitement.



Figure 45 : Dendegmaa est en train de faire une libation avec du thé au lait du matin pour que l'esprit des lieux protège la famille. 2006, A. Amarsanaa.

3. Naran

Une femme de la taille moyenne d'un mètre soixante est assez maigre. Les cheveux noirs et épais, ramassés derrière, font une chenille. Elle a un regard posé et réfléchi et reflète la douceur.

Gombosüren, la sœur de Buural, avait sept enfants dont Naran, la troisième fille qui fut adoptée par le couple de Buural et Dendegmaa. L'adoption était prévue avant sa naissance. Rappelons en effet que le frère et la sœur, Buural et Gombosüren, furent élevés ensemble par leurs grands-parents. Ainsi ils avaient noué une relation étroite et intime entre eux. Ils partagèrent les soucis et les joies de la vie quotidienne et s'entraidèrent mutuellement, peut-être d'ailleurs plus que les autres frères et les sœurs. Le désir profond du couple de Buural d'adopter un enfant trouva donc un écho très favorable chez sa sœur qui, enceinte de Naran, la lui donna à sa naissance. Naran a donc trouvé, dès sa naissance, une nouvelle famille chez ses parents adoptifs. Par ailleurs, elle n'a pas beaucoup connu sa mère biologique car elle est décédée quand Naran était encore jeune enfant. Par contre son père biologique, retraité maintenant, surveille ses troupeaux à la campagne, dans la commune Bayan. Bien que cette commune et celle de Naran soient voisines, il est rare qu'elle rende visite à son père, excepté lors des fêtes ou des funérailles.

Naran, malgré l'adoption, pense qu'elle a hérité du tempérament de son père biologique, Tserentsogzol, qui est bavard comme elle, alors que son père adoptif est peu loquace. De même, elle dit ressembler à son père biologique par les traits physiques. D'ailleurs, elle marque une différence pour désigner ce dernier comme *törsön aav*, « père biologique », tandis qu'elle appelle son père adoptif *ajaa*. Donc nous remarquons qu'il n'y a pas de confusion possible dans la filiation, entre celle biologique et celle de l'adoption.

Élevée dans son nouveau foyer, devenue un enfant unique, Naran a grandi sans manquer d'affection. D'ailleurs elle se souvient d'avoir passé une enfance sans souci. Comme son père travaillait dans un drugstore ambulant il pouvait acheter souvent une grande quantité de friandises. « Quand je rentrais à la maison de la pension de l'école communale pendant les vacances scolaires, il y avait toujours des sucreries qui m'attendaient... Une fois pendant les vacances d'hiver, en arrivant chez moi j'ai découvert un cageot de pommes que mon père

m'avait mis de côté. Il m'a montré le cageot couvert d'une peau du mouton afin de le protéger du gel. Qu'est-ce que j'ai mangé de pommes, cet hiver-là! ». Naran était touchée par cette affection de ses parents, manifestée toujours par lui faire plaisir.

L'éducation d'une fille mongole est bien marquée par sa participation aux tâches domestiques en aidant la mère ou les sœurs. D'abord une fille apprend de balayer l'intérieur de la yourte ensuite à faire les vaisselles. Petit à petit la fille fait toute seule des certaines tâches. A l'âge de six ans elle peut aider à la traite. Par contre elle est moins sollicitée dans des tâches dites masculines, notamment surveiller le troupeau. Naran était éduquée dans cette voie comme d'autres filles. Bien que son enfance fût plutôt privilégiée, elle a appris tôt à participer aux travaux domestiques. Quand Naran rentrait chez elle pendant les vacances, elle aidait toujours sa mère. Surtout pendant les vacances d'hiver qui correspondent à la fête du nouvel an, durant lequel un grand nettoyage se fait à l'intérieur de la maison. Il s'agit de tout dépoussiérer et de faire la propreté de la maison afin d'accueillir une nouvelle année. C'est un rite du printemps. Souvent la mère et les filles se mettent à cette occupation ensemble. Naran faisait la lessive et se souvient de se blesser bien des fois les doigts à force de frotter les linges mais elle dit « j'étais fière d'aider mes parents ».

A la période de l'entrée à l'école de Naran, l'école a développé et a davantage réglementé par rapport la période de ses parents. D'abord elle était devenue obligatoire pour tous les enfants ; l'âge d'entrer à l'école ne pouvait plus dépasser huit ans. Non respect du règlement de l'éducation scolaire a été sanctionné par la loi. Cet acte de la loi a réussi à mettre une régularité de formation scolaire à tous les enfants. Particulièrement les parents- élèves avaient une tendance de garder leurs enfants à leur portée de main avant cette loi qu'il fallait changer le mode de fonctionnement. Dans cet effet, des écoles communales ont élargi où des enfants pouvaient terminer l'école secondaire. La plupart des communes garantissent l'éducation primaire et secondaire, mais pour la suite, le lycée c'est du ressort de la région. Les lycéens poursuivent donc leurs études au centre de la région ; quelques rares élèves le font en ville. Ainsi des enfants étudiaient plus longtemps que leurs parents. La durée des études allongées, les parents ne pouvaient plus compter sur leurs enfants.

Des éleveurs envoient leurs enfants à l'école à la proximité de leur commune où ils peuvent loger dans l'internat. Ils rentrent chez eux pendant les weekends ou les vacances. A cause du manque de place aux internats de l'école, certains élèves sont hébergés chez leurs proches près de la commune. Naran étudia à l'école du centre communal comme ses camarades issus des familles éleveurs. C'est dans une de ces communes que Naran a étudié en demeurant chez un des frères de son père. Plus tard elle poursuivit le lycée en ville en habitant chez la sœur de sa mère. Il n'y a que durant les grandes vacances qu'elle rejoignait ses parents. Ainsi elle acheva la scolarité dans une mobilité permanente. Sa jeunesse se divise en deux phases : celle d'avant l'école où la vie en famille domine; tandis que la seconde phase correspond à la période scolaire où la mobilité domine.

Les études scolaires ne suffisaient plus pour trouver un travail ; il fallait être qualifié. Après l'école Naran a poursuivit une formation en ville. A la fin de la formation elle a été mutée vers le centre de la région de Selenge où un poste l'attendait. Durant l'ère communiste, à la fin des études le travail était souvent garanti pour les jeunes diplômés. Ils sont nommés dans divers coins du pays, sauf dans les villes. Cela correspondait à la politique de l'époque qui ambitionnait le développement du pays et la déconcentration de la force du travail, et luttait contre la désertion des campagnes. Pour Naran, c'était une découverte d'aller à Selenge. Elle a trouvé une famille d'accueil où elle a vécu pendant deux ans. Loin de son pays natal et de sa famille, elle se découragea vite et regagna sa région.

A son retour au pays natal, elle s'est mariée avec Davaa, un camarade de classe de l'école primaire. En plus, les deux familles se connaissaient auparavant. Après leur mariage, ils s'installèrent dans une nouvelle yourte au centre de la commune de Bayantsagaan, car le mari y travaillait. Par ailleurs, selon la coutume patrilocale pratiquée, le couple marié s'installe au camp des parents du mari. Dans le cas de Naran et Davaa, les parents de ce dernier habitèrent au centre communal. Le couple s'installa près d'eux. Nous pouvons, donc, interpréter de deux manières le cas de ce couple, puisque, d'une part, ils ont suivi la coutume ancienne de la résidence patrilocale et, d'autre part, ils se sont installés à proximité du lieu de travail en s'adaptant au temps moderne, en résidence néolocale. L'année suivante de leur mariage, Naran était tombée enceinte mais le couple n'a jamais vécu longtemps ensemble.

En général, les parents essayent de donner la meilleure éducation possible à leurs enfants. Pour cela, ils cherchent des possibilités d'envoyer leurs enfants à l'école de la ville. Naran, la mère de famille, qui assume l'éducation de ses enfants, les envoie à l'école en ville. Chaque année, il faut prévoir une dizaine de jours pour préparer la rentrée scolaire de ses enfants. Elle passe un temps considérable à chercher les fournitures scolaires et n'hésite pas à parcourir différents marchés pour acheter au meilleur prix cartables, carnets, cahiers, stylos... et des vêtements à porter pour l'école. Elle ajoute : « Autrefois, les écoliers portaient des uniformes à l'école, ce qui facilitait l'achat. Aujourd'hui ils peuvent porter divers habits à l'école, ce qui risque de faire exploser le budget de la famille. Je suis embrassée si mes enfants s'habillent mal parmi leurs camarades. Cette liberté ne provoque que du malaise pour les parents ».

La préparation des affaires scolaires et les frais d'inscription à l'université demandent une certaine somme d'argent. Les parents éleveurs d'aujourd'hui il faut consacrer à l'affaire quelques moutons. A cet effet, des acheteurs de viande se précipitent en camion à travers de la steppe. C'est une période propice pour eux car des éleveurs bradent des moutons. Les acheteurs sont prêts à acheter n'importe quel produit de l'élevage, si le prix est intéressant pour eux. Dans notre camp de Buural, un camion est arrivé. Buural commente leur arrivée qui ne s'est pas fait par hasard: « Ces acheteurs ont certainement vu notre troupeau et ils sont satisfaits de la grosseur de nos moutons ». Ils proposent un prix. Buural fume ses cigarettes et ne donne pas l'impression qu'il baisse le prix. Après un temps de discussion, les deux parties sont d'accords pour une vente de trente moutons, de différents âges, qui atteignent la valeur plus de 500 000 T.

Le fils aîné, Nyamaa, est soulagé de la vente car il s'inquiétait de ses affaires scolaires. Même un jour précédant de la vente, il proposa à sa mère de vendre un de ses moutons mâle qui lui avait été offert par ses grands-parents pour l'occasion de sa coupe de cheveux. Un mouton mâle, d'âge adulte, coûte 30.000-35.000 T. Cette somme permet de fournir des livres scolaires. Sa mère refusa la proposition et préféra qu'il garde son bien. Ajoute-t-elle « je te fournirai tous ceux que tu en as besoin mais tu dois bien étudier à l'école ! ». Naran reconnaît que si la famille n'avait pas de moutons elle ne pouvait pas payer les études des enfants. « Même si je travaille le jour et la nuit je ne pourrais pas payer le logement, la nourriture et les études » ajoute-t-elle.

Notre famille ne mène pas ce mode de vie entre la ville et la campagne avec une grande joie. Naran alterne ses séjours entre les deux, en faisant un relais avec sa mère. La plupart du temps elle reste à la campagne accompagnée Buural. Sans aucun doute elle préférerait être auprès de ses enfants et souhaite faire plus de séjours chez elle avec ses garçons. Faute de personnel et à cause de la santé fragile de sa mère et comme le troupeau constitue pratiquement le seul revenu de la famille, elle est contrainte de séjourner plus souvent à la campagne. D'ailleurs elle cherche diverses possibilités de rendre visite à ses enfants et passer plus de temps avec eux. Cependant, cette manière de vie en alternance entre la ville et la campagne résulte du choix de Naran qui a penché davantage vers les activités de l'élevage. Surtout c'est elle qui fait la gestion de l'élevage, notamment la vente et l'investissement avec l'aide de son père. Elle est responsable du budget familial.

D'après Naran, il y a beaucoup d'hommes de son entourage qui boivent de la vodka et jouent aux dominos. Pendant ce temps, leur femme s'occupe de tout. A la campagne, autour de chez nous, les femmes font les travaux des hommes. Avec un mari paresseux la famille « ne s'enrichirait point » *öödlökhgüi*.

Naran se préoccupe souvent de l'avenir en pesant le pour et le contre de la vie en ville et à la campagne. Naran pense que la ville représente avant tout une perte de la qualité de vie et une vie stressante. Surtout en ville on vit dans la dépendance de l'un et de l'autre et on dépense facilement de l'argent. L'élevage est plus bénéfique qu'un travail non qualifié en ville. Elle dit « Je ne veux pas être vendeuse dans une boutique en ville ; j'estime que le rendement de l'élevage est plus important par rapport le salaire médiocre de la ville. On dépense beaucoup en ville et le salaire n'est pas suffisant pour y vivre. En plus, dans l'élevage je suis mon propre maître. Ce qui m'inquiète le plus c'est comment je ferai quand je serai vieille et que mes parents ne seront plus là ». Cependant le niveau des formations et la qualité de soin sont meilleurs en ville. En effet, elle avoue aimer vivre à la campagne et souligne les avantages comme gérer le temps soi-même, sans contrainte d'un patron, sans stress quotidien, sans se disperser dans des diversités matérielles et peu de nécessité de dépense inutile et sans se noyer dans la foule de la ville. Dans ce sens on trouve une qualité de vie à la campagne qu'en ville. Par ailleurs, elle a

acquis un savoir-faire dans les activités d'élevage qui est un avantage pour la vie de la campagne. Cela ne sera jamais exploité en ville.

Le problème surgit dans cette activité qui est liée à la situation vulnérable de l'élevage car à tout moment une intempérie, une catastrophe naturelle peut décimer le troupeau. C'est dire que de longues années de travail peuvent être soudainement anéanties. La situation immaîtrisable et imprévisible alimente l'insécurité de cette activité. C'est pourquoi le rêve de Naran qui serait d'être employée au chemin de fer, seule infrastructure, qui se trouve dans sa commune.

Concernant le travail rémunéré il est vrai qu'actuellement à la campagne il y a très peu de possibilité de travailler. Au centre communal l'emploi dans le secteur public est aussi limité ; ce sont des emplois dans l'administration, l'école et l'hôpital. Le secteur privé consiste en l'exploitation du minerai qui est l'activité plus importante. Ensuite quelques boutiques fonctionnent plus au moins. En tout cas, les ruraux sont loin d'être employés aujourd'hui.

D'après Naran, elle ne pourrait pas actuellement s'investir ailleurs, tant que chez elle, dans son entreprise d'élevage, il manque du personnel. Quand ses enfants seront grands, une des possibilités consisterait à vivre auprès d'eux à la campagne en aidant ses fils à garder l'héritage familial.



Figure 46 : Naran vient d'emmener le veau à sa mère pour la première tétée de la journée, au camp d'hiver. 2011, A. Amarsanaa.

4. Uran

Une jeune fille avec les yeux noirs et les cheveux longs et noirs qui couvrent un peu les yeux s'approche vers nous. Elle s'apparaît assez discrète. Elle s'est mise dans un coin dans la yourte et parle très peu. Maintenant Uran est étudiante en histoire, passionnée d'histoire du moyen âge. Elle souhaite travailler dans les archives nationales, après ses études.

La famille de Buural garde cette jeune fille, Uran. Elle est considérée comme la seconde fille de la famille. Depuis son enfance elle vit avec eux. La famille de Buural a d'abord adopté Naran qui venait du côté de la famille de Buural. C'était une adoption faite officiellement. Par contre pour la seconde fille, Uran, elle n'est pas réellement adoptée, elle est placée. C'est la fille d'une des sœurs de Dendegmaa qui était restée seule avec ses enfants après avoir constitué un couple. Dès sa naissance Uran n'était pas en bonne santé et souffrait souvent de crises d'asthme. Sa mère, qui travaillait en ville, ne pouvait pas s'occuper d'elle par manque de temps. Finalement, elle avait trouvé cette solution de l'envoyer à la campagne chez sa sœur aînée, en pensant que, d'une part, cela ne pouvait être que bénéfique pour l'enfant de vivre dans la nature et que, d'autre part, sa fille consommerait régulièrement des produits laitiers, qui sont toujours considérés comme des remèdes d'appoint, en supplément aux médicaments. Surtout sa sœur aînée pouvait s'occuper d'elle. En plus, le couple Buural et Dendegmaa vivait tous les deux seuls car leur fille Naran s'était mariée et vivait dans son nouveau foyer. La famille de Buural était contente de retrouver un enfant chez eux. Dendegmaa a accueilli l'enfant à bras ouverts. Elle a décidé de garder cette fille comme sa seconde fille. Quant à Buural, il ne s'y opposait pas non plus.

Alors Uran a grandi auprès du couple Buural et Dendegmaa. Elle les appelle *ajaa* signifiant « papa » et *tom eej* « grande maman ». Pour les voisins, elle est la seconde fille de ce couple. L'attention de Dendegmaa envers cet enfant a été récompensée par l'amélioration de sa santé et la fille se plaisait à la campagne et continuait à y grandir.

Quand l'âge d'aller à l'école arrive elle devrait quitter la campagne. Sa mère biologique, Altaa, préférerait d'envoyer sa fille à une école de la ville qui est meilleure que celle de la commune. Ainsi elle rejoignait sa mère biologique en ville mais le lien d'affection avec Dendegmaa se poursuivait. Cette dernière ne s'opposa pas non plus pour donner la meilleure instruction à la fille qu'elle a élevée. Cependant les grandes vacances scolaires de la fille étaient destinées à retrouver sa famille d'enfance à la campagne. La séparation entre elle et sa « grande maman » n'a pas duré longtemps car le jour où Naran a acheté un logement en ville, Uran s'est rapprochée encore d'elle et de sa famille d'enfance. Ainsi dans ce nouveau logement, Dendegmaa demeure accompagnée d'Uran et des deux fils de Naran. Le fait qu'Uran vive auprès de sa « grande maman » il y a davantage d'affinité avec cette famille.

En effet, Uran assume le rôle de l'enfant dans la famille car elle soigne et fait attention à Buural et à Dendegmaa. De même elle tient le rôle d'une sœur pour ses « petits frères ». Pendant que Naran est à la campagne c'est elle qui s'occupe d'eux. Elle les éduque, aide aux devoirs et lave leurs vêtements. Dendegmaa est trop vieille pour tout faire et ne peut pas aider à faire les devoirs scolaires. En somme, sa présence dans la famille est nécessaire. De son côté, Uran est contente d'être parmi eux.

Elle est considérée comme un membre de la famille de Buural car son éducation fait partie des charges de la famille, qui finance aussi ses études à l'université. Buural et Dendegmaa assument le devoir des parents : la résidence, l'éducation, de l'économie, l'affection vis-à-vis de la fille. Quant à Uran, elle prend soin d'eux. En plus, la famille de Buural manquait toujours des gens pour mener une vie entre la ville et la campagne et assurer l'économie pastorale familiale. Et Uran constitue une personne importante car c'est elle qui gère les affaires de la famille en ville pendant l'absence de Naran. En effet, elle s'occupe des affaires de l'école de ses frères, notamment en participant aux réunions des parents. Quant à Dendegmaa, elle est considérée trop vieille et incapable. On peut donc dire qu'Uran a une certaine responsabilité dans cette famille.

Par ailleurs, l'avenir d'Uran préoccupe toute la famille. Elle-même pense à rencontrer l'homme de sa vie un jour mais le mariage n'est pas la priorité d'aujourd'hui. Comme ses camarades universitaires elle envisage son avenir en ville.



Figure 47 : Uran vient de bouillir le thé au lait dans la marmite sur le poêle, pour le déjeuner matinal. Elle le verse dans le thermos ; été 2006, A. Amarsanaa.

5. Nyamaa

Nyamaa est de petite taille, avec beau trait du visage et les cheveux courts et bien noirs. Il est le fils aîné de Naran. Il est en terminale à l'école secondaire à la capitale. Il vit avec sa mère. La mère a souvent la garde de l'enfant après la séparation. Le père de Nyamaa travaille dans une usine de l'extraction de spath dans la commune voisine de la famille de Buural. Il habite près de son lieu de travail. L'usine accélère le travail en belle saison c'est pourquoi son père est plus occupé en été. Pendant que Nyamaa est à la campagne son père est rarement libre. Sa mère sait que son père lui manque car elle a remarqué que, dès qu'elle parle de lui, le sujet le rend triste.

Néanmoins il a gardé un contact privilégié avec la famille patrilatérale. Il était toujours invité à monter à cheval dans la famille de son père lors des courses quand il était jeune garçon. En plus, il a de l'admiration pour un des ses cousins, Jagaa, qui est le fils de la sœur de son père. Nyamaa l'appelle « frère » akh. Il vit avec sa famille dans la commune voisine que la famille de Buural. Nyamaa le trouve costaud, capable de tout faire avec beaucoup de force. Par ailleurs, c'est Jagaa qui garde les quelques chevaux de la famille de Buural avec ses troupeaux. A chaque occasion de changer le cheval de monte pour la garde du troupeau, soit environ tous les quinze jours en été, Nyamaa fait ce travail avec beaucoup de plaisir. Il adore rendre visite chez Jagaa et part tôt matin et le retour au soir il ramène un cheval frais. Jagaa lui enseigne les différentes tâches liées à l'élevage des chevaux. Nyamaa dit « quand je serai grand ma famille déménagera sans demander l'aide des autres. Je veux faire tout comme le frère Jagaa. ». Ce dernier aide souvent la famille de Buural.

L'enfance de Nyamaa s'est passée à la campagne en jouant avec les agneaux et en montant à cheval. Un des apprentissages du garçon consiste à monter à cheval. Bien que les filles l'apprennent aussi cet apprentissage parce qu'une femme n'occupe pas de chevaux, sauf la traite des juments. Attraper, dresser et s'occuper des chevaux font partie des tâches masculines, ces activités exigent tout d'abord une force physique. C'est donc les garçons qui y sont entraînés dès leur plus jeune âge. C'est à l'âge de cinq ans que Nyamaa a appris à monter à cheval comme les

autres enfants d'éleveurs. Son grand-père maternel le lui a appris. Il se souvient que son apprentissage était ferme et qu'il ne fallait surtout pas avoir peur de tomber. A cet effet, son grand-père lui attachait les pieds aux étriers avec une corde. Les cordes étaient fortement nouées et, à cause du frottement continu, les jambes rougissaient et les pieds avaient des ampoules. Après une journée d'apprentissage il fallait reposer les pieds. Ainsi on apprenait progressivement à tenir en équilibre sur le dos de son cheval. L'apprentissage se faisait en plusieurs étapes : d'abord on commençait à aller au pas, puis au trot et enfin au galop. Au fur et à mesure Nyamaa prenait de l'assurance et du plaisir; et finalement monter à cheval devenait un jeu. A sept ans déjà Nyamaa participait aux courses de chevaux privées ou nationales. La plus belle victoire de Nyamaa fut d'arriver en second dans les courses de la commune.

Son grand-père lui transmet le savoir-faire de l'élevage. Ainsi il sait distinguer les diverses plantes qui sont bénéfiques et nourrissantes pour le bétail. De même, il apprend quels sont les moments et les pâtures qui sont propices et bénéfiques au bétail. Nyamaa dit que son grand-père « reconnaît chacun des moutons parmi le troupeau. Quant à moi, je sais en distinguer juste quelques uns ». Nyamaa est fortement attaché à la campagne. Pour lui, la campagne signifie liberté et une grande familiarité. La nature et les troupeaux, ses chevaux lui font partie de son univers. Cela représente un atout pour continuer dans cette activité. De même il prend plaisir d'occuper de l'élevage.

D'ailleurs, son avenir préoccupe son entourage et les avis sont partagés. Pour le grand-père, Nyamaa aime la vie à la campagne ; en plus il possède des qualités d'assiduité et de travailleur qui font qu'il peut poursuivre le mode de vie pastorale. Sa grand-mère est tout à fait d'accord avec ce point de vue, néanmoins elle est partagée car elle est plus soucieuse des dégâts provoqués par d'éventuels désastres naturels qui décimeraient les troupeaux. Sa mère partage aussi cette idée. En tout cas, sa mère et sa grand-mère sont moins assurées que son grand-père sur l'avenir de Nyamaa en tant qu'éleveur. Pourtant c'est lui qui est le seul espoir du grand-père pour devenir l'héritier du métier d'éleveur. Quant à lui, il n'a pas peur du travail de l'élevage néanmoins il n'a pas rassuré non plus par les catastrophes naturelles.

Cependant en compagnie de son grand-père et de sa mère, ses amis lui manquent car il n'y a aucun jeune de son âge à la proximité de sa yourte. Sa mère lui a acheté un vélo pour le consoler. Il s'en sert parfois surveiller les troupeaux. En absence de son petit frère, il se sent seul parmi les adultes. Il attend impatiemment son arrivée. Quand ils sont ensemble, en effet, ils font de la lutte, des courses de chevaux et jouent aux cartes, aux osselets ou ils se chahutent....

En dehors des grandes vacances, Nyamaa étudie dans une école à la capitale. Parmi ses camarades de l'école il est le seul provenant de la campagne. Comme il revient tout bronzé de ses vacances d'été, ses camarades le taquent en lui disant « tu es frit comme un beignet ». Puisqu'à la campagne on confectionne plus souvent qu'à la ville des beignets bien dorés. On en mange au lieu du pain. Mais Nyamaa ne l'apprécie pas et leur fait quelques prises de lutte en retour, car il connaît bien la lutte et ses amis sont d'accord pour dire qu'il est le plus fort d'entre eux. C'est avec ses camarades qu'il explore la ville très peu connue pour lui. Ses amis l'invitent à leur anniversaire au parc de distraction ou au cinéma. Ils fréquentent ensemble les lieux de jeux vidéo. Ils aiment à manger du yaourt ou à boire du koumis que Nyamaa leur offre à son retour de la campagne. Pour lui, avoir une amie n'est pas une préoccupation pour le moment.



Figure 48 : Nyamaa est auprès du puits avec son chameau, camp du printemps, 2005, A. Amarsanaa.

6. Nomuun

Nomuun, le dernier fils de Naran, est le plus jeune dans sa famille. Il a grandi à la campagne auprès de ses grands-parents. Maintenant il étudie dans une école à la capitale. Il a un tempérament joyeux, ce qui réjouit son entourage. Comme dernier enfant d'une famille, surtout un garçon, Nomuun obtient des privilèges. Tout le monde le câline, cajole et fait gâter. Mais il désobéit à chaque fois à sa mère qui lui interdit de fouiller dans son sac pour y dénicher des bonbons. En fin de compte, la mère cède et lui rappelle qu'il aura mal aux dents. Il peut aussi désobéir à son grand-père qui lui demande de rassembler des troupeaux en pâture. Alors le grand-père hoche la tête : « Que cet enfant est paresseux ! ». La sœur Uran dit que « Nomuun est merveilleux uniquement quand sa mère et sa grand-mère ne sont pas près de lui. Il nous obéit parfaitement ». Sa grand-mère se plaint de temps en temps qu'il ne l'écoute pas non plus. Mais le mécontentement reste superflu. Sa grand-mère aime lui faire plaisir en achetant des friandises ou en lui donnant de l'argent de poche car il collectionne des dessins de samouraï. En plus, sa grand-mère lui a fait confectionner un vêtement traditionnel en peau d'agneau au lieu de peau du mouton. La peau d'agneau est perçue comme prestigieuse par sa douceur, la finesse de son poil. De même, sa fabrication oblige plus de temps pour des détails. En général, une famille pastorale offre à un enfant le plus gâté un habit mongol comme ceci.

L'atmosphère de la yourte se transforme complètement avec la présence de Nomuun. Quand il est dans la yourte il est captivant ; roule par-ci par-là ; invente des bêtises ; raconte des plaisanteries. En deux mots, il remue sans cesse. Sa grand-mère dit « quand Nomuun est là, on se croirait nombreux ; il nous saoule avec le bruit ». Cependant son grand-père apprécie que Nomuun soit avec eux car il les divertit par son caractère jovial. « Il apporte la gaîté dans la yourte, il la remplit de vie. A lui seul il brise le long silence de la steppe. Quand il repart à l'école, le silence regagne la yourte » murmure son grand-père. Finalement la bonne humeur de Nomuun enchante et fait le bonheur autour de lui.

Chaque rencontre ou chaque séparation des petits-enfants est un moment marqué par l'affection des grands-parents, Buural et Dendegmaa. A chaque fois que Nomuun part en ville ou

qu'il en revient, son grand-père veut l'embrasser. L'embrassade consiste à sentir le front de l'enfant. Nomuun s'approche et reste sagement devant lui. Le grand-père prend ses joues dans les mains et inspire fortement par le nez touchant le front de l'enfant. Ses quelques gestes témoignent intégralement de la tendresse, et sont uniquement la marque d'affection entre la lignée verticale, soit les parents/enfants, soit grands-parents/petits-enfants. En général, le grand-père de Nomuun démontre moins son affectivité par rapport à sa mère ou à sa grand-mère ; en même temps il aime beaucoup ses petits-enfants. De temps en temps, quand Nomuun vient sur ses genoux le grand-père caresse ses cheveux avec beaucoup d'affection. Ensuite il approche sa tête afin de s'imprégner de son odeur. Il inspire son odeur à pleines narines comme s'il souhaiterait garder plus longtemps possible comme s'il fumait du tabac.

Naran est douce et tendre avec ses fils et se fâche très peu. Elle les punit rarement. Elle prend patience et essaye toujours de trouver l'accord. Elle apprend sa méthode à son aîné. Elle lui répète souvent « Evite d'exciter ton petit frère et essaye de trouver un accord. C'est comme ça qu'il va t'obéir davantage ». Malgré l'affection de sa mère et de sa famille, l'insouciance de Nomuun fait parfois son malheur. Une fois, pendant que sa famille déménageait, Nomuun était surexcité. Son grand-père et sa mère haussaient la voix mais cela n'avait aucun effet sur lui. La patience du grand-père explosa et il finit par s'énervier. Il prit Nomuun dans ses bras et lui donna une petite fessée. Nomuun pleura mais personne ne le consola. Une autre fois, sa mère était très fâchée contre lui qui n'obéissait pas et ne participait pas au déménagement, surtout il gênait les autres au travail. A plusieurs reprises elle lui rappela qu'il s'agitait trop. Finalement elle décida d'agir. Avec l'aide de Nyamaa, Naran attacha les jambes et les bras de Nomuun avec une corde. Aussitôt après ce dernier commença à pleurer. Naran lui a versé de l'eau froide sur la tête pour qu'il se calme de suite. D'après elle, cette pratique s'appelle *dom*, sorte de conjuration. Elle explique « quand l'enfant est surexcité c'est qu'il est dans un état anormal. C'est pourquoi en versant un seau d'eau froide sur la tête, l'enfant retrouvera aussitôt son état antérieur ». Tout de même la méthode semblait efficace car Nomuun s'est calmé. La pratique populaire du *dom* est diverse et sert à différentes occasions. Par exemple, il est très fréquent qu'au-dessus du lit ou de la couchette d'un bébé on suspende un morceau de feutre en forme de silhouette de renard. Cette figure n'est pas uniquement pour distraire le bébé. Il sert à éviter au bébé de faire un cauchemar

pendant son sommeil. De même, si un enfant craint le noir on lui met la suie de la cheminée sur le front. Comme tous les enfants, Nomuun et Nyamaa ont eu ces *dom*.

Dans l'entourage de la famille il y a très peu d'enfant de la même classe d'âge de Nomuun. Cependant il a un copain, Davka. Mais sa famille ne voisine pas toujours avec la famille de Buural. Parfois Nomuun va chez Davka y reste pour quelques jours. Comme il y a plus de monde chez Davka ils jouent un jeu collectif appelé « jeter un bâton de bois blanc » (*tsagaan mod khayakh*). On joue le soir. Une personne jette un bâton de bois dans l'obscurité les autres doivent le trouver. Un autre amusement que Nomuun aime est la lutte. Il la fait avec soit son frère, soit son copain. Les deux copains jouent aux cartes et font la course entre eux.



Figure 49 : Nomuun (en gauche) joue aux cartes avec son ami Davka. Juin 2006, A. Amarsanaa.

Monter à cheval est une pratique incontournable des enfants ruraux qui fait partie de leur amusement. Comme pour son frère aîné, le cheval est la passion de Nomuun. Quand il a eu cinq ans, ses grands-parents lui ont offert une selle et son grand-père lui a appris à monter de bonne heure. Il adore monter à cheval. D'ailleurs il participe à de nombreuses courses de chevaux, de juin à septembre. Les cavaliers qui montent les chevaux de course sont exclusivement des enfants de sept à treize ans. Si les propriétaires de chevaux n'ont pas d'enfant de cet âge, ils en

recherchent. Selon l'âge des chevaux ces jeunes jockeys parcourent différentes distances par exemple, 30 kilomètres (cheval de 7 ans), 25 kilomètres (étalon), 25 kilomètres (cheval de 5 ans), 18 kilomètres (cheval de 4 ans), 16 kilomètres (cheval de 3 ans), et 12 kilomètres (cheval de 2 ans). Nomuun est toujours invité chez Delger, ex-famille d'alliance de Naran avec qui la famille s'entraide. Nomuun et Davka s'entraînent ensemble à la course de chevaux. A cet effet, Nomuun doit s'absenter de chez lui pendant l'entraînement de la course de chevaux à partir de juin à la mi-juillet.

Bien que Nomuun aime à monter à cheval, sa famille lui manque pendant l'entraînement. Un jour Delger conduit Nomuun chez lui en moto car il voulait voir sa mère. Visiblement il n'avait pas envie de repartir car il traînait, demandant même à son frère de partir avec lui. Son grand-père comprend qu'il a du mal à quitter la maison alors il l'autorise à accompagner son frère. Ainsi ils partent ensemble au galop.

Pendant l'entraînement Naran lui rend visite de temps en temps. Le premier geste qu'elle fait est de prendre les joues de son fils et d'inspirer profondément le front. Elle trouva qu'il boudait un peu de ne pas avoir vu sa mère depuis trop longtemps à son goût. Quand la mère devait partir il n'arrivait plus à dissimuler sa tristesse malgré les différentes stratégies, comme s'il n'avait pas entendu le départ de la mère. Son ami a remarqué son changement de comportement et il s'est mis à se moquer de lui. Pour ne pas lui montrer ses larmes il l'a pris en lutte. Nomuun, aussitôt tombé, s'est mis à pleurer. La mère le consola en lui promettant d'assister, elle ou le grand-père, à la première course de chevaux qui allait se dérouler dans quelques jours.

Bien que Naran n'approuve pas la participation de ses fils à la course, parce qu'elle y voit un certain danger, elle y consent, puisqu'elle reconnaît les droits de la famille de son ex-mari. Elle se sent obligée d'accepter la participation de ses fils aux courses de chevaux. Naran refuserait si une autre famille, non d'alliance, demandait à ses fils de monter des chevaux de course. Même la famille du petit frère de Badam, pourtant proche a demandé Nyamaa de participer à la compétition de la course des chevaux et Naran a trouvé un prétexte pour refuser. Pendant la course de chevaux il y a certains accidents. Par exemple, Buural a raconté un accident

d'un grand entraîneur connu de la commune de Bayantsagaan, Davaakhüü. Pendant une course de la province de Töv son cheval est venu sans jockey et a gagné la course. Il a été récompensé par une Jeep. Mais le jockey était tombé du cheval et mort aussitôt. Depuis Davaakhüü a arrêté d'entraîner les chevaux.

Une cérémonie du rituel d'un cairn sacré dans la montagne d'Aarag, de la commune de Bayan a été célébrée au mois de juin. A la fin du rituel une festivité s'organisa pendant laquelle il y avait une course de chevaux. Il y avait en tout cinquantaine chevaux de tout âge confondu. La plupart des chevaux était la propriété des entraîneurs de Bayan. La majorité des cavaliers montaient à cru. Nomuun et son copain Davka y participèrent. Nomuun a monté au cheval de Delger. Quant à Davka, il monta les chevaux du fils de Delger.

Après la compétition des louanges imagées sont chantées à la gloire des coursiers vainqueurs, car c'est toujours le cheval qui est célébré et non l'enfant qui le monte. Les propriétés des chevaux vainqueurs gagnent le prix de la course. Dans cette course le premier prix remportait une moto, le second un poste de télévision et le troisième une chaîne de musique. En général, on fait aussi un cadeau au dernier arrivé, appelé *targan khodood* « le ventre plein ». A ce propos Kervyn (1946 : 81) a écrit « le dernier arrivé reçoit, comme fiche de consolation, une hotte de briques de thé avec son inséparable *khadag*, excellent moyen pour lui de noyer son chagrin, si chagrin il y a ». Nos deux garçons, Nomuun et Davka, n'ont pas remporté des prix pour cette fois-ci mais l'un d'entre eux a réussi à arriver dans les dix premiers. Le grand-père de Nomuun est venu assister à la course et a encouragé les deux garçons pour d'autres courses.

A la fin de la saison des courses de chevaux, au moment du retour de l'enfant chez lui, le propriétaire des chevaux récompense l'enfant. Même s'il n'y a aucun prix gagné la propriétaire de chevaux rémunère son jockey. De retour chez lui, Nomuun a été rémunéré d'une somme de 50.000 T, un mouton et des friandises. Une année il a eu un poulain au lieu d'un mouton car il a gagné le second prix. La récompense est stimulante pour l'enfant, surtout pour les parents, cependant elle n'est pas remportée par facilement.

En quelques mots de conclusion, nous avons présenté quelques fragments de la biographie des membres de la famille. La famille de Buural se compose de trois générations et les membres se partagent entre deux foyers, celui de la ville et celui de la campagne. Entre les générations les valeurs et les intérêts ont changé. Alors que Buural ne souhaite pas quitter son pays natal, ni son occupation principale, sa fille Uran souhaite travailler plutôt en ville.

GLOSSAIRE

des principaux termes mongols employés

Aaruul : fromage sec.

Ail : famille.

Aimag : province. La plus grande entité administrative rurale. Actuellement en Mongolie il y a 21 provinces.

Arag : panier pour chercher les bouses.

Argal : excréments animaux desséchés servant de combustible.

Bag : section. C'est la plus petite entité administrative rurale.

Bagana : poteaux de la yourte.

Belcheer selgekh : changer de pâturage.

Belcheer talkhigdakh : utiliser sans prendre soin le pâturage.

Bod (mal) : chameaux, chevaux et bovins regroupés sous ce terme et utilisés comme une unité comptable, pour déterminer des équivalents de bétail.

Bog (mal) : ovins et caprins regroupés sous ce terme.

Bogino khöliin mal : « courtes pattes » comprenant le mouton et la chèvre (et la vache).

Büdiüileg : peu civilisé.

Buir selegkh : déplacements proches à partir du campement d'origine.

Bürees : toile couvrant la yourte au-dessus du feutre.

Büslüür : corde entourant le mur par trois rangées.

Buuts ou *ötög buuts* : sol de l'enclos pour moutons et chèvres, rempli d'excréments des animaux domestiques s'empilant d'année en année et qui devient sec. Il permet au troupeau de s'allonger chaudement durant les longues nuits d'hiver.

Chagtaga : corde nouée de la couronne qui sert à attacher un poids quand le vent souffle fort.

Daruulga : corde qui ceint la yourte verticalement et elle est fixée sur le feutre du toit.

Deel : longue tunique portée avec une ceinture et unisexe.

Deever : feutre posé sur des perches de la yourte.

Esgii : feutre.

Gal golomt : foyer.

Gal zee : petit-fils du feu, c'est-à-dire l'héritier de la filiation.

Gazar ezemshüülekh : donner en concession de la terre.

Ger : yourte.

Geriin ezen : maître de la maison.

Ger khoroolol : quartier des yourtes se trouvant à la périphérie de la capitale.

Gün : duc.

Idesh : provision de viande préparée partir de la fin de novembre pour consommer toute l'hiver.
La viande congelée à l'extérieur.

Im : césures au niveau de l'oreille. Voir *tamga*.

Inj : dot.

Jovgon ger : Type de yourte dont la structure est la même que *tovi ger* sauf que la mesure est plus grande.

Khaalga : porte.

Khadag : foulard en soie symbolisant le respect. Sa couleur est souvent bleue, symbolisant le ciel.

Khana : murs de la yourte.
Khatguur ger : yourte comprenant quatre poteaux en bois et un sommet pointu ; sur les poteaux de soutènement 24 perches y sont posées.
Khavarjaa : camp du printemps.
Khayavch : toile entoure l'extérieur du bas du mur.
Khoimor : partie face à la porte, la plus honorifique place de la yourte.
Khölsnii malchin : éleveur employé.
Khomool : crottin de cheval.
Khoniny mori : cheval de garde du mouton.
Khoniny khot ou *khoniny khevter* : lieu où les petits ruminants s'allongent le soir auprès de la yourte.
Khorgol : terme générique de la crotte de mouton, de chèvre et chameau.
Khörzön : crottes de mouton et de chèvre tassées dans le camp d'hiver et de printemps.
Khoshlon : corde en crin qui attache la porte et les murs.
Khoshuu : bannière.
Khot ail : groupe de familles d'éleveurs qui campent ensemble pour une saison.
Khujir : sel
Malchin : éleveur.
Malchin örk : famille d'éleveurs.
Maltai örk : famille avec du bétail.
Maliin khöliin tatvar : taxe sur les animaux sur pieds.
Moriny uya : attache de chevaux.
Namarjaa : camp d'automne.
Negdel : coopérative des éleveurs pendant la période de communisme.
Nutag : pays natal comprenant les quatre camps.
Nutgiin ezen : maître du pays, en référence au chef de bannière.
Nüüdel : nomadisme, nomadisation.
Nüüdliin mal aj akhui : pastoralisme nomade.
Örk : couronne du toit en feutre.
Öröm : crème fraîche.
Otgon khüü : fils cadet.
Otor : mobilité hors du parcours saisonnier.
Ovoo : cairn sacré.
Övöljöö : camp d'hiver.
Saakhalt ail : famille voisine.
Sangiin aj akhui : kolkhoz.
Sarkhinag ger : yourte dont la couronne et les perches sont attachées entre elles.
Savar : râteau (petite fourche à trois dents). L'outil sert à ramasser les bouses.
Shal : plancher.
Shav : monticule de pierres érigé pour marquer à l'endroit où l'on campe prochainement, sorte de marque de réservation.
Shudarga bus : malhonnêteté, tromperie.
Süi beleg : cadeaux d'alliance.
Sum : commune.
Suuri : petit groupe de travail (période RPM)
Suurin mal aj akhui : pastoralisme sédentaire.

Suvai : sans copulation.

Taij : baron.

Tamga : marques au fer sur la cuisse du cheval et du chameau.

Tavan khoshuu mal : cinq espèces de bétail.

Toono : couronne de la yourte.

Tovi ger : type de yourte dont la partie du bas était colmatée à l'extérieur ce qui permet d'avoir plus d'espace.

Tsagaa : ébullition du yoghourt pour fabrication du fromage.

Tseej ger : sorte de yourte qui ne comprend pas de mur vertical.

Tsomsog ger : type de yourte dont le toit est plutôt élevé.

TSusan töröl : parents matrilinéaires.

Tulga : instrument trépied qui servait à faire le feu dans la yourte.

Tuurga : feutre couvre le mur.

Uni : perches.

Urt khöliin mal : « longues pattes », comprenant le cheval et le chameau.

Van : prince.

Yasan töröl : parents patrilinéaires.

Zakh zeeliin u'e : économie de marché libre.

Zasag : chef de la bannière de l'époque mandchoue.

Zel : enclos des veaux.

Zud : catastroph naturelle.

Zuslan : camp d'été.

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Le « sauteur de l'étape capitaliste », gouache d'après Amgalan D.

Figure 2 : Localisation de la région d'étude en Mongolie.

Figure 3 : Carte de la province de Töv et la zone d'étude.

Figure 4 : La population et nombre d'éleveurs, nombre de famille et nombre de famille d'éleveur de la commune Bayantsagaan.

Figure 5 : Le nombre du cheptel de Bayantsagaan de la province de Töv entre les années 1998 et 2006.

Figure 6 : Stipe [*Achnatherum P. Beauv.*], *dersen khor*, reproduit de Sambuu, 1945.

Figure 7 : Médaille du « meilleur éleveur de l'état » de RPM.

Figure 8 : Evolution du nombre moyen du cheptel entre 1926-2010.

Figure 9 : Répartition du bétail par famille entre 1993 et 1997.

Figure 10 : Nombre de mortalité des bêtes entre les années 2006-2010.

Figure 11 : Schéma du parcours de la famille de Buural.

Figure 12 : Fréquence des changements de camp de la famille de Buural sur l'année.

Figure 13 : Vue générale du camp d'hiver. Le camp d'hiver est en train d'être installé. Au premier plan, les parties de l'enclos à monter ; au second plan, le chariot de transport et la yourte ; en arrière plan, l'enclos en bois en partie monté. Novembre 2005 dans la vallée de Bayan-Aarag de la commune Bayantsagaan, A. Amarsanaa.

Figure 14 : Yourte sur chariot, d'après le texte de G. de Rubrouck. Reconstitution par Yule, dessinée par Connin, gravée par J. Cooper, extraite de *The book of ser Marco Polo*, 1875.

Figure 15 : Une yourte montée. Province de Khovd. juin 2006, A. Amarsanaa.

Figure 16 : Scène de montage de la yourte. Après la réunification des pans de treillis de bois entre eux, Jagaa passe à la fixation des deux poteaux sur la couronne, destinées à recevoir les perches de la toiture. Bayantsagaan, novembre 2006, A. Amarsanaa.

Figure 17 : Etape de montage de la yourte : Nomuun, en train de lier les pans de treillis de bois entre eux, appelés « murs ». Bayantsagaan, octobre 2006, A. Amarsanaa.

Figure 18 : Scène de montage de la yourte : Après l'assemblage des murs, et des poteaux sur la couronne, les perches sont en train d'être installées pour former le toit. Bayantsagaan, août 2006, A. Amarsanaa.

Figure 19 : Scène de montage de la yourte : Buural installe la porte en la reliant avec une corde en crin tressé, aux murs. Bayantsagaan, août 2006, A. Amarsanaa.

Figure 20 : La division de l'espace intérieure de la yourte.

Figure 21 : Les points cardinaux divisés en signes astrologiques (schéma inspiré celui de Maidar, 1976).

Figure 22 : La division horaire par la lumière solaire pénétrant par le toit de la yourte (schéma inspiré celui de Maidar, 1976).

Figure 23 : Trois zones d'espace dans lesquelles la vie familiale et économique se déroule.

Figure 24 : L'attache de chevaux, *moriny uya*, 2007, A. Amarsanaa.

Figure 25 : Nomuun tourne le moulin à prière qui se trouve devant l'autel à *khoimor* de la famille, 2006, A. Amarsanaa.

Figure 26 : Tas d'*argal*, combustible fabriqué avec les excréments de vaches, de moutons et de chèvres, en train de sécher. Ceux qui sont secs sont empilés, à l'arrière-plan, et prêts à l'usage. Tüргиin gol, juin 2006, A. Amarsanaa.

Figure 27 : Les *khörzön* sont en train de sécher et vont servir en hiver. juin 2006, A. Amarsanaa.

Figure 28 : Aide familiale au déménagement. Lors de changement de camp durant la saison d'été, la famille apporte son aide en main d'œuvre et moyen de transport pour le déménagement. La scène montre trois hommes, du côté de la famille de Buural, venus en camionnette en train de charger la yourte démontée, juillet 2009, A. Amarsanaa.

Figure 29: Dendegmaa en train de traire les vaches. Mai 2008, A. Amarsanaa.

Figure 30: Filtrer le *tsagaa* dans les sacs en tissu. A droite, deux marmites de lait récemment bouilli recouvertes de crème, sont en train de refroidir. Août 2006, A. Amarsanaa.

Figure 31: Le fromage en train de sécher sur le char. Le sac suspendu contient un reste de *tsagaa* en train de s'égoutter. Août 2008, A. Amarsanaa.

Figure 32: Les bouses séchées sont dans l'*arag* avec l'instrument, *savar*, à droite, qui permet de les ramasser par terre. L'*arag* est porté sur le dos. Juin 2006, A. Amarsanaa.

Figure 33 : Scène pour attraper un mouton. Nyamaa à cheval avec la perche à la main doit attraper le mouton désigné. Les autres personnes essayent de rassembler le troupeau. Aout 2006, A. Amarsanaa.

Figure 34 : Calendrier annuel des activités ponctuelles de l'élevage de la famille Buural et le type d'entraide.

Figure 35 : Buural est en train de tondre dans un enclos portable en bois. Devant lui, un *arag* rempli de la laine. Juillet 2008, A. Amarsanaa.

Figure 36 : La vente des productions de la famille de Buural sur l'année 2010.

Figure 37 : La viande est en train de sécher sur une corde nouée entre les perches de la yourte pour y être conservée. Juillet 2009, A. Amarsanaa.

Figure 38 : L'achat du foin et des compléments alimentaires pour animaux de la famille de Buural.

Figure 39 : Le budget de l'année 2010 de la famille de Buural à la campagne, en T.

Figure 40 : Diagramme de la famille de Buural (la ligne en pointillée symbolise l'adoption).

Figure 41 : Photo de la famille de Buural sous la yourte. De gauche à droite (en haut): Nyamaa, Nomuun, Naran ; (en bas) Buural et Dendegmaa. Novembre 2005, A. Amarsanaa.

Figure 42 : Parenté de Buural.

Figure 43 : Buural est en train de brûler de l'encens pour purifier le camp d'hiver en souhaitant à ses troupeaux de passer un bon hiver, 2011, A. Amarsanaa.

Figure 44 : Parenté de Dendegmaa.

Figure 45 : Dendegmaa est en train de faire une libation avec du thé au lait du matin pour que l'esprit des lieux protège la famille. 2006, A. Amarsanaa.

Figure 46 : Naran vient d'emmener le veau à sa mère pour la première tétée de la journée, au camp d'hiver. 2011, A. Amarsanaa.

Figure 47 : Uran vient de bouillir le thé au lait dans la marmite sur le poêle, pour le déjeuner matinal. Elle le verse dans le thermos ; été 2006, A. Amarsanaa.

Figure 48 : Nyamaa est auprès du puits avec son chameau, camp du printemps, 2005, A. Amarsanaa.

Figure 49 : Nomuun (au gauche) joue aux cartes avec son ami Davka. Juin 2006, A. Amarsanaa.

Table des matières

INTRODUCTION	4
1. LA SITUATION GEOGRAPHIQUE ET CLIMATIQUE	4
2. HISTOIRE ET RELIGION	5
3. POPULATION ET IMMIGRATION	8
4. POLITIQUE ET ECONOMIE	11
5. VISIONS SUR LA VIE DES ELEVEURS : TRADITION ET MODERNITE	14
CHAPITRE 1	21
REMARQUES PRELIMINAIRES SUR LES CONDITIONS DE LA RECHERCHE SUR LE TERRAIN	
AUPRES DE FAMILLES D'ELEVEURS	21
1. L'ETAPE ANTERIEURE AU DEROULEMENT DU TERRAIN	22
1.1. <i>Le choix du terrain</i>	22
1.2. <i>Le lieu du terrain</i>	25
1.3. <i>Les préparatifs et le départ</i>	34
2. LE DEROULEMENT DU TRAVAIL DE TERRAIN	37
2.1. <i>L'accueil sur place</i>	37
2.2. <i>Les échanges d'informations</i>	41
2.3. <i>Les difficultés rencontrées et apprentissage de la vie pastorale</i>	45
2.4. <i>La méthodologie de recherche sur le terrain</i>	49
3. SUR LES NOTIONS DE TRANSITION ET DE TRANSFORMATION DE LA TRADITION	53
CHAPITRE 2	62
LES CONSEQUENCES DU CHANGEMENT POLITICO-ECONOMIQUE SUR LE SYSTEME	
PASTORAL	62
1. LE PASTORALISME DE LA FIN DU XVII ^E E JUSQU'À LA FIN XXI ^E E SIECLE	63
1.1. <i>L'organisation sociale de la période mandchoue et jusqu'à l'arrivée du communisme : La concentration des biens entre les mains des nobles et des monastères</i>	63
1.2. <i>Le pastoralisme durant la période de collectivisation (1935-1959) : La suppression de la propriété privée et la création de negdel</i>	68
1.3. <i>Le pastoralisme dans le postsocialisme : la privatisation des negdel</i>	82
2. LA TRANSFORMATION DE L'EXPLOITATION DU BETAIL : L'ELEVAGE DE LA MONO-ESPECE A LA POLY-ESPECE	94
2.1. <i>Les différentes catégories de familles d'éleveur</i>	96
3. LES CATASTROPHES NATURELLES « ZUD » ET LEUR GESTION	99
3.1. <i>Le zud : de la fin XVII^e à nos jours</i>	100
3.2. <i>Les stratégies adaptées par les éleveurs contre le zud</i>	106
3.3. <i>Le zud sur la scène internationale</i>	108
4. LES TROUBLES AFFECTANT LA PRATIQUE DE L'ELEVAGE	110
4.1. <i>Les divers vols</i>	110
4.2. <i>La violence sociale</i>	113
CHAPITRE 3	115
LE PARCOURS CIRCULAIRE ET LE PARCOURS LINAIRE	115
1. L'ORGANISATION DU TERRITOIRE ET LA GESTION DU PATURAGE	116
1.1. <i>Disputes liées au pâturage</i>	121
2. MOYEN DE TRANSPORT POUR LE DEPLACEMENT DES CAMPS	123
3. LE CHANGEMENT DU PARCOURS : DU NOMADISME AU SEMI-NOMADISME ?	124
4. LES TECHNIQUES DE LA MOBILITE TRADITIONNELLES	132
4.1. <i>Le parcours circulaire</i>	133
4.2. <i>Le parcours linéaire</i>	136
5. LE PARCOURS DE LA FAMILLE DE BUURAL	139
5.1. <i>Le camp d'été</i>	140
5.2. <i>Le camp d'automne</i>	141
5.3. <i>Le camp d'hiver</i>	141

5.4. <i>Le camp de printemps</i>	143
6. LA DEGRADATION DU PATURAGE ?	144
6.1. <i>La contradiction de l'évaluation de la dégradation du pâturage</i>	146
6.2. <i>La loi de la privatisation de la terre et les débats</i>	148
6.3. <i>La gestion du pâturage de Bayantsagaan</i>	151
CHAPITRE 4	161
LA YOURTE ET L'HABITAT DE LA FAMILLE DE BUURAL	161
1. LA YOURTE ET SES GENERALITES	161
1.1. <i>L'évolution de la yourte</i>	164
2. LA YOURTE MODERNE ET SES ASPECTS MATERIELS	172
2.1. <i>Le matériau de construction</i>	172
2.2. <i>La décoration et la question de l'hygiène</i>	182
3. L'ORGANISATION DE L'ESPACE ET LES ASPECTS SYMBOLIQUES DE LA YOURTE	184
3.1. <i>La division de l'espace intérieure</i>	185
3.2. <i>L'horloge solaire</i>	189
3.3. <i>Le foyer</i>	193
3.4. <i>L'organisation de l'espace extérieur</i>	194
4. QUELQUES REGLES DE CONDUITES A L'INTERIEUR DE LA YOURTE.....	203
5. LA YOURTE DE LA FAMILLE DE BUURAL	205
CHAPITRE 5	211
LA FAMILLE, ENTRE FILIATION ET RESIDENCE	211
1. LES THEORIES DE LA FAMILLE EN ANTHROPOLOGIE : QUELQUES POINTS DE DISCUSSION	211
1.1. <i>Les théories de la famille en anthropologie</i>	214
1.2. <i>L'évolution du concept de « famille » dans la terminologie mongole</i>	216
2. LES RELATIONS FAMILIALES	219
2.1. <i>Les relations intra-familiales</i>	220
2.2. <i>Les relations extra-familiales</i>	230
3. LE MARIAGE ET LE SYSTEME D'ALLIANCE	241
3.1. <i>Règles d'alliance : la prohibition et l'épouse préférentielle</i>	242
3.2. <i>Du mariage arrangé au mariage libre</i>	246
3.3. <i>La continuité de la coutume du mariage</i>	252
3.4. <i>L'influence bouddhique dans le mariage</i>	256
4. LES SUCCESEURS	258
4.1. <i>Un fils ou une fille ?</i>	258
4.2. <i>L'héritage</i>	263
CHAPITRE 6	266
LES ACTIVITES DE L'ELEVAGE ET L'ECONOMIE FAMILIALE	266
1. LES ACTIVITES DE L'ELEVAGE LA FAMILLE DE BUURAL.....	266
1.1. <i>Les activités quotidiennes des membres de la famille</i>	266
1.2. <i>Les activités de l'élevage saisonnières</i>	281
2. « LE PETIT PRODUCTEUR » OU L'ECONOMIE FAMILIALE	290
2.1. <i>Le choix et la composition du bétail de la famille de Buural</i>	291
2.2. <i>La reproduction du troupeau</i>	293
2.3. <i>Les productions et les ventes occasionnelles ou périodiques</i>	294
2.4. <i>Le budget familial</i>	299
CONCLUSION	308
BIBLIOGRAPHIE	316
ANNEXES	335
ALPHABET DU MONGOL CYRILLIQUE ET SA TRANSLITTERATION	336
BIOGRAPHIE DES MEMBRES DE LA FAMILLE DE BUURAL	337

1. BUURAL.....	338
2. DENDEGMAA.....	345
3. NARAN	351
4. URAN.....	357
5. NYAMAA.....	360
6. NOMUUN.....	363
GLOSSAIRE.....	369
LISTE DES FIGURES.....	372