



HAL
open science

**Diversité religieuse en République de l'Altai :
concurrences et convergences. Enquête sur le renouveau
religieux des Altaïens de la République de l'Altai
(Fédération de Russie)**

Clément Jacquemoud

► **To cite this version:**

Clément Jacquemoud. Diversité religieuse en République de l'Altai : concurrences et convergences. Enquête sur le renouveau religieux des Altaïens de la République de l'Altai (Fédération de Russie). Religions. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEP062 . tel-02106983

HAL Id: tel-02106983

<https://theses.hal.science/tel-02106983>

Submitted on 23 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Diversité religieuse en République de l'Altaï :

Concurrences et convergences

Enquête sur le renouveau religieux des Altaïens de la République de
l'Altaï (Fédération de Russie)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

Soutenue par :

Clément JACQUEMOUD

le 13 décembre 2017

Dirigée par :

Michael HOUSEMAN

Jean-Luc LAMBERT

COMPOSITION DU JURY :

Mme Isabelle BIANQUIS
Université François Rabelais - Tours
Rapportrice

Mme Florence GOYET
Université Grenoble Alpes
Présidente du jury

M. Michael HOUSEMAN
École Pratique des Hautes Études - Paris
Directeur de thèse

M. Jean-Luc LAMBERT
École Pratique des Hautes Études - Paris
Co-encadrant de la thèse

Mme Kathy ROUSSELET
SciencesPo - Paris
Examinatrice

Mme Dany SAVELLI
Université Toulouse Jean Jaurès
Examinatrice

Mme Virginie VATÉ
CNRS – GSRL - Paris
Examinatrice

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	9
CONVENTIONS DE TRANSLITTÉRATION	12
<u>INTRODUCTION</u>	13
<i><u>Délimitation de l'étude : la République de l'Altai</u></i>	16
<i><u>Genèse d'un questionnaire</u></i>	22
<i><u>Méthodologie de la recherche et limites</u></i>	25
<i><u>Sources écrites</u></i>	28
<i><u>Plan</u></i>	30
<u>CHAPITRE I « UN TERRAIN FERTILE »</u>	33
L'Altai, ou l'interpénétration du politique et du religieux comme une constante	
INTRODUCTION	34
I. LA RÉPUBLIQUE DE L'ALTAÏ, MOSAÏQUE DE PEUPLES, DE LANGUES ET DE CULTURES	35
<i><u>I. A. Qui sont les Altaïens ?</u></i>	35
<i><u>I. B. Un patrimoine historique d'une grande richesse</u></i>	40
<i>I. B. 1. Les premiers habitants de l'Altai</i>	40
<i>I. B. 2. Des dominations turques et mongoles à l'empire russe</i>	43
<i>I. B. 3. L'Altai et sa colonisation par l'Empire russe</i>	46
<i>I. B. 4. La fin du tsarisme et la période soviétique</i>	52
<i><u>I. B. 4. a. En Altai soviétique</u></i>	55
<i><u>I. B. 4. b. La fin de la période soviétique</u></i>	61
II. LE RETOUR DU RELIGIEUX EN ALTAÏ	65
<i><u>II. A. Une pluralité de courants</u></i>	65
<i><u>II. B. Une momie alimente la polémique</u></i>	70
CONCLUSION	71

<u>CHAPITRE II « LE LIEU DE TOUTES LES RENCONTRES »</u>	74
Le festival Èl Ojyn	
INTRODUCTION	75
I. ÈL OJYN : « UNE FÊTE ALTAÏENNE À L'ESPRIT NATIONAL »	77
II. LE DÉROULEMENT DU FESTIVAL	79
<u><i>II. A. Un site</i></u>	79
<u><i>II. B. Une temporalité</i></u>	80
III. UN ÉVÉNEMENT TRÈS PRIS EN MAIN	85
<u><i>III. A. Au programme : l'unité dans la diversité</i></u>	86
<u><i>III. B. Une question épineuse, la religion au festival</i></u>	90
<i>III. B. 1. Des enjeux différents</i>	91
<i>III. B. 2. La religion dans les compétitions</i>	94
<u><i>III. C. L'unité « sur » un passé commun</i></u>	96
<u><i>III. D. Un festival pour commémorer le lien fort à la Russie ?</i></u>	98
<u><i>III. E. L'Altai, partie intégrante de la Fédération de Russie</i></u>	102
IV. RETOUR AUX ORIGINES	107
<u><i>IV. A. Les premières fêtes en Union soviétique</i></u>	107
<u><i>IV. B. Le Jour du pasteur</i></u>	109
V. UN ÉVÉNEMENT VECTEUR DE POLÉMIQUES	113
<u><i>V. A. Un site controversé : de la symbolique culturelle...</i></u>	114
<u><i>V. B. ...aux tracas avec les esprits</i></u>	115
<u><i>V. C. Comme une impression de Deža-Vju... ou de gâchis financier</i></u>	118
VI. VERS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ ALTAÏENNE ? ÈL OJYN	
COMME RITUEL POLITIQUE	119
<u><i>VI. A. Le festival comme système d'échange</i></u>	122
<u><i>VI. B. L'instrumentalisation du passé</i></u>	125
<u><i>VI. C. À travers l'espace et le temps, entre « tradition » et « modernité »</i></u>	128
<i>VI. C. 1. Le festival à travers l'espace et le temps</i>	128
<i>VI. C. 2. Le festival entre tradition et modernité</i>	130
<i>VI. C. 3. Le cas du concours des chanteurs d'épopées</i>	132
<i>VI. C. 4. Économiquement parlant</i>	134
<u><i>VI. D. Le festival comme institution pédagogique</i></u>	135
CONCLUSION	137

<u>CHAPITRE III « L'ALTAÏ ORIGINEL »</u>	139
Le bourkhanisme comme quête d'identité	
INTRODUCTION	140
I. LA VISION DU MONDE ALTAÏENNE	141
<u><i>I. A. Des esprits et des hommes</i></u>	141
<u><i>I. B. Certaines personnes « savent quelque chose »...</i></u>	142
<u><i>I. C. Une pluralité de mondes et d'entités</i></u>	144
<u><i>I. D. Maîtres des lieux et autres esprits du monde du milieu</i></u>	146
<u><i>I. E. Un monde tripartite ?</i></u>	149
II. L'ALTAÏ BOURKHANISTE	151
<u><i>II. A. Retour sur la genèse du bourkhanisme</i></u>	152
<u><i>II. B. Caractéristiques du mouvement</i></u>	155
<i>II. B. 1. Une opposition claire au chamanisme...</i>	155
<i>II. B. 2. ...inspirée du bouddhisme...</i>	158
<i>II. B. 3. ...ou de l'orthodoxie ?</i>	160
<i>II. B. 4. Un peuple élu</i>	162
<u><i>II. C. D'une « pluralité d'altaïs » à l'Altai</i></u>	164
<i>II. C. 1. L'Altai comme territoire clanique</i>	164
<i>II. C. 2. De Père Altai à la divinité Khan Altai</i>	167
<i>II. C. 3. Une nouvelle géographie du territoire comme condition du changement</i>	168
<u><i>II. D. Vers la construction d'une identité altaïenne</i></u>	170
<i>II. D. 1. Perception de Soi, perception de l'« Autre »</i>	170
<i>II. D. 2. « Hommes de l'Altai » vs « Hommes bons »</i>	172
III. NOUVELLE IDENTITÉ, NOUVEAU TERRITOIRE ?	175
<u><i>III. A. La révélation de l'Altai comme paradis, reflet de contacts interethniques</i></u>	175
<u><i>III. B. Le Royaume des Eaux Blanches, ou la découverte d'une contrée utopique</i></u>	177
<u><i>III. C. Passage de la légende chez les autochtones de l'Altai</i></u>	179
CONCLUSION	181

<u>CHAPITRE IV « L'ALTAÏ LOCALISÉ »</u>	183
Le renouveau religieux en République de l'Altai : vers un recentrement ?	
INTRODUCTION	184
<u>A. L'identité altaïenne contemporaine, retour sur une définition</u>	184
<u>B. Mouvements religieux « traditionnels » et « non-traditionnels »</u>	185
II. EXTENSION DU DOMAINE DE L'ORTHODOXIE	189
<u>II. A. Une présence en Altaï de plus en plus marquée</u>	190
<u>II. B. Un marquage du territoire provocateur ?</u>	191
<u>II. C. L'orthodoxie autochtone : une inclination à la passivité ?</u>	193
III. LE CHAMANISME DANS TOUS SES ÉTATS	195
<u>III. A. Néo-bourkhanisme ou néo-chamanisme ?</u>	196
<u>III. B. Un territoire « chargé » d'entités</u>	198
<u>III. C. Pratiques chamanistiques des profanes</u>	200
<i>III. C. 1. Esprits de la maisonnée</i>	201
<i>III. C. 2. Divinités disparues, rituels confondus</i>	204
<u>III. D. Du côté des chamanes : la rançon du succès</u>	205
<i>III. D. 1. Sans tambour ni costume ?</i>	209
<i>III. D. 2. Conception de la maladie, rites de cure et de conjuration</i>	211
IV. LE NEW AGE EN ALTAÏ	212
<u>IV. A. Théosophie et Éthique de vie</u>	214
<u>IV. B. Relectures de Roerich en Altaï</u>	214
V. L'AVORTEMENT D'UN BOURKHANISME D'ÉTAT ?	218
<u>V. A. Des organisations chamaniques ?</u>	218
<u>V. B. Bagyryč triomphe quand Kynyev échoue : hiérarchie et réseautage</u>	221
<i>V. B. 1. Le réseau Ak T'ay</i>	221
<i>V. B. 2. Une hiérarchie basée sur le savoir</i>	224
<u>V. C. Représentations au sein du mouvement</u>	226
<i>V. C. 1. L'entité Üč Kurbustan Kudaj</i>	227
<i>V. C. 2. L'Altai divinisé</i>	228
<u>V. D. Vision du monde développée dans les pratiques et les discours</u>	229
<u>V. E. Un mouvement politisé mais décrédibilisé</u>	235
CONCLUSION	236

<u>CHAPITRE V « L'ALTAÏ MONDIALISÉ »</u>	238
Les nouveaux mouvements religieux transnationalisés dans la république	
INTRODUCTION	239
I. PENTECÔTISME ET ALTAÏ : DE L'OUVERTURE SUR LE MONDE	
AU RENOUVEAU IDENTITAIRE	240
II. HISTOIRE DU PENTECÔTISME EN ALTAÏ	243
<u>I. A. Présence première de protestants en Altaï</u>	243
<u>I. B. La République de l'Altaï évangélisée</u>	244
<u>I. C. Territorialisation des églises et scissions</u>	245
III. L'ATTRACTIVITÉ DU PENTECÔTISME	247
<u>III. A. Différentes stratégies d'implantation</u>	249
<i>III. A. 1. De la critique des injustices sociales...</i>	250
<i>III. A. 2. ... à une théologie de la prospérité, ...</i>	252
<i>III. A. 3. ... le terreau d'une pensée millénariste</i>	255
<u>III. B. Pentecôtisme et engagement politique</u>	256
IV. PENTECÔTISME ET GLOBALISATION	260
<u>IV. A. De l'inscription de l'individu dans la modernité...</u>	260
<u>IV. B. ... à sa nouvelle socialisation</u>	262
V. UN DOGME ABORDABLE	266
<u>V. A. La démonisation de la vision du monde traditionnelle</u>	267
<u>V. B. La clarté de l'offre pentecôtiste</u>	268
<u>V. C. La légitimation du renouveau culturel et identitaire</u>	269
<i>V. C. 1. L'accent mis sur la langue</i>	269
<i>V. C. 2. Le renouveau des traditions locales</i>	271
CONCLUSION	273

<u>CHAPITRE VI « L'ARRIVÉE DE L'ÉTÉ »</u>	275
Analyse comparée de deux rituels saisonniers (district de Koš-Agač et mouvement néo-bourkhaniste Ak T'aŋ – district d'Ongudaj)	
INTRODUCTION	276
I. « OUVRIR ET FERMER LES OREILLES DE L'ALTAÏ »	277
II. UN T'AŽYL BÜR À KOŠ-AGAČ	279
<u><i>II. A. L'accueil auprès des yourtes</i></u>	280
<u><i>II. B. Auprès de l'üle</i></u>	282
<u><i>II. C. L'attache de rubans sur la corde t'ele</i></u>	283
<u><i>II. D. Dans l'enceinte cérémonielle küre</i></u>	284
<u><i>II. E. Recueil auprès des pierres taillées</i></u>	288
<u><i>II. F. De retour à la yourte</i></u>	289
III. LES CÉRÉMONIES DANS LE CADRE D'AK T'AD	290
<u><i>III. A. Apprendre à sculpter</i></u>	291
<u><i>III. B. Solennité exigée</i></u>	294
<u><i>III. C. Le réveil du tagyl</i></u>	295
<u><i>III. D. Le retour au village</i></u>	298
IV. ANALYSE DES RITUELS	299
<u><i>IV. A. Des rituels qui se fondent dans le contexte centrasiatique</i></u>	300
<u><i>IV. B. Naissance d'espaces autres</i></u>	303
<u><i>IV. C. Architecture et artefacts</i></u>	306
<i>IV. C. 1. La corde t'ele</i>	306
<i>IV. C. 2. Une multitude de perches tournées vers le ciel</i>	308
<i>IV. C. 3. Les bûchers saŋ/tagyl</i>	311
<i>IV. C. 4. La viande et le plat tepši</i>	312
<i>IV. C. 5. Les offrandes de rubans</i>	312
<i>IV. C. 6. Le genévrier</i>	313
<i>IV. C. 7. Les tapis de feutre širdek</i>	314
<u><i>IV. D. Vers une nouvelle interprétation du rituel</i></u>	315
CONCLUSION	317

<u>CHAPITRE VII « L'ÉPOPÉE COMME RÉVÉLATEUR »</u>	320
INTRODUCTION	321
I. L'ÉPOPÉE ALTAÏENNE	323
<u>I. A. Des caractéristiques bien particulières</u>	323
I. A. 1. Une voix	323
I. A. 2. Un instrument	324
I. A. 3. Un rite	325
<u>I. B. L'épopée au début du XXe siècle, un changement de forme et de contenu</u>	327
<u>I. C. La période soviétique, ou la disparition progressive d'une tradition</u>	329
<u>I. D. Depuis la fin de l'URSS : vers la résurrection de l'épopée ?</u>	331
<u>I. E. Le kajčy, prototype du musicien altaïen contemporain ?</u>	335
II. UNE RÉCITATION « COMME AUTREFOIS »	336
III. UNE (NOUVELLE) ÉPOPÉE DISPERSÉE ?	340
<u>III. A. Une épopée chrétienne</u>	342
<u>III. B. Un chant de louange à Ak-Burhan</u>	345
<u>III. C. Učar-kaj, entité inspiratrice des bardes néo-bourkhanistes</u>	347
<u>III. D. Pousser la chansonnette « épique » ?</u>	348
CONCLUSION	348
<u>CONCLUSION</u>	352
<u>ANNEXES</u>	361
<u>Alkyš. Paroles de bénédiction déclamées lors du rituel du Rameau vert (T'ažyl bür)</u>	362
<u>Glossaire</u>	370
<u>Bibliographie</u>	385
<u>Table des figures</u>	430

REMERCIEMENTS

*À Saryn-Aj
Et à notre petit Pignon*

À l'image de Marc Bloch, je conçois mon travail comme la thèse de l'amitié, car de nombreuses personnes m'ont entouré, soutenu et encouragé tout au long de son élaboration. Mais tout d'abord, comme le dit très justement P. Plattet (2005, p. 11), « une thèse d'ethnologie est bien souvent le fruit d'une longue recherche de terrain loin des siens, mes premières pensées vont naturellement à toutes celles et tous ceux qui m'ont aidé à me sentir chez moi » en Altaï, et ils sont innombrables. Au cours de mes enquêtes sur le terrain, qui au total représentent une durée de presque trois ans, les Altaïens m'ont accueilli avec une généreuse hospitalité et ont avec bienveillance partagé leurs connaissances avec moi. Cette thèse leur est dédiée et j'ose espérer qu'elle contribuera à ce que leurs riches traditions soient mieux connues du monde extérieur à leur petite république.

Je souhaite exprimer tout particulièrement ma gratitude aux chanteurs Ajdar Čurupov, Ajdyn, Youri et Anatolij Kurmanov, Nogon Šumarov, Anatolij Turlunov et Aržan Tudenev, aux musiciennes Arina et Alina Tadyrova, à l'ethnologue Küzeleš Jadanova, à l'alpiniste Marianna Tundubaševa et à leurs familles pour m'avoir offert leur amitié et m'avoir chaleureusement accueilli. J'ai une pensée tout spécialement pour mon ami et beau-frère le lama Sarimaj Určimaev.

J'adresse à Mira Alčinovna, Klara Ergekovna et Zoja Kazagačeva de l'Institut d'Altaïstique de Gorno-Altaïsk, à mon professeur d'altaïen Valentina Dedeeva, au chef de clan (*t'ajzan*) Aju Èdešev et à son fils Amyr, au prêtre bourkhaniste (*t'arlykčy*) Alek Askanakov et à tous les adeptes du mouvement néo-bourkhaniste Ak T'aŋ (Elo et vallée de Karakol) ma plus vive reconnaissance pour leurs précieuses informations. J'ai bénéficié d'une aide importante de la part de Čagat Almašev et de Maja Erlenbaeva, du Fonds pour le Développement Durable de l'Altaï, de Rimma Mihailovna Erkinova, Directrice du Musée National A. V. Anohin¹, et du

¹ Afin d'éviter toute confusion et de marquer la cohérence avec la bibliographie, les noms propres ont été translittérés selon la norme présentée en début d'ouvrage et n'ont pas été francisés.

personnel de l'université GAGU (en particulier son recteur V. G. Babin, mais aussi les chercheuses Elizaveta Jamaeva, Maja Taberekovna, Nadežda Tadina). Je les en remercie, tout comme mes collègues ethnologues moscovites Kira Rozova, Dmitrij Arzyutov et Dmitrij Doronin (merci pour le rite de passage lévi-straussien !), et les responsables des collections de la Kunstkamera et du Musée russe d'ethnographie (Saint-Pétersbourg). Je suis gré aux membres des églises évangéliques de la région, avec lesquels j'ai eu de passionnantes discussions, de m'avoir accueilli comme un « frère », et je leur témoigne toute ma reconnaissance. Beaucoup de mes interlocuteurs en République de l'Altai n'auront pas été mentionnés dans cette courte liste, mais j'ose espérer qu'ils ne m'en tiendront pas rigueur.

J'adresse par ailleurs ma plus vive gratitude à Michael Houseman et Jean-Luc Lambert pour leur relecture attentive et leurs conseils stimulants. Si Michael Houseman a fait de moi un étudiant en anthropologie via des rites de passage, Jean-Luc Lambert a consacré ce statut en supervisant attentivement mes travaux. Je tiens également à remercier Roberte Hamayon, pour avoir toujours été présente et bienveillante, et sans qui cette thèse n'existerait pas aujourd'hui. Merci aussi à Virginie Vaté de m'avoir fait confiance et de m'avoir toujours associé aux différents projets de recherche qu'elle a menés en Russie, à Dany Savelli, Dominique Samson Normand de Chambourg, Yann Borjon-Privé, Timour Claquin-Chambugong et Charles Stépanoff, pour leurs encouragements, discussions et amitié.

Mille mercis à mon épouse Saryn-Aj et notre petit Pignon de cèdre, à sa famille, à mes parents, sœur, frère et beau-frère, pour leur confiance, leur soutien moral, matériel et financier, et leur patience à mon égard durant toutes ces années de recherches. J'exprime des remerciements tous particuliers à Catherine Navarro et René Chauffat, grâce à qui mes séjours à Paris se sont déroulés dans les meilleures conditions. J'ai une pensée affectueuse pour ma première professeure de russe Mme Lucille Nivat, qui a toujours suivi avec un vif intérêt mes pérégrinations en Russie et sans qui je ne me serais peut-être jamais rendu dans ce pays. *Spasibo ogromnoe* à Sœrounse, Migo et Vincent Bébert pour la motivation, Znep pour l'ordinateur, P & Q & Sœrounse pour m'avoir fait découvrir la sociologie. Que tous les amis que je ne cite pas ne se sentent oubliés, je leur dois aussi le réconfort lorsque je revenais de mes séjours en Altai.

Mon travail a bénéficié du soutien logistique et financier de la Fondation Culturelle Musée Barbier-Mueller (dir. Laurence Mattet), du Centre Franco-Russe de Recherches en Sciences Humaines et Sociales de Moscou (dir. Hélène Mélat & Jean Radvanyi), du projet Pentecostal Charismatic Research Initiative, et de l'accueil bienveillant du Centre d'Études Mongoles et

Sibériennes à l'École Pratique des Hautes Études à Paris et de l'Université d'État de Gorno-
Altaïsk. Je suis reconnaissant à leurs directeurs et équipes administratives de m'avoir accordé
toute leur confiance.

Je rends grâce à tous les auteurs que je cite dans ce travail, un peu à la manière qu'ont les
Altaïens de remercier les esprits du territoire pour leurs bienfaits, puisqu'ils ont nourri ma
réflexion, et que sans leur travail à eux, celui-ci n'aurait jamais vu le jour.

CONVENTIONS DE TRANSLITTÉRATION

Les langues altaïenne et russe emploient l'alphabet cyrillique, c'est la raison pour laquelle le tableau ci-dessous présente la translittération de leur alphabet en alphabet latin, employée pour les langues russe, altaïenne et mongole. Nous indiquons la prononciation des lettres translittérées. Dans le texte, mention est faite lorsque les termes proviennent du russe (ru.), du mongol (mg.) ou du tibétain (tib.).

Cyr.	Lat.	Prononciation	Cyr.	Lat.	Prononciation
А а	A a	« a »	Р р	R r	« r »
Б б	B b	« b »	С с	S s	« s »
В в	V v	« v »	Т т	T t	« t »
Г г	G g	« g » de « gant »	У у	U u	« ou » de « nous »
Д д	D d	« d »	Ӯ у	Ü ü	« u » de « vue »
Е е	E e	« e »	Ф ф	F f	« f »
Ё ё	Ë ë	« yo »	Х х	H h	« ch » de l'allemand « nach »
Ж ж	Ž ž	« j » de « jeu »	Ц ц	C c	« ts » de « tsunami »
З з	Z z	« z »	Ч ч	Č č	« tch »
И и	I i	« i »	Ш ш	Š š	« ch » de « chat »
Й й	J j	« y » de « yack »	Щ щ	Šč šč	« ch » palatalisé
К к	K k	« k »	Ы ы	Y y	« i » postérieur
Л л	L l	« l »	Ь ь	'	signe mou (ne se prononce pas)
М м	M m	« m »	Ъ ъ	''	signe dur (<i>idem</i>)
Н н	N n	« n »	Э э	È è	« è » de « être »
Нг нг	Ŋ ŋ	« ng » de « ring »	Ю ю	Ju ju	« you » de « yourte »
О о	O o	« o »	Я я	Ja ja	« ya » de « yack »
Ӧ ӧ	Ö ö	« eu » de « jeu »	Ј ј	T't'/D'd'	« ti » de « tiens »
П п	P p	« p »			

INTRODUCTION

Ce travail de recherche est consacré à la fabrique du renouveau religieux qui se déploie depuis la chute de l'Union soviétique chez les peuples autochtones vivant au sein de la République de l'Altaï, en Sibérie méridionale. Regroupés sous la dénomination globale d'« Altaïens », cinq groupes ethniques de langue turque² vivent en effet au sein de ce territoire administratif de la Fédération de Russie. Depuis la fin de la période soviétique, au moment où le religieux a pu s'exercer plus librement, la religion se révèle être en Altaï³ une composante indispensable de l'identité ethnique, typiquement dans le sens où l'exprime C. Wanner : « la religion procure aux individus et aux groupes sociaux un réseau d'idées, de croyances et de comportements qui peuvent servir de bases pour un contrat social et un code moral » (2004, p. 733). Ainsi, c'est dans le but de renforcer leur identité altaïenne que, depuis plus de vingt ans, les autochtones de la République de l'Altaï s'interrogent sur *la* religion qui pourrait contribuer à les définir.

Le cas des Altaïens n'est cependant pas unique dans l'espace postsoviétique, et l'on constate un processus comparable à l'œuvre aussi bien dans les républiques de Fédération de Russie où vivent des minorités autochtones (Touva et Bouriatie notamment)⁴, qu'au sein d'États voisins tels que la Mongolie. Et dans ces territoires comme en Altaï où le chamanisme était présent parmi la population, la question de son retour en tant que système religieux officiel fait débat. Toutefois, la situation de la République de l'Altaï demeure singulière à plus d'un titre. En effet, à la différence de Touva, de la Bouriatie et de la Mongolie, régions fortement bouddhisées avant la période communiste et qui ont aujourd'hui élevé le bouddhisme et le chamanisme au rang de « cultes » reconnus plus ou moins officiellement, l'Altaï a quant à lui surtout été marqué par l'orthodoxie, puis par le renouveau nativiste et millénariste d'un mouvement religieux local, le bourkhanisme. Aujourd'hui, la population autochtone souhaite

² Nous reviendrons dans notre premier chapitre sur l'histoire de la distinction faite entre ces groupes.

³ J'emploierai indistinctement les termes d'« Altaï », « région », « république » pour parler spécifiquement du territoire administrativement délimité de la République de l'Altaï. Précision sera apportée dans tous les autres cas (Territoire de l'Altaï, chaîne de montagne de l'Altaï, Altaï mongol, etc.).

⁴ Notons que les minorités ethniques qui vivent dans d'autres régions de Sibérie n'ayant pas le statut de république ont pour certaines renouvelé leurs pratiques religieuses depuis un quart de siècle.

se démarquer tant de l'orthodoxie, perçue comme la « religion des Russes », que du bouddhisme lamaïque, présent mais considéré comme non relié historiquement au territoire. On constate alors l'inscription des Altaïens dans les mouvements chrétiens protestants, mais également dans le renouveau du chamanisme et du bourkhanisme, qui présentent cependant des formes totalement novatrices et parfois mâtinées d'idées New Age d'origine occidentale.

La pluralité religieuse est susceptible, de prime abord, de générer la désunion au sein de la population autochtone. Mais, selon L. Broz, l'identité ethnique altaïenne (*ethnicity*), telle que les autochtones altaïens la perçoivent eux-mêmes, ne passe pas par la religion (2009a, p. 61-62 ; 2009b, p. 20-21). Elle serait au contraire déterminée par la complémentarité d'une identité définie par la « substance partagée » et d'une identité définie « en termes de relation », toutes deux maintenues par le suivi d'un « code de conduite » (2009a, p. 61-62).

L'idée d'une identité définie en termes de relation (*relationally defined*) trouve son origine dans les travaux d'A. Halemba, qui indique que les autochtones se perçoivent comme une communauté unie par un lien au territoire non seulement historique (le fait d'avoir ses aïeux nés en Altaï), mais surtout spirituel : un « assortiment d'attitudes et de pratiques communes envers les montagnes de l'Altaï ». Ainsi, « l'Altaï et les Altaïens sont si solidement liés qu'ils ne peuvent être à certains moments séparés ontologiquement. [...] Le peuple et le territoire ne font qu'un. [...] L'Altaï est perçu comme partie intégrante d'une personne, et les processus se déroulant sur le territoire affectent directement ses habitants. Il existe une quantité invraisemblable de discours sur l'impossibilité d'abandonner l'Altaï. Les Télenguïtes disent que si un Altaïen quitte l'Altaï, il tombera malade et mourra » (2006, p. 18 ; 2008, p. 289-290). Notons bien que l'Altaï qui est ici donné à voir, et que nous-mêmes concevons sous sa forme actuelle de république, est un héritage de la politique soviétique aux nationalités qui, via les travaux de l'ethnographe préposé à la région L. P. Potapov, a cherché à fondre les cinq groupes ethniques différents au sein d'un « creuset altaïen », sur la base d'un territoire délimité arbitrairement et de l'évolutionnisme lié au concept d'*ethnos*.

L'idée d'une identité définie en termes de « substance partagée » (*shared substance*) fait quant à elle référence au concept « racialisé » d'identité ethnique, autrement dit base l'origine ethnique sur des composantes biologiques et physiques. Les autochtones font ainsi plonger leurs racines de leur présence sur le territoire de la République de l'Altaï aux peuplades qui y vivaient il y a plus de 2500 ans, dont les tombes (kourganes) disséminées à travers tout le territoire sont dites renfermer aussi bien d'immenses trésors que de terribles malédictions.

Enfin selon Broz, le « code de conduite » (*code for conduct*) serait la « connaissance de la langue et des coutumes altaïennes, des rituels et autres pratiques de résidence appropriées, à

partir desquelles une relation autochtone à l'Altaï est engendrée » (2009b, p. 20-21). Dans cette perspective, faire le choix d'une « religion » en particulier se révèle être dès le départ une forme de « trahison » de son identité ethnique⁵.

Le but de notre étude n'est cependant pas de déterminer si un courant religieux serait plus approprié qu'un autre dans la « fabrique » de l'identité altaïenne, mais plutôt, dans la mesure où le politique est une composante inévitable du religieux, de faire le constat des enjeux liés à l'adhésion à tel ou tel courant. Puisque cette adhésion va refléter un choix politique assez évident, nous souhaitons analyser les raisons qui poussent les autochtones dans leur choix, et observer, une fois que ce choix est fait, les transformations qui s'opèrent dans la relation qu'ils ont avec leur territoire, dans la perception de leur « substance partagée » et dans leur « code de conduite ».

L'argument que nous défendons est que d'une part, c'est justement cette pluralité religieuse caractérisant la république, cette recherche constante du consensus autour d'un courant religieux, qui est elle-même la condition *sine qua non* de l'identité. D'autre part, nous verrons qu'en dépit de cette diversité, les points communs sont abondants et ont pour effet la convergence des pratiques autochtones à l'encontre du territoire, de l'héritage culturel et linguistique. Enfin, nous estimons qu'à la différence de leurs voisins sibériens et mongols que nous avons cités plus avant et qui, par le concours de circonstances favorables⁶, ont réussi à actualiser le chamanisme et à en faire un marqueur identitaire fort, les autochtones altaïens parviennent à se démarquer et à trouver un compromis autour d'un élément culturel original et totalement renouvelé : l'épopée.

L'épopée était d'ailleurs le point de départ de cette étude. J'étais parti pour m'intéresser à la poésie épique altaïenne, tout à fait spécifique dans le contexte de l'Altaï-Saïan, à la pratique du chant de gorge dans le contexte de la mondialisation contemporaine, et sa relation au religieux. Cependant, l'extrême complexité de la langue épique, les amitiés nouées, l'ouverture de milieux que je croyais hermétiques aux étrangers et ma participation à une grande quantité de pratiques culturelles hétéroclites (sans compter la réticence de mes doigts à atteindre la dextérité nécessaire au jeu du *topšuur* et ma piètre technique en chant de gorge), toutes ces raisons ont contribué à ce que le sujet de ma thèse évolue en direction de ce

⁵ L. Broz voit ainsi une « conversion à *la* religion » plutôt qu'une « conversion à *une* religion » lorsqu'il parle des autochtones ayant choisi d'adhérer à un mouvement religieux (2009b). Notons que dans cette perspective, l'idéologie communiste n'est pas perçue comme un système de pensée comparable à une religion. À l'image de D. Tocheva (2014), nous sommes pour notre part enclin à voir des correspondances fortes entre le système de valeurs soviétique et le christianisme pentecôtiste. Nous y reviendrons dans notre chapitre V.

⁶ On pourra ainsi citer la personnalité charismatique de Kenin-Lopsan pour la République de Touva.

questionnement autour du religieux, et de son rôle dans les tentatives d'unification des autochtones sous la bannière de la République de l'Altaï. Je propose de partir à sa découverte.

Délimitation de l'étude : la République de l'Altaï

La République de l'Altaï est un petit territoire montagneux de 92 903 km² (à peu près l'équivalent de deux fois la taille de la Suisse), situé aux confins de la Sibérie méridionale, à la frontière du Kazakhstan, de la Chine et de la Mongolie. Prenant place au sein du massif montagneux du même nom qui court à cheval sur ces quatre régions, c'est un territoire qui se joue des couleurs, tant la palette du paysage surprend par sa variété. Alors qu'au nord-ouest se trouve une vaste zone de steppe, l'altitude augmente au fur et à mesure que l'on descend vers le sud-est. Le long de la M52, le célèbre « Čujskij trakt », seule route goudronnée qui sillonne l'Altaï et mène à la Mongolie en suivant la rivière Čuj, les collines boisées font place à des vallées plus ou moins encaissées, puis à des pics vertigineux recouverts de neiges éternelles. Quand les montagnes s'ouvrent enfin, c'est à nouveau sur de vastes zones de steppe d'altitude, prémices du relief dénudé mongol. Non loin d'ici se trouve le point culminant de la Sibérie, le pic Beluha, avec ses 4506 m d'altitude. Il n'est pas rare en effet que les sommets de l'Altaï atteignent plus de quatre mille mètres, donnant à la région son surnom de « petite Suisse de la Sibérie ». Le réseau hydrologique y est par ailleurs très développé, les nombreux glaciers irriguant plus de sept mille lacs et donnant naissance à d'innombrables rivières. Les plus importantes, la Čuj, la Katoun' et la Bija, coulent d'abord vers l'ouest puis se retrouvent pour former l'Ob', l'un des grands fleuves sibériens, qui remonte alors vers le nord et se jette dans l'océan Glacial arctique. Un peu plus à l'est, le massif du Saïan donne quant à lui naissance au fleuve Iénisseï.

Du fait de la richesse et de la variété de son environnement naturel, l'Altaï est une région favorable à la vie des hommes, et les nombreuses découvertes archéologiques faites dans le massif témoignent d'une présence humaine très ancienne : la grotte de Denisova a ainsi révélé les restes d'un hominidé datant de plus de 40000 ans⁷, tandis que des momies et des vestiges de l'âge du bronze et de l'âge du fer d'une importance archéologique majeure ont été exhumés de tombes richement garnies (kourganes de Pazyryk et du plateau de l'Ukok)⁸. Une partie des découvertes se trouve à Saint-Pétersbourg. Le Musée national A. V. Anohin de

⁷ http://www.lemonde.fr/planete/article/2010/03/24/un-nouveau-type-d-hominide-decouvert-en-siberie_1324052_3244.html, consulté le 25/03/2010 ; <http://www.hominides.com/html/actualites/nouvelle-espece-hominide-siberie-0288.php>, consulté le 25/03/2010.

⁸ De très importantes découvertes archéologiques ont également été faites dans les régions voisines de Touva et du bassin du Iénisseï en Khakassie (sites d'Aržan, Vallée des Tsars, kourgane de Salbyk).

Gorno-Altajsk a été entièrement rénové pour recevoir la dépouille d'une jeune femme datée de 2 500 ans, mise au jour dans le permafrost du plateau de l'Ukok en 1993 et nommée depuis lors « Princesse de l'Altai » (voir le site sur la carte marqué d'un point rouge). Elle y fut accueillie en grande pompe en 2012 (Jacquemoud 2015, p. 36 ; 43).



Fig. 1. La steppe de la rivière Čuj (Ère-Čuj), prémisses du relief mongol. District de Koš-Agač (2014).



Fig. 2. Le lac Šavla. District de Koš-Agač (2011).

Côté russe, l'Altai est également depuis le 3 juillet 1991 le nom de deux entités administratives rattachées à la Fédération de Russie (nommées communément « sujets ») : une petite République Autonome (ru. Respublika Altaj⁹), lieu de notre étude, et un Territoire (ru. Altajskij Kraj). La république est dirigée par un *glava*, autrement dit un Président¹⁰, qui, assisté de plusieurs représentants (*zamestiteli*, au nombre de sept), nomme un gouvernement

⁹ N.B. : il sera fait mention de la langue lorsque des termes étrangers seront présentés. Nous indiquerons les termes altaïens (alt.), russes (ru.), mongols (mg.), éventuellement tibétains (tib.). S'ajoutent d'autres abréviations : littéralement (litt.) et variante (var.).

¹⁰ À partir de 2006 et durant deux mandats, celui-ci a été nommé par Moscou. Un système d'élections a été remis en place en 2014. En revanche, la personne du président n'a pas changé entretemps.

de plusieurs ministres (au nombre de neuf¹¹). La république possède une Assemblée nationale (Gosudarstvennoe Sobranie Èl Kurultaj Respubliki Altaj), composée de 41 députés issus des différentes représentations ethniques de la république (Russes, Altaïens, Kazakhs, Allemands). Administrativement, la République de l'Altaï est divisée en 10 « districts » (ru. *rajon*, alt. *ajmak*¹²) et une ville (la capitale Gorno-Altajsk¹³). Le nombre total d'habitants s'élève à 217 007 au 1^{er} janvier 2017¹⁴.

Derrière l'unité de façade suggérée par le statut de république se cachent pourtant de profondes divisions au sein des habitants de la petite région. Tout d'abord, celles-ci sont ethniques : la majorité de la population (114 802¹⁵ hab., soit 56,2 %) est d'origine russe (ou se déclare comme telle). Viennent ensuite les autochtones altaïens (68 814 hab., soit 33,9 %), qui se subdivisent eux-mêmes en plusieurs sous-groupes ethniques sur lesquels nous reviendrons. Enfin, on peut ajouter à cette diversité un pourcentage non-négligeable de Kazakhs (12 524 hab., soit 6,2 %), ainsi que des populations d'origine européenne arrivées dans la région au cours de la période soviétique (Allemands, Ukrainiens, Lettons, Lituaniens, etc.).

Bien que le russe et l'altaïen (la langue autochtone, issue de la branche turque des langues altaïques) soient toutes deux les langues officielles de la république, on notera que, d'une part, les documents officiels ne sont jamais rédigés en altaïen, et que d'autre part, tous les autochtones ne parlent pas cette langue. En effet, même si les ethnologues désignent communément sous l'ethnonyme d'Altaïens les autochtones de la République de l'Altaï, le

¹¹ On dénombre les ministres de l'Agriculture, des Finances, de la Santé, de la Culture, de l'Éducation et des Sciences, des Ressources naturelles et de l'Écologie, du Développement régional, du Travail et du Développement social, et du Développement économique et du Tourisme.

¹² Les districts sont en quelque sorte l'équivalent des départements français. Les 10 districts sont, par nombre d'habitants : Majminkij rajon (33 042 hab., chef-lieu : Majma) ; Koš-Agačskij rajon (19 025 hab., chef-lieu : Koš-Agač) ; Ust'-Koksinskij rajon (16 404 hab., chef-lieu : Ust'-Koksa) ; Ust'-Kanskij rajon (14 704 hab., chef-lieu : Ust'-Kan) ; Ongudajskij rajon (14 328 hab., chef-lieu : Ongudaj) ; Še-balinskij rajon (13 777 hab., chef-lieu : Še-balino) ; Turočakskij rajon (12 330 hab., chef-lieu : Turočak) ; Ulaganskij rajon (11 463 hab., chef-lieu : Ulagan) ; Čemal'skij rajon (10 242 hab., chef-lieu : Čemal) et Čojkskij rajon (8 397 hab., chef-lieu : Čoja) (source : *Ocenka čislennosti postojannogo naselenija Respubliki Altaj na 1ogo janvarja 2017ogo goda*, http://akstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/akstat/resources/1192d3804097c25b8f87ef4d45abe5e4/%D0%9E%D1%86%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%B0+%D1%87%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8+%D0%BF%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%8F%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE+%D0%BD%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F+%D0%A0%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8+%D0%90%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%B9+%D0%BD%D0%B0+1+%D1%8F%D0%BD%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8F+2017+%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B0.htm, consulté le 28/06/2017).

¹³ La capitale Gorno-Altajsk dénombre 63 295 habitants (source : voir note précédente).

¹⁴ Source : voir note 12. Le recensement effectué en 2010 donne une population totale de 211 645 habitants (http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/Popul2014.xls, consulté le 05/06/2014). La République de l'Altaï est considérée comme l'une des régions de Russie à la natalité la plus forte (MT 2010-2011), mais cette dernière est surtout cantonnée aux autochtones altaïens.

¹⁵ Données issues du recensement effectué en 2010 (http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/Popul2014.xls, consulté le 05/06/2014).

terme désigne en réalité cinq petits groupes ethniques : les Altaj-Kiži, qui sont les Altaïens proprement dits, les Télenguïtes, les Koumandines, les Toubalars et les Tchelkanes. Comme il est possible de le constater sur la carte, les Altaj-Kiži et les Télenguïtes vivent dans le sud de la République, tandis que les Koumandines, les Toubalars et les Tchelkanes vivent dans le nord. Les langues vernaculaires de ces groupes sont parfois très différentes, au point qu'ils ne se comprennent pas toujours entre eux. La question d'une langue autochtone nationale reste donc un enjeu majeur mais administrativement passé sous silence, et dont l'importance est amplifiée par la disparition programmée des langues des petits groupes du nord.

En outre, la répartition dans des écosystèmes différents a influé sur le mode de vie prédominant de ces groupes ethniques (nous le disons très vite : chasseurs au nord, éleveurs au sud) jusqu'à la période soviétique, marquée ensuite par leur sédentarisation et la collectivisation de leurs « moyens de production ». Depuis lors, de nombreux autochtones ont gagné la capitale et seule ville de la région, Gorno-Altaiïsk, mais la grande majorité continue à vivre de manière rurale dans les villages. Là encore les disparités font leur apparition.

Face à cette bigarrure, il nous faut être très vigilant quant à l'objet de notre recherche, à la manière dont le religieux va s'enraciner en chacun de ces espaces sociaux. Mais si nous reviendrons plus en détail sur les particularités des différents groupes ethniques de la république dans notre premier chapitre, notre recherche n'a en aucun cas de prétention monographique. Les cérémonies marquant les étapes importantes de la vie d'un individu (naissance, première année, entrée dans la vie d'adulte, mariage, mort), que nous pouvons qualifier de « rites de passage », sont toujours très présentes chez les autochtones de l'Altaï, mais sortent de notre propos actuel. C'est la raison pour laquelle nous renvoyons à notre ouvrage *Les Altaïens*, paru en 2015, pour de plus amples renseignements à ce sujet ainsi que sur les aspects socioéconomiques de leur mode de vie.

En revanche, nous porterons une attention toute particulière à leur vision du monde. Celle-ci est basée notamment sur l'idée que des esprits sont présents, au même titre que les hommes, dans le monde environnant, et que des « personnes qui savent quelque chose » (en altaïen *neme biler ulus*), sont susceptibles d'interagir avec eux. Nous analyserons en détails les transformations de ce système de pensée, et poserons bien évidemment un regard appuyé sur les personnes en mesure d'intercéder auprès du monde invisible des esprits, supposées capables de faire le lien entre ce monde et celui des vivants, et qui ont pour la plupart une fonction de « spécialistes rituels ». Le plus réputé d'entre eux est le chamane (en altaïen *kam*), dont la seule mention ouvre la porte à tout un imaginaire en Sibérie. Nous verrons quel est son rôle de nos jours. Nous observerons également les rites saisonniers collectifs revitalisés,

véritables « rites de passage » (Van Gennep 1981) qui ponctuent l'année et visent à assurer la prospérité du bétail, l'abondance du gibier et la bienveillance des esprits envers les membres de la communauté, et la variante politisée donnée à voir aujourd'hui aux touristes qu'est le festival Èl Ojyn. Nous terminerons en musique par l'évocation du chant de gorge dans le cadre de la récitation épique.

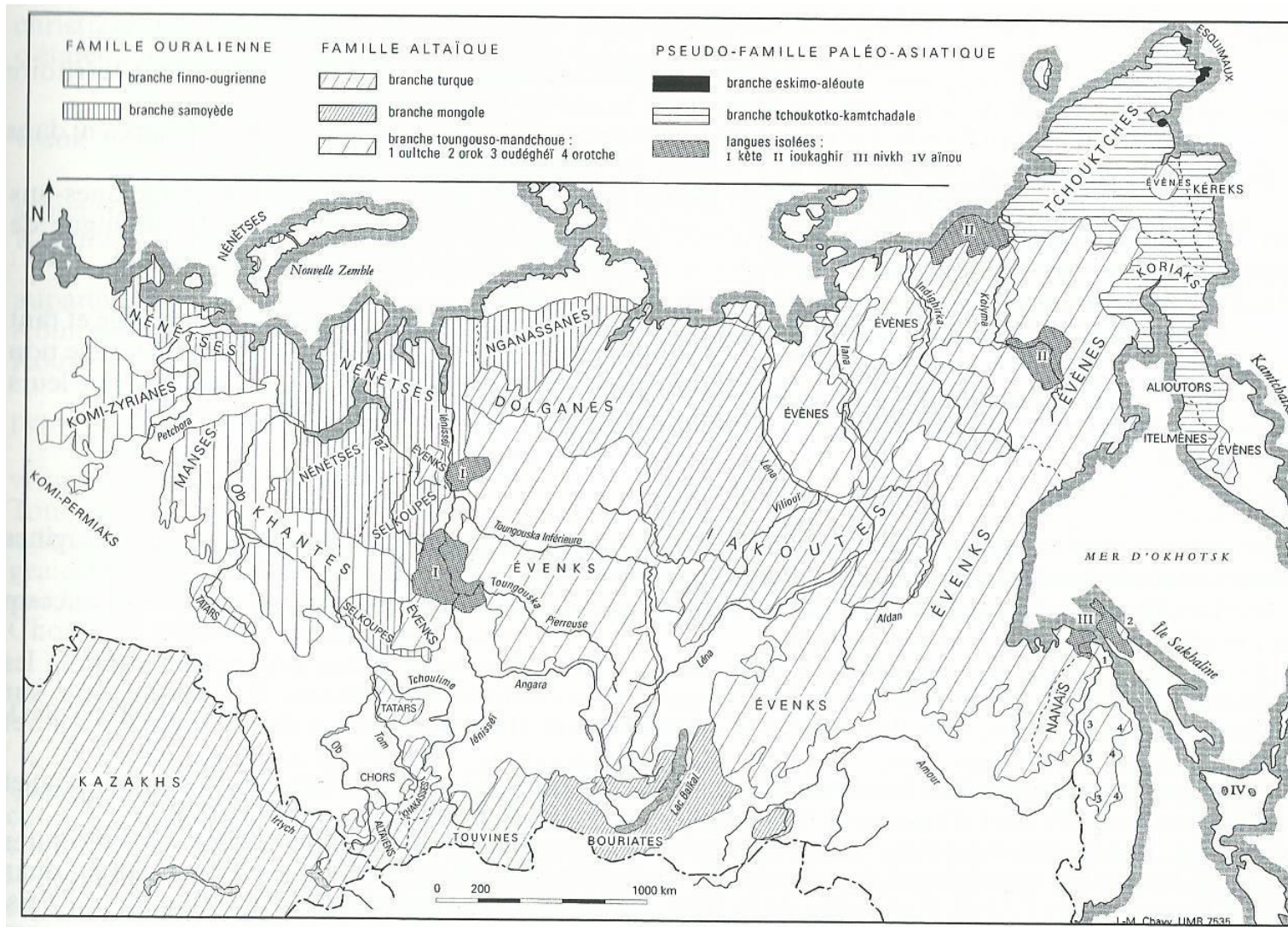


Fig. 3. CARTE I – Peuples autochtones de Sibérie (Beffa & Delaby 1999, p. 201).

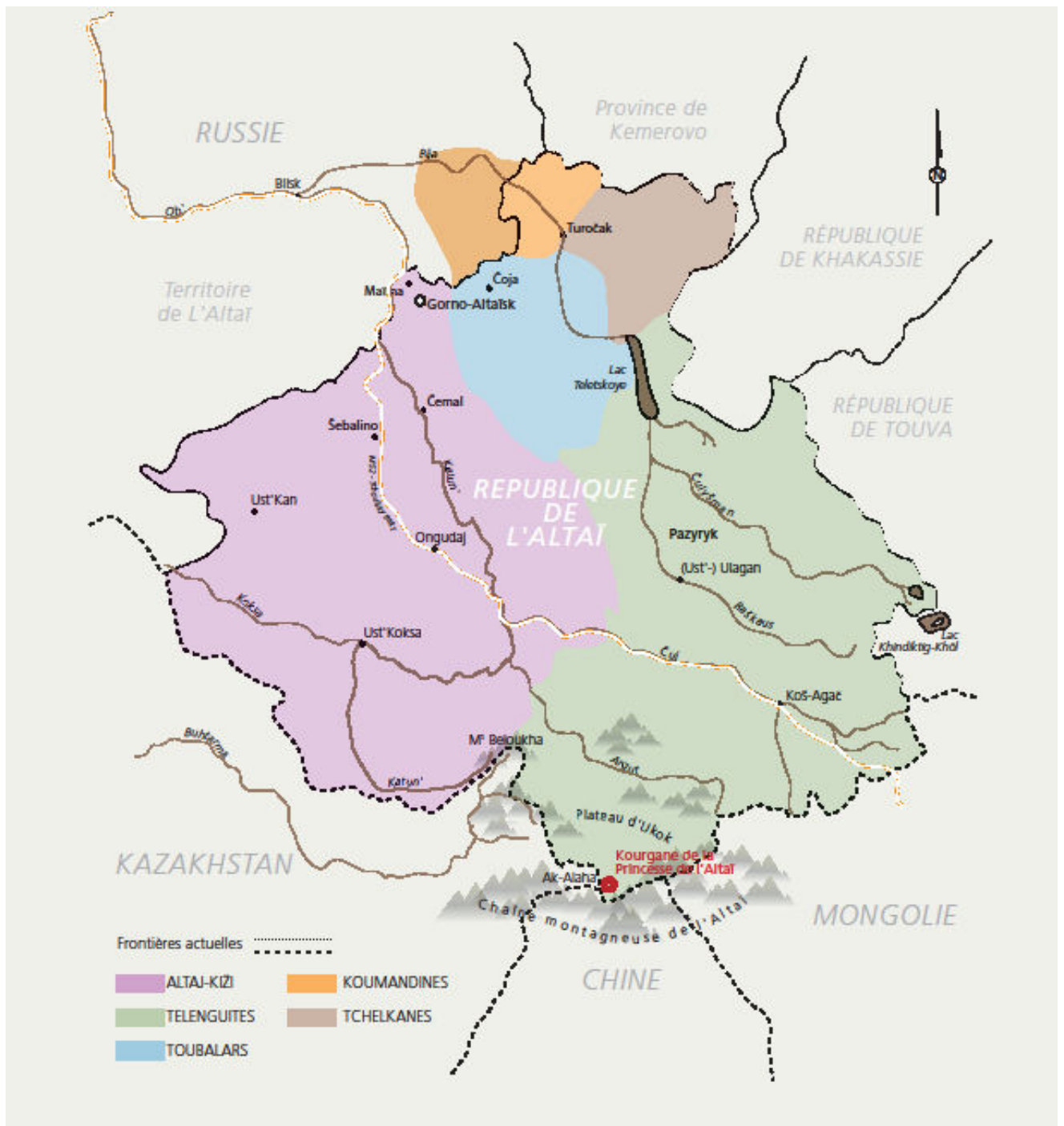


Fig. 4. CARTE II – La République de l’Altai et ses peuples autochtones. Y apparaissent les chefs-lieux de districts, la route M52 menant à la Mongolie (orange) et les rivières (marron). Le point rouge désigne le tumulus d’où a été exhumée la momie de la « Princesse de l’Altai » en 1993 (Jacquemoud 2015).

Genèse d’un questionnaire

Lorsqu’à la fin du concert intimiste qu’il avait donné en 2004 dans le club DOM de Moscou, j’allais rencontrer l’« artiste-musicien-chamane-chanteur-de-gorge » (tel que le définissait le « flyer ») venu de la République de Touva Gendos Šamzyryn, ce dernier m’a dit : « si tu veux

rencontrer des chamanes, va dans l'Altaï ». Quelques mois plus tard, lassé de l'urbanité excessive de Moscou, « la ville qui ne dort jamais », j'écoutais ce conseil pourtant donné à la va-vite et m'asseyais dans le Transsibérien en compagnie de mon voisin de chambre japonais. Baragouinant tous deux un russe à peine intelligible (au point de tout juste nous comprendre l'un l'autre !), nous nous enfuyions ainsi de la terne Université de linguistique pour vivre l'aventure en Sibérie, partant à la recherche des chamanes dans les montagnes de l'Altaï.

Après quelques jours de trajet et un détour par le lac Baïkal, nous étions arrivés à Ongudaj, petit village niché au creux des montagnes de la République de l'Altaï, et je discutais de chamanisme avec la responsable de la Maison de la culture. Je m'intéressais fortement à la manière dont les chamanes, ces intrigants spécialistes rituels, avaient pu traverser l'époque soviétique, malgré les répressions en tous genres, religieuses en particulier, qui marquèrent cette période. Mon interlocutrice me répondit que certains d'entre eux, dans un but de survie, s'étaient fait passer pour des chanteurs d'épopées. Je connaissais la technique du chant de gorge que l'on retrouve employée à travers toute la chaîne de l'Altaï-Saïan, et elle me fascinait, mais je n'imaginai pas que ceux qui l'employaient chantaient des épopées et qu'ils n'étaient pas chamanes !

Cette révélation suscitait alors d'autres interrogations : qui étaient réellement les chamanes ? S'ils n'avaient pas totalement disparu de la Sibérie, continuaient-ils aujourd'hui à se « cacher » sous les traits d'un autre personnage, ou étaient-ils revenus à une pratique au grand jour, en assumant leur statut ? Souhaitant trouver de plus amples renseignements à leur sujet, je désirais par la même occasion en apprendre davantage sur ces fameux chanteurs dont j'appréciais depuis longtemps déjà les singulières vocalises, et découvrir les raisons pour lesquelles les chamanes les avaient utilisés comme « couverture » : se révéleraient-elles différentes de la simple nécessité d'échapper à la répression religieuse ?

En 2007, je suis donc revenu dans la région pour mener mon enquête, la tête remplie d'idées romantiques concernant les chamanes et les chanteurs, persuadé que j'étais sur la voie d'une initiation. Je me suis alors retrouvé confronté à une réalité bien plus prosaïque : depuis la chute de l'URSS, le chamanisme était bel et bien en train de renaître en République de l'Altaï, au même titre que dans les républiques du sud sibérien (Touva, Bouriatie, Khakassie...) et en Mongolie, mais les chamanes n'étaient pas réunis ici dans des organisations ayant pignon sur rue comme on peut en trouver ailleurs en Sibérie méridionale, où ils reçoivent leur clientèle dans des bureaux selon une échelle de tarifs bien distincts (Hamayon 2007 ; Pimenova 2012 ; Stépanoff 2004 & 2007). Sans un minimum de temps et de relations, il se révélait compliqué de rencontrer ce type de personnes. D'un autre côté, on me certifia qu'« un Altaïen sur deux

possède des capacités surnaturelles ». Étais-je donc sur la bonne piste ? En même temps, je découvrais que le renouveau religieux ne s'effectuait pas seulement au travers du chamanisme, mais aussi que les autochtones se faisaient les adeptes du bouddhisme, du christianisme sous différentes formes, d'une quantité invraisemblable de mouvements ésotériques et mystiques relevant du New Age, et surtout d'un mouvement religieux local connu sous le nom de bourkhanisme, reflet des interactions entre le chamanisme, le bouddhisme et le christianisme. En clair, il me sembla qu'il était bien plus facile de rencontrer un Altaïen lama bouddhiste ou chrétien pentecôtiste qu'un chamane...

Le réveil du religieux chez les autochtones de la république contemporaine, caractérisé par une forte disparité, me frappa d'emblée et je ne sus comment l'appréhender. Un premier mémoire de recherche de Master de philologie slave ayant ouvert des pistes de réflexion, je contactais les spécialistes du Centre d'Études Mongoles et Sibériennes à Paris, réunis sous la houlette bienveillante de Roberte Hamayon, pour bénéficier de leurs conseils. Me gratifiant bien plus que de simples orientations, les universitaires me firent l'honneur de m'accepter parmi eux afin que je poursuive un cursus d'anthropologie religieuse à leurs côtés. D'une certaine manière, on peut dire que l'anthropologie s'imposa à moi, et non le contraire. Au cours d'une année à Paris passée principalement dans la bibliothèque du Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, je pris alors toute la mesure de ce que représente un travail de recherche dans le domaine anthropologique. Depuis, cette « révélation » m'a permis non seulement de retourner plusieurs fois en Altaï, mais aussi de faire le voyage avec à chaque fois plus de plaisir et une curiosité toujours renouvelée. Finalement, l'immersion dans ce qu'il est convenu d'appeler mon « terrain » (et même ma « vie », puisque j'y ai rencontré celle qui allait devenir mon épouse) représente une durée totale d'à peu près trois ans, qui s'étale de mon premier voyage en 2005 à mes désormais annuels passages dans ma belle-famille.

Au contact quotidien des Altaïens, partageant leur rythme de vie, leurs joies, leurs peines, leurs interrogations et leurs certitudes, je prenais peu à peu conscience de leur perception de la vie et du monde qui les entoure. J'étais par ailleurs frappé de la force et de la profondeur des sentiments qu'ils vouent à leur région natale, qui passent par le maintien d'un mode de vie très respectueux du territoire, une véritable écologie¹⁶. Nous retrouvons ici ce que disait plus haut A. Halemba au sujet de leur relation à l'Altaï. J'ai pu moi-même constater, comme elle l'avait alors signalé, que les étudiants reviennent vivre dans la république après avoir terminé leurs études dans les grandes villes de Russie. Je peux également certifier de par mon

¹⁶ Même si c'est une constante dans les discours, l'écologie est un peu moins présente dans la pratique, notamment faute de structures adaptées au traitement des déchets.

expérience personnelle, que jusqu'à très récemment, il n'existait pas de « diaspora » altaïenne à Moscou, contrairement aux autres peuples de la Fédération de Russie qui y sont tous très bien représentés¹⁷. Et à ma connaissance, il n'y a toujours qu'une poignée d'Altaïens qui vivent hors de Russie. La République de l'Altaï est donc perçue comme un refuge pour les Altaïens, le seul lieu sur Terre où ils se sentent véritablement chez eux, et c'est là une donnée essentielle de notre réflexion.

Méthodologie de la recherche et limites

Il se dit en anthropologie qu'un travail de recherche sur le terrain gagne à ne se dérouler qu'en un seul lieu dont on ne s'éloigne pas trop. Lorsque je suis arrivé en Altaï en juillet 2010 pour y passer une année, ma problématique portait sur l'épopée¹⁸. J'avais pour ambition de rencontrer tous les bardes, jeunes et moins jeunes, tous les musiciens et chanteurs de gorge de la république. J'ai donc sillonné la région, passant quelques jours chez l'un, une semaine chez l'autre, et ainsi de suite. Je n'avais pas abordé l'anthropologie de la manière la plus classique, il n'y avait pas de raison pour qu'il n'en soit pas de même avec le terrain !

Plus précisément, il m'a d'abord été difficile de partir dans les villages. Même si je bénéficiais de quelques contacts, je me suis vite rendu compte qu'il n'était pas si facile de débarquer dans une famille avec mes affaires pour une année. En effet, juste après mon arrivée, je suis parti chez une amie rencontrée en 2007. J'ai tout de suite participé aux activités de la ferme chez sa belle-famille : c'était le temps des moissons, et nous fauchions toute la journée. J'étais vraiment très content de vivre la vie des Altaïens des villages, d'être plongé si rapidement dans l'observation participante. Mais après quelques jours, j'ai senti que s'installait une espèce de gêne diffuse, silencieuse. Je ne menais pas encore d'entretiens, mais je posais beaucoup de questions et je sentais qu'on me répondait avec moins d'enthousiasme qu'au début. Un quiproquo sans gravité m'apprit que mes hôtes n'étaient pas disposés à m'accueillir sur le long terme. Je partis, sans grand regret non plus, puisqu'ils n'étaient pas musiciens ni spécialement portés sur la musique en général.

Je suis donc revenu à Gorno-Altaiïsk et ai tâté le terrain pendant quelques semaines, prenant contact avec V. S. Dedeeva, la professeure d'altaïen que m'avait aimablement conseillé

¹⁷ Ainsi, lorsque je dus trouver un logement dans la ville, je fis appel aux (très efficaces) groupes kalmouks et bouriates sur les réseaux sociaux. Depuis, la situation a changé, et un groupe de jeunes Altaïens a ouvert un club à Moscou (Ail loft), où ils organisent des concerts et font venir des artistes de la république.

¹⁸ J'ai bénéficié à ce titre d'une Bourse d'Aide à la Recherche (BAR) pour un séjour de longue durée (9 mois) attribuée par le Centre d'Études Franco-Russe de Moscou (CNRS-MAE/USR 3060 ; à l'époque nommé Centre franco-russe de recherches en sciences humaines et sociales de Moscou, dirigé par M. Jean Radvanyi).

L. Broz¹⁹. Le recteur de l'Université GAGU, M. Babin, qui m'avait déjà beaucoup aidé lors de mon second passage en 2007, m'accueillit chaleureusement, et en échange de quelques heures de cours de français par semaine à ses étudiants, me logea gracieusement dans une chambre de l'*obščezitie* (résidence) des professeurs. J'avais donc un pied à terre en ville, il ne me restait plus qu'à rencontrer les musiciens des villages.

Un dimanche de septembre, après avoir reculé l'échéance et face au piétinement de mon terrain, je décidai de me plonger dans l'autre thématique de ma recherche, les mouvements pentecôtistes. Je suis passé par l'église Novaja Žizn' (voir chapitre V), et on peut dire que c'est là que l'Altaï s'est à nouveau ouvert à moi. Après ma première expérience estivale, un accueil si chaleureux m'a dérouté, et je me méfiais. Mais il me fallut bien vite me rendre à l'évidence, j'étais accepté comme un frère en religion. C'est à ce titre que je partis bientôt à Ulagan chez le frère de Ju. Kurmanov, pentecôtiste converti lui aussi, et par ailleurs excellent musicien. Leurs enfants étant partis faire leurs études en ville, lui et sa femme vivaient seuls, avec à charge l'entretien d'une ferme et d'une cafeteria dans le village. Je tombais donc à pic pour les aider !

Grâce à mes hôtes, j'ai intégré la communauté de chrétiens de la république, et j'ai pu me déplacer à l'intérieur de ce réseau. Je découvris que non seulement les convertis étaient ravis de dialoguer avec moi des affaires de religion, mais que beaucoup d'entre eux étaient aussi de talentueux chanteurs de gorge. Je passai donc deux à trois semaines chez ces gens, puis regagnais Gorno-Altaiïsk pour une semaine, où je fréquentais les chercheurs du Centre d'altaïstique, me joignais aux conférences, visitais les bibliothèques. Parfois, lorsque je savais qu'un événement important avait lieu dans un village, je m'y rendais aussitôt. J'ai donc participé à un rituel de Nouvel An Čagaa Bajram en compagnie d'un chamane à Ortolyk, un rituel de T'ylgajak à Šargajty, au jubilé du Barde A. G. Kalkin à Jabogan, au Rassemblement des chanteurs d'épopées à Paspaul... Bref, j'étais partout, et le Ministre de la culture, qui lui aussi se devait d'être de tous les événements, disait de moi : « *on vezdesuščij* » (il est omniprésent !).

L'hiver passa rapidement, puis vint l'été. Je quittais Gorno et passais la saison dans le village de Kokoria, dans le district de Koš-Agač, à faire les moissons chez A. Turlunov, musicien converti. L'année de terrain prit fin en septembre, et la joie de retrouver les miens compensa la tristesse de quitter l'Altaï et ses gens. J'étais de retour quelques mois plus tard, en mai

¹⁹ L'année précédant mon départ, je vivais à Prague et j'avais pu rencontrer Ludek. Bien que je connaisse un peu la région et bénéficie de quelques contacts parmi les musiciens, il m'a fourni une panoplie de conseils qui m'ont bien aidé.

2012²⁰. Après avoir célébré le festival Èl Ojyn en compagnie des ethnologues russes K. Rozova et D. Arzyutov, je louais une maison à Kuraj (district de Koš-Agač), et cette fois-ci je passais l'été auprès d'un autre informateur, le *t'ajzay* (chef de clan) Aju Èdešev.

En 2014, l'attribution d'une bourse, par la Fondation Culturelle – Musée Barbier-Mueller, pour la rédaction d'un ouvrage consacré aux Altaïens me permit de retourner sur le terrain. Je passais douze mois supplémentaires à Gorno-Altaiisk, partagé entre la venue au monde de ma fille, la rédaction du livre et de fréquents déplacements dans les villages. Depuis mon retour en France en 2015, l'ouvrage a été publié, et j'ai emmené mes parents en Altaï rencontrer ma belle-famille, à laquelle ils ont fait une demande de la main de ma femme en bonne et due forme.

Ainsi, même si le « terrain » est loin, la recherche se prolonge au travers d'événements familiaux ponctuels, et la réflexion est stimulée par une multitude de petits riens du quotidien. En outre, les journaux locaux altaïens sont aujourd'hui disponibles sur Internet, et j'observe quasi-tous les jours ce qui se déroule sur les réseaux sociaux. Les transformations sont aujourd'hui si rapides que les outils informatiques sont devenus indispensables. Ils permettent de se tenir informé des dernières nouvelles, mais aussi de garder le contact avec les informateurs, que je sollicite parfois si je désire des précisions sur un point particulier.

Il ressort de cette enquête, menée sur le long terme et aux côtés d'un grand nombre de personnes, une appréhension empirique de l'Altaï. J'ai beaucoup orienté ma recherche sur la pratique, l'observation participante, car je sais que je ne mémorise bien qu'avec le corps. En outre, je me souvenais de ce conseil de Michael Houseman avant mon départ : « il faut que votre carnet soit greffé à votre main, que vous notiez tout, absolument tout ! C'est à partir de cela que vous écrirez votre thèse ». À défaut de l'avoir constamment en main, je gardais mon carnet à sa portée, mais j'avoue que le froid hivernal m'a parfois empêché de bien tout noter. J'ai aussi mené de nombreux entretiens, idéalement de façon semi-directive. Idéalement, car j'avais bien une liste de questions, mais toujours j'ai laissé les gens me raconter ce qu'ils avaient envie de me dire...

Les mots sont le moyen avec lequel je vais essayer de retranscrire ce vécu de la manière la plus objective possible. Mais ils peuvent se révéler ne pas être les mieux choisis et donner une fausse idée de ce que je veux transmettre. J'en assume cependant l'entière responsabilité. J'ai, comme L. Merli (2010), beaucoup photographié et filmé ce que je voyais, et j'ai envie de le

²⁰ J'ai à nouveau bénéficié d'une Bourse d'Aide à la Recherche (BAR) pour un séjour de courte durée (1 mois) attribuée par le Centre d'Études Franco-Russe de Moscou.

montrer. Le texte qui suit sera donc riche d'images qui, je l'espère, illustreront mon propos de manière adéquate et permettront de mieux saisir ma pensée.

Enfin, il me faut signaler que les spécialistes rituels sont souvent restés des personnes difficiles d'accès, et lorsque j'avais la chance de passer un peu de temps en leur compagnie, toutes n'ont pas été d'accord pour s'entretenir avec moi. L'organisation de la thèse reflète en un sens le déroulement du terrain, les domaines de réflexion sur lesquels je me suis davantage focalisé.

Une dernière remarque concerne la recherche en archives. Un gros travail est effectué par les chercheurs locaux à ce niveau, et une grande quantité de publications voit le jour régulièrement. Bien qu'ayant eu un accès aux archives, j'ai préféré me rabattre sur ces ouvrages, mettant en priorité le temps qui m'était accordé en Altaï pour rester en compagnie des vivants, dynamisme préférable selon moi à celui des documents jaunis.

Sources écrites

Durant toutes ces années passées à cheval entre le terrain et un bureau installé chez mes parents, ma réflexion a été nourrie par de nombreuses lectures, en particulier provenant de l'ethnographie russe et soviétique. Je présente ci-dessous les auteurs avec lesquels j'ai principalement travaillé. Si je ne reviens pas en détail sur leur bio-bibliographie, en particulier celle des auteurs classiques pour la région de l'Altaï-Saïan, c'est, d'une part, parce que celle-ci a déjà en grande partie été établie ailleurs (Stépanoff 2007, p. 15-16), d'autre part parce que les références aux écrits de la plupart des auteurs cités ci-dessous figureront dans le texte dans le contexte de discussions sur des questions précises.

Parmi les auteurs classiques incontournables sur l'Altaï et ses habitants, citons V. I. Verbickij (1827-1890), G. N. Potanin (1835-1920), N. M. Jadrincev (1842-1894), V. V. Radlov (1837-1918), A. V. Anohin (1869-1931) et D. A. Klemenc (1848-1914). Leur ethnographie est riche et présente aussi bien les aspects de la vie quotidienne que les représentations et pratiques religieuses et les acteurs de ce domaine. Ils avaient été précédés des savants allemands A. A. Bunge (1803-1890), K. H. F. Ledebourg (1785-1851) et K. A. Meyer (1795-1855), G. F. Muller (1705-1783) et P. S. Pallas (1741-1811), et du géologue P. de Tchihatcheff (1808-1890), qui abordent tous plus ou moins précisément ces sujets.

La période soviétique se vit marquée tout du long par la figure de l'ethnologue spécialiste de l'Altaï L. P. Potapov (1905-2000), qui survécut à ses malheureux collègues pétersbourgeois

L. È. Karunovskaja (?- ?)²¹, N. P. Dyrenkova (1899-1941) et A. G. Danilin (1896-1942). Tous ont travaillé sur les représentations religieuses (chamanisme et bourkhanisme).

Bien entendu, ce ne sont pas là les seuls auteurs, et les récents travaux des chercheurs autochtones de l'université GAGU (N. A. Tadina, V. A. Mujtueva, E. P. Jamaeva, T. S. Jabyštaev) et du Centre d'altaïstique de Gorno-Altaiisk (N. V. Ekeev, Z. S. Kazagačeva, K. V. Jadanova, N. O. Tadyševa, S. P. Tjuhteneva, E. V. Enčinov, E. G. Torušev) apportent leur pierre à l'édifice, de même que ceux des ethnologues polonais (A. E. Halemba), tchèque (L. Broz), russes (D. Arzyutov, D. Ju. Doronin, D. A. Funk, A. Sagalaev, L. I. Šerstova) et nord-américains (A. Vinogradov, A. A. Znamenski).

Le comparatisme étant l'un des moteurs de la recherche en anthropologie, j'ai beaucoup consulté (et parfois dialogué avec) les auteurs qui écrivaient sur les régions voisines de l'Altai, telles que les Républiques de Bouriatie (R. Hamayon), de Touva (K. Pimenova, C. Stépanoff), la Mongolie (I. Bianquis, I. Charleux, J. Curtet, M.-D. Even, C. Humphrey, G. Lacaze, L. Merli, S. Ruhlmann, G. Delaplace), la Iakoutie (E. Maj), le Grand Nord (J.-L. Lambert, Y. Borjon-Prive, D. Samson-Normand de Chambourg, V. Vaté), et plus généralement la Sibérie (M.-L. Beffa, L. Delaby, E. Lot-Falk, B. Chichlo) et l'Asie centrale (C. Ferret, L. Bazin, A. Gokalp, X. Hallez, M. Pelkmans, J.-P. Roux). Ma connaissance de la situation religieuse en Fédération de Russie a été enrichie par les lectures d'articles de M. Laruelle, K. Rousselet, D. Savelli, X. Le Torrivellec.

Au sujet du phénomène de conversion au pentecôtisme et plus largement du christianisme évangélique, J. Robbins a été le premier des compagnons de route, suivi de B. Meyer, D. Tocheva, C. Wanner, S. Coleman, J. Garcia-Ruiz, P.-J. Laurent, P. Michel, R. Lunkin.

Enfin, concernant l'épopée, ma réflexion a été grandement stimulée par les récents travaux de F. Goyet, R. Hamayon, J.-L. Lambert. Quand tout cela devenait trop compliqué, les ouvrages de N. Barley ont été de fantastiques moyens pour se détendre, tout comme ceux de la collection Terre Humaine...

Bien qu'un ou deux des auteurs cités soient susceptibles de ne pas figurer dans la bibliographie de ma thèse, il reste certain que la lecture de leurs textes a, à un moment ou à un autre, stimulé ma réflexion autour des pratiques ayant cours en Altai. Je leur dois donc beaucoup et c'est à ce titre qu'ils méritent de figurer dans cette liste, qui demeure par ailleurs non exhaustive.

²¹ À ma grande surprise, même les spécialistes de l'Altai rattachés au Musée d'Ethnographie de la Kunstkamera à Saint-Pétersbourg ignorent ces dates.

Plan

Le premier chapitre de notre travail « Un terrain fertile » va montrer la richesse des processus ethno-historiques dans l'Altaï et témoigner de l'intérêt qu'il faut y porter. Dans un premier temps, nous présenterons dans les détails la composition ethnique de la République de l'Altaï, et le mode de vie contemporain de ses habitants. Dans un second temps, nous reviendrons sur l'histoire de la région, et en particulier sur les événements qui s'y sont déroulés après l'annexion du territoire par l'empire russe. En effet, c'est à ce moment-là que les pratiques chamaniques, qui étaient sans peine parvenues à se maintenir face à un lamaïsme étiolé dans les marges de l'Empire dzoungare, durent faire montre de leurs capacités de résistance à une orthodoxie *a contrario* méthodique et résolue. Un mouvement religieux millénariste et messianique se développa ensuite chez les autochtones, et transmit les bases de l'idée de peuple altaïen. C'est sur ces bases qu'à la suite de la Révolution russe naquit la région de l'Altaï, qui prendrait par la suite sa forme actuelle de république. Nous terminerons avec la présentation des différents courants religieux que l'on peut aujourd'hui y rencontrer.

Notre second chapitre, intitulé « Le festival *Èl Ojyn* : le lieu de toutes les rencontres », va se pencher sur la manière dont tous ces courants religieux se retrouvent représentés dans ce qui se veut une ode à l'unité des cultures altaïennes, le festival *Èl Ojyn* (« Les jeux du peuple »). Nous verrons que, d'une part, de nombreuses disparités se font jour entre les groupes participant à la fête, et que d'autre part, celle-ci se place en parfaite continuité des célébrations soviétiques, commémorant finalement davantage l'appartenance de la République de l'Altaï à la Fédération de Russie qu'elle n'encense les peuples qui y résident.

Le troisième chapitre « L'Altaï originel » sera consacré à l'apparition de l'idée d'« Altaï » chez les autochtones, qui par la même occasion prirent le nom d'« Altaïens ». Nous y verrons que leur confrontation à l'orthodoxie et à un « Autre » (les Russes) donnera naissance à une perception renouvelée d'eux-mêmes, qui entrainera parallèlement une appréhension inédite du territoire autochtone, dès lors géographiquement délimité par les villages de colons russes. C'est fort de ces bases nouvelles que pourra se développer le bourkhanisme et que sera transmise la vision de l'Altaï comme un paradis.

Le quatrième chapitre « L'Altaï localisé » va présenter le renouveau contemporain des courants religieux qui étaient présents dans la région avant la période soviétique, à savoir l'orthodoxie, le chamanisme et le bourkhanisme. Nous observerons la manière dont ils prennent place dans le débat public et sont perçus par les autochtones. Parmi les raisons qui poussent les Altaïens à adhérer (ou pas) à ces courants, l'appréhension du territoire de la république est notamment un enjeu majeur. Chaque courant propose en effet sa propre vision

de ce que doit être l'Altaï, et par conséquent, celle-ci sous-entend la relation entretenue avec le pouvoir (local et fédéral). En ce sens, chaque courant se révèle fortement politique. Ainsi, l'orthodoxie a-t-elle tendance à incarner le rattachement de l'Altaï à la Russie, tandis que le (néo-)bourkhanisme, qui renaît sous forme organisée, incline à l'expression des velléités d'indépendance et d'émancipation d'une partie de la population. Nous appréhendons le (néo-)chamanisme sous son caractère domestique et au travers de l'individualité des spécialistes rituels (les chamanes *kam*). Le courant, très fluctuant et inorganisé, paraît au premier abord se mouvoir hors de toute considération politique. Néanmoins, nous remarquons que son renouveau doit beaucoup à la vision romantique qui en est donnée dans le New Age russe. Une perception singulière de l'Altaï y est véhiculée, qui va de pair avec le retour en grâce en Russie du couple de « pionniers du New Age », formé par le peintre mystique Nicolas Roerich et sa femme le médium Eléna. Venus exprès en Altaï lors de leurs recherches ésotériques dans les années 1920, ils savaient qu'ils allaient y trouver l'équivalent d'une terre promise, vision que leurs adeptes contemporains tentent à leur tour de façonner en partant vivre en Altaï et en consultant les (néo-)chamanes autochtones.

Le cinquième chapitre « L'Altaï mondialisé » propose une plongée en profondeur dans le pentecôtisme altaïen. La majeure partie de nos enquêtes de terrain ont été menées auprès d'Altaïens convertis à cette branche du christianisme évangélique, raison pour laquelle nous souhaitons considérer les enjeux liés à la conversion à cette religion, aussi bien du point de vue social que moral, politique ou encore économique. Apparue au cours des années 1990 dans une région minée par le marasme économique, le mouvement religieux a suscité l'espoir pour une partie des autochtones. Les convertis, vivant selon les injonctions intransigeantes de ce christianisme évangélique et se percevant comme des « élus » de Dieu, sont réunis au sein d'une communauté très organisée mais décriée et accusée de sectarisme. Ils sont cependant reconnus comme très actifs dans la défense de la culture altaïenne et font parfois preuve d'une réussite financière. Dans la mesure où le mouvement pentecôtiste est transnationalisé, il donne à percevoir l'Altaï comme un territoire singulier de par son histoire et les traditions de ses peuples, mais qui possède sa place dans la grande fraternité chrétienne internationale. Dans la mesure où les convertis prônent une vie basée sur les préceptes chrétiens et que leur regard porte au-delà des frontières de l'Altaï et de la Russie, le mouvement se fait fortement critique à l'encontre du pouvoir politique.

Dans notre sixième chapitre « L'arrivée de l'été », nous reviendrons sur les pratiques culturelles que nous considérons comme relevant du néo-chamanisme et du néo-bourkhanisme, et présenteront deux rituels saisonniers s'étant tenu à la même période mais en

des zones différentes de l'Altaï (l'un dans le district de Koš-Agač, l'autre dans le village de Elo, district d'Ongudaj). Les enjeux de ces cérémonies sont identiques (il s'agit de s'attirer les bonnes grâces de l'esprit de l'Altaï, afin que la saison se présente au mieux), mais la mise en forme rituelle comporte des différences. Au moyen d'une analyse précise des procédés mis en œuvre dans chacun des rites, nous montrerons que chacun de son côté tend à créer une vision singulière du territoire autochtone, mais que tous deux conduisent les participants à prendre conscience de leur responsabilité envers lui.

Le septième et dernier chapitre « L'épopée comme révélateur » se focalisera, comme son nom l'indique, sur la poésie épique des Altaïens. Après un retour sur ses caractéristiques propres en regard de l'épopée des peuples voisins, puis après un constat des transformations qu'elle a subies durant la période soviétique, nous nous intéresserons à la manière dont la pratique de récitation de poésies épiques revient aujourd'hui en force dans la République de l'Altaï. Selon nous, c'est la matière épique nouvelle, récemment créée, et la façon dont elle est actuellement employée, qui révèle aux autochtones leur singularité non seulement dans l'espace turco-mongol contemporain mais aussi dans le monde, et leur offre la possibilité de se sentir unis sur leur territoire.

CHAPITRE I

« UN TERRAIN FERTILE »

**L'Altai, ou l'interpénétration du
politique et du religieux comme une
constante**

INTRODUCTION

Nous allons consacrer ce premier chapitre à la présentation des Altaïens et de leur histoire. En ce sens, un tel chapitre peut apparaître comme une prolongation de l'introduction à notre recherche. Toutefois, nous estimons qu'une description exhaustive des événements survenus depuis les temps les plus anciens dans la région se révèle nécessaire : elle nous permettra, d'une part, de mettre en exergue la place centrale, et paradoxalement peu connue, de l'Altaï dans l'histoire de l'Asie. D'autre part, nous verrons que la région, située au cœur des enjeux géopolitiques, n'a jamais été réellement indépendante, au sens où ses habitants auraient eux-mêmes administré leur territoire. De surcroît, l'Altaï, de par ses caractéristiques géomorphologiques, a permis à de nombreux individus de s'abriter des luttes intestines qui ont marqué cette Histoire de l'Asie centrale.

Tout ceci nous autorise à considérer la petite région montagneuse comme une « zone-refuge », au sens où l'entend J. C. Scott quand il parle de Zomia : un lieu où s'échappent et vivent ceux qui désirent se soustraire à l'État, généralement en conservant en sus un mode de vie nomade (2009). Ainsi, en tant que refuge, l'Altaï aurait permis à ses habitants d'éviter les contributions requises par les différentes entités politiques qui se succéderont à travers les âges, telles que le service militaire, la redevance d'un tribut, etc.

Notre perception de l'Altaï comme une terre d'asile peut être renforcée par le refus témoigné par ses habitants de toute coercition religieuse exercée par les différents États : ici seront maintenues des pratiques chamaniques, alors que partout autour, les peuples des régions steppiques finiront par se convertir au bouddhisme, à l'islam ou au christianisme. Les tentatives d'imposer la religion officielle aux autochtones de l'Altaï, qui sont des actes à forte coloration politique, donneront lieu à des mouvements de résistance, non moins politiques, dont le plus marquant et le plus documenté d'entre tous est certainement le bourkhanisme, au début du XX^e siècle. Les profondes transformations qu'il a induites dans la société autochtone de l'époque sont encore aujourd'hui perceptibles.

Ainsi, nous verrons qu'outre se présenter comme une mosaïque de peuples, de langues et de cultures, l'Altaï se révèle au fil du temps comme une zone d'interactions fortes entre une pléiade de courants religieux. Nous clôturerons ce premier chapitre avec un tour d'horizon des mouvements religieux en présence dans la République de l'Altaï contemporaine, marquée justement par un retour du religieux au sortir de la période soviétique. Ainsi, nous serons alors à même de considérer toute la pertinence de notre recherche, et d'aborder les chapitres suivants pourvus des bases nécessaires à la compréhension des enjeux actuels dans la région.

I. LA RÉPUBLIQUE DE L'ALTAÏ, MOSAÏQUE DE PEUPLES, DE LANGUES ET DE CULTURES

I. A. Qui sont les Altaïens ?

Altaïens est le nom général qui est donné aux autochtones de langue turque qui vivent au sein de la République du même nom. Ces autochtones représentent environ un tiers de la population de la République de l'Altaï (217 007 habitants en 2017²²), les deux autres tiers étant majoritairement composés de Russes, d'une minorité de Kazakhs (environ 5 %), ainsi que d'une poignée d'autres groupes ethniques comme des Allemands, des Lettons, des Chinois ou des Ukrainiens. La population russe se concentre dans la capitale et seule ville de la région, Gorno-Altaiisk (63 295 habitants en 2017²³), et dans les districts de Majma, d'Ust-Koksa, de Čoja et de Turočak. Nous verrons plus loin les circonstances de sa survenue dans la région. Les Altaïens sont quant à eux majoritairement ruraux et occupent principalement les districts méridionaux d'Ulagan, de Koš-Agač, d'Ongudaj et d'Ust-Kan, ainsi que les districts septentrionaux de Čoja et de Turočak. Quant aux Kazakhs, ils vivent traditionnellement dans la steppe de Koš-Agač, mais quelques traces de leur présence historique peuvent être remarquées dans le district d'Ust-Kan (noms de famille et noms de villages). Des villages entiers sont peuplés d'Allemands et de Lettons dans le Territoire de l'Altaï (ru. Altajskij Kraj) voisin de la république²⁴, créant des « poches » linguistiques et culturelles dans cette région russe. Les mariages et le travail dans les fermes d'état à l'époque soviétique les ont parfois entraînés dans les villages de la république.

Les autochtones sont globalement répartis en deux grands groupes linguistiques, les Altaïens du Nord et les Altaïens du Sud, géographiquement dispersés même au-delà des frontières de la petite République. Le missionnaire orthodoxe V. I. Verbickij est l'un des tout premiers auteurs à avoir fait la distinction entre peuples du Nord et du Sud, à la fin du XIX^e siècle (Mujtueva 1993, p. 267). Selon Znamenski, la différence se ferait tout d'abord par rapport à leurs zones géographiques de peuplement (2005, p. 31). En effet, au nord se trouvent de

²² Ressource disponible sur le site internet du Service fédéral de la statistique : http://www.gks.ru/free_doc/doc_2017/bul_dr/mun_obr2017.rar, consultée le 1/09/2017.

²³ Ressource disponible sur le site internet du Service fédéral de la statistique : http://www.gks.ru/free_doc/doc_2017/bul_dr/mun_obr2017.rar, consultée le 1/09/2017.

²⁴ Ces peuples, qui vivaient autrefois en Russie européenne (Allemands de la Volga), ont été déplacés par la politique aux nationalités de Staline, notamment durant la Seconde guerre mondiale, et ceci afin d'éviter qu'ils ne passent à l'ennemi. L'Allemagne, après la chute de l'URSS, a proposé à ses « ressortissants » de regagner le pays, ce que certains ont fait. D'autres n'ont pas voulu partir, et quelques-uns sont revenus vivre en Altaï, maugréant que leur expérience n'avait rien eu de positif et qu'ils étaient bien mieux dans leur village natal, ce qui fait tranquillement sourire les Altaïens. Notons que ces Allemands parlent une langue qui a subi moins de transformations que l'allemand moderne, un vrai régal pour les chercheurs en linguistique.

petites montagnes recouvertes par une dense forêt mixte, les hivers y sont très enneigés, à tel point qu'on ne peut se déplacer qu'à skis. Dans le sud, les montagnes sont plus hautes et escarpées, parsemées de conifères ou parfois nues, et l'on y rencontre de vastes zones de steppe. Le vent balaie la neige aussitôt qu'elle se dépose, ce qui est plus propice à l'élevage car la nourriture se trouve disponible pour les animaux. Les chevaux peuvent aussi gratter la mince couche qui parfois se maintient. La steppe de Koš-Agač, à quelque 1900 m. d'altitude, est considérée comme « zone arctique de la Fédération de Russie ». À ce titre, les résidents bénéficient d'avantages tels que le départ prématuré à la retraite (50 ans au lieu de 60), ou des allocations spéciales pour les fonctionnaires (médecins ou enseignants).

Jusqu'à l'époque soviétique et la collectivisation, il est possible de se baser sur le type prédominant d'alimentation et d'économie pour distinguer les populations autochtones du nord et du sud, qui s'opposent alors principalement en termes de chasse et élevage. Les Altaïens du Nord, bien que pouvant posséder un petit cheptel, tiraient principalement leurs ressources alimentaires de la chasse, de la cueillette et de la pêche. Les Altaïens du Sud étaient quant à eux éleveurs : ils chassaient également mais ce n'était là qu'une activité secondaire.



Fig. 5. A. Pustagašev, chasseur tchelkane, au retour de la chasse dans les alentours du village de Suranaš. District de Turočak (2010). On distinguera pendus à son ceinturon les pièges et autres instruments qu'il utilise pour chasser la zibeline.



Fig. 6. Un élevage de moutons en bordure de la rivière Čuj, dans le sud de l'Altaï. District de Koš-Agač (2012).

Enfin, le critère linguistique, tout en recoupant la distinction géographique nord/sud, dissocie pleinement aujourd'hui les langues de chaque groupe. Bien que proches les unes des autres, elles relèvent tout de même de deux catégories : langues turques du nord-ouest et langues turques du nord-est (Potapov 1953, p. 134). Il est également à noter que les peuples altaïens du Nord comportent des éléments provenant des Samoyèdes²⁵ et des Iénisséens turcisés²⁶, tandis que ceux du Sud ont assimilé des éléments mongols (*op. cit.*, p. 135 ; Verbickij 1993, p. 21 ; Radlov 1989, p. 588 ; 593).

Les peuples altaïens du Nord sont les Toubalars (ou Tuba, autrefois nommés « Tatars noirs »), et comptent 1 965 personnes au recensement de 2010²⁷, les Tchelkanes (Čalkandu ou Kuu-Kiži, les « hommes-cygnés », autrement nommés en russe Lebedincy), au nombre de 1 181 personnes, et les Koumandines (Kumandy, 2 892 personnes). Ces trois peuples de chasseurs, cueilleurs et pêcheurs étaient parfois englobés sous le terme de « Tatars noirs ».

Les Altaïens du Sud, descendants des anciens Türks, sont les Altaj-Kiži (littéralement, les « hommes de l'Altaï »), et les Télenguïtes. Assez proches culturellement de leurs voisins touvas et mongols, ils pratiquaient, avant leur sédentarisation progressive, l'élevage nomade. Leur nombre s'élève aujourd'hui respectivement à 67 381 personnes pour les Altaj-Kiži et à 3 712 personnes pour les Télenguïtes²⁸.

Parmi les peuples proches vivant en dehors de la République de l'Altaï, plus au nord, se trouvent les Chors (Tadar-Kiži, Čyš-Kiži ou Šor-Kiži), ethnie importante regroupant 12 888 personnes. Très proches culturellement des peuples altaïens du Nord, ils vivent principalement dans la Province (ru. Oblast') de Kemerovo, où un district autonome porte

²⁵ Les Samoyèdes sont un groupe de peuples vivant au nord de la Sibérie et constitué aujourd'hui des Nénetses, des Ènetses, des Nganassanes et des Selkoupes.

²⁶ Les Iénisséens sont un ensemble de plusieurs peuples vivant le long du fleuve Iénisséï, dont seuls restent les Kètes aujourd'hui (parmi les Kotes, les Arins et les Assans au XVIII^e siècle) (informations gracieusement fournies par J.-L. Lambert). Selon Radlov (1989, p. 209), les Chors, dont la langue et le mode de vie sont très proches de ceux des Tchelkanes, ont intégré des éléments ostiako-iénisseïns.

²⁷ Toutes les données concernant le nombre d'individus sont tirées du recensement de la population de la Fédération de Russie effectué en 2010 :

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf, consulté le 1/09/2017.

Il est à noter que les chiffres varient fortement si la question de la nationalité est posée en rapport avec la maîtrise de la langue indigène :

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-04.pdf, consulté le 1/09/2017.

²⁸ En tant que minorités, les Tchelkanes, les Tubalars, les Koumandines et les Télenguïtes se sont vus reconnaître le statut de « Petits Peuples du Nord » et bénéficient à ce titre de droits fonciers et de chasse étendus (Donahoe, *et al.* 2008). Néanmoins, seuls les Koumandines apparaissent à part dans le recensement de 2010 : Télenguïtes, Toubalars et Tchelkanes sont considérés comme des « sous-groupes » faisant partie des Altaïens. Il faut donc les retrancher pour obtenir le nombre total d'Altaï-Kiži. D'autre part, on peut se demander si le télenguïte est officiellement considéré comme langue à part entière puisqu'il n'apparaît pas dans la liste des langues de la Fédération de Russie de ce même recensement :

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-05.pdf, consulté le 1/09/2017.

leur nom. Dans le Territoire de l'Altai, nous rencontrons les Téléoutes (Teles, Tadar), au nombre de 2 643 personnes. Leur culture et leur langue les rattachent aux Altaïens du Sud. Toutefois, en raison de leur zone géographique de peuplement septentrionale, ils ont subi l'influence russe très tôt, bien avant le rattachement de l'Altai à l'Empire russe en 1756, notamment en adoptant l'agriculture et en se sédentarisant. Ils ont néanmoins conservé jusqu'au début du XX^e siècle la pratique de l'élevage. Ces deux derniers peuples ne relèvent pas directement de notre étude, mais nous serons susceptibles de faire appel aux données les concernant, ainsi qu'à celles caractérisant d'autres populations turco-mongoles d'Asie centrale et septentrionale, telles que les Kirghizes²⁹, les Khakasses, les Touvas³⁰, les Bouriates et les Mongols³¹, et les Iakoutes³², afin d'obtenir une vision comparative globale.

Revenons un instant sur la distinction que nous avons précédemment faite entre peuples chasseurs et peuples éleveurs. Chez les Altaïens du Nord, contrairement aux Altaïens du Sud, l'usage du cheval n'est pas très répandu : la forêt très dense et la neige profonde en hiver empêchent les équidés de trouver leur nourriture par eux-mêmes (alors que nous avons vu que cela était possible dans le sud) (Verbickij 1993, p. 40). Posséder des animaux d'élevage nécessite évidemment la constitution de réserves importantes de fourrage, ce qui requiert non seulement un travail manuel éprouvant, mais également de vastes pâturages (Radlov 1989, p. 201). De telles conditions dans le nord présupposent un important chantier de déboisement, auquel il n'est évidemment pas procédé de manière conséquente. Aussi les familles tchelkanes que nous avons rencontrées se limitaient-elles à ne posséder qu'une dizaine de vaches, une demi-douzaine de chevaux, et quelques poules. Tandis que les groupes du Nord pratiquent la chasse à skis l'hiver, et au moyen de pièges, cette activité se maintient à titre secondaire chez les groupes du Sud, qui étaient devenus éleveurs sous l'influence des grands empires nomades médiévaux.

²⁹ Les Kirghizes mettent très souvent en avant le fait qu'ils sont originaires de l'Altai-Saïan, d'où ils ont été chassés avant de s'établir dans l'actuel Kirghizstan.

³⁰ Les Khakasses et les Touvas vivent respectivement en République de Khakasie et en République de Touva, toutes deux sujets de la Fédération de Russie voisins de la République de l'Altai.

³¹ Les Bouriates sont des Mongols vivant en Sibérie, autour du lac Baïkal.

³² Les Iakoutes (ou Sakha) sont le peuple turc le plus septentrional. Ils vivent dans la République Sakha, immense et riche région minière du nord-est de la Sibérie, et dont la capitale est Yakoutsk (Iakoutsk).



Fig. 7. Le village tchelkane de Suranaš, dans le nord de l'Altaï (district de Turočak). La quantité importante de neige l'hiver contraste avec le sud de l'Altaï, et rend ici l'élevage difficile. Jusqu'à la fonte, hommes et bêtes ne sortent pas des petits chemins qui ont été tracés dès les premiers flocons (2010).



Fig. 8. L'hiver à Suranaš, la rivière Lebed' (ru. « cygne ») est l'unique point d'eau du village. On casse la glace que l'on fera fondre sur le poêle à la maison. L'exploitation d'une mine d'or se trouvant plus en amont rend cependant la qualité de l'eau aléatoire (2010).

Par ailleurs, les Altaïens du Nord avaient pour habitude de semer des graines d'orge sur une parcelle déboisée, pratique agricole rudimentaire³³. Les traces archéologiques de canaux d'irrigation dans le sud de l'Altaï sous-entendent quant à elles qu'une forme d'agriculture a été présente autrefois dans les régions habitées aujourd'hui par les Altaïens du Sud. L. P. Potapov (1969, p. 82-83) avance ainsi l'idée qu'il a existé une configuration variable des moyens de subsistance (élevage, chasse et agriculture) chez ces populations. Ajoutons que les groupes altaïens du Nord et du Sud ont été entre eux en contact permanent, aussi bien par les échanges matrimoniaux et économiques que par des transferts culturels de différents niveaux (techniques, représentations). C'est là vraisemblablement la raison pour laquelle un vaste répertoire d'épopées contant les prouesses des cavaliers de la steppe est présent chez les Chors de la taïga (Funk 2005) et que l'idéologie de la chasse se maintient chez les éleveurs de la steppe. Rappelons-nous ce que dit R. Hamayon (1990, p. 326) : « il n'est pas toujours aisé de ranger une société donnée dans l'un ou l'autre camp » tant « la Sibérie offre l'image d'un continuum dans lequel toute classification a quelque chose d'arbitraire ». Confirmant l'idée d'une proximité culturelle forte entre peuples altaïens du Nord et du Sud, C. Stépanoff signale quant à lui qu'ils étaient tous uniformément considérés comme « gens de la forêt » par les

³³ Ils ne prêtaient pas grande attention au mûrissement des graines, ce désintéressement pouvant conduire à la famine durant l'hiver (Verbickij 1993, p. 39 ; Radlov 1989, p. 163 ; 201).

Mongols médiévaux, en raison de leur capacité à disparaître dans la taïga lors des invasions (2007, p. 26). Aussi, intéressons-nous à leur histoire commune.



Fig. 9. En revenant d'être allé chercher du foin pour nourrir les bêtes. Suranaš, district de Turočak (2010).

I. B. Un patrimoine historique d'une grande richesse

I. B. 1. Les premiers habitants de l'Altai

Comme nous l'avons mentionné en introduction, le massif montagneux de l'Altai-Saïan est depuis longtemps une région habitée par l'homme. Des vestiges datant du paléolithique y ont été exhumés (notamment sur le site d'Ulala, à Gorno-Altai'sk), et récemment, un nouvel hominidé y aurait été découvert³⁴. Il y a quantité de grottes et cavernes en Altai d'un intérêt archéologique majeur. Ainsi, la grotte de Denisova révèle encore aujourd'hui quantité de vestiges de l'âge du cuivre (culture d'Afanasievo, 3300/3200-2600/2400 av. J.-C.). Avec l'apparition des groupes d'éleveurs nomades sous la culture d'Andronovo (deuxième millénaire av. J.-C.), l'Altai devient, de façon plus marquée encore, un carrefour : ses vallées sont des voies de communication entre différentes civilisations, et l'on parle même d'une branche septentrionale de la « Route de la soie ». L'importance des échanges va être attestée par les découvertes faites dans les nombreuses tombes que l'on rencontre partout dans la région, les kourganes, sortes de tumulus atteignant parfois des tailles gigantesques.

Les fouilles vont d'une part révéler les fortes relations commerciales que les peuples de l'Altai entretenaient avec leurs voisins chinois et centrasiatiques, mais elles vont également permettre de rattacher les populations de l'époque à la mouvance scythe. Dans les années

³⁴ Outre les nombreux articles scientifiques parus à ce sujet, nous pouvons citer l'intervention de C. Cohen « L'homme de Denisovo. A paleolithic and scientific crossroads », lors du colloque franco-russe « La Sibérie comme sujet et objet de transferts culturels » qui s'est tenu dans l'Altai du 12 au 17 juin 2017.

1930, des momies, abondamment tatouées, ont été découvertes en parfait état de conservation³⁵ dans les kourganes « royaux » de Pazyryk (district d'Ulagan). Elles ont donné leur nom à la civilisation de Pazyryk (V^e siècle av. J.-C.), considérée comme une branche scythe (Schiltz 2001, p. 104-107).

En 1993, la dépouille d'une jeune femme datée de 2500 ans a également été mise au jour dans le permafrost du plateau de l'Ukok (kourgane d'Ak-Alaha, voir carte en Introduction). La nouvelle a fait sensation, et la momie a été caractérisée comme la « dernière découverte du siècle ». Médiatique, elle a aussitôt reçu quantité de surnoms : la « Princesse de l'Ukok », la « Princesse de l'Altaï », « Ak kadyń » (la « dame blanche »), « Khan Bala » (l'« enfant-roi »), ou encore « Očy Bala » (« petite sœur »), ce dernier titre étant tiré de l'épopée altaïenne du même nom (*Altajskie geroičeskie...* 1997).



Fig. 10. Le plateau d'Ukok au petit matin. © Aleksandr Dem'janov

Nous verrons plus loin dans quelle mesure la découverte a eu des implications dans la recrudescence du sentiment autochtone chez les Altaïens, alimentant notamment la polémique quant aux catastrophes naturelles et dérèglements climatiques en Altaï, et comment elle fait l'objet de récupérations politiques aussi bien que de considérations religieuses.

³⁵ La conservation des corps, ainsi que d'autres objets tels qu'un tapis ou des artefacts en bois et en feutre, a été permise grâce à la congélation de l'eau qui s'était infiltrée dans la chambre funéraire des kourganes. Les amas de grosses pierres recouvrant les tombes ont protégé la glace, des siècles durant, des rayons du soleil, à la manière du permafrost. L'or, en revanche, aurait déjà été volé (on peut cependant se demander de quelle manière, étant donné la quantité de roche à dégager avant d'atteindre la chambre funéraire). Notons également que l'Altaï est considéré par certains chercheurs comme la dernière demeure des personnages importants de cette civilisation : si leur mort survenait loin de l'Altaï ou en hiver, les corps auraient été embaumés, puis transportés sur place et inhumés durant la belle saison.



Fig. 11. Les kourganes de Pazyryk non loin d'Ulagaan (2011). On peut se figurer la taille du tumulus et la quantité de pierres qu'il a fallu déplacer pour l'ouvrir, en comparant avec le véhicule de droite. Ces kourganes sont dits « royaux », de par leur taille, la quantité et la richesse des objets qu'ils recelaient.



Fig. 12. Jeune homme en costume de feutre stylisé civilisation de Pazyryk. Théâtre National de Gorno-Altaiisk. 2011.



Fig. 13 Jeune femme en costume de feutre inspiré des découvertes du kourgane de la « Princesse d'Ukok ». Théâtre National de Gorno-Altaiisk. 2011.

V. Schiltz (*op. cit.*, p. 106) propose de voir dans les mœurs des peuples habitant l'Altaï à cette époque et dont nous parle Hérodote dans ses Histoires, les fameux Argippéens, qui « demeurent toute l'année chacun sous un arbre. L'hiver, ils couvrent ces arbres d'une étoffe de laine blanche, serrée et foulée, qu'ils ont soin d'ôter pendant l'été. Personne ne les insulte : on les regarde en effet comme sacrés » (1850, Livre IV, XXIII). Les huttes recouvertes d'écorce utilisées par les Altaïens jusqu'au XX^e siècle se prêtent parfaitement à la comparaison (Jacquemoud 2015, p. 36-37). Aujourd'hui disparues en tant qu'habitations (on peut néanmoins en voir des reproductions dans le musée national A. V. Anohin à Gorno-Altaiisk ou les musées à ciel ouvert locaux), il n'est pas inutile de préciser qu'elles voisinaient

avec les yourtes des éleveurs nomades, dont la carcasse, faite de baguettes de bois tressées, est recouverte de feutre blanc³⁶. Ainsi, jusqu'au début du premier millénaire, les populations nomades vont se succéder sur le territoire de l'Altaï, passant successivement de la confédération des Xiongnu à la dynastie des Ruanruan, et enfin d'intégrer le premier kaganat türk.

I. B. 2. Des dominations turques et mongoles à l'empire russe

L'Histoire nous apprend qu'en 552 naît le Kaganat türk de Tukue (Potapov 1953, p. 82), ou « Kaganat des anciens Türks », dirigé par la tribu Ashina. Plus tôt, en 536, Tumin (ou Bumin) était parvenu à réunir les tribus Tele³⁷ et, fort de ce succès, avait demandé la main de la fille de son seigneur Ruanruan Anahuan. Offusqué, ce dernier a refusé, ce qui a conduit à sa perte (Potapov 1953, p. 82).

Ces Türks parviennent rapidement à étendre leur pouvoir bien au-delà de l'Altaï. Ils adoptent le bouddhisme et une écriture runique. Un certain nombre de monuments pétroglyphes est parvenu jusqu'à nous, principalement localisé dans la vallée de l'Orkhon, en Mongolie. Mais, selon D. Sneath (2007, p. 24-25), la Chine des Tang profite de l'instabilité politique due à la succession à la tête de l'empire pour défaire le kaganat türk séparé en deux. La famille Ashina prend alors la tête du khanat Khazar et se converti au judaïsme.

Puis les Ouïgours, venus d'Asie centrale, s'emparent du territoire en 745 (Potapov 1953, p. 95). Ils bâtissent des routes et des villes fortifiées dont on trouve encore les traces aujourd'hui dans la République voisine de Touva³⁸ (Stépanoff 2007, p. 40). Le manichéisme, venu de Perse, devient religion d'État en 763 (Potapov, *op. cit.*). En 840, c'est au tour des Kirghizes du Iénisseï de prendre le contrôle de la région. C'est encore une administration militaire qui dirige l'empire (*op. cit.*, p. 97). À l'intérieur de ce grand empire les tensions régner et au début du X^e siècle la région passe sous le contrôle des Kidan (Kytajan). Ils sont suivis des Najman, de langue mongole, qui restent au pouvoir jusqu'à la domination mongole proprement dite, au XIII^e siècle. Selon G. de Rubrouck, les Najman auraient été adeptes du

³⁶ Les archéologues à l'origine de la découverte de la momie de l'Ukok associent quant à eux les peuples de l'Altaï aux Arismapes, « qui n'ont qu'un œil », dont le pays est habité par « des Gryphons qui gardent l'or » (Hérodote, Livre IV, XXVII, cité par Polosmak 1994, 4^e de couverture). Signalons que le griffon est aujourd'hui l'emblème de la République d'Altaï.

³⁷ Parfois noté Teles. Le pluriel de cet ethnonyme en mongol donnera leur nom aux actuels Télenguites et Téléoutes (Aristov 1896, p. 341, cité par Potapov 1953, p. 141).

³⁸ Citons à titre d'exemple le cas de la cité lacustre de Por-Bajin, située sur une île au milieu d'un lac perché à 2300 mètres d'altitude, et qui recèle encore bien des secrets (Arzhantseva, *et al.* 2011), ou les multiples ruines de forteresses qui parsèment l'Altaï (vallée de la Tchoulichman, district d'Oust-Kan... ; MT 2011-2014).

christianisme nestorien (1888, p. 59-61). À ce titre, il est connu que Sorgaqtani, femme de Tolui, le quatrième fils de Gengis Khan, et mère du futur empereur de Chine Kubilāi Khan, était elle aussi chrétienne (Pelliot 1914, p. 628).

En 1204, le grand conquérant s'empare du territoire des Najman (Potapov 1953, p. 104). À sa demande en 1207, son fils Džučī prend le contrôle des territoires des peuples des forêts : Oïrats, Bouriates, Teles et autres populations de l'Altaï (*op. cit.*, p. 105). Durant toute cette période, l'aristocratie oscille entre les diverses religions en présence : manichéisme, nestorianisme et bouddhisme, tandis que le chamanisme est exercé parmi le peuple. En 1264, Kubilāi Khan adopte le bouddhisme. Toutefois, les pratiques chamaniques continueront de dominer au sein de la population.

Au début du XIV^e siècle, l'Ulus (empire) de Džučī se sépare en deux parties. La Horde Blanche, qui s'étend de la Volga à la Sibérie occidentale, englobe l'Altaï. La région reste en son sein jusqu'au milieu du XV^e siècle. À partir de cette date, ce sont les Mongols occidentaux ou Oïrats (Alliés), qui vont prendre le contrôle de l'Altaï. Ils conservent le système militaro-administratif mis en place à l'époque de l'Empire de Gengis Khan (*op. cit.*, p. 113). Les groupes turcs de l'Altaï seront invités à s'unir aux Oïrats et à les rejoindre dans les guerres contre la Chine.

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, après de nombreuses luttes intestines de l'aristocratie, les Oïrats parviennent à retrouver une certaine unité politique. Cette période de renouveau sera à l'origine de l'Empire dzoungare (*op. cit.*, p. 114), mais elle restera gravée dans la mémoire populaire altaïenne en des termes ambivalents (Znamenski 2005, p. 31). La tradition orale des Turcs de Sibérie du sud présente en effet le « temps oïrate » (alt. *Ojrot-han tužynda*) comme un âge d'or (Potapov 1953, p. 112 ; 121), mettant en scène de grandes figures politiques historiques : Amyr-Sana, Šunu ou encore Galdan-Ceren. Ces princes de langue mongole seront regroupés sous la dénomination générale d'Altyn-Khan, « Prince d'or » (Stépanoff 2007, p. 40). Mais une grosse contribution en terme de coût humain et matériel (quantité de soldats morts au combat, chamanes persécutés, tribut élevé, pillages) résultera de cette alliance aux Oïrates, et restera gravée dans la littérature orale (notamment dans les épopées de Maadaj-Kara³⁹, de Kögütej⁴⁰). Du côté de la religion, le bouddhisme est devenu la religion d'État des Oïrates à la fin du XVI^e siècle⁴¹. Les autochtones altaïens, qui conservaient

³⁹ *Maadaj-Kara* 1973.

⁴⁰ *Kögütej* 1935.

⁴¹ Le titre de Dalai-lama fut créé et accordé au lama tibétain Sonam Gyato par le Prince oïrate Altan Khan, à la suite de sa conversion au bouddhisme à la fin du XVI^e siècle. Ce titre, illustration d'un accord entre religion et

de leur côté des pratiques chamaniques, se sont vus imposer le bouddhisme. De cette période datent là encore des récits narrant la violence avec laquelle les chamanes furent réprimés (légende du chamane Čabaš, du clan Očy⁴²). Nous verrons plus loin que l'importance des personnages historiques dépassera ce cadre de la tradition orale et qu'une dimension religieuse inédite leur sera bientôt attribuée dans le bourkhanisme.

Un siècle plus tard, en 1756, les luttes de pouvoir au sein de l'Empire dzoungare favorisent son assaut par l'Empire sino-mandchou de la dynastie Ts'ing (Q'ing) (Potapov 1953, p. 114). Un génocide systématique des populations de l'ancien empire est entrepris, et nombreux sont les groupes turcs à se réfugier dans l'Altaï (Šerstova 2010, annexes cartes I et II ; Znamenski 2005, p. 30). En janvier 1756, 13 *t'ajzaŋdar*⁴³, chefs de « clan » au statut héréditaire⁴⁴ (d'après Radlov 1989, p. 123 ; 126) et qui sont à la tête des divisions territoriales héritées de l'empire dzoungare (*djučin*⁴⁵, *ajmak*⁴⁶, ou *otok*, les dénominations varient), tiennent conseil (alt. *kurultaj*) dans la vallée de la Kajrluk⁴⁷. Ils décident de demander protection au « Bala-han » (l'« enfant-roi » ; c'est ainsi qu'ils nomment l'Impératrice de Russie Elizabeth I^{ère} [1709-1762]) (Broz 2009a, p. 47 ; Ekeev, *et al.* 2010, p. 30 ; Znamenski 2005, p. 30). Les tractations se font par l'intermédiaire du colonel Frantz I. de Garrigues, descendant de la noblesse française, commandant de la forteresse de Biisk et des troupes de la ligne de fortins de Kolyvane à Kouznetsk. Elles aboutissent au rattachement des territoires des *t'ajzaŋdar* à l'Empire russe⁴⁸. Les autochtones se mettent à payer le tribut⁴⁹ (*jasak*, mot turc passé en russe), que les *t'ajzaŋdar* sont chargés de récolter assistés de plusieurs *demiči* [secondés eux-mêmes par des *šulengi* (Znamenski 1999, p. 241, note 17)]. Les actuels districts d'Ulagan et

politique, peut être perçu comme la première étape de vastes projets menés chacun de leur côté par les deux hommes.

⁴² Anohin 1924, p. 128. Cette légende se retrouve en plusieurs endroits de l'Altaï-Saïan (Potanin 2005, p. 289-291). Selon C. Stépanoff, cette légende de mise à l'épreuve par une puissance politique souveraine est actualisée dans les généalogies des chamanes touvas contemporains, qui l'utilisent pour justifier de l'ancestralité de leur don (2014, p. 137).

⁴³ Le terme *t'ajzaŋ* (singulier ; pluriel : *t'ajzaŋdar*) vient d'un titre chinois (Potapov 1953, p. 131).

⁴⁴ Nous rappelons que les clans sont des groupes de filiation de principe patrilinéaire : les enfants d'un couple relèvent du lignage, et donc du clan, de leur père.

⁴⁵ Un *djučin* est un regroupement de quarante yourtes (Potapov 1953, p. 131).

⁴⁶ Potapov (1953, p. 117) nous dit qu'à l'époque dzoungare, les *ajmak* sont divisés en groupes de 40 *ail* (alt. *ajyl*, terme qui désigne aujourd'hui une habitation ou une yourte), soit l'équivalent d'un *djučin*, et en groupes de 20 *ail* (un *horin*).

⁴⁷ Serait une autre graphie de la Kajrlyk dont, on le verra, le rôle sera déterminant dans l'histoire de l'Altaï au XX^e siècle ? Nous verrons dans le chapitre II que le lieu du rassemblement a été récupéré par le gouvernement pour y organiser une fête des « traditions » nationales et de commémoration du rattachement de l'Altaï à la Russie.

⁴⁸ Nous renvoyons à l'ouvrage *Istorija respubliki Altaj. Tom II* (2010, p. 30-35) pour le détail des noms des *t'ajzaŋ* et des territoires qu'ils dirigeaient.

⁴⁹ Le tribut consiste en un certain nombre de fourrures à fournir chaque année.

Koš-Agač, territoires historiques des Télenguïtes, restent toutefois une zone tampon entre la Russie et la Chine, et leurs habitants doivent s'acquitter d'un double tribut jusqu'en 1865⁵⁰.

I. B. 3. L'Altaï et sa colonisation par l'Empire russe

La région est alors nommée « Altaï Montagneux » (Gornyj Altaj), ses frontières sont floues, mais on peut dire qu'elles correspondent plus ou moins avec celles de l'actuelle République de l'Altaï. Elle dépend administrativement de l'*okrug* (district) de Biisk (créé lui en 1804, puis renommé *uezd* de Biisk en 1898 jusqu'à la révolution d'Octobre). L'*uezd* de Biisk est lui-même une sous-division de l'*okrug* de l'Altaï du Gouvernement de Tomsk (Bol'shakova *et al.* 2004, p. 5).

Au fur et à mesure de son avancée dans l'Altaï, l'administration tsariste reprend le système mis en place par l'Empire dzoungare pour maintenir le contrôle sur son territoire. Au milieu du XIX^e siècle, l'Altaï Montagneux se compose de 7 *djučïn* et de 4 *volost'* (mot russe désignant une unité territoriale) (Potapov 1953, p. 131). Tous situés dans le centre de l'Altaï, les *djučïn* correspondent *grosso modo* aux districts contemporains d'Ongudaï, Oust-Kan et Chebalino. Cette zone porte par ailleurs le nom de « campements kalmouks » (Znamenski 2005, p. 33). « Kalmyk / Kalmouk des montagnes » est à l'époque l'une des multiples dénominations données par les Russes aux autochtones de l'Altaï. Les *djučïn* étaient généralement délimités en fonction du territoire d'un clan dont le *t'ajzaŋ* en était le chef. L'arrivée de groupes qui tentaient d'échapper au génocide des troupes chinoises avait quelque peu modifié cette situation, et entraînait la cohabitation d'individus relevant de clans différents sur un même territoire. Le *t'ajzaŋ* au XIX^e siècle est donc le chef du clan majoritaire et « historiquement » présent sur le *djučïn*.

Deux *volost'* englobent ensuite les vallées des rivières Boukhtarma (située aujourd'hui sur le territoire du Kazakhstan) et Koksa, où s'étaient réfugiés et vivaient principalement des Russes vieux-croyants. Les deux derniers *volost'* correspondent aux territoires autochtones télenguïtes, situés le long de la rivière Tchouï (Čuja), et dont nous avons vu qu'ils seraient

⁵⁰ Les actuels districts d'Ulagan et de Koš-Agač correspondent au territoire traditionnel des Télenguïtes. Ceux-ci affirment, au contraire des historiens, que leurs ancêtres ont « fait croire » qu'ils payaient un double tribut, alors qu'en réalité ils ne payaient rien à personne. Le conte, apprécié des Télenguïtes, de la chauve-souris (*t'arganat*, in Potanin 2005, p. 169), peut être vu comme la parabole de cette situation : alors que le roi des oiseaux lui demande de payer le tribut, la chauve-souris affirme être un animal « à crocs » (ru. *klykastyj*). Lorsque le roi des animaux « à crocs » le lui demande à son tour, elle affirme être un oiseau. Pour finir, elle ne paie aucun impôt. Les Télenguïtes auraient-ils agi comme la chauve-souris, se faisant passer tour à tour pour des Chinois et des Russes ?

intégrés à l'Empire en 1865. Dans les *volost*, ce sont les *baštyk* (ou *bašlyk*⁵¹) qui sont chargés de récolter le tribut. Ils sont eux aussi assistés de plusieurs *demiči*. *T'ajzaŋdar*, *demiči* et *baštyk* étaient reconnus par l'administration russe, qui leur fournissait des objets garantissant leur statut, comme par exemple des médailles d'or ou de cuivre marquées d'un sceau et des costumes d'apparat (Znamenski 1999, p. 198). Ils les portaient en présence de voyageurs étrangers, mais non dans leur vie quotidienne, ce qui fait dire à Radlov (1989, p. 125) que rien dans l'apparence de ces « représentants officiels » ne permettait de les distinguer des autres Altaïens⁵².



Fig. 14. Photographie de *T'ajzaŋdar* ou *demiči* altaïens. On distingue les médailles offertes par les autorités impériales (Photographie non datée, source inconnue⁵³).

Le code de Speranskij (ru. *Ustav ob upravlenii inorodcev*, 1822) reconnaissait la propriété sur leurs terres des peuples rattachés à l'Empire Russe, et les préservait d'une colonisation massive (Tchihatcheff 1845, p. 24-25). Ce texte modifia néanmoins le statut de *t'ajzaŋ*, qui d'héritage devint dès lors celui de chef en théorie élu. En dépit du code, l'organisation clanique se maintint jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et ce sont les pressions de la Mission

⁵¹ Le terme *baš*, « tête », est compris en altaïen avec les mêmes sens qu'en français. Notons également que le terme *bašlyk* est passé dans la langue russe, où il signifie « capuchon ». On peut alors voir dans cette appellation des chefs locaux un équivalent direct du français « gros bonnet » (je remercie V. Schiltz pour sa remarque à ce sujet).

⁵² Radlov (1989, p. 125) indique que certains des *t'ajzaŋ* reçurent de l'administration russe des cafetans ornés de galons d'or, qu'ils ne portaient toutefois que lors de leurs visites chez les fonctionnaires russes. Autrefois, les Télenguïtes recevaient quant à eux de la part de l'administration chinoise des chapeaux décorés de plumes de paon et de perles (*idem*).

⁵³ Quelques-unes des illustrations que nous proposons dans ce chapitre proviennent du réseau social russe VKontakte, où elles ont été placées par des internautes altaïens sans que soit indiquée leur provenance.

Orthodoxe Altaïenne (ru. Altajskaja Duhovanja Missija) qui aboutirent au fonctionnement du système électoral (Znamenski 1999, p. 198 ; 211).

Parallèlement à ces transformations politiques, la colonisation de l'Altaï commence et les Russes s'y installent petit à petit. Il y a tout d'abord les Vieux-Croyants (ru. *starovery*) qui, fuyant la répression après le schisme de l'église orthodoxe provoqué par les réformes du Patriarche Nikon en 1653, s'exilent par milliers en Sibérie dès la fin du XVII^e siècle. Leur périple prend notamment fin dans certaines vallées isolées du sud de l'Altaï⁵⁴ (nous verrons dans le chapitre III le rôle important de ces schismatiques dans la vision du monde altaïenne contemporaine).

Puis à partir de 1828 débute dans la région la plus vaste campagne impériale de christianisation, la Mission Orthodoxe Altaïenne, menée sous l'autorité de l'archimandrite Makarij (Gluhaev). Cette campagne pacifique⁵⁵, mais néanmoins accompagnée de militaires, a surtout touché le nord de l'Altaï et les peuples des forêts, alors nommés « Tatars noirs ». Rapidement, le missionnaire ouvre une école à Ulala (ancien nom de l'actuelle capitale Gorno-Altai'sk), et ses successeurs fondent deux monastères, l'un dans cette ville, et un second dans la vallée de la Tchoulychmane (ru. Čulyšman), au sud du lac Telets, en plein territoire télenguite (Potapov 1953, p. 242-243). Deux couvents et soixante-quatorze écoles finissent de prendre en tenaille les autochtones du centre de la région.

Selon Znamenski (1999, p. 205), la majorité des autochtones altaïens seront convertis en 1913⁵⁶. Comme l'avait remarqué Radlov au sujet des Chors (1989, p. 203), ces conversions n'étaient au début que superficielles : effectuées dans le but de bénéficier des avantages matériels qui les accompagnent (entre autres, exemption de tribut pendant trois ans, aide dans la construction d'habitations, distribution de vêtements, de nourriture et... de vodka), les

⁵⁴ L'exil des Vieux-Croyants et leur propension à la dissimulation dans les profondes vallées de l'Altaï-Saïan peuvent être illustrés par l'incroyable histoire des Lykov : cette famille de Vieux-Croyants a quitté la civilisation dans les années 1930, a vécu isolée en autarcie pendant plusieurs décennies de la période soviétique, avant d'être finalement « découverte » par hasard par un groupe de géologues en 1978 (Peskov 1992). Après le décès des membres de sa famille, l'une des filles, Agafia, vit encore aujourd'hui seule dans la demeure familiale, dans une vallée reculée de l'Abakan. Lors de mon séjour chez les Tchelkanes, dans le village isolé et septentrional de Suranaš, on m'affirma que tout le monde était en réalité au fait de la présence des Lykov. Encore aujourd'hui se racontent avec gaieté les histoires sur Agafia qui, disposant d'un système d'alerte en cas d'urgence, aurait à maintes reprises fait venir l'hélicoptère et les sauveteurs « rien que pour avoir de la compagnie ».

⁵⁵ Certaines campagnes d'évangélisation en Sibérie, qui eurent lieu au début du XVIII^e siècle et donc précédèrent la Mission Orthodoxe Altaïenne, ont parfois été teintées de violence (cours de Master de M. J.-L. Lambert, EPHE, 2007-2008). Le code de Speranskij a interdit tout recours à la force pour les conversions.

⁵⁶ Nous n'avons personnellement pas été en mesure de mener d'étude sur ce point, mais il faut savoir que Radlov (1989, p. 184) cite le nombre de 4000 convertis autochtones en 1870, et Ekeev celui de 16 700 en 1899, soit 51,4 % des autochtones (2011, p. 54). Étant donné les événements qui vont suivre et que nous relatons plus bas, il est selon nous peu probable que ce dernier chiffre ait augmenté.

autochtones ne savaient à peine faire le signe de croix. Puis, certaines conversions se font dans une perspective de cure. En effet, selon Znamenski (1999, p. 221-22), les missionnaires sont parfois perçus comme de potentiels « hommes-médecine » lorsque le chamane peine à faire ses preuves. Enfin, la sédentarisation et les « mobiles politiques » (*op. cit.*, p. 210-213) poussent à accepter le baptême : depuis 1880, les chefs de clan *baštyk* doivent recevoir l'aval de la Mission orthodoxe pour être élus. Ils font donc de leur conversion un geste stratégique. L'acceptation de l'orthodoxie permet en outre d'intégrer les écoles, procure certaines facilités dans le commerce, ce qui va enrichir fortement certains chefs de clan. Par ailleurs, les convertis autochtones, plus rapidement sédentarisés que dans le sud et très en contact avec des Russes, avaient tendance à prendre pour femme une Russe (Znamenski 1999, p. 199 ; remarqué dans le sud par Radlov 1989, p. 183). Enfin nous dit A. Znamenski (*op. cit.*, p. 220), les autochtones acceptent de remplacer leurs cérémonies traditionnelles par des rites chrétiens s'ils sont susceptibles de leur rattacher un contenu traditionnel. C'est ce qui expliquera que plusieurs personnages emblématiques de la Bible se retrouvent dans les contes autochtones (Nicolas, Élie, Noé... ; Znamenski 1999, p. 222-223).



Fig. 15. Un missionnaire à cheval dans l'Altai (photographie non datée, source inconnue).

Dans le sud, le processus a été plus difficile (Radlov 1989, p. 209). Znamenski rattache ce fait aux nombreuses légendes qui traitent de la violence avec laquelle l'Empire dzoungare a imposé le lamaïsme chez les autochtones, et qui les ont poussés à refuser avec fermeté le christianisme (1999, p. 205). L'une des réponses courantes au prosélytisme de l'évêque V. Sen'kovskij aurait été : « Le Tsar ne nous oblige pas à accepter le baptême, et pouvons donc vivre sans » (1883, p. 94). Ceux qui acceptent le baptême, considérés comme des « traîtres », se cachent par peur des représailles (Znamenski 1999, p. 205-206). Ils se

rapprochent des villages où ils tentent de se faire accepter par les Russes comme leurs égaux, ce qui est bien souvent loin d'être le cas (Radlov 1989, p. 182). Ainsi, tout au long du XIX^e siècle, nous voyons chez les autochtones se dessiner deux tendances envers le travail de la Mission orthodoxe : tandis que les populations du nord de l'Altaï se sédentarisent et découvrent les avantages de la conversion (ce qui conduira d'ailleurs à leur forte russification), celles plus au sud résistent farouchement contre ce qu'elles perçoivent comme une « institution portant atteinte à leur statut social » (*op. cit.*, p. 184).

L'acceptation ou le refus de l'orthodoxie sont des actes politiques, puisque dans un sens, c'est accepter, ou refuser, de répondre à la demande du Tsar. Même s'ils n'accordent pas une grande attention aux préceptes chrétiens (*op. cit.*, p. 183), les autochtones qui se convertissent expriment le désir de ressentir l'autorité du Tsar plutôt que celle des chefs de clan *t'ajzanj*. L'abandon du mode de vie nomade et des vêtements traditionnels, ainsi que le changement de nom et le mariage mixte, viennent renforcer ce sentiment d'assimilation (*op. cit.*, p. 184). Même si des attentes matérielles ou spirituelles sont liées à la conversion [et peuvent dans ce sens parfois constituer une « stratégie de survie », pour reprendre les termes de Znamenski (1999, p. 211)], un aspect très important est que le converti prend position envers ses pairs, les invitant à faire de même ou au contraire afin de marquer une distance avec eux (on notera que certains essaient d'échapper à l'autorité locale, sans pour autant y parvenir ; Radlov 1989, p. 182). Bientôt, le prosélytisme des missionnaires se voit combiné à l'arrivée de plus en plus massive de colons russes dans la région.

En effet, à peu près à la même période où débute la Mission, de riches gisements aurifères sont découverts dans l'ouest de l'Altaï (Coquin 1969, p. 211). Les serfs, qui constituent la plus grande partie de la main d'œuvre, vont alors surgir en abondance dans l'« Altaï minier » (ru. Rudnyj Altaj), c'est-à-dire la vallée de la Boukhtarma (ru. Buhtarma) et les contreforts à l'est de l'actuel Kazakhstan. Plus en direction de la Mongolie sont présents des marchands qui commercent avec les Chinois. En 1848 se met en route en Altaï une expédition scientifique dirigée par le français P. de Tchihatcheff. Mandatée par le tsar, elle a pour but d'étudier faune, flore, peuples et géographie de l'Empire⁵⁷. Escortée par des bataillons de Cosaques, cette expédition ne manque pas de susciter l'émoi des populations indigènes que les uniformes et l'équipement militaires ne laissent pas indifférentes (Tchihatcheff 1845, p. 48). Tchihatcheff note également la condition difficile des autochtones, à la merci de la duperie des marchands

⁵⁷ Elle fait cependant suite à celle de K. F. Ledebourg, A. A. Bunge et K. A. Meyer, qui s'est déroulée durant l'été 1826, et à celles de Müller & Gmelin, de Pallas et de Georgi, qui ont eu lieu bien avant ailleurs en Sibérie.

russes. Après l'abolition du servage en 1861, les ouvriers libérés des mines deviennent des paysans « sans terre », qui vont se ruer sur les grands espaces « vierges » de l'Altai.



Fig. 16. Autochtones altaïens et (autorités ? marchands ?) russes (photographie non datée, source inconnue)

Mais il n'y a pas que localement que l'Altai devient « le point de mire du paysan russe ». En effet, la qualité des sols attire les serfs libérés de toutes parts de l'empire : « en une dizaine d'années, la porte s'était bientôt « ouverte toute grande sur les terres fertiles et inoccupées de l'Altai où les miséreux de Russie se ruèrent [dès lors] en flots ininterrompus » » (Coquin 1969, p. 209 & 271 ; Golubev 1890, p. 331). Mais c'est finalement lors de la famine de 1891-1892 en Russie européenne que les colons arrivèrent en masse en Altai (Znamenski 2005, p. 33 et 1999, p. 201-204). Alors les conflits entre Russes et indigènes se multiplièrent, tandis que les plaintes pour « mainmise sur la terre » que les *t'ajzan* déposaient auprès de l'administration russe restaient lettre morte (Znamenski 1999, *idem*). Les Altaïens s'enfonçaient toujours plus profondément dans les montagnes, ou se sentaient forcés de se sédentariser dans les villages, suite à leur conversion au christianisme ou à la disparition de leurs pâturages. Ainsi, les populations autochtones locales ont dû tant bien que mal s'accommoder de cette présence étrangère, bien décidée à rester malgré les restrictions et rappels à quitter la région formulés par l'administration tsariste. Composée en majorité d'hommes, l'immigration russe en Altai a en outre entraîné de nombreux mariages mixtes (Šatinova 1981, p. 43-44).

I. B. 4. La fin du tsarisme et la période soviétique

À mesure qu'approche la fin du XIX^e siècle, la présence des colons se fait de plus en plus manifeste, concrétisée par la construction de villages autour des postes missionnaires (ru. *missionerskij stan*⁵⁸), la forte russification des autochtones convertis et sédentarisés, l'augmentation des conflits liés à l'occupation des terres par les émigrés russes et les réformes foncières engagées par l'administration tsariste. Les colons, d'abord attirés par les terres arables de la steppe autour de Barnaul et de Bijsk (dans l'actuel Territoire de l'Altaï), s'avancent petit à petit plus loin vers le sud, vers les montagnes. Les autochtones de l'Altaï se voient contraints de se réfugier toujours plus profondément dans les vallées du centre de l'Altaï, et N. M. Jadrincev et V. V. Radlov remarquent la mise en place autour d'eux d'un véritable « anneau de population russe » (1880, p. 111 ; 1989, p. 184). Le ressentiment des autochtones, amplifié par un appauvrissement général de la masse populaire (Radlov, *idem*) et l'enrichissement de quelques-uns en mesure de traiter avec les russes⁵⁹ (alt. *baj* « riches » ; Znamenski 1999), va conduire à l'émergence en mai 1904 d'un mouvement religieux millénariste et messianique de grande ampleur, le bourkhanisme.

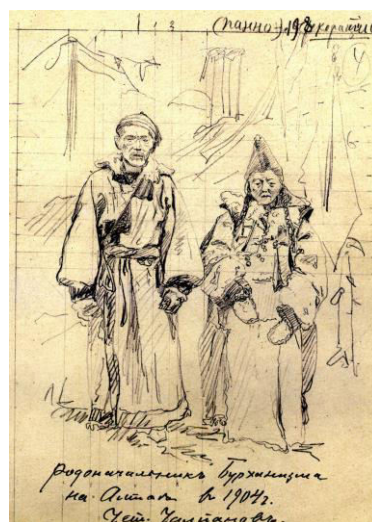


Fig. 17 & 18. Čet Čelpan, instigateur du bourkhanisme, et sa femme. Dessins de G. I. Čoros-Gurkin (1919).

⁵⁸ Entre 1830 et 1913, vingt-et-un postes missionnaires, deux monastères, deux couvents et soixante-quatorze écoles avec plus de mille élèves autochtones seront fondés dans l'Altaï (Znamenski 1999, p. 205 ; Potapov 1953, p. 244-248).

⁵⁹ Potapov, dans la perspective évolutionniste de l'ethnographie soviétique et celle de la lutte des classes, porte un accent tout particulier à cette situation, insistant sur l'exploitation sans vergogne des pauvres par de riches propriétaires de bétail (les *baj*). Il va même jusqu'à faire affirmer par Radlov des choses que ce dernier n'a pourtant pas dites (1953, p. 289).

Son nom vernaculaire, *Ak T'aj* (« foi / loi / manière de faire » blanche), met en avant le côté pur des pratiques des adeptes, opposées à celles du chamanisme, ou « foi noire »⁶⁰. Le nom de bourkhanisme dans l'ethnographie russe provient de l'entité suprême Ak-Burhan (« Burhan blanc⁶¹ ») alors vénérée. Un berger, Čet Čelpan, a reçu la visite d'un cavalier vêtu de blanc qui lui aurait ordonné de convaincre ses congénères de vénérer un nouveau Dieu. La vision du monde développée par le mouvement peut être résumée ainsi : l'Altaï est perçu comme le lieu où doit apparaître Oïrot-khan, l'envoyé de Burhan. Ce « messie » doit sauver les autochtones altaïens du joug des colons russes et les épargner d'une fin du monde imminente. Un clergé est mis en place, avec à son sommet des « prêtres », les *t'arlykčy* (« messager »), assistés de *šabyčy*⁶². Très rapidement, la perception d'eux-mêmes qu'ont les adeptes du mouvement est celle d'un groupe d'élus. L'Altaï est quant à lui appréhendé non seulement comme une divinité, mais également comme une terre d'élection, puisque c'est le lieu où devra apparaître l'envoyé de Burhan. La région est également perçue comme une « forteresse » protectrice où les Altaïens convertis à ce nouveau mouvement religieux pourront vivre en paix et dans l'abondance.

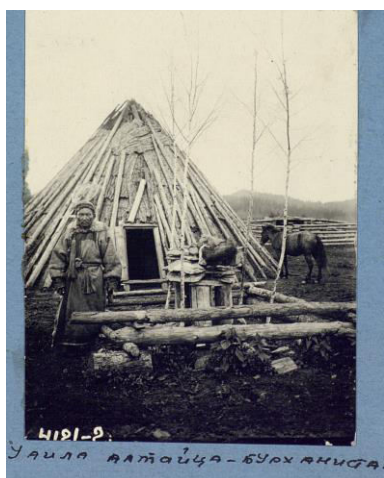


Fig. 19. Un adepte du bourkhanisme devant sa yourte. À proximité se trouve un autel.



Fig. 20. Un groupe de bourkhanistes et leur prêtre *t'arlykčy* (vêtu de blanc), sur une carte postale de 1908 (collection personnelle de Ju. I. Ožeredov, présentée par Znamenski 2005, p. 39). Les médailles sur la poitrine des deux personnes autour du *t'arlykčy* indiquent

⁶⁰ Le nom de « foi noire » était employé par les populations bouddhisées pour désigner les pratiques chamaniques (Banzarov 1891, cité par Stpanoff 2007, p. 8). Ainsi, les Mongols se représentaient les Urianhajs (Touvas) comme *hara nomtaj ulus* « peuple à doctrine noire » (Potanin 2005, p. 189 note 1). Encore aujourd'hui en Altaï, les autochtones présentent leurs pratiques comme opposées à la « foi noire » *kara T'aj*.

⁶¹ *Burhan* serait, selon B. Laufer (1916, p. 393), un esprit avec lequel les chamanes des peuples turcs de l'Altaï sont en contact. Mais le terme désigne le Bouddha ou toute autre divinité en mongol, ce que confirme Krader (1956, p. 283). Pour Znamenski (2005, p. 37), *burhan* est l'« image de Bouddha » depuis que le bouddhisme est devenu la religion d'État de l'Empire oïrot en 1616 (*op. cit.*, p. 32). Venu ainsi de Bouddha, le terme est aujourd'hui très général et générique, et désigne les divinités en Mongolie. En témoignent le nom de la Grande Ourse (mg. *doloon burhan*, « sept divinités ») et celui du lieu où se rendent les âmes des morts (mg. *burhany oron*, « pays des divinités ») (Ruhmann 2009, pp. 3-4 du fichier PDF).

⁶² Littéralement : « celui qui joue de chiquenaude ». *Šaby* désigne dans le bouddhisme mongol les disciples des moines.

Bien que le mouvement religieux soit parfois perçu comme la première tentative d'instaurer une forme de monothéisme dans la région (Znamenski 2005), les adeptes continuent de s'adresser à une pluralité d'entités spirituelles. Issues de la vision du monde chamaniste, celles-ci sont toutefois entrevues comme exclusivement bienfaitrices⁶³. Les attentes messianiques auraient trouvé pour une grande part leur origine dans les épopées, dont certains héros sont eux aussi divinisés (*op. cit.*, p. 31 ; 36). Les sacrifices sanglants d'animaux, perpétrés par les chamanes, sont rejetés⁶⁴. Le mouvement religieux se place en contrepoint du christianisme orthodoxe, religion importée, mais également du chamanisme local : les chamanes sont accusés de ne traiter qu'avec des entités spirituelles néfastes, et de ne pas être en mesure d'apporter de solution aux implorations d'aide formulées par les autochtones altaïens. Les adeptes du bourkhanisme les forcent à brûler leurs tambours et à rejeter leurs pratiques. Profondément antirusse et anti-chamanique, le mouvement ne tarde pas à inquiéter les autorités de la Province de Tomsk par son ampleur. Alarmé par la rapidité avec laquelle il se diffuse, et par la tension, alimentée par la peur, qui règne au sein de la population russe en Altaï, le pouvoir impérial prend des mesures et intervient à l'été 1904. Une trentaine d'instigateurs présumés seront incarcérés deux années durant. S'ensuivra un procès de six « responsables » qui, grâce à l'habile défense de l'ethnographe D. Klementz, s'improvisant avocat pour l'occasion, et le soutien de la communauté russe libérale de Sibérie (dont de nombreux membres sont des exilés), se soldera par un non-lieu. Les « bourkhanistes », relâchés et libres de pratiquer leur culte, vont continuer de développer leur mouvement, qui se scindera en différentes branches, jusqu'à sa complète interdiction dans les années 1930 (Znamenski 2005, p. 35-37).

⁶³ Remarquons que dans le chamanisme, aucune entité n'est en soit que « positive ».

⁶⁴ Ce qui est interprété par Znamenski (2005, p. 37) comme une preuve de l'influence du lamaïsme sur le bourkhanisme.



Fig. 21. Les accusés bourkhanistes et leurs défenseurs lors du procès. On reconnaîtra Čet Čelpan au premier plan et l'ethnographe D. Klementz avec sa barbe (Ekeev, *et al.* 2014).

Le procès permettra néanmoins d'attirer l'attention de l'administration tsariste sur la situation catastrophique dans laquelle se trouvent les autochtones, et de faire le lien avec la présence des colons russes (Šerstova 2006, p. 20-25). Certains auteurs voient dans le bourkhanisme une première tentative de la part des groupes altaïens de s'unifier à la faveur d'un mouvement « ethno-confessionnel » (Šerstova 1986 et 2010⁶⁵), s'inscrivant dans la lignée des mouvements libéraux et populistes de la fin du XIX^e siècle en Russie européenne (Vinogradov 2003, p. 23). Toutefois, sachant que ces initiatives ont généralement été réprimées de manière sanglante, nous entrevoyons le côté millénariste du mouvement comme la seule réaction possible à l'encontre des colons, les Altaïens n'ayant vraisemblablement pas eu les moyens de prendre les armes. Nous reviendrons plus en détail sur le bourkhanisme, sur son côté politique et son rôle dans l'édification de l'identité altaïenne dans le chapitre III.

I. B. 4. a. En Altaï soviétique

Selon Znamenski (2005), le bourkhanisme sera habilement utilisé par les bolchéviques dans la mise en place des territoires administratifs qui préfigurent la République de l'Altaï contemporaine. L'état d'anxiété des adeptes du mouvement, dû notamment à la pression des autorités, leur a fait prendre conscience de leur unité linguistique, culturelle et territoriale (*op. cit.*, p. 34-35). Peu à peu, les autorités tsaristes ne prêtent plus une attention aussi intense qu'auparavant à ces pratiques religieuses, qui continuent cependant de canaliser les attentes

⁶⁵ L. I. Šerstova fut avec sa thèse (1985) la première à voir dans le bourkhanisme un mouvement religieux ayant impulsé la naissance de l'identité altaïenne.

ethnonationales des autochtones. Les intellectuels autochtones récemment formés et les régionalistes sibériens (*sibirskie oblastniki*⁶⁶) comprennent alors le bénéfice qu'ils peuvent tirer des prophéties bourkhanistes. Les ethnographes Grigorij Nikolaevič Potanin (1835-1920) et Nikolaj Mihajlovič Jadrincev (1842-1894), qui connaissent tous deux très bien l'Altaï, ses régions environnantes et leur population, vont alors aider à la création d'un parlement autochtone à l'été 1917, la Gornaja Duma, suite au Congrès allogène de Bijsk.

Au printemps 1918, la Révolution bolchévique est perçue comme l'occasion inespérée de mettre en œuvre les rêves d'indépendance des régionalistes. Le parlement décide de tirer avantage du slogan du nouveau régime quant au droit à l'auto-détermination, et lorsque les soviets installent leur pouvoir à Bijsk, ses membres organisent le 6 mars leur congrès de leur côté et élisent leur propre gouvernement de l'Altaï Montagneux, dès lors nommé « District autonome soviétique de Karakorum-Altaï »⁶⁷. Le leader en est l'artiste peintre Grigorij Ivanovič Čoros-Gurkin, et il est secondé par l'ethnographe originaire de Tomsk Vassilij Ivanovič Anučin. Les vues de ce gouvernement ne se cantonnent toutefois pas à l'indépendance de la seule région de l'Altaï, comme le bourkhanisme avait tout d'abord pu en sublimer l'idée. Ses membres ont en effet le désir d'unir sous la bannière de l'autonomie tous les groupes turcophones de l'Altaï-Saïan. Anučin déclarera :

« La population de l'Altaï russe, de l'Altaï mongol, ainsi que les Khakasses, les Ouriankhaïs, les Soïotes et les habitants de la Djoungarie forment une même ethnie, un peuple unique ; ils possèdent une langue commune, ils ont des mœurs et des coutumes semblables, ils s'appellent tous « *kiži* » (alt. « hommes »). Jadis, ils constituaient tous ensemble le grand peuple Oïrote. Les réunir à nouveau en une seule famille, en un seul État, s'impose d'autant plus que ces peuples sont abandonnés de tous et aspirent à être réunis. Avec eux on formera une grande république asiatique » (cité par Potapov 1953, p. 384-385).

⁶⁶ Les *sibirskie oblastniki* sont les leaders régionalistes sibériens, qui revendiquent des années 1860 jusqu'au tournant du XX^e siècle l'indépendance de la Sibérie, et dont les chefs de file sont l'ethnographe Grigorij Nikolaevič Potanin et l'archéologue, écrivain et éditeur Nikolaj Mihajlovič Jadrincev (il sera emprisonné durant deux ans pour son combat). Ces intellectuels vont largement contribuer au développement culturel de la Sibérie.

⁶⁷ Ru. Karakorumskaja uprava. Karakorum est le nom de l'ancienne capitale de l'Empire de Gengis-khan. Pour Chichlo (1987, p. 374) et Znamenski (2005, p. 44), le choix de ce nom est clairement en l'honneur de cette « ville », et vise à servir les aspirations expansionnistes de ce gouvernement.



Fig. 22. G. I. Čoros-Gurkin (1870-1937) (*Materialy...* 2010).

Toutefois, le Soviet de Bijsk refuse une telle proposition d'union de régions où vivent une grande quantité de Russes. Par ailleurs, l'appel à nommer « oïrote » le futur État est propre à susciter leur hantise envers toute « idée de lien historique avec la Dzoungarie ou l'État féodal Oïrate » (Potapov 1973, p. 13). La crainte de voir Bijsk prendre le contrôle de l'Altaï pousse le gouvernement de Karakorum à revoir ses prétentions et il nomme donc la région autonome « District de l'Altaï Montagneux » (ru. Gorno-Altajskij okrug⁶⁸) (Čoros-Gurkin, cité par Chichlo 1987, p. 373-374). Bijsk ne tardera pas à appeler à l'arrestation de Čoros-Gurkin, cet « ennemi du peuple », geste qui sera ironiquement opéré par l'armée blanche de l'Amiral Alexandre Vassilievitch Koltchak (1874-1920).

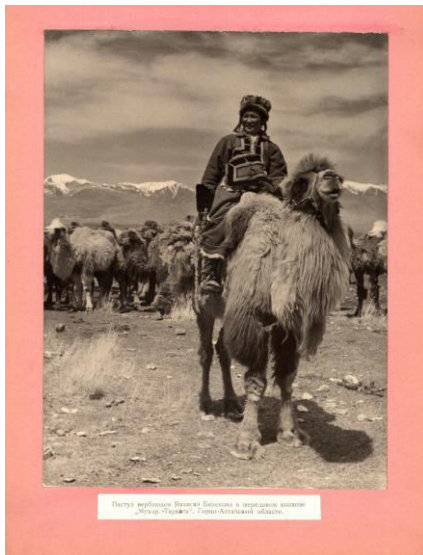
Koltchak et son armée vont d'ailleurs violemment s'opposer aux bolchéviques dans l'Altaï. La région s'enfonce bientôt dans une courte mais sanglante guerre civile, opposant finalement Russes (les « Rouges ») et autochtones altaïens (les « Blancs »). Selon de nombreuses personnes avec lesquelles j'ai discuté sur le terrain, la guerre aurait provoqué un « véritable génocide dont encore aujourd'hui personne ne parle ». Un important travail d'archives serait nécessaire pour faire le point sur cette situation, qui reste très confuse. En 1920, après que la zone fut pacifiée, la politique d'autonomie nationale et culturelle est relancée. Le « District de l'Altaï Montagneux » est renommé « Ouezd de l'Altaï Montagneux » (ru. Gorno-Altajskij uezd⁶⁹), et il reste séparé de celui de Bijsk. L'un des leaders autochtones, Leonid Sary-Sep Konzyčakov, est nommé au Bureau central des Nationalités à Moscou en 1921. Cette

⁶⁸ Ou « District du Haut-Altai ».

⁶⁹ Ou « Ouezd du Haut-Altai ».

promotion lui permet de relancer l'idée d'un territoire autonome oïrote pan-turc, idée soumise à Staline et que ce dernier accepte le 13 novembre 1921 (Potapov 1973, p. 148). Toutefois, le projet n'est pas mis en œuvre, et Konzyčakov ne parvient pas à unir dans une même entité administrative tous les groupes turcophones. Il réussit néanmoins à inclure dans les frontières régionales les groupes ethniques vivant dans les forêts du nord de l'Altai, Toubalars, Tchelkanes et Koumandines. Comme le dit B. Chichlo, « la seule chose que les nationalistes altaïens réussirent à sauver de leur projet d'autonomie, ce fut son nom. Le 1^{er} juin 1922 fut promulgué le décret relatif à la constitution de la « Région [Province] autonome oïrate » (ru. Ojratskaja avtonomnaja oblast'⁷⁰) » (1987, p. 374).

Peu à peu, les Russes prirent le pouvoir dans l'administration de la région, jusqu'à en évincer tous les autochtones. Les leaders nationalistes furent « purgés » au fur et à mesure du durcissement de la politique stalinienne. En 1948, la région changea son nom en « Province autonome de l'Altai Montagneux » (ru. Gorno-Altajskaja avtonomnaja oblast'), soi-disant selon la volonté des travailleurs altaïens (Potapov 1953, p. 392), mais en réalité afin d'éliminer toute référence potentiellement positive au passé des autochtones, et à un quelconque ethnonyme (Vinogradov 2003, p. 26).



⁷⁰ Celle-ci est renommée « Région autonome oïrote » (Ojratskaja avtonomnaja oblast') en 1932.



Fig. 23 à 31. Panaché de photographies de l'Altaï durant la période soviétique (non datées, source inconnue).



Du côté des habitants, la mise en place du régime soviétique implique que les différents groupes altaïens subissent la politique de collectivisation des terres et des moyens de production. Les troupeaux sont confisqués, les *baj* sont progressivement liquidés lors de la dékoulakisation⁷¹. Il est recommandé par le nouveau pouvoir que les pratiques religieuses soient réprimées (Torušev 2009). Les chamanes qui, nous avons vu, s'étaient déjà fait rares à cause du bourkhanisme, livrent leurs derniers attributs (costumes et tambours⁷²). Dans la république voisine de Touva, C. Stépanoff a retrouvé quelques témoignages de repentance publiés dans les journaux de l'époque et dans lesquels chamanes et croyants renient publiquement leur foi (2007). Les pratiques religieuses, lorsqu'elles perdureront, resteront dès lors confinées au cadre domestique.

Parallèlement, les études ethnographiques sont utilisées par le régime pour organiser sa politique des nationalités : selon A. Vinogradov (2003, p. 25-26), c'est L. P. Potapov, spécialiste soviétique des peuples turcs du sud de la Sibérie, qui serait l'un des acteurs principaux de la dénégation du passé des groupes altaïens. En effet, la politique des nationalités mise en place par Staline dans les années 1930 va conduire au regroupement par affinités linguistiques de groupes ethniques qui ne se sentent pas forcément apparentés entre eux. On renommera, ou on créera, certains peuples. Cela se traduira dans l'Altaï par la

⁷¹ À notre connaissance, encore peu d'études portent sur les répressions de l'ère communiste dans l'Altaï. Concernant la république, il existe une première synthèse en 3 tomes (*Kniga Pamjati žertv...* 1996-1998-2003), et une seconde vient de voir le jour (Ekeev, *et al.* 2017). On pourra également citer Ždanova, *et al.* 2010 concernant le Territoire de l'Altaï (ru. Altajskij kraj).

⁷² Dans le centre de Gorno-Altaišk a eu lieu un gigantesque « autodafé » de ces attributs, auquel seule une poignée a réchappé et rejoint les collections du musée national (témoignage de D. Doronin, 2017).

formation des groupes ethniques kumandin, tubalar, čelkan dans le nord, altaj-kiži et telengit dans le sud, teleut dans le Territoire de l'Altaï et šor dans la Province de Novosibirsk⁷³. Mais très rapidement, on remarque que ces nouvelles « ethnies » disparaissent au profit d'un regroupement sous la *narodnost*⁷⁴ « oïrate ». Présentes lors du premier recensement soviétique de 1926, les mentions « Altaec », « Ojrat », « Kumandin », « Telenget », « Teleut » et « Šor » disparaissent lors de ceux de 1937 et 1939 : seuls les Oïrates et les Chors sont mentionnés. À partir de 1948, l'ethnonyme « Oïrate », qui donnait son nom à la région, disparaît au profit d'« Altaïen » (voir plus haut). Mais la situation n'évolue guère, puisque lors des recensements de 1970 et 1989, là encore seules figurent les nationalités altaïenne et chore⁷⁵ (Blum et Filippova 2003, p. 146-147).

I. B. 4. b. La fin de la période soviétique

En octobre 1990, l'Oblast' autonome du Haut-Altaï prend son indépendance du Territoire de l'Altaï (et de sa capitale Barnaul). Il reçoit le statut de République Autonome Socialiste Soviétique (ru. ASSR), et les échanges avec Moscou ne passent plus par Barnaul. Moins d'une année plus tard, en juillet 1991, l'Altaï devient officiellement une république autonome au sein de la nouvelle Fédération de Russie, possédant ses langues officielles (l'altaïen et le russe), son drapeau et son emblème (un griffon), sa Constitution⁷⁶, son Parlement et son Président (en russe : *Glava*)⁷⁷.

⁷³ Qui deviendra le Territoire de Kemerovo (ru. Kemerovskij Kraj) après la chute de l'URSS.

⁷⁴ La perspective évolutionniste stalinienne est organisée en une trilogie : la *narodnost*' (nationalité) est une étape intermédiaire entre le stade de *plemja* (tribu) et celui de *nacija* (nation). À la base de ces stades est censé correspondre un *etnos* (une « ethnie », idéologiquement parlant). L'*etnos* est un concept qui se définit « comme une communauté de gens formée historiquement et dotée de caractéristiques culturelles spécifiques communes [langue, territoire et culture] et relativement stables, ainsi que d'une conscience de leur unité et de leur différence par rapport à des communautés similaires » (Bromley 1971, p. 49-50, cité par Skalník 1988, p. 165).

⁷⁵ Les mentions Altajcy, Ojraty, Kumandincy, Telengety, Teleuty et Šorcy étaient présentes uniquement dans le premier recensement soviétique de 1926 (Blum et Filippova 2003, p. 146-147).

⁷⁶ Votée en 1997.

⁷⁷ Celui-ci était jusqu'aux élections de septembre 2014 nommé par Moscou.



Fig. 32. L'emblème de la République de l'Altaï sculpté dans de la glace. On distingue un griffon, le mont Beluha (Üč Sümer, « Trois sommets »), les deux rivières (Katun' et Bija) dont les méandres se rejoignent pour former l'Ob', et le trépied d'un foyer (*očok*) (Gorno-Altajsk. 2011).

Les liens directs qui unissent la république à Moscou permettent le versement de subsides sans passer par un intermédiaire, ce qui, comme le note A. Halemba (2006, p. 15), est important car la région dépend fortement de ces aides d'État. Par ailleurs, cela incite les autochtones à s'engager dans la vie politique locale : même s'il n'y a pas de conflit ouvert entre Russes et Altaïens (comme on a pu le voir en Tchétchénie, ou encore dans la République de Touva voisine), une lutte est bel et bien présente au niveau de la représentativité. Selon Halemba, celle-ci était particulièrement manifeste lors des élections présidentielles de 1998, qui mirent en concurrence le candidat russe Semon Ivanovič Zubakin, vainqueur de peu, et le candidat altaïen Jurij Vasil'evič Antaradonov. Depuis la création de la République en 1991, seul son premier président, Valerij Ivanovič Čaptynov (1992-1997), était altaïen. Le second (Vladilen Vladimirovič Volkov 1997-1998), le troisième (Semon Ivanovič Zubakin 1998-2002), le quatrième (Mihail Ivanovič Lapšin 2002-2008), et le cinquième toujours en poste (Aleksandr Vasil'evič Berdnikov 2006-), sont russes.

Une profonde nostalgie est attachée à la personne du premier président V. I. Čaptynov, brutalement décédé en cours de mandat⁷⁸. De nombreux Altaïens m'ont fait part de leur espoir de voir un jour un Altaïen à la tête de la république, à l'image des autres régions autonomes de la Fédération de Russie, et dont ils estiment que le pourcentage d'autochtones est même parfois plus faible qu'en Altaï⁷⁹. Ceci s'ajoute au fait que, de 2006 à 2014 (soit deux mandats

⁷⁸ Un tel décès, dans une époque de troubles, est propice à l'édification de toutes sortes de théories du complot. Celles-ci se sont vues ravivées avec le décès, tout aussi soudain, de Ju. V. Antaradonov en 2015.

⁷⁹ Sont souvent mises en avant les Républiques de la Kalmoukie, de la Bachkirie ou du Tatarstan, mais le nombre d'autochtones y est plus élevé qu'en Altaï.

de 4 ans), le président de la République de l'Altaï n'était plus élu par le peuple, mais nommé par le Parlement sur les conseils de Moscou. Ainsi, pour les Altaïens, A. V. Berdnikov est le « président de Poutine ». Lors des élections de 2014 (qui reprenaient donc après une suspension de 8 ans), les Altaïens ont voté en masse pour le candidat malheureux Vladimir Ivanovič Petrov, opposé à A. V. Berdnikov. Un fort ressentiment fut palpable après l'annonce des résultats, et celui-ci fut très récemment ravivé en 2017 avec le scandale d'un entretien téléphonique enregistré, dans lequel le président a insulté de manière très virulente la population autochtone. Des rassemblements ont eu lieu, demandant sa destitution. Après des excuses publiques et un gros travail sur son image (tourné dans les villages sinistrés de la république, apparitions coiffé d'un chapeau traditionnel), le président a réussi à faire revenir le calme dans la région. Les élections prévues en 2018 laissent toutefois planer un sérieux doute sur le renouvellement de sa candidature.

L'existence d'une république autonome et la présence au pouvoir d'un représentant autochtone ne résolvent pas pour autant la question de la nationalité altaïenne. En effet, lors du recensement de 2002, bien qu'il ait été possible de se définir comme appartenant à l'un des sous-groupes ethniques (koumandine, toubalar, tchelkane ou télenguite), une vaste campagne a été menée en faveur de la nationalité « altaïenne », au prétexte que la baisse du nombre d'Altaïens entraînerait la disparition de la République et sa fusion avec la région fédérale voisine, le Territoire de l'Altaï (Blum et Filippova 2003, *idem*). Le président d'alors, M. I. Lapšin, s'est même déclaré « Altaïen » pour montrer l'exemple. Alors qu'un tel remaniement administratif a quand même peu de chances de se produire, il est possible de comprendre ce phénomène comme une suite logique de la politique de création des nationalités entamée à l'époque soviétique. Il en résulte, comme j'ai pu le constater lors du recensement de 2010, que les gens hésitent encore beaucoup à se déclarer comme relevant de l'un de ces sous-groupes, surtout lorsqu'ils ne maîtrisent pas la langue vernaculaire.

Nous avons vu plus haut que ces quatre sous-groupes ethniques font partie des « petits peuples du Nord »⁸⁰. Des prestations sociales (crédit d'impôts, allocation de terres et d'hectares de forêt afin de pouvoir continuer à mener des activités traditionnelles) sont en théorie accordées aux individus considérés comme membres d'un petit peuple. Un tribunal spécialisé est en charge de la reconnaissance des membres, qui doivent justifier d'une filiation ancienne au territoire. De multiples documents sont donc requis pour se voir accorder ce

⁸⁰ En russe : *Korennye maločislennye narody Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossijskoj Federacii* [Litt. Petits peuples autochtones du Nord, de la Sibérie et de l'Extrême-Orient de la Fédération de Russie].

statut, la procédure est souvent rébarbative (Donahoe, *et al.*, 2008 ; MT 2010), et en bout de course, les gens reçoivent rarement ce qui leur est dû (MT 2010- 2017). Les Altaj-kiži, trop nombreux (plus de 50 000 individus), ne sont pas considérés comme petit peuple. Même si dans les faits cela n'induit finalement aucune différence, cette question a tendance à alimenter jalousie et tensions entre groupes ethniques autour des problématiques foncière et financière. D'autre part, les campagnes menées par les Altaj-kiži en faveur de l'unité ethnique en 2002 et 2010 s'en trouvent justifiées.

Durant la décennie des années 2000, de jeunes Altaïens dynamiques ont souhaité mettre en avant leur autochtonie en créant des associations locales⁸¹. Regroupés sous le nom de « Tigres de l'Altaï », ils demandaient que soient respectés les sites « sacrés », que soient promulgués des statuts concrets de protection des langues et cultures locales. De par leurs velléités nationalo-écologiques, ils auraient été, selon un informateur, approchés par les services de sécurité et intimidés, invités à accepter de l'argent pour renoncer à leurs revendications ou à se ranger dans la vie politique classique.

Cette situation ethnique, combinée à une analyse des constructions anthropologiques au plus haut niveau de l'Académie des Sciences de Russie, pousse U. Persson-Fischier (2005 ; non daté) à faire une triple distinction : selon elle, certains discours sur l'autochtonie et certaines politiques traduisent tout d'abord la considération qu'il n'y a pas d'autochtones en Altaï, c'est-à-dire que seul existe un peuple altaïen uni, que la distinction en sous-groupes ethniques n'est pas pertinente et est perçue comme contre-productive du point de vue politique. La seconde distinction qu'elle perçoit est que des discours soutiennent qu'il y a, en sus du peuple altaïen, quelques groupes autochtones en Altaï : les sous-groupes ethniques déjà mentionnés. Enfin, troisième catégorie, les discours et les pratiques militantes affirmant que tous les individus « autochtones » en Altaï sont des autochtones, dans le sens où même les Altaj-kiži doivent eux aussi être considérés comme relevant des « petits peuples » et, à ce titre, bénéficier d'un soutien de l'État fédéral.

Parallèlement à ces divisions, le consensus est trouvé dans la présentation des autochtones de l'Altaï en tant qu'« ancêtres » de tous les peuples turcs, puisque la région est reconnue comme leur berceau historique (voir Chapitre II). Et comme si cela ne suffisait pas pour que les

⁸¹ Dans sa monographie (2012), A. P. Čemčieva revient en détail sur ces mouvements régionalistes.

Altaïens se sentent unis face à la grande Histoire de l'Asie centrale, il leur est même accordé la « paternité » des peuples d'Amérique (Kydyev 2013⁸²).

Toujours est-il que chaque point de vue sur la situation autochtone présenté ici, dénote en filigrane une position politique et des attentes qui en découlent. On distingue alors combien la situation est complexe, et pour l'instant, personne ne peut dire quelle en sera l'issue, ni quand celle-ci sera trouvée. En sus de ces difficultés à trouver un consensus politique autour de la question ethnique, les autochtones sont divisés dans leurs pratiques religieuses. En effet, la région, à l'image du reste de la Russie, a connu un renouveau religieux de forte amplitude à partir de la décennie 1980. De nos jours, une grande variété de courants sont présents dans la République de l'Altaï, que l'on peut classer en deux grands ensembles, à l'image du distinguo accompli par la Fédération de Russie depuis 1997 : les mouvements religieux traditionnels (c'est-à-dire qui sont présents depuis plus de 15 ans dans la région et regroupent les mouvements autochtones et l'orthodoxie), et les autres (plus récents, perçus comme potentiellement « agents de l'étranger » et donc soumis à un contrôle strict). Nos chapitres IV et V portant sur ces différents types de courants religieux, nous proposons ici d'effectuer seulement un rapide tour d'horizon de la situation religieuse depuis la fin de l'époque soviétique afin d'en faire ressortir la diversité.

II. LE RETOUR DU RELIGIEUX EN ALTAÏ

II. A. Une pluralité de courants

Le retour du religieux en République de l'Altaï est combiné à un revivalisme nationalo-culturel, qui correspond en partie à la sortie progressive de la doctrine « national quant à la forme, socialiste quant au contenu ». L'intelligentsia altaïenne urbaine, instigatrice du mouvement, a tout d'abord été préoccupée par la question de la langue vernaculaire, motivée par la crainte de la disparition de l'altaïen au profit du russe⁸³. Le succès d'un mouvement écologique local engagé contre la construction d'un barrage sur la rivière Katun' a consolidé le sentiment national, enorgueilli par l'accueil favorable du premier festival Èl-Ojyn (« Jeux

⁸² Dans une plus large mesure, on pourra consulter :

https://www.rbth.com/science_and_tech/2016/02/23/its-official-native-americans-and-siberians-are-cousins_569517, consulté le 7/09/2017.

⁸³ L'altaïen commun contemporain, deuxième langue officielle de la république et langue de certaines publications, a été développé principalement par les missionnaires orthodoxes au XIX^e siècle sur la base du dialecte des Altaj-kiži. C'est la seule langue enseignée dans les écoles de la république, ce qui fait que les enfants des districts du nord l'apprennent comme une langue étrangère.

du Peuple ») en 1988 (voir Chapitre II). Ces événements ont incité la création de l'association autochtone Ène Til (« Langue Maternelle »), dont le dessein était la défense de la langue altaïenne. Le point d'orgue de ce premier mouvement à caractère identitaire a ensuite été la création de la République de l'Altaï en 1992. Dès la chute de l'Union soviétique, les préoccupations autour de l'identité altaïenne incluent le volet religieux, et c'est alors que l'on a pu constater un regain d'intérêt pour les pratiques culturelles. Face à la situation décrite plus haut, l'intelligentsia altaïenne est aussi à la recherche de *La* religion susceptible d'unifier tous les Altaïens (Halemba 2003, p. 166-167). Nous allons voir que les tentatives pour trouver cette religion vont se faire jour dans toute la République, et vont parfois prendre des formes inédites.

Tout d'abord, concernant l'orthodoxie, la Mission orthodoxe altaïenne, dont le travail de conversion avait été interrompu pendant la période soviétique, a lentement repris ses activités. De plus en plus entreprenante, elle lance régulièrement des contributions pour la construction d'églises dans les villages de la République. Toutes les églises ne disposent cependant pas de prêtres, et ceux-ci, originaires des régions fédérales voisines (Territoire de Kemerovo notamment), ne sont présents que quelques semaines ou mois par an dans l'Altaï.



Fig. 33. La récente petite église de Koš-Agač sous le soleil couchant⁸⁴. 2011.



Fig. 34. Une église orthodoxe contemporaine à Gorno-Altaišk. 2011.

Les Télenguïtes des districts d'Ulagan (le premier des districts du Sud où la Mission Spirituelle a commencé ses activités) sont perçus par les Altaj-kiži, moins touchés par le christianisme et de tradition bourkhaniste, comme des chrétiens orthodoxes (MT 2010-2011 ;

⁸⁴ Celle-ci a récemment été victime d'un incendie (dont on ne sait s'il est criminel ou non).

Halemba 2006 ; Tadyševa 2011). En effet, nombreux sont ceux à Ulagan qui se font aujourd'hui baptiser. Toutefois, malgré le port de la croix, ils gardent des pratiques animistes (Broz 2009b). Les Altaï-kiži quant à eux se convertissent rarement à l'orthodoxie, considérée comme la religion « des Russes », liée au pouvoir fédéral et à la colonisation. Ainsi, ceux qui font le pas en direction de l'Église orthodoxe sont pour la plupart des personnes ayant déjà été baptisées dans leur enfance, à l'époque soviétique, et qui souhaitent confirmer leur foi. Ce premier « baptême », appelé *pogruženie* (ru. « immersion », Nikolaev 2009, p. 49) était bien souvent effectué par une voisine russe, mais il est sans valeur aux yeux de l'église⁸⁵ et doit être renouvelé. Les Altaïens n'ignorent cependant pas les liens étroits que l'orthodoxie entretient avec l'État russe. Cette religion est donc pour beaucoup une version « spirituelle » de la mainmise russe sur l'Altaï, et le nouveau orthodoxe fait l'objet d'importantes critiques de la part de l'intelligentsia autochtone (Halemba 2006, p. 34-35).

Dans un registre plus « traditionnel », les journaux locaux consacrent régulièrement certains de leurs articles aux spécialistes rituels et à leurs activités. Leur nombre est en constante augmentation. À la différence des régions voisines de Touva ou de Bouriatie, où les chamanes, organisés en associations, proposent une échelle de tarifs pour leurs prestations, en tout cas pour les étrangers (Stépanoff 2004, p. 158), les spécialistes rituels de l'Altaï, eux, sont indépendants. Ils résolvent avant tout les problèmes d'une clientèle locale, mais peuvent également répondre aux attentes de touristes (voire d'ethnologues) à la recherche d'une pseudo-authenticité, et souvent motivés par une perspective New Age de ces pratiques. Leurs adresses, quand elles parviennent à être connues, s'échangent ainsi sur les forums internet russes inspirés par la mouvance New Age⁸⁶. Leurs pratiques sont aussi diverses qu'ils sont nombreux, et là aussi, l'intelligentsia ne voit pas la possibilité d'unir les peuples altaïens sous l'égide de ce phénomène mouvant [un constat identique avait été dressé par R. Hamayon en Bouriatie (1994)]. Nous aborderons plus précisément ce courant dans le chapitre IV.

Parallèlement, les organisations religieuses de revitalisation du mouvement bourkhaniste ont fleuri au cours des années 1990, et la plus connue, Ak T'aŋ, dirigée par Sergej Kynyev, en reprend directement le nom vernaculaire. Néanmoins, comme le signale Halemba (*op. cit.*, p. 175), chacune possède sa propre définition de ce que sont les pratiques rituelles

⁸⁵ Selon une informatrice, ce type de baptême n'avait de valeur que jusqu'aux sept ans de l'enfant.

⁸⁶ Le New Age est un ensemble de pratiques hétéroclites à rattacher au contexte global de recomposition du sens et des religiosités. La quête de sens amène souvent ses adeptes à rechercher les sources « authentiques » de ces religiosités, « catalysées qui plus est par des moyens de transport devenus accessibles et l'explosion des moyens de communication comme Internet qui permettent le développement de diverses formes de « tourisme spirituel », que ce soit sous une bannière « chamanique » ou autre » (Gauthier 2010, p. 3). Nous renvoyons au chapitre IV pour une présentation détaillée des formes que prend le New Age en Russie.

bourkhanistes, et une fois encore, aucune ne reçoit pour le moment de légitimation politique. Mais il y aurait là peut-être de quoi constituer une religion, du moins localisée.

D'autre part, quelques jeunes Altaïens ayant étudié le bouddhisme en Bouriatie (centre du bouddhisme Gelugpa en Russie⁸⁷) ou à Saint-Pétersbourg sont revenus s'installer dans la République et revendiquent l'héritage bouddhique du bourkhanisme (Halemba 2006, p. 32-33 ; Tjuhteneva 2009, p. 38). Le bouddhisme est indéniablement lié historiquement à la région dans la mesure où celle-ci faisait partie de la Dzoungarie⁸⁸. Bien qu'il n'y ait jamais eu de monastère en Altaï, il n'était pas rare que certaines familles envoient l'un de leurs fils étudier le lamaïsme en Mongolie (MT 2011 ; Halemba 2003, p. 168). Les habitants avaient l'occasion de ressentir son influence (Halemba, *idem* ; Sagalaev 1984a, p. 35-38 ; Znamenski 2005, p. 37), ce que corroborent les artefacts bouddhistes (statuettes, objets de culte, manuscrits) récemment découverts dans des caches en Altaï (MT 2012⁸⁹ ; Kos'min 2006-2007).



Fig. 35. N. B. Katučinova présente la statuette de Tara blanche découverte par son fils en 1981 (Telengit-Sortogoj, district de Koš-Agač. 2012).



Fig. 36. Le récent temple bouddhiste (*dacan* ; *küre*) de Gorno-Altaiisk (2011).

⁸⁷ Le bouddhisme Gelugpa (appelé également « école des bonnets jaunes ») est une branche du bouddhisme dont est issu le Dalai-lama, axée sur le suivi d'une vie monacale.

⁸⁸ Voir *Altaj i ...* 1999 ; Kos'min 2006-2007.

⁸⁹ On peut ainsi citer le cas d'une statuette bouddhiste de Tara blanche découverte en 1981 non loin du village de Telengit-Sortogoj (*Altajdyň Čolmony* du 26.11.1996). La personne, qui garde la statuette chez elle, en fait un usage religieux dans lequel la statuette peut orienter les personnes dans leurs prises de décisions. Néanmoins, les détracteurs du bouddhisme en Altaï accusent le mouvement Ak-Burhan de déposer lui-même ces artefacts dans le but de multiplier les témoignages de sa présence historique. Ces objets selon eux ne seraient donc pas de vraies découvertes.

Les activistes bouddhistes s'appuient donc sur cet héritage historique et bénéficient du soutien de l'intelligentsia, qui voit dans cette religion la possibilité d'inclure la population altaïenne dans le grand ensemble des nations bouddhistes (Halemba 2003, p. 173-174). L'organisation Ak-Burhan⁹⁰ (« Bouddha blanc ») fut créée en 1991, et sous son impulsion la construction d'un temple (*küre, dacan*) démarra dès 2003⁹¹. L'activisme se manifesta également par la construction d'un stupa⁹² dans le village de Boočy (vallée de Karakol, district d'Ongudaj) en hommage à Boor, un Altaïen ayant étudié le lamaïsme en Mongolie à la fin du XIX^e siècle et par ailleurs *t'arlykčy* [« prêtre » bourkhaniste (Tjuhteneva 2009, p. 38)]. Considéré comme la marque d'un fanatisme religieux et comme une provocation par la population locale (la vallée est par ailleurs le centre du revivalisme du bourkhanisme), le stupa fut détruit en 2002. Encore aujourd'hui l'intelligentsia altaïenne fait publiquement la promotion du bouddhisme (MT 2011, 2012 ; 2014), alors que paradoxalement ses membres participent aux rituels animistes locaux (MT 2011 ; Arzyutov 2014). Mais finalement, cette religion ne fait pas beaucoup d'émules au sein de la population. Elle reste le penchant d'amateurs éclairés, souvent intellectuels, ayant eu l'occasion de voyager en dehors de la république. L'une des critiques que j'ai eu l'occasion d'entendre formulée était que si le dalaï-lama venait à mourir, la Chine n'aurait plus de problème pour s'emparer totalement du Tibet (si ce n'est pas déjà le cas ...), un premier pas vers l'annexion des territoires bouddhisés du reste de l'Asie septentrionale. En tant que région bouddhisée, l'Altaï serait très rapidement absorbé.

Enfin, pour achever ce tour d'horizon de l'actualité religieuse en Altaï, signalons la présence marquée du christianisme évangélique. Les missionnaires étrangers relevant de différents courants protestants (Adventistes du 7^e jour, Baptistes, Pentecôtistes, Témoins de Jéhovah, etc.) ont afflué en Russie après la chute de l'URSS. Quelques Américains et Coréens sont venus s'installer dans la République de l'Altaï et ont initié la construction d'églises (on en compte actuellement une dizaine). Bénéficiant généralement d'une réception positive, le mouvement n'en reste pas moins discrédité par l'intelligentsia altaïenne, perçu comme un

⁹⁰ La récupération du nom de la divinité principale du bourkhanisme n'est pas anodine, dans la mesure où elle va induire les gens en erreur, qui croient s'adresser en premier lieu à des personnes adeptes de cette « religion ».

⁹¹ Le Président de la République de Kalmoukie de l'époque, Kirsan Iljumžinov, a dit fournir les fonds pour instaurer les bases d'un « renouveau » du bouddhisme en Altaï (<http://www.gorno-altaisk.info/news/3182>, en date du 8/07/2009). La question de savoir si ceux-ci sont effectivement parvenus dans la république reste entière, mais le petit temple se développe grâce à l'enthousiasme d'une poignée de fidèles, et les lamas proposent une grille de rituels tarifée, allant de la purification au massage. Certains d'entre eux vont passer plusieurs semaines par an dans le monastère de Saint-Pétersbourg où ils vendent leurs services.

⁹² Un stupa est une construction architecturale de forme circulaire dans le bouddhisme, dans laquelle sont souvent placées des reliques (parfois des corps humains). On les rencontre surtout dans l'Himalaya, au Tibet, au Népal et dans le nord de l'Inde, où ils ont une forme de bulbe caractéristique et prennent le nom de *chörten*. On fait des circumambulations (on tourne) autour de la structure dans le sens horaire, en suivant la route du soleil.

mouvement de critique et de protestation du pouvoir politique, aux velléités réformatrices. Ses adeptes sont donc généralement surveillés de près par les autorités, qui les considèrent à peu de choses près comme membres de sectes. Nous verrons plus en détail dans le chapitre V la manière dont les mouvements évangélistes se sont implantés en Altaï et leurs caractéristiques à partir de l'exemple pentecôtiste.

II. B. Une momie alimente la polémique

En 1993, des archéologues russes découvrent lors de fouilles effectuées sur le plateau de l'Ukok (district de Koš-Agač) la momie d'une jeune femme. Âgée de 2500 ans, elle prendra très vite le nom de « Princesse de l'Ukok ». Dix ans plus tard, un tremblement de terre de magnitude 7 secoue l'Altaï, et détruit le village de Beltyr (district de Koš-Agač), situé à proximité de l'épicentre. Pour une majorité d'Altaïens, en particulier les adeptes du renouveau chamanique et bourkhaniste, cela ne fait aucun doute : l'excavation de la momie a provoqué la colère des esprits, il faut absolument que son corps soit rapatrié en Altaï, et replacé dans le kourgane dont elle a été exhumée. Les activistes, sous la houlette d'Akaj Kine (un leader religieux⁹³) interpellent le gouvernement, lancent des pétitions.

En 2012, le Musée national de l'Altaï est rénové⁹⁴ et dispose de la technologie adaptée pour la conservation de la momie. Une cérémonie d'accueil est organisée pour son retour en Altaï, et des spécialistes rituels prennent en charge le transport du cercueil dans le musée. Néanmoins, en 2014, à la suite des inondations exceptionnelles du mois de juin, suivies d'une tempête de grêle destructrice au mois de juillet, un mouvement dirigé par A. Kine revendique à nouveau une inhumation à Ukok, lance une pétition d'envergure fédérale et souhaite organiser une

⁹³ De son vrai nom Sergueï Kynnev. Selon Broz (2009b, p. 32), Kynnev s'est choisi le prénom altaïen *Akaj* (que l'on peut interpréter de diverses manières : « Lune Blanche », « Grand Frère », « Cheval Guidant ») pour rajouter au côté « spirituel » de son entreprise. Ancien étudiant de l'Université de Gorno-Altaiisk puis doctorant à Moscou, devenu un temps chef de file du mouvement de revivalisme du néo-bourkhanisme, sous la dénomination Ak T'ay. Il a tenté de réunir tous les spécialistes rituels de l'Altaï sous son autorité, avant que ces derniers ne fassent scission chacun de leur côté. Certaines de ses pratiques rituelles (que je n'ai vues empruntées par aucun autre spécialiste, tel le jet d'une tasse pour la divination) sont susceptibles d'être inspirées de sa lecture de l'ethnographie de la fin XIX^e – début XX^e siècles. Personnage au rôle ambigu, il a été l'interlocuteur privilégié du gouvernement concernant les questions religieuses indigènes, avant d'être remercié. Il ne bénéficie plus aujourd'hui d'une grande écoute au sein de la population. Son attitude « dissidente » désormais face au pouvoir en place se caractérise par son désir d'une union pan-turque (<http://gorno-altaiisk.ru/obshchestvo/akaj-kynnev-oni-boyatsya-ob-edineniya-tyurkov>) et par ses revendications autour de la momie.

⁹⁴ La rénovation a été financée en grande partie par Gazprom, entreprise gazière russe ayant le projet de faire passer un gazoduc en direction de la Chine par le plateau d'Ukok. De toutes parts les critiques s'élèvent, car le site figure sur la liste du Patrimoine Mondial de l'UNESCO. Par ailleurs, la construction d'une route parallèle au tracé du gazoduc, justifiée par la nécessité d'intervenir en cas d'incident technique, est perçue par une grande partie de la population du sud de la Sibérie comme la porte ouverte aux immigrants chinois.

cérémonie religieuse à Gorno-Altaiïsk, au cours de laquelle une cavalière toute de blanc vêtue symbolise l'âme de la momie. À cause des élections pour la Présidence de la République de l'Altai en septembre 2014, la manifestation n'aura finalement lieu qu'en octobre, et seule une banderole blanche comportant les signatures des adhérents au projet sera déployée⁹⁵.

L'exigence d'un retour de la dépouille à Ukok est d'autant plus forte que les autochtones altaïens se sentent pleinement apparentés à la momie : elle serait l'une de leurs ancêtres et c'est un crime que d'avoir profané sa tombe. Les recherches effectuées sur l'ADN révéleront pourtant l'absence de parenté entre les Altaïens d'aujourd'hui et cette momie⁹⁶. Ce qui va alimenter la polémique au sein de la population d'une utilisation orientée de la science dans le but de discréditer la « présence ancestrale » des Altaïens dans la région (Broz 2009a et 2010 ; Halemba 2006 et 2008a).

CONCLUSION

Dans ce chapitre traitant en majeure partie de l'histoire de l'Altai, nous avons essayé de montrer que la région méritait bien son surnom de « Carrefour de l'Asie »⁹⁷. En tant que tel, l'Altai a été le lieu d'échanges de nature diverse, qu'ils soient commerciaux, techniques, esthétiques, linguistiques ou encore religieux. Ce brassage intense a conduit à la constitution d'une hétérogénéité forte de groupes ethniques sur un territoire aux dimensions restreintes. Les événements historiques, et en particulier l'annexion de la région à l'Empire russe suivi de l'arrivée massive de colons russes durant la seconde moitié du XIX^e siècle, ont poussé les autochtones à vouloir dépasser ces divisions et à se fédérer. Il leur fallait pour cela s'appuyer sur un dénominateur commun, qui fut celui de la religion.

La tentative exemplaire de créer une homogénéité ethnique reste bien entendu le mouvement religieux bourkhaniste qui, outre révolutionner la vision du monde à caractère chamanique, va véhiculer l'idée d'une identité ethnique des autochtones, en réponse à l'altérité et à la religion

⁹⁵ Il faut noter le soutien apporté au mouvement par de nombreuses organisations russes hostiles à la politique fédérale de V. Poutine (partis politiques d'opposition notamment ; MT 2014) : l'argument d'opposition repose sur l'idée qu'un complot visant à disloquer la Fédération de Russie et à livrer la Sibérie à la Chine est en marche. Par ailleurs, les rumeurs circulant sur la disparition de grandes quantités d'or contenu dans le kourgane de la Princesse accroissent la suspicion quant au dessein réel des activités entreprises à Ukok : la construction d'une route parallèle au gazoduc justifierait l'ouverture de nombreux autres tumulus situés sur son tracé, et *quid* de leur contenu une fois qu'ils seront ouverts. Ceux-ci sont jusqu'à présent interdits de fouille par une loi fédérale sur la protection des territoires indigènes et scrupuleusement surveillés par les associations locales.

⁹⁶ Les momies exhumées des kourganes de Pazyryk, moins médiatisées mais datées de la même époque, présentent, au moins pour certaines, des traits mongoloïdes (Schiltz 1980, p. 158).

⁹⁷ La République de Touva revendique quant à elle le statut de « centre de l'Asie », raison pour laquelle un obélisque a été édifiée dans la capitale Kyzyl en bordure du fleuve Iénisseï.

d'un « autre » de plus en plus présent, les Russes. Introduite seulement dans cette présentation, cette idée sera développée plus en détail dans notre troisième chapitre, « L'Altai originel ». Nous interrogerons les conditions de développement du bourkhanisme, et le rôle particulier des Russes dans la naissance de ce sentiment fédérateur.

Pour en revenir à notre chapitre actuel, il résulte que la religion s'est fait non seulement l'instrument, mais aussi le vecteur d'une première politique autochtone. Celle-ci avait pour dessein de se placer en contrepoint de la politique tsariste, qui pour sa part usait de la religion orthodoxe pour s'imposer.

Cependant, et nous voyons en cela un phénomène constant de la région, l'écho du bourkhanisme eut une portée limitée, et son versant religieux se divisa rapidement en une pluralité de courants contradictoires, avec à leur tête des spécialistes rituels aussi singuliers et isolés qu'avaient pu l'être auparavant les chamanes. En revanche, du point de vue identitaire, le mouvement était parvenu tant bien que mal à canaliser l'idée d'une identité altaïenne et, aidé des événements autour des années 1920, projeta les bases d'une première autonomie de l'Altai.

De nos jours, plus de vingt-cinq ans après la chute de l'URSS et le retour du religieux dans la région, devenue entretemps République autonome de l'Altai, nous constatons que celui-ci est marqué par une forte diversité. En outre, quelques-uns de ces mouvements sont ouvertement liés aux forces politiques en présence : alors que l'orthodoxie se révèle être la représentation spirituelle du pouvoir fédéral russe, le bouddhisme véhicule la voix de l'intelligentsia urbaine quand les différents mouvements néo-bourkhanistes et néo-chamaniques peinent à se fédérer pour faire entendre celle des autochtones ruraux. Nous sommes encore loin d'une incontestable sécularisation. Ces mouvements font partie de ce que le pouvoir fédéral nomme des mouvements religieux « traditionnels », puisque présents dans la région avant la période soviétique. Parallèlement, des mouvements religieux ignorés il y a peu ont fait leur apparition en République de l'Altai, tel le christianisme évangélique et le New Age. Ces derniers sont considérés comme « non-traditionnels » par les autorités. Ils ne dénotent quant à eux aucune tendance politique ouvertement mais, nous allons le voir, ils font souvent figure de mouvements de protestation envers le pouvoir politique et sont, de ce fait, très surveillés.

Un élément commun à tous ces mouvements va se révéler fondamental dans la poursuite de notre analyse : quel que soit le mouvement dont ils sont les adeptes, les autochtones altaïens combinent généralement, de manière plus ou moins profonde, les préceptes auxquels ils

adhèrent avec une vision de l'Altaï comme une région à part, un territoire sacré envers lequel chaque individu, même de passage, se doit d'agir avec bienveillance et conscience. Cette caractéristique saillante des discours des autochtones altaïens va se révéler le fil conducteur de notre analyse puisque, selon A. Halemba, l'identité altaïenne est autant définie par ce rapport particulier au territoire que par les caractéristiques physiques, linguistiques ou culturelles (2006, p. 14 ; 75).

Ainsi, dans la perspective de continuer notre analyse de la situation religieuse singulière (par sa pluralité !) qui caractérise l'Altaï contemporain, nous proposons de remonter le temps dans le chapitre III et de nous intéresser aux racines du bourkhanisme et de l'identité altaïenne. Cette plongée dans l'« Altaï originel » nous permettra de mieux comprendre les tenants de ce rapport au territoire. Dans le quatrième chapitre, « L'Altaï localisé », nous verrons comment les mouvements religieux considérés comme « traditionnels » reprennent place au sein de la société altaïenne contemporaine, tandis que le cinquième chapitre sera consacré aux mouvements « non-traditionnels » à partir de l'exemple pentecôtiste. Mais, pour le moment, intéressons-nous à la manière dont le gouvernement de la République de l'Altaï tente de concilier ses habitants et fédère la population au sein d'une fête nationale, l'Èl Ojyn (« Les jeux du peuple »), au moyen du slogan « L'unité dans la diversité ».

CHAPITRE II

« LE LIEU DE TOUTES LES RENCONTRES »

Le festival Èl Ojyn



Fig. 37. Vue d'ensemble sur le site du festival et la vallée de Kabajlu Meželik. Juillet 2014.

INTRODUCTION

Lorsque j'effectuais mes recherches de terrain en Altaï durant les étés 2012 et 2014, l'occasion m'a été donnée (par deux fois) d'assister au festival Èl Ojyn (les « Jeux du peuple »). Cet événement bisannuel⁹⁸, courant sur le premier week-end du mois de juillet et organisé par le gouvernement de la petite république, se veut être la vitrine des traditions préservées des peuples altaïens et témoigner de leur unité, ce que révèle son enthousiaste appellation de « Fête de l'union des peuples et du renouveau des traditions »⁹⁹. La célébration met à l'honneur les multiples traditions locales et fait intervenir une multitude d'acteurs de la vie politique et religieuse. Ces derniers, qui le reste de l'année ont tendance à s'affronter devant les tribunaux ou par le biais d'articles de journaux virulents, sont alors paisiblement regroupés pour les trois jours que durent les festivités dans la petite vallée de Kabajlu Meželik (la « colline au berceau », village d'Elo, district d'Ongudaj).

Le pied d'égalité apparent sur lequel sont disposées les différentes parties interroge. En effet, dans ce contexte inhabituel, la question se pose de savoir si cette cordialité manifeste ne serait pas que « de façade », et si sous le vernis de la communion ne se cacheraient pas en réalité de profondes tensions, régulées par une mainmise politique forte sur l'événement. Par ailleurs, en étant circonscrit à un territoire fermé (une vallée), en mettant en scène la diversité ethnique, politique et religieuse de la région, le festival ne se présenterait-il pas finalement comme une reproduction miniature, un portrait réduit de la situation actuelle de la République de l'Altaï ? Pour répondre à ces interrogations, une analyse fine du festival, des acteurs en présence et des modes d'action propres à chacun d'eux est nécessaire.

Dans une plus large mesure, on peut affirmer que le festival Èl Ojyn trouve sa place dans une dynamique contemporaine que l'on retrouve tout autour de la planète, celle des festivals « autochtones ». En effet, les peuples autochtones, dont la culture est bien souvent menacée par la mondialisation (ou l'a autrefois été par les événements historiques), tendent à manifester le renouveau de leurs traditions par ce moyen. Leur présentation de la diversité culturelle comme un fait social positif s'inscrit par ailleurs dans le cadre de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Les termes avec lesquels Peter Phipps analyse la situation aborigène en Australie se prêtent bien pour définir les enjeux de ce qui se déroule en Altaï : « these events can [...] provide models and opportunities for fuller

⁹⁸ Le festival Èl Ojyn alterne en République de l'Altaï avec un autre événement d'envergure nationale, consacré quant à lui aux traditions russes, le festival Rodniki Altaja (les « Sources de l'Altaï »).

⁹⁹ Indiquée par le Ministère de la Culture, organisateur de l'événement (<http://culture-altai.ru/index.php/ru/80-all-news/1269-el-objyn-2014-projdet-s-4-po-6-iyulya.html>, consulté le 13/01/2017).

indigenous social, political and economic participation on indigenous terms and challenge hegemonic notions of sovereignty in a settler-colonial society » (Phipps 2016, p. 684-685). Ainsi, ajoute-t-il, les festivals permettent aux communautés autochtones de fournir au reste du monde une vision plus affirmée de leurs cultures et de leurs identités, offrent l'opportunité de cultiver la compréhension envers la différence, l'histoire, les cultures (*idem*). Ils peuvent aussi, nous dit N. Frost (2015, cité par Phipps 2016, p. 685), être l'occasion pour les gouvernements d'engager, et à plus long terme d'intégrer, les communautés marginalisées dans l'espace normalisé et productif de la nation, tout en standardisant et en célébrant simultanément leur différence. En clair, ces manifestations peuvent être perçues comme porteuses d'espoir pour des peuples parfois sans repères dans le monde d'aujourd'hui, et héritiers d'une expérience coloniale traumatisante. En revanche, l'auteur souligne le risque d'une récupération politique au cas où des agences gouvernementales s'impliqueraient par trop dans le processus d'organisation et, citant Henry (2008), il dénonce ceci comme une nouvelle tentative de « colonisation » de ces espaces (Phipps 2016, p. 685-686).

C'est fort de ces bases que nous souhaitons aborder plus concrètement la situation du festival Èl Ojyn en République de l'Altaï. En effet, derrière son éloquente « marque de fabrique » ne se cacherait-il pas en fin de compte une toute autre réalité des faits ? Le vernis de l'unité ne masquerait-il pas en définitive une situation critique encore irrésolue ? Justement, la diversité des groupes ethniques composant le « peuple altaïen » ne se révèle-t-elle pas au cours de l'événement, et la multiplicité des courants religieux en présence ne conduit-elle pas au contraire à une dissolution de la communauté pensée par les organisateurs ? Quelles sont les stratégies que ces derniers vont alors mettre en œuvre afin d'éviter ce cas de figure ?

Afin de répondre à ces multiples interrogations, de saisir toute la mesure et de comprendre les implications du festival dans la vie quotidienne des habitants de la République de l'Altaï, je commencerai par faire une description détaillée du déroulement des festivités. Je replacerai ensuite le festival Èl Ojyn dans son contexte historique, condition *sine qua non* pour bien appréhender l'origine des forces actuelles en présence et les enjeux contemporains qui pèsent sur l'événement. Je m'appliquerai enfin à critiquer la manifestation à la lumière de l'analyse anthropologique afin de bien faire ressortir les tensions, contradictions, paradoxes et manipulations de significations dont il fait l'objet.

I. ÈL OJYN : « UNE FÊTE ALTAÏENNE À L'ESPRIT NATIONAL »

Le festival a été organisé pour la première fois en 1988. Héritier des célébrations soviétiques (voir plus bas), il rassemble durant trois jours créations théâtrales, performances sportives et musicales, danses folkloriques et créations artisanales. Bien que l'événement soit entièrement gratuit, cette fête à l'« esprit national » comme le vantent les brochures et sites Internet qui lui sont consacrés, s'est parfaitement adaptée au monde contemporain et se décline également de manière économique, avec la présence de nombreuses échoppes. Ainsi, outre le foisonnement de couleurs et de sons propres aux traditions altaïennes, les petites boutiques proposent aux visiteurs de goûter la nourriture altaïenne traditionnelle ou de faire l'acquisition de menus objets artisanaux produits localement (sculptures en bois, vêtements, objets de feutre...) ou importés de la Mongolie voisine. Notons cependant que ces magasins sont tenus non par des autochtones mais par des Russes, parfois originaires du Territoire de l'Altaï voisin de la république. Le festivalier n'échappera pas non plus à la classique nourriture russe de cafétéria, que l'on trouve partout ailleurs dans le reste de la Russie, ni aux gadgets de plastique à bas prix importés de Chine. Là n'est pas le point de notre recherche, mais la question des retombées financières autour d'un tel événement, bien que très délicate à aborder dans un contexte économique assez réfractaire à l'enquête, mériterait d'être plus amplement fouillée.

Concernant les compétitions, ou « jeux », les participants en sont aussi bien des personnes individuelles que des groupes sélectionnés en amont du festival. Dans le cas où le participant concourt seul, les enjeux sont alléchants, car les prix peuvent être prestigieux pour les compétitions les plus emblématiques (une voiture pour le gagnant de la course de chevaux par exemple). Dans le cas où les participants concourent à plusieurs au nom du Département de la Culture de leur district (ensemble musical par exemple), le trophée est constitué d'une enveloppe budgétaire destinée à ce Département.

Le festival se veut vitrine des peuples altaïens, mais également, selon ses organisateurs, symbole de l'unité spirituelle des peuples turcs. En basant sa légitimité sur le dépassement des frontières de l'Altaï, le festival pose la question du lien entre l'Altaï et l'ensemble du monde turc. Dans le but de célébrer ces peuples autrefois nomades, l'événement se doit de comporter lui aussi ce trait caractéristique. C'est la raison pour laquelle, depuis la première édition dans le village d'Elo (district d'Ongudaj), la fête s'est déplacée et a eu lieu à chaque fois dans un village et un district différent. La volonté qui accompagne cette pratique est de faire découvrir au public (local ou touriste) les différents districts de ce qui n'est encore à l'époque que

l'Oblast' (ru. région) du Haut-Altai. D'un autre côté le festival, dont l'initiative revient à l'intelligentsia autochtone, peut symboliser par ce mouvement l'édification d'une unité du territoire autochtone, à la manière dont la bannière de Geser a été déplacée à travers les régions bouriates pour les fédérer et « reconstituer symboliquement l'unité des territoires bouriates » (Hamayon 1996, p. 344). La pratique d'un festival « nomade » a perduré jusqu'en 2006, année où il est revenu à son point de départ (le village d'Elo) et s'est « sédentarisé »¹⁰⁰. Nous verrons plus loin quelles ont été les conséquences de cette décision dans la partie consacrée aux réserves émises à l'encontre du festival.

L'emblème du festival a varié avec le lieu de son déroulement jusqu'en 2002, date à laquelle le choix s'est arrêté sur un dessin du premier peintre altaïen Grigorij Čoros-Gurkin. Le motif représente T'er-Suu (la « Terre-Eau »¹⁰¹). Esquissé en 1917, il possède donc indubitablement une connotation religieuse, mais il est aussi, et surtout, l'emblème de la première Douma de l'Altai qui, au début de la période communiste, exalta l'espoir des peuples autochtones altaïens de se voir dotés d'un état indépendant¹⁰².



Fig. 38, 39 & 40. Emblèmes du festival des années 1990, 1993 et 1998.

¹⁰⁰ Voici la liste des lieux où s'est déroulé le festival : Elo (district d'Ongudaj, 1988), Šyrgajty (district de Šebalino, 1990), Kyrlyk (district d'Ust-Kan, 1992), Ulagan (district d'Ulagan, 1994), Booči (district d'Ongudaj, 1996), Korumdu (district d'Ust-Koksa, 1998), Kokoria (district de Koš-Agač, 2000), Katun (district de Čemal, 2002), Kebezen (district de Turočak, 2004), Elo (2006 à 2014), et enfin Gorno-Altaišk (capitale de la République) pour la dernière édition (2016).

¹⁰¹ T'er-Suu (la « Terre-Eau ») est un concept englobant renvoyant à l'ensemble des esprits maîtres des lieux qui peuplent à la fois le monde terrestre et le monde aquatique, et avec lesquels les humains sont susceptibles d'entrer en contact (que ce soit de manière fortuite et inopinée, par exemple un chasseur en forêt, ou de manière recherchée, ainsi que procède le chamane lors de son rituel).

¹⁰² Je renvoie à la chronologie historique déroulée dans le premier chapitre pour de plus amples informations.



Fig. 41. Affiche du festival de 2014



Fig. 42. Emblème du festival de 2014



Fig. 43. Emblème du festival de 1988



Fig. 44. La scène principale, avec à son sommet l'emblème du festival (<http://www.gorno-altaisk.info/news/16725>)

Durant le festival, le drapeau orné de l'emblème flotte aux côtés de ceux de la République de l'Altaï et de la Fédération de Russie. Leur position dans l'organisation géographique du festival est pensée, ils doivent être visibles de tous et à ce titre bénéficient d'un emplacement mentionné sur le plan fourni aux visiteurs.

II. LE DÉROULEMENT DU FESTIVAL

II. A. Un site

Mes enquêtes de terrain se sont déroulées en 2012 et 2014, années durant lesquelles le festival a eu lieu dans la vallée de Kabajlu-Mezelik, à deux kilomètres du village d'Elo, lui-même faisant partie du district d'Ongudaj. Le choix de faire revenir le festival nomade à Elo n'est

pas le fruit du hasard : au centre de la république, le village se trouve également au cœur du territoire contemporain des Altaj-kiži, l'ethnie autochtone majoritaire. Il est donc censé être facile d'accès pour la plupart des délégations venues des différents districts, pour les participants des compétitions et aussi pour les touristes. En outre, à l'intention de ces derniers, son relief est représentatif de la région, et il témoigne de son riche passé : des kourganes (tumulus funéraires datant du I^{er} millénaire av. J.-C.) sont situés en plein milieu du site, et des légendes entourent les montagnes qui surplombent la vallée¹⁰³. Ajoutons que malgré la présence d'un musée à la mémoire du chanteur d'épopées local Tabar Čačijakov, le village d'Elo, à l'instar des autres villages autochtones, est rarement fréquenté par les touristes, qui passent à proximité sans jamais s'arrêter. En effet, l'organisation des villages et l'architecture des bâtiments, issues de l'époque soviétique, n'ont pas évolué et ne peuvent pas constituer en elles-mêmes des buts de visite. En outre, les Russes estiment souvent que les Altaïens, comme de nombreux autres peuples autochtones de la Fédération de Russie, font preuve de « mœurs primitives » et ont de sérieuses inclinations à l'alcoolisme. Ainsi, en dehors d'une courte halte en chemin vers une destination touristique (plateau de l'Ukok, mont Beluha...), on verra rarement une voiture « étrangère » s'arrêter dans un village autochtone. Pour séjourner, les touristes préfèrent se tourner vers des villages dans lesquels l'accueil leur réserve moins de surprises, qui possèdent des infrastructures « adaptées » et leur proposent une gamme d'activités de plein air¹⁰⁴. Le festival se veut donc l'occasion de donner à ces visiteurs d'un jour (rares sont ceux qui passent la nuit sur place dans une tente) une vision des riches traditions altaïennes dans leur contexte. Dans une moindre mesure également, il stimule pour quelques jours l'économie moribonde de ces villages excentrés.

II. B. Une temporalité

Le festival se déroule généralement au début du mois de juillet (alt. *t'aan izü aj* « le mois de la grosse chaleur »), sous un climat propice à un séjour sous tente. Il commence un jeudi, avec l'accueil des visiteurs et des délégations venues de toute la république. Ces délégations sont composées de chefs de clan, des responsables administratifs et des employés des Maisons de la Culture des différents districts, ainsi que des participants « présélectionnés » qui prendront

¹⁰³ Kabajlu Meželik (la « colline au berceau ») et Bajlu Kyr (la « montagne sacrée ») : sur l'une, des enfants seraient décédés, sur l'autre, une femme aurait défait un Mongol, qui en échange de la vie sauve lui aurait octroyé de grandes portions de territoire. Une empreinte de pied, incrustée sur une grosse pierre située non loin du lieu où s'est déroulé le drame, témoignerait de la réalité de cette légende. Les deux montagnes, taboues, sont interdites d'accès pour ces raisons (MT 2014).

¹⁰⁴ Pour de plus amples renseignements sur le phénomène du tourisme en Altaï, nous renvoyons au récent article de L. Broz & J. O. Habeck (2015).

part aux compétitions. En effet, depuis l'année 2008, de petits festivals Èl Ojyn sont organisés régionalement afin de sélectionner les troupes, les ensembles ou les sportifs qui pourront faire le voyage jusqu'au festival national. Nous verrons que cette structure fait du festival un héritier des « olympiades » de la période soviétique.

Se revendiquant cœur du monde turc, la République invite des délégations originaires d'autres républiques turques en Sibérie (Khakassie, Touva, Iakoutie...), mais aussi de la partie européenne de la Russie¹⁰⁵. On compte également des visiteurs venus d'autres pays (Kazakhstan, Kirghizistan, ou des pays plus lointains comme le Japon, l'Allemagne... ou la France). Ils sont alors accueillis comme s'ils en étaient les « ambassadeurs culturels ».

Le lendemain matin, les festivités commencent tôt avec un *mürgüül*,¹⁰⁶ une prière bourkhaniste destinée à purifier le site du festival et à assurer le bon déroulement de ce dernier. Inscrite dans le programme officiel, elle est effectuée par « Akaj Kine » (Sergej Kynyev), leader autoproclamé du mouvement de renouveau bourkhaniste. Nous reviendrons plus loin sur le déroulement de cette cérémonie.

À partir de 9h00, quelques compétitions commencent, et en fin de matinée, c'est l'ouverture officielle du festival. Celle-ci comporte 2 parties : elle débute tout d'abord avec la parade des délégations et des invités. Tandis que, sur scène, les responsables politiques de la République (Président, Ministre de la Culture et autres) prennent la parole et invitent les VIP à prononcer un discours (Ministres ou députés de la Fédération de Russie, Présidents d'autres pays ou de républiques de Russie), les acteurs, chanteurs, sportifs et responsables culturels défilent en portant les couleurs de leur district. Leurs représentants politiques (élus ou chefs de clan *t'ajzan*) sont avec eux, qui saluent le Président de la République. Une fois que chaque délégation a regagné sa yourte¹⁰⁷, c'est l'ouverture « solennelle ». Une représentation théâtrale en plein air est donnée. Celle-ci est généralement inspirée des contes traditionnels, elle met en scène un passé héroïque qui fait le lien avec le thème annuel du festival¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Depuis quelques années, le festival est précédé d'un colloque international organisé sur deux jours. Les participants viennent de toute la Russie, et le jour de l'ouverture du festival, considéré comme une visite, est prévu au programme. Ainsi, ce sont les conférenciers qui en quelque sorte « composent » les délégations.

¹⁰⁶ Le terme *mürgüül* (du mongol signifiant « prosternation ») désigne la plupart des pratiques rituelles faites autour d'un bûcher, rituel ou domestique. Par extension, il prend parfois le sens de « prière » ou de « rituel », et est employé par les adeptes contemporains du néo-bourkhanisme pour désigner leurs rituels collectifs.

¹⁰⁷ Une yourte de bois (*agaš ajyl*) et son poteau d'attache pour les chevaux (*čaky*) sont attribués à chaque district. Les agents des Maisons de la Culture des districts sont chargés de les aménager en vue d'un concours.

¹⁰⁸ Ainsi, en 2006, les 250 ans de l'« adhésion volontaire de l'Altaï à l'Empire russe » ont été fêtés en mettant en scène les 12 chefs de clans ayant fait allégeance à l'Impératrice Elizabeth I^{ère}. Ils étaient joués par les chefs de clan actuels. En 2000, le conte épique « Očy-Bala » (« Petite sœur »), l'un des rares contes altaïens ayant pour héroïne une femme, a été mis à l'honneur afin de faire le parallèle avec la momie de la « Princesse de l'Altaï », découverte quelques années plus tôt. De fait, cette dernière est depuis surnommée Očy-Bala. En 2012, à

Pendant la représentation, les artistes ne parlent pas mais miment la scène, tandis que leurs dialogues préalablement enregistrés sont diffusés par une puissante sono. Ceci permet aux multiples figurants, parfois recrutés le matin même, de ne pas s'inquiéter de leur texte. Par deux fois, j'ai pu observer une scène finale similaire : le héros s'enfuyait à cheval dans le lointain, disparaissait derrière un îlot rocheux, réapparaissait à son sommet quelques secondes plus tard et y hissait le drapeau du festival.



Fig. 45. Le cavalier portant l'emblème du festival (<http://www.gorno-altaisk.info/news/16725>)

Le coup d'envoi des compétitions est donné à 12h00. La discipline attendue aussi bien des hommes que des femmes est bien évidemment la lutte (*küreš*). Au sein des cultures turco-mongoles, ce sport est, selon R. Hamayon, le sport viril par excellence, une « évocation, par l'homme, des conduites animales indispensables à sa vie, et notamment de l'enjeu sexuel de la lutte entre mâles » (1990, p. 717 ; 1996, p. 333). Dans cette optique, chaque homme se doit idéalement de participer à la compétition, à tel point qu'« un homme qui ne lutte pas n'est pas un homme » (MT 2011¹⁰⁹). La lutte donc, à terre et à cheval (*attu teleñit küreš*¹¹⁰), mais aussi le lever de pierre (*taš ködürge*) et les activités liées aux chevaux [agilité au fouet (*kamčy*),

l'occasion des 90 ans de la création de l'Oblast' Autonome Oïrate (le 1/06/1922, voir chapitre I), la pièce « Le Don des ancêtres » a été jouée. Enfin, en 2014, j'ai assisté à la représentation de « L'Altaï : Berceau des Turcs ».
¹⁰⁹ En Mongolie, selon R. Hamayon, « l'idée court encore dans les années 1980 qu'un jeune homme incapable de lutter ne trouverait pas à se marier » (2012, p. 100). Il est à noter que le lexique de la lutte en Mongolie, outre dénoter des comportements bovins, est également employé pour parler des mouvements du chamane (lui aussi encorné, etc.) (*idem*). Le parallèle peut être fait avec l'adage selon lequel « un Kalmyk [Altaïen] qui n'a pas de cheval, ni de bonne selle et de fontes solides et profondes est comme [un homme] sans bras » (Verbickij 1858, p. 89).

¹¹⁰ Cette forme de lutte, récemment remise au goût du jour dans le district d'Oulagan où vit la minorité ethnique télenguïte, est considérée comme locale et traditionnelle au point d'avoir donné son nom à ce sport (notons toutefois que le journal soviétique Ogoniok du 31/07/1952 présente une photographie de lutteurs kirghizes à cheval : https://books.google.fr/books?id=ce4_AQAAIAAJ&pg=PA30&lpg=PA30&dq=%D0%B0%D1%82+%D0%BA%D1%83%D1%80%D0%B5%D1%88&source=bl&ots=EEanjN9dUF&sig=ELvNj60-SVwOqmPjxD2vBTImOPw&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjMaqk-fRAhVBOxoKHSgPD044FBDoAQgZMAA#v=onepage&q=%D0%B0%D1%82%20%D0%BA%D1%83%D1%80%D0%B5%D1%88&f=false, consulté le 29/01/2017). Les lutteurs s'affrontent chacun sur un cheval à la robe mouchetée (*čookyr at*), race revendiquée comme endémique bien qu'elle ait de fortes ressemblances avec les appaloosa.

course (*at t'aryš*), domptage d'un poulain (*èmdik ürediš*) et *kök-börü* (le « Loup bleu », dénomination aujourd'hui employée dans les pays turcs d'Asie centrale pour parler du *bouzkachi*¹¹¹) sont strictement réservés aux hommes. C'est la forte dose de virilité qui leur est symboliquement associée, et non la force supposée requise, qui empêche les femmes d'y participer¹¹². En effet, non loin de là, on peut voir les femmes lancer des gourdins (*tokpok čačary*), s'adonner au bras de fer (*kol küreš*) ou au lever de poids (*čoj ködüriš*), porter une camarade à la course à califourchon (*toŋžoon t'ügüriš*, « la course du clan Toŋžaan ») ou encore évaluer leur adresse au tir à l'arc¹¹³ (*ok t'aa adyš / karčaga sajny*¹¹⁴). Les femmes peuvent également grimper au cèdre (*möškö čygary*), mais seules les plus jeunes, sous-entendu celles qui ne sont pas encore en âge d'avoir des enfants, auront l'autorisation de participer à la course à cheval. Hommes et femmes s'affrontent uniquement au jeu de dames altaïennes (*altaj šatra*), ou prennent part ensemble au tir à la corde (*kanat tartary*).

La bonne humeur marque cette journée ponctuée de multiples autres concours : les districts s'affrontent par l'intermédiaire de leurs collectifs de chant et de théâtre (concours Ert'inelü Altaj, Tastarakaj, T'aŋar kožonj, Taŋ Čolmon¹¹⁵), mais également via l'habileté de leurs artisans (concours Ustar kalazy). Par ailleurs, les acteurs culturels vont devoir garnir la yourte de bois mise à disposition de leur district de la manière la plus « traditionnelle » possible : les juges vont passer d'habitation en habitation et noter aussi bien la disposition du mobilier que la nourriture préparée (qui est mise à disposition du public en tant que symbole d'hospitalité), et la capacité des hôtes à dissenter sur les traditions familiales altaïennes. Dans cette perspective, un jeune couple est habillé de vêtements traditionnels confectionnés pour

¹¹¹ Le *bouzkachi* (terme persan « attraper la chèvre ») est un jeu d'Asie centrale dans lequel deux équipes à cheval se disputent la dépouille d'un capriné décapité, qu'elles doivent déposer dans un baquet en terre situé dans le camp adverse. Initialement nommé en Altaï *ulak tartyš* (« dispute du chevreau »), il a fait son apparition lors du premier festival en 1988 où il a été présenté comme un jeu « traditionnel ». Ceci déclenche l'ire du Èl-baščy (chef du peuple altaïen) B. Bedjurov, pour qui ce fait est totalement inventé (MT 2011). Le jeu contribue néanmoins indéniablement à inscrire la population autochtone de l'Altaï dans un continuum culturel centrasiatique, puisque sa nouvelle dénomination et ses règles proviennent du Kirghizistan.

¹¹² La valeur symbolique de virilité associée à la lutte (virilité combative) peut être perçue comme multipliée à travers les autres jeux réservés aux hommes.

¹¹³ Le festival est l'occasion de voir pratiquée cette activité, que les éditions locales ne présenteront pas, en vertu du peu de pratiquants.

¹¹⁴ Littéralement l'« entaille du faucon ».

¹¹⁵ Ert'inelü Altaj (Précieux Altaï) est un concours dans lequel les districts remportent des prix via l'ensemble de leurs collectifs (chants, danses, costumes, etc.), de leurs artistes et artisans. Le concours Tastarakaj (« Tarakaï le chauve ») est composé de scénettes humoristiques inspirées de ce personnage de l'épopée : le héros se grime en Tastarakaj afin de sortir avec ironie des situations les plus délicates. Le concours T'aŋar kožonj (« chant traditionnel ») fait s'affronter les collectifs de chant, tandis que Taŋ Čolmon (« Étoile du matin ») met en scène la jeune génération.

l'occasion et la qualité des costumes sera évaluée¹¹⁶.



Fig. 46. Lutte par moins 30°C. (2011).



Fig. 47. La lutte à cheval¹¹⁷

Le Rassemblement International des Chanteurs d'Épopées (Kajčylardyn telekejlik Kurultajy) est un concours indépendant ayant lieu chaque année. Tous les deux ans, il intègre le festival et se déroule sur le même site. Les participants s'affrontent en musique, autour de différentes caractéristiques liées à la pratique du chant de gorge¹¹⁸.



Fig. 48. L'emblème du Rassemblement International des Chanteurs d'Épopées. On reconnaît un animal stylisé d'après les tatouages des momies de Pazyryk.



Fig. 49. Répétition avant l'entrée en scène (Elo, district d'Ongudaj. 2012)



Fig. 50. Répétition en famille (Elo, district d'Ongudaj. 2012)



Fig. 51. Avant l'entrée en scène (Photographie d'A. Kurmanov, Paspaul, district de Čoja. 2011)

Le samedi soir, les ensembles folkloriques et les chanteurs de variétés locaux sont appelés à

¹¹⁶ Lors des mariages, on fait appel à une couturière pour confectionner les costumes des mariés. Bien entendu, les relations de parenté ou les affinités géographiques jouent souvent un rôle dans le choix de l'artisan, mais les familles peuvent aussi s'adresser à une personne réputée pour son travail.

¹¹⁷ <http://www.nat-geo.ru/photo/143746/>, consulté le 29/01/2017.

¹¹⁸ Nous renvoyons au chapitre VII pour de plus amples renseignements sur cette pratique et ses enjeux.

se produire sur scène, et parfois, des groupes de musique renommés en Russie donnent un concert. À certaines occasions, des feux d'artifice ont clôturé la soirée. Le lendemain, les compétitions sportives continuent avec la finale de la lutte et du Kök-Börü, puis c'est la remise des prix dans l'après-midi. Pendant ce temps, les délégations culturelles de chaque district se préparent, et c'est déjà l'heure du départ en fin de journée.



Légende :

1. Scène principale
2. Petite scène
3. Village des artisans
4. Drapeaux
5. Campements des délégations
6. Ajyl des districts
7. Ajyl du Ministère de la Culture
8. Ajyl des Peuples Autochtones
9. Campement des invités
10. Ajyl des VIP
11. Hippodrome
12. Tribunes
13. Arène du Kök Börü
14. Domptage des chevaux
15. Box pour chevaux
16. Tir à l'arc
17. Course *Toŋžan t'ügüriš*
18. Lever de poids
19. Jongle *tebek*
20. Fouet *kamčy*
21. Lever de pierre *ködürge taš*
22. Lutte *küreš*
23. Grimpée du cèdre
24. Puits
25. Stands de nourriture
26. Échoppes
27. Point Informations
28. Centre de presse
29. Abattoir
30. Police
31. & 32. Parkings VIP & public

Fig. 52. Plan situationnel de l'édition 2014 du festival Èl Ojyn

III. UN ÉVÉNEMENT TRÈS PRIS EN MAIN

L'organisation du festival dépend complètement de l'Administration. En effet, suite au succès de la première édition en 1988, le gouvernement a décidé d'en faire un événement culturel « national » de masse et a pris en main son financement, sa préparation et son déroulement.

La tâche est assignée au Centre National de la Création Populaire¹¹⁹, assisté d'un comité spécial dans lequel sont impliqués des représentants de tous les niveaux de l'état. Le Centre est donc en contact direct avec le Gouvernement, et en particulier avec le Cabinet du Ministre de la Culture. Les « méthodistes » (ru. *metodist*) qui y sont employés sont des fonctionnaires, ils éditent le programme du festival, contactent le metteur en scène qui régira l'inauguration théâtrale, invitent (ou convoquent !) les acteurs du Théâtre National (fonctionnaires eux aussi) à préparer leurs rôles, et enfin supervisent les Départements de la Culture de chaque district pour qu'ils veillent bien aux préparatifs¹²⁰. Ce sont ces Départements qui auront ensuite le soin de sélectionner les artistes et les sportifs à même de participer au festival, en organisant préalablement une édition locale d'Èl Ojyn¹²¹. Outre faire office d'étape de présélection, ces éditions permettent à ceux qui ne peuvent se déplacer (la grande majorité de la population de l'Altaï), de bénéficier également d'un temps festif. Cette organisation pyramidale permet de bien observer comment le contenu et le déroulement de l'événement sont fortement contrôlés par le gouvernement local¹²². L'enjeu est d'autant plus compréhensible si l'on se rappelle que l'économie de la petite république dépend totalement des subsides accordés par la capitale fédérale.

Cette situation, nous allons le voir, est accentuée avec la présence de symboles forts dans le festival. Insistant sur l'idée d'« unité », la question peut être posée de savoir si ces symboles ne seraient pas finalement érigés pour rappeler que l'Altaï, toute république autonome qu'il soit, ne reste qu'un élément administratif de la Fédération de Russie et qu'il est entièrement dévoué à Moscou.

III. A. Au programme : l'unité dans la diversité

Sur son site Internet, le Ministère de la Culture a présenté l'édition 2014 du festival comme

¹¹⁹ Ru. : Respublikanskij Centr Narodnogo Tvorčestva. Son directeur est nommé par le Ministre de la Culture. A. « Eles » Tadikin, musicien et fonctionnaire culturel du district de Koš-Agač, était en poste d'octobre 2015 à octobre 2016 (site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/42198> en date du 13/10/2015, consulté le 8/02/2017). Il a été remplacé un an (presque jour pour jour !) après sa nomination par T. M. Sadalova, folkloriste jusqu'alors en charge des projets de conservation du patrimoine liés à l'UNESCO au sein du Ministère de la Culture (site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/65348> en date du 11/10/2016, consulté le 8/02/2017).

¹²⁰ Au début de la période soviétique et lors de l'établissement des nouvelles commémorations (voir plus bas), de nombreux cas d'« oublis » ont été recensés (Men'kov 2016). Cela a mené à un gros travail de supervision et à veiller à ce que les directives transmises soient bien exécutées.

¹²¹ En 2012, le Ministre de la Culture V. Končev s'enorgueillissait de la présence de plus de 600 collectifs d'artistes sur le territoire de la République. Parmi eux, 58 possédaient le titre honorifique de collectif « national » (ru. *narodnye*), c'est-à-dire recevant une subvention de l'état pour leur fonctionnement (art. 7 du règlement sur les collectifs nationaux).

¹²² Lui-même très étroitement surveillé par Moscou, souvenons-nous que le Président de la république était de 2006 à 2014 nommé par Poutine.

« Fête de l'unité des peuples et du renouveau de la tradition »¹²³, tandis que les journaux locaux font état de titres éloquentes tels que « L'esprit national et l'unité du peuple »¹²⁴. On l'a vu dans le premier chapitre de ce travail, la République de l'Altaï est aujourd'hui une entité administrative composée de plusieurs groupes turcs autochtones, réunis durant la période soviétique sous la dénomination globale d'Altaïens. Au terme de cette période, au bénéfice de la détente concernant les activités culturelles durant la Perestroïka, le festival Èl Ojyn s'est placé dans la continuité des actions réalisées par les associations locales en matière de renouveau culturel. Il était clair pour les leaders de ces associations, qu'il fallait mettre en avant « l'unité nationale » des groupes altaïens, en premier lieu afin de se voir reconnaître un statut d'autochtones, puis de bénéficier à terme d'un territoire autonome¹²⁵. L'une des associations les plus entreprenantes de l'époque a été l'association Ène-Til (Langue Maternelle), créée en 1989 et dont le but était justement l'unification des différents groupes de population autochtones altaïens¹²⁶. Ce volontarisme surmontant les différences s'est donc logiquement retrouvé incarné dans le festival et son organisation.

À ce sujet, intéressons-nous tout d'abord aux paramètres spatiotemporels de l'événement. À l'instar de toute cérémonie, le lieu choisi n'est pas anodin : tout en étant suffisamment proche du village d'Elo pour que les participants puissent y séjourner, il n'est pas non plus en son centre. Situé dans une vallée, c'est un territoire géographiquement clos, et de part sa temporalité, il est également circonscrit. De ce fait, le festival, délimité dans l'espace et le temps, place parallèlement ses participants sur un pied d'égalité.

Ensuite, lors de l'ouverture du festival, l'accueil des délégations venues des différents districts symbolise en quelque sorte cette union des peuples : les représentants de chaque district paradent en compagnie des chefs de clan locaux, qui de leur côté arborent sur des pancartes et

¹²³ <http://culture-altai.ru/index.php/ru/80-all-news/1269-el-ojyn-2014-projdet-s-4-po-6-iyulya.html>, consulté le 13/01/2017.

¹²⁴ Journal national Zvezda Altaja (L'Étoile de l'Altaï) en date du 18/04/2016 (<http://www.zvezdaaltaya.ru/2016/04/18/nacionalnyy-duk-h-i-edinenie-naroda/>, consulté le 6/02/2017).

¹²⁵ Rappelons que la République de l'Altaï n'existe que depuis 1991, et que la région, jusqu'alors nommée Oblast' (ru. région) de l'Altaï Montagneux (ru. Gorno-Altajskaja Oblast'), faisait administrativement partie intégrante du Territoire de l'Altaï (ru. Altajskij Kraj).

¹²⁶ L'association souhaitait célébrer la diversité culturelle en présentant les caractéristiques propres à chacun des groupes autochtones lors des différents concours, et en effectuant un gros travail sur les langues locales et en rééditant les classiques ethnographiques sur la région. Au sujet des événements des années 1990, le leader de l'association, È. Čolokov, déclarait vouloir « unir le plus grand nombre d'habitants de l'oblast' [ru. province] autour de l'idée de renouveau moral, économique et politique de l'Altaï. Sur la terre de nos ancêtres, nous ne pouvons rester les observateurs passifs de processus, dont l'issue desquels dépendra d'une manière ou d'une autre le destin des peuples » (Čolokov 1991, p. 2, cité par Oktjabr'skaja & Samuškina 2016, p. 74).

sur leurs costumes les emblèmes (*tamga*¹²⁷) de leur clan (*söök*). Les bannières des différents districts sont ensuite placées, pour la durée de la cérémonie théâtralisée, à proximité des drapeaux de la République de l'Altaï et de la Fédération de Russie.



Fig. 53. Délégation du district d'Ongudaj et emblèmes de clans Tölös, Majman (premier plan) et Almat.



Fig. 54. Délégation de Gorno-Altaiïsk, et emblème de clan T'itas.



Fig. 55. Délégation du district de Koš-Agač, et emblème de clan Tölös.



Fig. 56. Lors de la parade d'ouverture, les différentes délégations défilent avec à leur tête les chefs de clan et leurs emblèmes (<http://www.gorno-altaisk.info/news/16725>)

Tandis que les chefs de clan rejoignent les officiels sur scène, les délégations se dirigent ensuite en direction de la yourte qui leur a été assignée, et dont elles vont devoir faire une habitation traditionnelle altaïenne exemplaire¹²⁸. Regroupées et disposées en demi-cercle afin de démontrer l'équité entre districts (cf. n°6 sur le plan), les yourtes de bois sont censées, par leur contenu, dénoter à la fois la variété et l'homogénéité qui règne entre les cultures altaïennes. C'est justement ce paradoxe qui va nous conduire à nous intéresser aux points de

¹²⁷ *Tamga* est un mot mongol communément employé pour désigner les marques d'appartenance claniques apposées au fer rouge sur le bétail. Ces marqueurs sont nommés *tajma* en langue vernaculaire en Altaï (Jacquemoud 2015) et à Touva (Stépanoff 2007, p. 596).

¹²⁸ On remarquera le côté soviétique de la parade.

friction des différents concours. En effet, sachant que les cultures altaïennes sont par définition dissemblables, la question qui se pose est de savoir quelles sont les caractéristiques prototypiques prédéfinies à partir desquelles les participants pourront être évalués.

Le concours des *ajyl* est à ce titre exemplaire, car avant de l'intégrer, les délégations ont été dans l'obligation de régler plusieurs questions portant sur la diversité culturelle au sein de leur district. La question se pose moins lorsque le district est peuplé majoritairement d'un seul groupe ethnique, comme à Koš-Agač et à Ulagan par exemple, où vivent principalement les Télenguïtes, ou encore Ongudaj et Ust-Kan, où résident en nombre les Altaï-kiži. Elle se pose en revanche et devient épineuse pour le nord de l'Altaï, où Tchelkanes, Toubalars et Koumandines vivent ensemble au sein des mêmes districts, parfois dans des villages distants de quelques kilomètres. Dans ce cas de figure, quelles vont être les traditions mises en avant lors du concours ? Il en va de même pour la délégation venant de la capitale Gorno-Altai, qui concentre à elle seule toute la diversité culturelle de la république. Un accord commun entre les différents groupes sera nécessaire.

Un second point d'achoppement concerne la marge de manœuvre qui va être accordée aux participants dans la décoration de l'habitation et dans le discours porté sur les traditions. En fonction des cultures, l'organisation domestique peut subir des variations, et celles-ci rendent les manières de faire incomparables (place pour le berceau du nouveau-né, ou encore des supports d'esprits protecteurs de la maisonnée par exemple). Dès lors, dans ces circonstances, on observe une tendance à l'uniformisation des cultures, à partir de la culture dominante en République de l'Altaï, à savoir celle des Altaï-kiži. En outre, si l'on se penche sur le cas des groupes ethniques du nord, fortement russifiés depuis la première moitié du XIX^e siècle (matériellement et religieusement), on assiste à une totale reconstruction d'un mode de vie traditionnel à partir des données ethnographiques disponibles, et non pas basé sur des traces mémorielles. Ainsi, le travail effectué ne prendra pas la même dimension : outre être le fruit d'un apprentissage, il pourra également, dans le cas où des lacunes se feraient jour et si les organisateurs sont peu scrupuleux des sources dont ils s'inspirent, contribuer à l'uniformisation, voire une construction, des visions du monde et des manières de faire.

Le cas du concours des *ajyl* n'est pas unique, et des difficultés similaires peuvent surgir par exemple dans d'autres concours, tel que celui des chanteurs d'épopées. Sachant que, de longue date, les textes ne sont plus transmis de manière orale, les musiciens sont dans l'obligation d'apprendre par cœur des textes écrits. Ces textes sont majoritairement issus des

cultures altaïennes du sud (Altaj-kiži et télenguite), plus rarement de celles du nord¹²⁹. Dans ce contexte, un musicien venant des districts du nord va apprendre un texte qui ne lui est apparenté ni par la culture, ni par la langue. Par ailleurs, la question plus générale qui se pose, et sur laquelle nous reviendrons plus loin, est de savoir si la marge de liberté traditionnellement accordée au musicien est toujours d'actualité dans un contexte désormais dominé par l'apprentissage par cœur.

Ces rapides interrogations nous permettent d'évaluer les enjeux liés à l'uniformisation des cultures dans un contexte pluriethnique, en l'occurrence un événement se voulant précisément apologue de la diversité. Le souhait de faire du festival Èl Ojyn la vitrine des traditions des peuples altaïens se confronte finalement à la réalité des événements historiques, et laisse place à des efforts de concrétisation parfois surprenants.

III. B. Une question épineuse, la religion au festival

À ce titre, il est un autre point important qui marque de nos jours l'hétérogénéité culturelle de la République de l'Altai et que les organisateurs du festival préfèrent ignorer, ou semblent vouloir présenter comme harmonieux : celui de la religion. Nous savons que de ce point de vue, la région est bigarrée et que sa population s'inscrit dans de multiples courants (voir Introduction & Chapitre I). Chacun de ces mouvements est plus ou moins accepté par les autorités, et les tensions, voire les actes de défiance, ne sont pas rares entre adeptes. Dans le contexte du festival, le mot d'ordre officiel semble être de passer sous silence ces disparités et de ne point faire de vagues. A. Halemba note que « le caractère séculier du rassemblement permet à la population russophone de la République de prendre part aux célébrations » (2006, p. 185). Mais le festival est-il réellement un événement profane ?

De nombreux membres des diverses organisations religieuses sont présents sur le site du festival, mais ils ne revendiquent jamais ouvertement leurs affinités. Aucune forme de prosélytisme n'est acceptée durant le festival, et par conséquent toute forme de pratique religieuse trop ostensible. Néanmoins, il est plusieurs points qui interrogent la situation susmentionnée et méritent que l'on s'y arrête.

Tout d'abord, intéressons-nous aux deux rituels qui ont lieu, l'un avant et l'autre pendant la cérémonie d'ouverture. La légitimité de leur déroulement ou leur authenticité ne sont pas officiellement remises en cause, mais tous deux offrent des perspectives d'analyse

¹²⁹ Et dans le cas des textes recueillis auprès des populations du nord de l'Altai au début de la période soviétique, ceux-ci ont été traduits en langue altaïenne du sud avant leur édition. Les originaux n'ont pas été retrouvés, car ils ont disparu dans l'incendie de la bibliothèque qui les hébergeait.

susceptibles d'éclairer le rapport qu'entretiennent les autorités à la question religieuse pendant le festival.

III. B. 1. Des enjeux différents

Le premier rituel, officiellement nommé *mürgüül* (mg. « prosternation ») dans le programme, se déroule à 7h00 du matin tandis que le second précède la mise en scène théâtralisée d'ouverture du festival (vers 11h00). À cette occasion, un acteur prononcera quelques paroles de bénédiction, en faisant quelques aspersion de lait et en fumigeant des brins de genévrier sur scène (un acte de purification classique).



Fig. 57 & 58. Le rituel de bénédiction effectué sur scène. Juste après, les discours officiels ont débuté, puis ont été suivis de la cérémonie d'ouverture théâtralisée (<http://www.gorno-altaisk.info/news/16725>).

La tenue du *mürgüül* a été quant à elle, jusqu'à l'édition 2016 du festival, officieusement confiée par les organisateurs au spécialiste rituel Akaj Kine, par ailleurs opposant notoire de la politique gouvernementale¹³⁰. Nous stipulons « officieusement », car malgré la mention du rituel dans le programme, le nom du spécialiste n'y figure pas. Nous avons en outre déjà abordé le fait que rares sont les Altaïens qui y participent¹³¹ (en ce qui concerne l'édition 2012, quelques autres spécialistes rituels étaient présents, mais que l'on peut croire sous la coupe d'A. Kine). Les participants à la cérémonie sont donc dans leur grande majorité des festivaliers venus d'ailleurs, peu familiarisés avec les coutumes religieuses altaïennes. Ceci

¹³⁰ Voir chapitre I.

¹³¹ L'une des raisons que l'on m'a donnée était qu'il est dangereux, pour les personnes trop jeunes (c'est-à-dire n'ayant pas encore de famille ni d'enfants), d'être présentes à ce type de cérémonie. Une expression en altaïen désigne ce type de personnes : *köksi böktü kiži*, littéralement « personne à la poitrine fermée » (information de S. Karmandaeva). On pourra la rapprocher de *köksi jok kiži* (« personne sans poitrine »), qui désigne une personne égoïste et, par extension, « imbécile » (Verbickij [1884] 2005b, p. 185). Par contraste, une personne compréhensive sera dite *kögüstüg*. Dans la vision du monde altaïenne, la poitrine est l'un des sièges de la parole, d'où l'expression « Meniñ köksimde köp èrmek par », littéralement « Dans ma poitrine il y a beaucoup à dire » (*idem*) [cf. *èrmekçi* : bavard (*op. cit.*, p. 468)].

laisse, au terme du rite, une totale liberté à A. Kine, pas peu fier, de donner une interprétation toute personnelle de ses pratiques à un public néophyte.



Fig. 59. Le leader néo-bourkhaniste A. Kine et un participant au cours du *mürgüül*. Elo, district d'Ongudaj. 2014.



Fig. 60. Au terme de la cérémonie, A. Kine dialogue avec les festivaliers (*idem*).

Le manque d'intérêt des autochtones pour le rituel vient peut-être aussi du fait que durant le *mürgüül*, A. Kine ponctue ses paroles et gestes d'une explication, en russe, à l'intention des participants (comment et pourquoi faire ainsi). Ce comportement, qui a pu être compréhensible de la part des spécialistes rituels au sortir de la période soviétique, du fait de l'oubli des pratiques (mais la langue vernaculaire était employée), tend à disparaître au point que, nous allons le voir dans les chapitres qui suivront, les rituels néo-bourkhanistes sont désormais silencieux. Le contraste est donc frappant, le sous-entendu étant qu'un « vrai » rituel ne nécessite pas d'être expliqué, et V. Vaté détermine cela, dans un cas de figure semblable chez les Tchouktches, comme une « sur-élévation du symbolisme » (2005, p. 55). Toujours est-il que la présence conjointe de ces deux rituels au cours du festival appelle plusieurs remarques. En premier lieu, en les donnant à voir, les organisateurs font ostensiblement le choix de transmettre une idée de ce qu'est l'orientation religieuse traditionnelle des Altaïens. Ainsi, pour le festivalier lambda qui ne sera présent que les deux jours du festival, la conclusion peut être rapidement tirée que les Altaïens ont toujours eu des pratiques chamanistes-bourkhanistes¹³², mais aucunement chrétiennes ou bouddhiques. Cette définition est évidemment bien loin d'être aussi simple, mais elle a le mérite d'éviter bon nombre de compromissions. En second lieu, nous savons que la volonté actuelle de l'intelligentsia autochtone est plutôt de mettre l'accent sur le bouddhisme, non pas dans le but qu'il devienne religion officielle de la république, mais plutôt afin d'inscrire l'Altaï dans un

¹³² Nous renvoyons au chapitre III pour une présentation détaillée de la vision du monde altaïenne « traditionnelle », et au chapitre IV pour mieux situer le positionnement idéologique d'A. Kine dans l'interprétation de ses pratiques.

continuum religieux allant du Tibet à la Kalmoukie, et possédant des ramifications et des soutiens dans le monde entier (voir Chapitres I et IV). Dès lors, pourquoi ne pas demander aux moines du temple de Gorno-Altaiisk d'intervenir et de faire eux-mêmes un rituel propitiatoire d'ouverture du festival ? Le bouddhisme fait peu d'émules en dehors des habitants de la capitale et des officiels. Ailleurs dans la république, il est très critiqué, et en particulier dans les villages où la mouvance néo-bourkhaniste Ak-T'aŋ est fortement implantée, comme c'est le cas à Elo¹³³. Le bouddhisme ne peut donc jouer la carte du rassemblement et toute référence à cette religion est susceptible d'aviver les tensions chez les habitants des districts centraux de l'Altaï. Sachant que le maintien de l'ordre public lors des manifestations est une priorité (héritée de l'époque soviétique¹³⁴), il est compréhensible qu'un tel risque ne soit pas pris par les organisateurs.

En ce qui concerne le rituel sur scène, on peut comprendre qu'à partir du moment où il apparaît sous une forme théâtralisée représentant une scène « historique », qu'il ne s'étend pas au-delà d'une fumigation de genévrier et de quelques paroles de bénédiction, il a peu de chances de susciter l'adhésion ou la désapprobation du public et de perturber le déroulement des festivités. Mettant en scène des pratiques religieuses « historicisées », le rituel peut même figurer l'harmonie, tandis que règne en réalité de nos jours une impossible réunion desdites pratiques. Car si l'union peut rester une utopie, c'est surtout cette image que l'on cherche à véhiculer aux participants durant le festival.

Le rituel *mürgüül* d'A. Kine s'inscrit selon nous dans le même ordre d'idées. Le passif de militant (ru. *obščestvennik*) « sans concession » du personnage, son statut d'ancien étudiant puis de « catalyseur » des pratiques éclatées, mouvantes et insaisissables du néo-chamanisme altaïen, en font la personne idéale à même d'incarner une version contemporaine des pratiques religieuses supposées « traditionnelles ». D'un côté en effet, il est plus simple de le faire intervenir, lui qui habite en ville et fréquente les salons officiels, que de contacter un spécialiste rituel local, n'étant rattaché à aucune structure religieuse, qui pourrait refuser d'intervenir et risquerait tout aussi bien par sa présence d'aviver les tensions entre les participants. D'un autre côté, la réputation sulfureuse du personnage et son impopularité au sein de la population autochtone vont faire que sa prestation restera cantonnée à quelques

¹³³ Lors d'un rituel de Nouvel An Čagaa Bjaram à Koš-Agač, des bouddhistes avaient demandé à joindre la fête. Les participants ont par la suite regretté ce choix, au prétexte que l'esprit vénéré à cette occasion ne serait pas venu à cause du bruit (Halemba 2006, p. 123). Un chamane local a par la suite sacrifié un mouton jaune (*idem*), vraisemblablement parce que le jaune est la couleur associée au bouddhisme.

¹³⁴ Selon E. Koustova, qui a retracé l'histoire du spectaculaire des fêtes soviétiques, les règles très strictes et élaborées qui régissaient les manifestations proviennent à la fois du caractère nouveau des destinataires du spectacle et de la présence subodorée de l'ennemi intérieur. Ainsi, il ne faut surtout rien laisser au hasard ni improviser et tenir la foule en état constant de mobilisation (2011, p. 160 ; 168).

touristes. Ainsi, ses pratiques et l'interprétation qu'il en donnera ne risquent pas de se diffuser largement parmi les Altaïens, ni de se placer en contrepoint du discours gouvernemental. Pour les organisateurs, c'est la solution la moins mauvaise qui aura été privilégiée, mais ce calcul politique se révèle finalement bon : d'un côté, s'il existait un quelconque risque de préjudice à l'encontre du monde politique de la part d'A. Kine, il est certain que sa prestation ne figurerait pas dans le programme officiel. D'un autre côté, le personnage est de cette manière récupéré : en cas de contestation, la tribune qui lui est offerte le place en position de bouc-émissaire au même titre que les organisateurs, il va concentrer sur lui une partie de l'attention des groupes religieux locaux hostiles au festival¹³⁵.

III. B. 2. La religion dans les compétitions

Toujours concernant la question religieuse, mais dans le cadre des concours et autres compétitions, les choix des organisateurs font apparaître certaines contradictions. Effectivement, en reprenant nos précédents exemples et en nous focalisant sur le concours d'habitations *ajyl* et celui des chanteurs d'épopées, nous voyons que deux manières d'agir bien distinctes se font jour. Dans le premier cas, des interrogations concrètes seront formulées à l'intention des participants, concernant la vision du monde et la symbolique des éléments associés à l'habitation¹³⁶. La tendance implicite va donc être la mise à l'écart des personnes susceptibles de répondre à ces interrogations de manière inappropriée. Sous cette idée d'« inadéquation » peuvent être comprises des réponses faisant référence à des visions du monde autres que celles perçues comme traditionnelles en Altaï (le chamanisme et le bourkhanisme¹³⁷), telles que le christianisme ou le bouddhisme, et pouvant être source de discorde à la fois entre jury et participants, mais aussi entre les participants eux-mêmes. Pour de nombreux convertis au protestantisme par exemple, tout ce qui est de l'ordre de la tradition matérielle ne rentre pas en conflit avec leurs nouvelles convictions religieuses : selon eux, une

¹³⁵ Notons que dans le cas de l'édition 2016 du festival, qui s'est déroulée dans la capitale Gorno-Altai'sk, là encore un rituel *mürgüül* était annoncé dans le programme. Toutefois, ce n'est pas A. Kine qui en a assuré le déroulement cette année, mais les chefs de clan *t'ajzaŋ* et militants politiques U. Knjazev, S. Očurdjapov, S. Mundusov et A. Tadikin (à noter que ce dernier était jusqu'en octobre 2016 Directeur du Centre de la Création Populaire, institution en charge de l'organisation du festival). Sachant que le directeur du Centre est nommé par le Ministre de la Culture, la teneur politique de cet événement religieux nous est bien confirmée, ou tout du moins la volonté politique de le (re)prendre en main. Notons également, d'après le reportage photo mis en ligne sur Internet, que la cérémonie, à l'image des années précédentes, n'a pas fait beaucoup d'émules : seule une dizaine de participants est visible, dont deux policiers et plusieurs étrangers (site d'informations <http://www.gorno-altai'sk.info/news/58725> en date du 8/07/2016, consulté le 5/02/2017).

¹³⁶ Cf. document édité par le Ministère de la Culture de la République de l'Altaï : *Položenie o provedenii konkursa ailov (žilišč) v ramkah Mežregional'nogo prazdnika altajskogo naroda « Èl Ojyn-2012 », posvyščennogo 90-letiju obrazovanija Ojrotskoj avtonomnoj oblasti.*

¹³⁷ Dans ce sens défini sous les termes Altaï T'aj « manière de faire altaïenne », ou Ak T'aj « manière de faire blanche ».

fois les différents objets (les costumes et leurs parures par exemple) vidés de leur symbolique traditionnelle, de nouvelles interprétations peuvent leur être rattachées¹³⁸. Comme nous l'avons évoqué plus haut, les prix des concours sont souvent constitués d'une enveloppe budgétaire pour les maisons de la culture. L'enjeu fait donc office d'argument et incite les délégations culturelles à rester vigilantes sur ce point.

Dans le cas du concours des chanteurs d'épopées, au contraire, nous avons pu constater que l'innovation et l'inspiration étaient bienvenues, malgré un jury composé de spécialistes, sinon de « fervents défenseurs », de la tradition¹³⁹. Il est de moins en moins rare en effet que des adeptes d'églises évangéliques participent au concours, plusieurs d'entre eux ont même été récemment gratifiés de prix pour la qualité de leurs prestations. Ainsi, un chanteur converti de mes amis qui avait, m'a-t-il dit, été « inspiré par Dieu » dans la rédaction d'une épopée sur la vie de Jésus, a été récompensé pour son talent (voir chapitres V et VII)¹⁴⁰. Remarquons également que le concours s'accompagne généralement d'une table ronde au cours de laquelle les chanteurs reconnus sont réunis. C'est une discussion purement formelle, mais qui confronte une quinzaine de musiciens de diverses obédiences. Ceux-ci livrent leurs points de vue sur leur pratique, et des résolutions sont prises par les folkloristes afin d'adapter le renouveau de la tradition aux défis du monde contemporain.

Pour conclure sur le traitement des affinités religieuses dans le festival, nous pouvons émettre l'hypothèse que les organisateurs jouent sur les deux niveaux d'appréhension qui se retrouvent au sein de l'événement : celui du festivalier-touriste-de-passage et celui du participant autochtone. Le premier est en quête d'authenticité et pour lui, cette question est d'ordre secondaire. Les choix pris par les organisateurs pour les concours et rituels présentés plus haut répondent avec justesse à ses attentes et donnent une image d'unité et d'harmonie des groupes ethniques altaïens. Dans le cas du participant autochtone, celui-ci n'est pas dupe de l'image que les organisateurs souhaitent véhiculer. En outre, la langue vernaculaire va

¹³⁸ Cette façon d'agir nous incite à reprendre à notre compte la célèbre formule édictée par Staline à propos de la culture nationale sous la dictature du prolétariat (1936, p. 260) : « national quant à la forme, chrétien quant au contenu » ! (Voir les chapitres V et VII pour plus d'informations)

¹³⁹ Jusqu'à présent, j'ai pu observer que le jury était principalement composé de chercheurs locaux (spécialistes renommés sur l'épopée, ou historiens, linguistes, ou autres), ainsi que de chanteurs d'épopées reconnus, mais ne concourant plus (tels que T. Šinžin, B. Bajrišev, O. Otukov...). La question qui se pose est de savoir à partir de quand les chanteurs convertis primés pourront intégrer le jury.

¹⁴⁰ Notons toutefois que ce n'est pas grâce à son « épopée », remarquée, qu'il a remporté un prix, mais grâce à la récitation d'un autre texte classique appris par cœur. Toutefois, c'est bien son investissement personnel et ses longues années de pratique de la récitation épique qui ont été récompensés. Enfin, de l'aveu même de l'organisateur du concours, il est difficile de distinguer d'année en année parmi les chanteurs confirmés (c'est-à-dire ceux de la génération ayant commencé de pratiquer au sortir de la période soviétique) celui qui méritera un prix. C'est la raison pour laquelle il est implicitement décidé de les honorer l'un après l'autre (MT 2011), ce qui par ailleurs exclut de se focaliser sur les orientations religieuses de chacun.

jouer un rôle important dans les concours. Par conséquent, nous estimons que les décisions, en apparence paradoxales, de laisser s'exprimer les participants dans un concours et d'éloigner certaines personnes d'un autre, sont là aussi la preuve d'une organisation mûrement pensée. Ainsi, l'harmonie va sembler régner dans le concours des chanteurs d'épopées où les participants sont encouragés à faire preuve de créativité, mais également dans celui des habitations où le suivi très strict de la tradition va être noté. Octroi de liberté d'un côté, « muselière » d'un autre sont les deux facettes d'une politique visant à susciter l'entente et la compréhension mutuelle. Toutefois, là aussi, nous pouvons nous poser la question de savoir à quel niveau cette entente est-elle comprise : alors que l'unité des groupes altaïens dans la petite république est censée être le mot d'ordre du festival, de nombreux indices nous donnent à penser qu'en réalité, c'est l'aspect supraethnique de l'autochtonie et l'adhésion à la politique fédérale qui sont suscités et mis en avant. Pour commencer à nous intéresser à ce point, focalisons-nous sur la manière dont le passé est instrumentalisé au profit d'un vernis d'unité des groupes ethniques locaux.

III. C. L'unité « sur » un passé commun

L'unité de tous les groupes ethniques altaïens revendiquée lors du festival se décline à travers l'évocation d'un « soi-disant » passé commun. L'emplacement du festival lui-même contribue à mettre ce passé en valeur, au travers de la présence de kourganes en plein cœur du site (que les festivaliers piétinent allègrement, nous en verrons les conséquences plus loin), et par les légendes qui entourent les montagnes environnantes. La richesse des cultures des temps passés est par ailleurs doublement rappelée, voire accaparée, à la fois par les organisateurs (la couverture de la plaquette du programme des festivités reproduit certains tatouages des momies exhumées dans la région), et par les artisans autochtones, qui calquent les motifs découverts par l'archéologie dans leurs créations prétendument « ethniques » (via l'utilisation de matières telles que le feutre, la coupe des vêtements de mode, les symboles peints ou gravés sur les artefacts, les sculptures...) ¹⁴¹.

Ces observations appellent quelques commentaires. Tout d'abord, il est clair que le passé fait l'objet d'une instrumentalisation de la part des autorités locales, qui visent à le présenter comme un patrimoine commun à tous les peuples autochtones de la région que ceux-ci

¹⁴¹ Nous renvoyons au chapitre I dans lequel figurent des illustrations de ces costumes stylisées à la manière de « Pazyryk ». Quelquefois, les modèles arborent en outre un « tatouage » copié de ceux des momies, qui leur a été dessiné sur l'épaule ou la cuisse.

doivent s'approprier¹⁴². L'union des groupes ethniques devrait donc être perçue comme naturelle, découlant de ce passé mutualisé. Néanmoins, les abondantes recherches archéologiques ont depuis longtemps démontré l'absence de filiation entre ces civilisations du passé et les cultures altaïennes contemporaines¹⁴³. Bien que partageant le même territoire et, jusqu'à leur sédentarisation, un mode de vie nomade basé sur l'élevage, les populations d'aujourd'hui et celles d'autrefois sont génétiquement non apparentées. Toute évocation d'une continuité entre elles, autre que géographique, est par conséquent vouée à être catégorisée d'instrumentalisation du passé (revoir à ce sujet la partie consacrée à la momie de la Princesse d'Ukok à la fin du chapitre I).

En outre, il n'y a pas non plus que ce lointain passé régional, redécouvert par l'archéologie, qui réactualisé. Le passé plus récent est lui aussi mis à profit. La présentation de l'Altaï comme « Berceau des Turcs », dans les discours¹⁴⁴, via les grandes mises en scène théâtralisées d'ouverture¹⁴⁵ ou l'invitation de représentants politiques d'autres pays turcophones, contribue à marquer la singularité, et par conséquent l'unité, des autochtones de la région. De ce fait, c'est en tant que « tout » que ces derniers sont censés se percevoir, comme les « ancêtres contemporains » de tous les Turcs de la planète.

Enfin, l'idée se retrouve fréquemment, dans les nombreuses ressources Internet notamment, que le festival s'inscrit dans la continuité des traditions des peuples nomades, et plus particulièrement celles de cessation estivale des combats intertribaux, de réunion pour effectuer les rituels saisonniers, et de sublimation des rivalités au moyen de compétitions sportives (Belekov & Tuzačinov 2006, p. 4 ; Končev 2012, p. 2 ; Plavskaja 2012, p. 152 ; MT 2011-2012). Le cas de grands rassemblements interclaniques est bel et bien avéré en ce qui concerne les peuples de Mongolie (Lacaze 1999-2000, p. 78¹⁴⁶) ou de Bachkirie (Le

¹⁴² Nous rappelons notre mention de la série d'ouvrages consacrés à l'histoire de la république *Istorija Respubliki Altaj* (2002 & 2010), publiés sous l'égide du gouvernement.

¹⁴³ En ce sens, la question des fouilles archéologiques et du retour de la momie de la « Pincesse d'Ukok » dans la République de l'Altaï ne devrait pas être autant dramatisée. Mais c'est bien ce qu'elles représentent, à savoir le lien indéfectible des autochtones à leur territoire, et la préservation de celui-ci comme garantie de leur survie, qui est souligné de cette manière.

¹⁴⁴ Comme mentionné par le Président Berdnikov dans son discours d'ouverture de l'édition 2012 du festival.

¹⁴⁵ Notamment en ce qui concerne l'édition 2014 du festival : la cérémonie théâtralisée, intitulée « L'Altaï, Berceau des Turcs », mettait en scène la genèse des Turcs à partir de la légende d'un garçonnet nourri de son lait par une louve. Ici, ce sont 5 garçons, « symboles de l'unité de tous les Turcs comme un seul poing » (plaquette de présentation 2014, p. 3), qui seront élevés par la louve, s'élanceront de par le monde et deviendront les ancêtres des différents peuples turcs. L'aîné, resté en Altaï, décide alors de réunir ses frères et d'organiser, dans la « patrie de la Louve Bleue » (*idem*), le festival Èl Ojyn.

¹⁴⁶ L'auteur se base sur les documents historiques mongols, et signale que la fête du *Naadam*, religieuse localement, prend avec le passage à une organisation féodale, « la valeur d'une revue militaire où les seigneurs, *nojon*, mettent à l'épreuve les qualités de leurs soldats et recrutent les membres de leurs armées » (Lacaze 1999-2000, p. 78).

Torrivellec 2009, p. 208¹⁴⁷), mais la question du déroulement d'événements d'une telle dimension (c'est-à-dire dépassant le cadre du clan) dans l'Altaï pré-soviétique reste néanmoins entière¹⁴⁸. Là aussi, appel est fait au passé pour donner toute sa légitimité à l'événement, et non pas voir en lui un pur produit de l'héritage soviétique (voir plus loin à ce sujet).

Pour conclure sur ce thème, il reste évident que du point de vue des organisateurs, l'unité des différents groupes ethniques altaïens est entendue. C'est d'ailleurs à tel point le cas que cette unité est passée sous silence : les références au passé le rattachent au peuple altaïen dans son entier, non pas à tel ou tel sous-groupe ethnique qui le compose. Par d'autres côtés, ce passé instrumentalisé tend également à rappeler l'appartenance de l'Altaï à la Russie. C'est à ce titre qu'à chaque édition du festival, un monument dédié au passé commun des Russes et des Altaïens est dévoilé.

III. D. Un festival pour commémorer le lien fort à la Russie ?

Comme lors de toute manifestation populaire à l'époque de l'Union soviétique, le festival coïncide généralement avec la commémoration de quelque événement historique dans un but politique¹⁴⁹. Comme nous l'avons vu, le lieu où se déroule le festival est symboliquement fort, puisque c'est là où se seraient réunis les chefs de clan altaïens pour décider de leur allégeance à l'Empire russe. Lors des dernières éditions du festival, ces commémorations ont été accompagnées du dévoilement de monuments célébrant l'histoire nationale, qu'il faut comprendre dans son sens le plus large, c'est-à-dire d'histoire de l'Altaï au sein de la Russie. Ainsi, la commémoration s'accompagne d'une réactualisation. En 2006, tandis que le festival célébrait les 250 ans de rattachement volontaire de l'Altaï à la Russie, deux événements marquants lui furent associés : dans le centre de Gorno-Altaiïsk, la capitale, fut inaugurée la statue du premier artiste altaïen, le peintre Grigori I. Tchoros-Gourkine, dont nous savons que l'activité politique au sortir de la guerre civile est à l'origine de l'actuelle république (voir

¹⁴⁷ L'auteur cite trois hypothèses concernant l'origine de la fête interclanique bachkire de *saban tuj* : celle « minoritaire d'une origine mongole », une seconde « bulgare (de la Volga) », et la troisième turcique, « plus vraisemblable [car elle] rapporte le *saban tuj* au culte de Tengra [le Ciel divinisé] » (Le Torrivellec 2009, p. 207).

¹⁴⁸ Nous sommes cependant certains qu'au moins une réunion de ce type a eu lieu, qui conduisit en 1756 à la rédaction par 12 chefs de clans *t'ajzanj* d'une lettre adressée à l'Impératrice de Russie Elizabeth I^{ère}, dans laquelle ils faisaient demande d'allégeance (voir chapitre I). Elle se serait déroulée à Elo (MT 2007-2012). La question reste toutefois posée de savoir si de tels événements se produisaient de manière régulière en Altaï. Parallèlement, le fait que le festival se déroule à Elo, sur le lieu de la décision d'allégeance, est un signe politique très fort, puisqu'il contribue à la construction d'un « mythe d'origine du festival ».

¹⁴⁹ Les exemples sont légion, on peut en trouver quelques-uns concernant les anniversaires des grandes épopées de certains peuples dans Hamayon 1996, p. 348.

Chapitre I).



Fig. 61. Le monument à G. I. Čoros-Gurkin dans le centre de Gorno-Altai¹⁵⁰

Un autre monument, nommé « Altaï – cœur de l’Eurasie » fut dévoilé presque au même moment. Situé en bordure de la rivière Katun’, à la frontière administrative de la République et du Territoire de l’Altaï, ce monument symbolise l’Altaï en tant que berceau des peuples turcs, et plus largement « altaïques ». L’idée de sa création a été inspirée par la République du Tatarstan, la plus importante région autonome turque de la Fédération de Russie¹⁵¹. Représentant une yourte avec ses poteaux d’angles incurvés se rejoignant à leur sommet, il possède en son centre, à l’endroit où est traditionnellement situé le foyer de l’habitation, une flèche de plusieurs mètres : l’arbre du monde avec à son sommet l’étoile Polaire¹⁵². Ce poteau central est entouré par des « tapis » (des tablettes) sur lesquels la « Lettre aux générations futures » est déclinée en plusieurs langues altaïques (altaïen, tatar, kazakh, turc, coréen et japonais), mais aussi en russe, en anglais et en farsi. Le monument marque l’origine des langues altaïques, mais aussi l’unité des peuples turcs. Par son intitulé, il rappelle aussi que l’Altaï est lié à l’Europe, manière éloquente de marquer que ce lien ne peut être compris que par son rattachement à la Russie.

¹⁵⁰ Les Altaïens sont nombreux à critiquer le fait qu’il soit représenté en vêtements occidentaux (veste et bottes) et non en vêtements traditionnels. Photographie issue de : <http://hotel-avtoreys.ru/cgi-bin/mpcreator?action=Parks>, consulté le 10/02/2017.

¹⁵¹ Sur les 4 millions d’habitants, environ la moitié sont des turcs et revendiquent être originaires de l’Altaï. Ils sont en grande majorité musulmans.

¹⁵² D’une certaine manière, cette construction, avec un axe reliant le « foyer » (des tablettes en différentes langues) au ciel par le poteau situé à la « tête du feu » (*ottyn bažy čaky*) dans la yourte, figure un microcosme qui renvoie au macrocosme, idée très chamanique dans ce contexte. La construction rappelle aussi symboliquement l’arbre du monde. Nous pouvons voir dans cette acceptation la mise en scène de certaines séances chamaniques chez certains peuples de l’Altaï, au cours desquelles le chamane pouvait être amené à grimper le long d’un bouleau, parfois placé au centre de la yourte et sortant sur le toit par le trou à fumée (Dyrenkova 1949, 140, note 1 ; Stépanoff & Zarcone 2011, p. 55-56 ; Verbickij 1993, p. 65 ; 82-83).



Fig. 62. Le monument « Altaï – cœur de l’Eurasie », sur les rives de la rivière Katun¹⁵³

L’édition 2016 du festival a vu fêtés les 260 ans de « rattachement volontaire » de l’Altaï à la Russie, ainsi que les 25 ans de la jeune république, réactualisant une fois de plus la présence de l’Altaï dans la Fédération. À cette occasion, les expositions « Le destin de l’Altaï dans le destin de la Russie » et « Le monde turc » ont été inaugurées au Musée National A. V. Anohin. Elles présentaient des objets issus des collections du Musée d’Ethnographie de Saint-Pétersbourg, mais aussi des éditions rares d’ouvrages rédigés par les premiers missionnaires orthodoxes en Altaï¹⁵⁴.



Fig. 63. L’affiche de l’inauguration de l’exposition célébrant les 260 ans du rattachement de l’Altaï à la Russie (1756-2016).



Fig. 64. Le buste de l’Impératrice Elizabeth I^{ère}, inauguré dans le musée Anohin en présence d’officiels lors de l’exposition¹⁵⁵.

Les monuments dévoilés en parallèle des différentes éditions du festival Èl Ojyn s’inscrivent dans la tradition soviétique d’effectuer des commémorations ou des inaugurations de monuments ou de bâtiments lors des grandes manifestations populaires (Men’kov 2016, p. 122). Par ce moyen, ils nous montrent bien qu’ils sont d’abord des événements, puis des

¹⁵³ Photographie issue de : http://russights.ru/post_1424802423.html, consulté le 10/02/2017.

¹⁵⁴ Une visite du Musée faite en juin 2017 m’a permis de constater qu’une partie des collections était restée en place après l’exposition : une galerie autrefois consacrée à la porcelaine russe est aujourd’hui dédiée à ces objets et abrite le buste de l’Impératrice.

¹⁵⁵ Site d’informations http://www.gorno-altaisk.info/news/58956_en_date_du_11/07/2016, consulté le 10/02/2017.

édifices, parfaitement politiques. En outre, ils procèdent d'un double discours : tout en commémorant certaines figures nationales chères aux Altaïens, ils signifient que de telles compositions n'auraient pas lieu d'être hors de l'histoire commune de la région et de la Fédération de Russie. De cette manière, ils rappellent que l'Altaï est partie intégrante de la Fédération, et que le destin des Altaïens en tant que peuple lui est assujéti. Lorsque l'Altaï est présenté comme le « centre de l'Eurasie » et « berceau des peuples turcs », les langues déclinées sur l'édifice (russe et altaïen)¹⁵⁶ nous rappellent que ce centre est situé à l'intérieur de la Russie. En cela, la position géographique du monument n'est pas anodine : il est situé sur la frontière administrative (donc « inventée) de la République de l'Altaï, mais du côté du Territoire de l'Altaï, très russifié ! Rappelons que, d'une part, cette frontière sépare de manière arbitraire les groupes altaïens d'autres groupes turcs tels que les Téléoutes, les Chors ou les Khakasses. D'autre part, signe de l'efficacité d'une telle construction politique, le monument symbolise désormais pour les Altaïens la « frontière spirituelle » de l'Altaï. Sachant que la région, dans le cadre de la vision du monde contemporaine des autochtones, est dite « posséder un esprit » (Altajdyŋ èèzi, l'« esprit de l'Altaï »), le monument est devenu le lieu où les visiteurs doivent demander bénédiction à cet esprit avant de pénétrer dans la région. C'est la raison pour laquelle de plus en plus de rituels de purification et de bienvenue sont aujourd'hui effectués à cet endroit. Ainsi, lors de la visite de mes parents en 2015, nos hôtes autochtones, dès notre arrivée, nous ont menés de l'aéroport jusqu'au monument, c'est-à-dire à l'extérieur de la république, où ils ont conduit un rituel avant de nous ramener chez eux dans la capitale¹⁵⁷. Le cas est similaire en ce qui concerne les invités officiels du festival Èl Ojyn. L'événement est généralement précédé d'une conférence scientifique. Les participants, qui souvent sont originaires d'autres républiques autonomes de la Fédération de Russie ou de pays turcs, sont donc eux aussi invités à participer à la cérémonie de bienvenue sur le site.

Cette courte digression nous montre donc bien la pertinence des monuments dévoilés, qui tendent à la fois à unir les groupes ethniques de l'Altaï dans une entité administrative créée de toute pièce par la politique russe, et à signifier l'appartenance de la région à la Fédération de Russie. Mais revenons au festival, en nous intéressant aux discours prononcés lors de son ouverture. Nous allons découvrir là aussi que, plutôt que d'encenser la diversité ethnique composant le peuple altaïen, ce sera l'unité de ce peuple au peuple russe qui sera célébrée.

¹⁵⁶ Et non pas toutes celles des sous-groupes ethniques toubalar, tchelkane, koumandine ou télenguïte qui sont partie intégrante de la République de l'Altaï, et auxquels il n'est aucunement fait référence.

¹⁵⁷ Notons que ce rituel était un mélange de pratiques bourkhanistes et de pratiques bouddhiques, certains de nos hôtes étant adeptes du bouddhisme.

III. E. L'Altai, partie intégrante de la Fédération de Russie

Le slogan du festival « Fête de l'unité des peuples et du renouveau de la tradition » et le titre de journal « L'esprit national et l'unité du peuple »¹⁵⁸ laissent en effet planer le doute quant à la signification des termes « unité du/des peuple(s) ». Fait-il référence à l'unité des peuples altaïens ou à l'unité des peuples composant la Fédération de Russie, et dont les Altaïens ne sont qu'une infime partie ? Pour tenter de répondre à cette question, revenons sur quelques moments de la cérémonie d'ouverture du festival. Comme nous l'avons préalablement mentionné, lors de l'inauguration, le Président de la République est présent, en compagnie de quelques membres de son gouvernement et parfois de certains officiels de la Fédération de Russie¹⁵⁹. Siègent à leurs côtés les élus de chaque district, ainsi que les chefs de clan *t'ajzarj* et leur représentant, l'Èl-baščy. L'union de l'Altai à la Russie est ainsi physiquement symbolisée, et la continuité est marquée par la présence des différentes instances décisionnelles, qui partent du plus haut niveau de l'état fédéral et vont jusqu'au clan, la plus petite structure sociopolitique au sein de la république.

La volonté de marquer l'unité de l'Altai à la Fédération de Russie¹⁶⁰ est particulièrement frappante dans les discours des protagonistes. Ainsi, lors de l'édition 2010 d'Èl Ojyn, le Président de la République de l'Altai A. V. Berdnikov¹⁶¹ s'exprimait en ces termes :

« Des milliers de personnes courent l'été dans les montagnes, afin de s'abandonner aux éléments de la culture populaire, de ressentir une atmosphère d'unité. Avec cette fête, le peuple s'est souvenu, semble-t-il, des valeurs spirituelles oubliées. [...] La République de l'Altai occupe une place d'honneur dans la famille fraternelle des peuples de Russie. [...] Notre plus grande réalisation est qu'il nous a été donné de conserver notre statut de sujet indépendant de la Fédération de Russie. Désormais, il est clair pour tout le monde que ce statut peut être sauvegardé, pourvu qu'un travail créateur envers la Patrie soit effectué dans une atmosphère d'amitié, de compréhension mutuelle et d'accord national »¹⁶².

Dans cet extrait d'une part, le Président insiste sur la place des Altaïens au sein de la grande « famille fraternelle » des peuples de la Fédération de Russie. Cette expression rappelle l'idée d'« unité des peuples », promue durant la période soviétique, mais également celle, quelque

¹⁵⁸ Jean-Luc Lambert me fait judicieusement remarquer que « l'esprit national » pourrait être une forme renouvelée de l'esprit de l'Altai !

¹⁵⁹ En général, les représentants de la République de l'Altai au Conseil de la Fédération ou certains députés de la Douma. À titre d'exemple, en 2014, le conseiller du Président de la Fédération de Russie Igor Lévitin était présent, ainsi que le Ministre des Transports de l'Azerbaïdjan Zia Arzuman oğly Mamedov (site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/30850> en date du 5/07/2014, consulté le 25/01/2017).

¹⁶⁰ Ou sa dépendance si l'on envisage les relations du point de vue de l'économie (voir Introduction).

¹⁶¹ Jusqu'en 2014, le Président était nommé par Moscou. Lors des élections mises en place cette même année, le Président sortant A.V. Berdnikov a été reconduit à son poste, mais élu par la population.

¹⁶² Site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/8817>, en date du 16/07/2010 (accédé le 7/12/2016).

peu condescendante, de « grand frère » russe. Les médias insistaient alors sur le rôle du peuple russe dans le développement socioculturel et technique des peuples d'ex-URSS¹⁶³. Ces deux références ne peuvent être ignorées de la grande majorité des participants, et là encore, sous-entendent que le point fort de la manifestation est en réalité l'appartenance à la Russie.

D'autre part, en évoquant la conservation du statut de république autonome au sein de la Fédération de Russie, le Président ne s'attarde pas sur les dissensions en vigueur dans la population¹⁶⁴. Au contraire, celles-ci sont balayées au profit d'une atmosphère propice au « travail créateur », manière de signifier que ce ne sont pas là des problématiques auxquelles le gouvernement local souhaite porter attention.

L'édition 2012 du festival a été pensée dans la même veine. Dans son discours d'ouverture, le Président Berdnikov a mis en avant l'unité nationale entre Russes et Altaïens et a souligné le « renforcement des relations interethniques et de l'unité citoyenne, et les accords sans lesquels les réformes positives dans la République ne seraient pas possibles »¹⁶⁵. Mais la volonté d'inscrire l'Altaï et ses habitants dans la grande Histoire de la Russie s'est faite également plus vive. Le festival mettait en scène cette année-là le spectacle d'ouverture « Le don des Ancêtres », et le livret édité pour l'occasion a bien insisté sur le « rôle » salvateur de la Russie envers les autochtones :

« [...] Mais au cours des siècles, de nombreuses fois la terre de l'Altaï a tressailli sous les attaques de cruels envahisseurs. Puis le peuple a trouvé protection auprès de l'État russe, et en est devenu partie prenante, bénéficiant des mêmes droits. Ainsi se sont rencontrés deux peuples – les Russes et les Altaïens : différents dans leur origine, mais unis par leur esprit. Leur étroite coopération, leurs influence et compréhension mutuelles les ont aidés sur le chemin de l'autodétermination, permettant par là même l'unité du peuple altaïen ».

Des idées similaires ont été exprimées la même année par le Président dans son discours :

¹⁶³ Dans cette optique, les peuples d'URSS ne seraient jamais parvenus à un tel « stade de développement » sans l'aide du « grand frère », et n'en seraient restés qu'à un « stade primitif ».

¹⁶⁴ Lors du recensement de 2002, de nombreuses craintes ont fait surface concernant la potentielle disparition de la République de l'Altaï et sa fusion avec son voisin le Territoire (ru. Kraj) de l'Altaï. Ces craintes étaient justifiées par la baisse du nombre d'autochtones altaïens si ceux-ci se présentaient non pas comme relevant de la « nation titulaire » de la République de l'Altaï, mais au contraire des sous-groupes ethniques. Ainsi, selon certains, il n'existerait qu'un seul groupe ethnique, les Altaïens, qui légitime et garantit le statut autonome de la région. Selon eux, subdiviser ce groupe, c'est réduire le nombre d'autochtones et donc mettre en péril ce statut. Pour d'autres, les Altaïens sont un regroupement de peuples dont certains sont des « petits peuples » autochtones et doivent à ce titre bénéficier de droits spécifiques plus importants. Enfin, un troisième groupe minoritaire tend à considérer qu'il n'y a que des peuples autochtones dans la République, et qu'en tant que tels tous doivent bénéficier de droits spécifiques identiques sans que cela ne puisse nuire au statut administratif de la région (Jacquemoud 2015).

¹⁶⁵ Site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/16725>, en date du 30/06/2012 (accédé le 7/12/2016).

« Chers Amis, c'est aujourd'hui la fête de l'union de nos cœurs et de nos pensées. Ici tous sont égaux, et tous ensemble nous nous réjouissons et pensons au jour présent et à ceux à venir. Aujourd'hui, après avoir vu le visage radieux de nos compatriotes, [je] pense que nous ne vivons pas avec vous pour rien. Èl Ojyn, c'est avant tout la fête de l'amitié, un aspect de l'entente nationale et, bien entendu, un événement qui témoigne à notre jeunesse, à la partie autochtone de notre population et à tous les habitants, que la culture est sacrée, que sans culture il n'y a pas de peuple. C'est la conservation des traditions, des rites. Nos ancêtres savaient que nous vivons sur une terre bénie, que nous vivons au sein de la grande Russie, que nous sommes unis. Et lorsque nous sommes unis, nous pouvons avec vous renverser n'importe quelle montagne ».

On le voit dans ces extraits, plutôt que de présenter la diversité ethnique composant le peuple altaïen, le gouvernement n'a de cesse de resituer l'Altaï et ses habitants au sein de la « grande Russie », et d'évoquer les potentialités offertes par cette alliance. L'allusion à la « terre bénie » que fait le Président Berdnikov est amplement ambiguë, dans la mesure où l'on ne sait si c'est l'Altaï ou la Russie qui est caractérisé de cette manière. Nous savons que l'Altaï fut au début du XX^e siècle le paradis terrestre des bourkhanistes (voir chapitre III ; également Jacquemoud 2014). Il l'est à nouveau aujourd'hui pour les néo-bourkhanistes et bon nombre d'adeptes des mouvements New Age (voir chapitre IV). Néanmoins, tout porte à croire que c'est à la Russie que songe le Président quand il fait ce rapprochement. En effet, il est peu probable qu'un représentant politique fasse le jeu de nébuleuses religieuses, caractérisées de « sectes » par les autorités et à leurs yeux composées de « nationalistes autochtones » (voir chapitre IV). En outre, l'image de « terre bénie » nous paraît bien adaptée à la Russie de par sa conjoncture politique actuelle, qui va de pair avec le renouveau de l'idée slavophile de « Sainte Russie », et celle de « mission sacrée » qui lui est sous-jacente¹⁶⁶ (Berelowitch & Medvedkova, 2012). Dans cet ordre d'idées, il n'est peut-être pas superflu de nous arrêter sur la référence (peut-être involontaire) à l'Évangile de Matthieu (20) dans le dernier extrait de discours du Président Berdnikov. La capacité de transporter n'importe quelle montagne y est énoncée, à condition d'avoir la foi. Cette référence peut être interprétée comme contribuant à replacer la République de l'Altaï dans le continuum religieux contemporain de la Fédération

¹⁶⁶ Le slavophilisme peut être compris comme un mouvement mélangeant diverses théories nationalistes slaves, apparu en Russie dans les années 1830 (Garde, p. 261). Selon Rouleau (2001, § 6-9), les thèses constitutives du slavophilisme à ses débuts peuvent être résumées ainsi :

- « 1. Le rôle de la Russie est celui du nouveau « peuple historique » : celui dont la mission consiste à faire franchir à l'humanité une nouvelle étape de son développement.
2. Ce rôle historique, la Russie le doit à sa supériorité religieuse (à la pureté plus grande de sa foi) qui lui assure une supériorité dans tous les autres ordres humains : politique, culturel et moral.
3. Ce rôle proprement messianique n'est pas un choix libre : il est une mission sacrée à laquelle la Russie ne peut se dérober sans se trahir et sans trahir l'humanité entière ».

Toujours selon l'auteur, « ces trois thèses ont un corollaire : celui de la critique dépréciative de l'Occident, source de tous les maux du monde moderne et ennemi juré de la Russie et de sa mission » (*idem*). Ce corollaire ressurgit aujourd'hui aisément lors des conversations pour qui voyage en Russie.

de Russie. En effet, rappelons que même si la région ne possède pas aujourd'hui de religion officielle, les affirmations selon lesquelles la population dans son ensemble est de tradition orthodoxe sont nombreuses¹⁶⁷.

Un autre point caractéristique de l'orientation politique du festival concerne le rôle des chefs de clans *t'ajzaŋ* lors de l'ouverture officielle. Nous l'avons vu, les chefs de clan paradent, arborant sur leurs costumes ou sur des bannières les emblèmes stylisés (*taŋma*) de leur clan (*söök*). Ils rejoignent ensuite sur la scène les personnalités politiques qu'ils accompagnent dans leurs discours. Jusqu'à la fin des années 1990 selon Samuškina (2008, p. 109), les chefs de clans tenaient dans leurs mains des fanions sur lesquels figuraient leurs emblèmes. Les fanions étaient placés aux côtés des drapeaux de la Fédération de Russie et de la République de l'Altaï pendant la cérémonie d'ouverture.



Fig. 65. Vue d'ensemble sur la scène principale lors de la cérémonie d'ouverture théâtralisée. On remarquera sur la droite les drapeaux de la Fédération de Russie et de la République de l'Altaï (MT 2012).

Même si depuis lors cette pratique n'existe plus, ici encore, symboliquement, la volonté politique de marquer l'union et la cohésion entre la Russie et ses habitants autochtone est manifeste : en prenant appui sur la plus petite unité significative de parenté, les décideurs souhaitent véhiculer l'idée que tout un chacun, quel qu'il soit et d'où qu'il soit, a sa place au

¹⁶⁷ Les rapports des missions orthodoxes à la veille de la Révolution d'Octobre indiquent que la majorité de la population autochtone avait été convertie au christianisme (Jadrincev 1891, p. 226 ; Sagalae 1984, p. 124 ; Collins 1989, p. 56). Il n'est donc pas rare aujourd'hui d'entendre répéter, aussi bien chez les politiques que dans la population, que l'orthodoxie est la « seule et vraie » religion des Altaïens (MT 2011-2012). Parallèlement, à l'image de nombreuses autres régions de Russie, les édifices religieux orthodoxes fleurissent dans la capitale de l'Altaï et certains sont restaurés dans les villages (MT 2011), tandis que d'autres sont en projet (site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/65050> en date du 6/10/2016, consulté le 12/02/2017). Pour ce faire, des appels aux dons sont lancés, et les contributions sont importantes (MT 2011, en ce qui concerne l'église de Koš-Agač notamment, qui a récemment été victime d'un incendie). Le prosélytisme porte également ses fruits, puisque les baptêmes orthodoxes sont nombreux, tandis que la fête chrétienne du Baptême de Jésus dans le Jourdain, célébrée le 19 janvier à travers tout le pays, attire dans l'Altaï un nombre important de fidèles (site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/47613> en date du 20/01/2016, et <http://www.gorno-altaisk.info/news/71981#> en date du 19/01/2017, accédés le 11/02/2017).

sein de la grande famille de peuples de la Fédération. De cette manière est également soulignée l'idée que tous les clans de la république sont égaux aux yeux du pouvoir, et qu'aucun ne saurait être favorisé ou bénéficiaire d'un traitement de faveur. L'histoire de la région étant, nous l'avons vu dans le premier chapitre, parsemée de récits de luttes de pouvoir entre clans, il est indispensable pour le pouvoir russe de rappeler que les groupes altaïens vivent désormais en paix, au sein d'un territoire dont la détermination administrative dépend de la Russie. Et on signalera au besoin, comme l'a fait de manière détournée le président Berdnikov dans son discours, que la pérennité de l'autonomie n'est garantie que par l'unité des différents groupes ethniques. À ce titre, il est peut-être bon de revenir sur un événement marquant de l'année 2012.

Cette année-là, les chefs de clans se sont réunis en Kurultaj (assemblée) afin de déterminer leur représentant Èl-baščy (littéralement « la tête du peuple »). De fortes dissensions sont apparues, si bien que le représentant élu, l'écrivain B. Ja. Bedjurov, président de l'Union des Écrivains de la République de l'Altaï et par ailleurs soutenu par le Gouvernement, n'a été reconnu que par une partie seulement des chefs de clans. Par conséquent, la décision du Ministère de la Culture a été de ne convier que Bedjurov sur scène lors de l'inauguration du festival Èl Ojyn, et non pas tous les chefs de clans comme à l'accoutumée. Ces derniers furent invités à prendre place avec le public après leur parade¹⁶⁸, résolution qu'ils ont perçue comme une offense à leur statut et une provocation envers le peuple altaïen¹⁶⁹.

Une fois encore, l'analyse des discours, des documents officiels et du déroulement de l'événement nous permet de constater que, depuis 2002, le festival Èl Ojyn, bien que voué à la mise en valeur des traditions de tous les peuples autochtones de l'Altaï, sert préférentiellement de vitrine pour le pouvoir russe. D'une part, ce dernier ne considère les autochtones que sous l'angle d'une identité altaïenne globale. D'autre part, cette appréhension permet d'encenser la relation du groupe supraethnique ainsi considéré avec le peuple russe, ce qui place finalement le festival dans la continuité des célébrations soviétiques : si l'emballage se veut différent, le fond reste le même. À ce titre, nous proposons de revenir sur l'histoire du festival, et de voir de quelle manière il s'inscrit dans cette continuité. Nous nous intéresserons ensuite aux critiques les plus souvent formulées à son encontre, avant de terminer sur une analyse

¹⁶⁸ Dans le numéro du journal Kul'tuRA dédié au festival, le Ministre de la Culture présente ce fait comme une innovation distinguant l'édition 2012 des précédentes, et passe sous silence les raisons qui ont motivé cette décision (Končev 2012, p. 2).

¹⁶⁹ Depuis quelques années, plusieurs voix se sont élevées au sein des représentants autochtones pour contester le pouvoir en place. Celui-ci tolère assez mal les critiques, et j'ai ainsi pu observer, à l'occasion du Concours des chanteurs d'épopées en 2011, qu'un jeune député télenguite qui souhaitait s'exprimer lors de la cérémonie d'ouverture en a été empêché. La tension était palpable, mais l'homme est tout de même monté au pupitre, puis aussitôt été escorté hors de la scène par des policiers.

anthropologique détaillée des forces en présence dans le festival.

IV. RETOUR AUX ORIGINES

Nous l'avons vu, nombreuses sont les occurrences dans lesquelles le festival est présenté comme l'héritage d'une tradition de nomades de se réunir annuellement. L'état de notre recherche ne nous permet pas d'avaliser ni d'invalider de telles allégations, bien que nous sachions qu'à cette période de l'année, qui correspond plus ou moins au solstice d'été, aient autrefois eu lieu de grands rituels claniques saisonniers (sur lesquels nous reviendrons dans notre chapitre VI). Nous savons également que de grandes réunions interclaniques se sont autrefois produites chez des peuples voisins des Altaïens¹⁷⁰. En revanche, nous pouvons affirmer, à la suite de Belekov et Tuzačínov (2006, p. 4) et avec peu de marge d'erreur, que le festival s'inscrit pleinement dans la lignée de la fête soviétique du « Jour du pasteur » (ru. *Den' pastuha* ou *Den' skotovoda*). Cette fête a été localement célébrée de 1951 à 2008, année lors de laquelle elle a définitivement cédé la place aux petits Él Ojyn de district (MT 2011-2012-2014). Nous proposons donc, afin de mieux comprendre les enjeux contemporains d'Èl Ojyn et l'emprise politique sur le festival, de revenir sur la mise en place de cette fête et son évolution durant la période communiste.

IV. A. Les premières fêtes en Union soviétique

Cette période est caractérisée dès ses débuts (années 1920), par l'instauration d'un « nouveau rapport au temps », comme nous le dit X. Le Torrivellec (2009, p. 220) : « en février 1918, le passage au calendrier grégorien marqua l'entrée dans une ère de la maîtrise du temps. Les calendriers festifs s'imbriquèrent autour des interdits et des limitations posées par un régime pour régler le temps et l'espace des pratiques » (*idem*). Des fêtes et des rituels nationaux, destinés à commémorer les dates importantes du nouveau régime, à contrôler les populations dans leur nouvelle vie et à leur inculquer les normes et les valeurs de la nouvelle idéologie, furent mis en place (Lane 1981, p. 19). Parmi ceux-ci, nous pouvons citer le Premier mai (alors jour de l'Internationale), et l'anniversaire de la Révolution. La fonction idéologique de ces manifestations officielles était claire, le but à l'époque étant de « soutenir les idées du pouvoir et les relations sociales de la nouvelle vie » (Men'kov 2016, p. 121). Citant A. Lounatcharski, homme de lettres et commissaire du peuple à l'Instruction publique,

¹⁷⁰ Il n'y a pas qu'en Altaï que les célébrations saisonnières, en particulier estivales, et issues du chamanisme ont été récupérées par les soviétiques : R. Hamayon rappelle qu'un processus identique a été à l'œuvre en Bouriatie, mais précédé dans ce cas par une récupération par le bouddhisme ! (1996, p. 333-334).

E. Koustova nous explique que la fête est pensée par les bolchéviques « comme un moment où « le peuple tout entier exprime son âme devant lui-même » et devient « un spectacle » pour lui-même » (Koustova 2011, p. 158). À cette fin, il est indispensable que les spectateurs deviennent des acteurs de la commémoration. Pour ce faire, il a été très rapidement décidé que ces jours de fête seraient fériés dans l'année des travailleurs afin que tous puissent y participer¹⁷¹ (Codex des lois du travail de la RSFSR ; Lane 1981, p. 131). Dès 1921 en Altaï, les journaux publient les invitations à s'investir personnellement dans la décoration des bâtiments, des usines et des habitations individuelles (Men'kov 2016, p. 122-123). Cette exhortation au travail bénévole se prolongera au cours de la période soviétique avec le « samedi communiste » (ru. *subbotnik*), qui remplacera ponctuellement certaines de ces manifestations (Koustova 2001, p. 160-161).

Parallèlement, les dirigeants font en sorte que les manifestations soient organisées professionnellement. Des commissions spécialisées, composées de syndicalistes, de travailleurs du Parti, de l'administration ou des Komsomols, sont mises en place à tous les échelons administratifs. Des sous-commissions sont formées, avec chacune une tâche bien définie à accomplir dans la préparation de la fête (Men'kov 2016, p. 122). « L'ordre, la discipline, d'une part, l'enthousiasme et la « conscience révolutionnaire » d'autre part » sont les mots d'ordre des fêtes nous dit E. Koustova (2011, p. 167), raison pour laquelle « tout est bien pensé, rien n'est laissé au hasard ou improvisé, les règles sont strictes et élaborées » (*op. cit.*, p. 160). Il faut veiller à ce que les fêtes aient bien lieu et ne soient pas oubliées, comme cela a pu parfois être le cas (Men'kov 2016, p. 123). Au terme de l'événement, les commissions se réunissent pour en évaluer les résultats en termes de points positifs et négatifs (*op. cit.*, p. 122). Dans les journaux sont publiés, en amont de la fête, les parcours des parades, la composition de l'événement, puis en aval, ses résultats.

C'est que ces fêtes n'ont pas uniquement le peuple soviétique comme spectateur. De nouveaux destinataires ont fait leur apparition : le monde impérialiste, « qu'il faut à la fois intimider par l'ampleur de la manifestation¹⁷², et séduire, car il est aussi « potentiellement

¹⁷¹ Les premiers jours fériés étaient : le 1^{er} janvier (Nouvel An), le 22 janvier (Journée de commémoration des morts du 9 janvier 1905), le 12 mars (Journée du renversement de l'absolutisme), le 18 mars (Journée de la Commune de Paris), le 1^{er} mai (Journée de l'Internationale, puis des travailleurs), le 7 novembre (Journée de la Révolution prolétarienne) (Men'kov 2016, p. 122). Plus tard, les fêtes officielles devinrent le 23 février (Journée de l'armée rouge), le 8 mars (Journée internationale des femmes, férié en URSS depuis la décision du présidium du Soviet suprême d'URSS du 8 mai 1965), le 18 mars, les 1^{er} et 9 mai (Jour de la Victoire), le 7 octobre (Jour de la Constitution) (Le Torrivellec 2009, p. 226). Nous renvoyons à C. Lane (1981, p. 290) pour une présentation complète du calendrier rituel soviétique.

¹⁷² Outre les journalistes étrangers parfois présents, l'ennemi peut être « intérieur », caché parmi les spectateurs !

solidaire » » des idées développées par l'URSS¹⁷³ (Koustova 2011, p. 160). Comme nous le dit E. Koustova, le « rôle d'observateur et de public critique ou admiratif [du reste du monde] est au centre de toutes les attentions » (*op. cit.*, p. 167).

Par ailleurs, l'accent est mis sur le côté pédagogique de l'événement, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, nous dit E. Koustova, il faut « rassembler pour unir ». La jeunesse est particulièrement visée, « cette première génération soviétique formée par la guerre civile, qui avait beaucoup de mal à trouver sa place – sociale, professionnelle et culturelle – dans le contexte de la NEP¹⁷⁴. La manifestation leur donnait l'occasion de reconstituer un entre-soi et de revivre un moment d'élan collectif, de conforter leur image et de réaffirmer leurs valeurs » (*op. cit.*, p. 169).

Mais il y a aussi de nombreux adultes qui, nés avant la révolution, gardent en mémoire le souvenir des fêtes traditionnelles. C'est en particulier le cas chez les peuples autochtones. Leur adhésion aux nouveaux contenus des manifestations peut, de ce fait, se voir suspectée de n'être que superficielle. Les participants sont aussi susceptibles de ne porter un intérêt qu'à la résolution de leurs problèmes personnels¹⁷⁵. Il faut alors convaincre de l'efficacité de la politique marxiste-léniniste dans la suppression des inégalités. Les enfants deviennent également une cible privilégiée, ayant des fêtes organisées spécialement pour eux le même jour que les adultes¹⁷⁶ (Koustova 2006, p. 685). Ainsi, dans ces fêtes, comme nous le dit Koustova, « il s'agit de montrer pour enseigner, d'apprendre en regardant » (2011, p. 175). Peu à peu, les dates de certaines fêtes traditionnelles des peuples autochtones d'URSS vont être récupérées et trouveront elles aussi leur place dans le nouveau calendrier.

IV. B. Le Jour du pasteur

Selon Roberte Hamayon, les travaux ethnographiques réalisés sur les peuples autochtones avant et après-guerre en Union soviétique ont été orientés vers la recherche des « survivances

¹⁷³ Selon la formule bien connue : « Prolétaires du monde entier, unissez-vous ! ».

¹⁷⁴ La Nouvelle Politique Économique est une série de mesures mises en place entre 1921 et 1928, destinées à redynamiser le pays au sortir de la première guerre mondiale, de la guerre civile et de la famine, et à faciliter la transition vers le socialisme. La NEP est caractérisée par un retour temporaire au capitalisme et à l'entrepreneuriat privé.

¹⁷⁵ Comme l'indique E. Koustova, le peuple peut lors des manifestations n'offrir aux autorités qu'une expression d'apathie et d'indifférence politique, le sentiment d'aucune satisfaction (2006, p. 699).

¹⁷⁶ Dans les territoires nationaux, il s'agissait de former chez la jeune génération une vision unifiée du processus historique (local et national), de lui transmettre des repères concernant le soulèvement contre le tsarisme et les grands bourgeois propriétaires fonciers. Il fallait lui montrer les relations fraternelles entre les travailleurs de nationalités différentes. Il fallait également présenter Lénine et Staline comme les « instigateurs de l'URSS, cette grande union des peuples, allant solidement de l'avant vers la construction d'une société sociale sans classe » (Dimanštejn 1936, p. 13-25, cité par Oktjabr'skaja & Samuškina 2014, p. 60).

du passé ». Les ethnographes étaient chargés d'y repérer « celles qui ont quelque chose de progressiste en vue d'en récupérer la forme au profit d'un contenu communiste » (2012, p. 90). Et de citer la formule désormais bien connue de Staline : « national quant à la forme, socialiste quant au contenu »¹⁷⁷ (1947, p. 138). Les traditions des peuples de l'Altai n'ont pas échappé à la volonté du dirigeant : en 1951 est conçu le « Jour du pasteur », fête consacrée au corps de métier prééminent de la région et déjà mise en place dans plusieurs autres régions de Russie¹⁷⁸.

Cette célébration professionnelle fait partie des « cérémonies catégorielles » (Le Torrivellec 2009, p. 225) qui s'inscrivent dans le système rituel soviétique et viennent du fait qu'à cette époque, tous les corps de métier se doivent d'être fêtés une fois dans l'année¹⁷⁹. Le but de l'événement est véritablement de transmettre, via une atmosphère de fête, l'idéologie soviétique à la conscience des masses vivant dans les zones les plus reculées de l'Altai¹⁸⁰. Les premières éditions se tiennent de 1951 à 1953 dans certaines fermes d'état de l'*ajmak* (district) d'Ulagan. Dès 1954, la fête prend de l'envergure et se tient dans les chefs-lieux de districts d'Ulagan et de Koš-Agač¹⁸¹.

¹⁷⁷ À ce titre, reprenons la déclaration de Tolstov : « l'ethnographe soviétique, quelle que soit sa nationalité, est avant tout un acteur de la vie sociale et de la construction du peuple auquel il consacre son étude. C'est également un citoyen de la Patrie soviétique, au même titre que ceux dont il étudie l'héritage. Ensemble, ils constituent une seule et même culture socialiste soviétique, sous quelque forme nationale qu'elle apparaisse » (Tolstov 1946, p. 7, cité par F. Bertrand 2002, p. 45).

¹⁷⁸ En fonction des territoires, le « Jour du pasteur » sera adapté et pourra être nommé « Jour de l'éleveur » ou « Jour de l'éleveur de rennes » (Oktjabr'skaja & Samuškina 2009, p. 608). Par exemple, la « Journée de l'éleveur de rennes » est déjà mise en place chez les Nénetses depuis 1935 (Lambert 1999-2000, p. 61).

¹⁷⁹ Citons entre autres : « le Jour des chimistes (dernier dimanche de mai, instauré par décision du présidium du Soviet suprême du 10 décembre 1965), des travailleurs de l'énergie (le 22 décembre par décision du 23 mai 1966), des travailleurs de la médecine (troisième dimanche de juin par décision du 10 décembre 1965) » (pour reprendre X. Le Torrivellec 2009, p. 225), mais encore le « Jour du mineur (dernier dimanche d'août), le Jour des travailleurs des transports automobiles (dernier dimanche d'octobre) ou le Jour du pêcheur (deuxième dimanche d'août) » (pour reprendre J.-L. Lambert 1999-2000, p. 49). Ajoutons pour conclure qu'un « Jour de l'ethnographe » a été instauré le 17 juillet, date anniversaire de l'éminent voyageur et scientifique Nikolai Mikloukho-Maklaï (1846-1888).

¹⁸⁰ Certains rapports officiels indiquent que de nombreux bergers des zones éloignées n'ont entendu l'hymne soviétique pour la première fois que dans les années 1950, à l'occasion des concerts d'apparat (Oktjabr'skaja & Samuškina 2009, p. 609 ; 620).

¹⁸¹ Notons que l'idée se répand toutefois hors de ces régions et la même année, des brigades d'*agitprop* (propagande) interviennent ponctuellement auprès des bergers des pâturages éloignés du district d'Ust-Kan (Zvezda Altaja, 6/06/1954).



Fig. 66. Le Jour du pasteur dans le district de Koš-Agač (1954).
Un kolkhozien joue une mélodie sur une vieille *ikili*.

Comme mentionné précédemment, le Jour du pasteur, de par sa tenue au début de l'été, peut être perçu comme une récupération des rites claniques de renouveau, de fertilité et de fécondité qui se tenaient autrefois dans la région au moment du solstice d'été (nommés T'ažyl Bür, les « feuilles vertes »¹⁸²). Bien qu'apparue tardivement en Altaï, par rapport à d'autres célébrations ailleurs en RSFSR directement liées à ce type de rites¹⁸³, l'approche soviétique de la fête est identique.

L'espace festif est décoré dans but de propagande : outre les drapeaux de l'Union, les nombreux panneaux affichent slogans et portraits, mais également les résultats des kolkhozes locaux, leurs méthodes de travail et perspectives de développement¹⁸⁴. Des lectures¹⁸⁵, des performances théâtrales et des concerts¹⁸⁶ sont organisés. C'est aussi l'occasion, pour certains

¹⁸² Nous reviendrons sur ce rituel dans le chapitre VI. Notons toutefois que, selon L. Bazin (1991, p. 60-65), le mot *t'ažyl* « vert » est lié par son étymologie au terme *t'aš* (« année d'âge ») chez les Turcs anciens, ce qui fait que la couleur verte, liée à l'idée de reverdissement, l'est aussi à celle de comput annuel. Le rituel des « Feuilles vertes », ayant lieu à peu près au moment du solstice d'été, pouvait donc bien être autrefois un rituel de Nouvel An.

¹⁸³ À titre d'exemple, la fête de l'éleveur de rennes chez les Nénetses n'a jamais vraiment connu d'interruption : potentiellement rite de renouvellement de la vie d'abord récupéré par les missionnaires orthodoxes au XIX^e siècle, elle a ensuite été célébrée par les soviétiques dès 1935 (Lambert 1999-2000, p. 59-62). *Le saban tuj* des Bachkires, cérémonie non-professionnelle pour sa part, est lui aussi issu d'une fête calendaire de renouveau. Bien que son contenu symbolique ait été retravaillé, il a été célébré dès 1919 (Le Torrivellec 2009, p. 221).

¹⁸⁴ On expose par exemple sous forme de maquette les habitations dont seront bientôt dotés les bergers (Pahaev 1964, p. 4). Il est à noter que les journaux de l'époque mettent souvent en avant, outre les performances des fermes d'état, les manquements ou les oublis de certains travailleurs [Zvezda Altaja 1954 (a-b-c-d)]. Les pancartes et lectures faites lors du « Jour du pasteur » sont donc là pour remédier à ces défaillances.

¹⁸⁵ Un rapport indique que la prévision d'une éclipse à Ulagan invita les membres de la brigade de propagande à donner des conférences sur l'astronomie et la géologie des montagnes de l'Altaï. Ceci a eu pour conséquence que la « recrudescence au grand jour des survivances religieuses a cessé, mais [que] les survivances de superstitions religieuses cachées et secrètes subsistent chez une partie de la population » (Oktjabr'skaja & Samuškina 2009, p. 622).

¹⁸⁶ Durant les concerts sont entonnés des chants partisans en altaïen ou en russe, à la gloire de Staline ou des réalisations du Parti. Les chansons traditionnelles russes et altaïennes sont jouées de concert, puisque selon V. Čumakaev, Directeur du service de propagande et d'agitation du Comité d'Ulagan du Parti Communiste de l'Union soviétique en 1953, « le peuple russe a figuré, figure et figurera la prodigieuse aide matérielle et culturelle de notre peuple altaïen. Et parce que ce n'est pas sans raison que notre peuple appelle « grand frère » le peuple russe travailleur, car [sa] culture matérielle et spirituelle est de loin plus haute que la culture du peuple

habitants qui vivent très excentrés, de découvrir la magie de la radio et de l'électricité. Parallèlement figurent au programme des compétitions « socialistes », se déroulant entre membres des différents kolkhozes. Dès 1923, à Rubtsovsk (dans l'actuel Territoire de l'Altaï), le 1^{er} Mai est fêté avec des compétitions et des discours politiques (Men'kov 2016, p. 122). Pour le Jour du pasteur, pour étonnant que cela puisse paraître, ce sera bien plus tard, à la faveur de la Perestroïka, que des compétitions sportives seront intégrées, mettant en valeur le sport traditionnel des peuples de la région (la lutte) et des sports plus contemporains tels que le volley-ball ou le football.



Fig. 67. Le Jour du pasteur dans le district de Koš-Agač (1954).

Ces compétitions peuvent être perçues comme la continuité, ou la récupération dans un but politique, des « jeux » qui accompagnaient nécessairement tout rituel religieux collectif dans l'Asie centrale d'autrefois. Nous pouvons ainsi penser au *naadam*, ou « Trois Jeux Virils », en Mongolie (lutte, tir à l'arc et course à cheval¹⁸⁷). Ces jeux étaient, selon R. Hamayon, partie prenante du rite, et la lutte était associée à la chute de la pluie (1990, p. 717). G. Lacaze, après une fine analyse des composantes symboliques de la lutte, indiquera que celle-ci possède une « fonction de renouvellement de la vie » et qu'en « dépend la fertilité des pâturages, et donc celle des troupeaux et des hommes » (1999-2000, p. 106 ; corroborée par Hamayon 1996, p. 333).

Après la révolution, les jeux, devenus sports, jouent un rôle prépondérant dans les nouvelles célébrations soviétiques : ils font partie des nouvelles références idéologiques et deviennent « vecteur de la révolution culturelle dans les campagnes » (Le Torrivellec 2009, p. 221), au

altaïen. Ici se manifeste l'amitié des peuples, l'éducation internationale des gens de notre Parti » (Oktjabr'skaja & Samuškina 2009, p. 624).

¹⁸⁷ On les retrouve d'ailleurs aujourd'hui comme éléments essentiels de la fête nationale mongole Eriin Gurvan Naadam (« Trois Jeux Virils »). L'emploi d'une majuscule signale l'événement.

même titre que l'hygiène ou l'enseignement scolaire¹⁸⁸. L'autonomisation du sport, l'instauration de règles précises, d'équipes, de points et de chronométrage permet d'accompagner la politisation des masses, jusqu'à l'apparition de la professionnalisation, au moyen de clubs notamment¹⁸⁹ (*idem*). Les compétitions sportives, comme la musique et les spectacles qui les rythment, permettent donc d'enrichir le contenu symbolique de fêtes dont la forme était quant à elle déjà toute trouvée.

À partir de l'année 1988, l'intelligentsia altaïenne, dans le contexte de détente politique, décide d'organiser le premier festival Èl Ojyn (les « Jeux du peuple ») (Tjuhteneva 2009, p. 28). Le but de l'événement est de contribuer à la formation idéologique d'une identité ethnique nationale, pouvant se substituer à l'idéologie socialiste jusqu'alors professée. Dans ce but, Nogon Šumarov, un metteur en scène natif de la région, est chargé de la conception du scénario de l'événement. L'illustre personnage a étudié à l'Institut national de Dramaturgie, de Musique et de Cinématographie de Léninegrad et a vécu à Moscou. Il est donc bien au fait des techniques de programmation en vigueur à l'époque soviétique.

V. UN ÉVÉNEMENT VECTEUR DE POLÉMIQUES

Pour de nombreux Altaïens, le festival reste un événement éminemment politique, davantage destiné à offrir une tribune aux dirigeants de la petite république et en donner une image idéale aux personnalités présentes, qu'à réellement représenter la manière dont vit aujourd'hui sa population autochtone. Ainsi, même si leur culture est mise à l'honneur, de nombreux Altaïens sont sceptiques quant à la manière dont se déroule le festival. Pour eux, l'événement ne les concerne pas, d'autant plus que, du fait du peu de moyens dont ils disposent, certains ne pourront jamais ne serait-ce que s'y rendre¹⁹⁰. En outre, du fait que la cérémonie d'ouverture

¹⁸⁸ Une archive du Gouvernement de la République de l'Altaï mentionne que tous les participants devront s'inscrire dans une liste, et qu'un *bania* (sauna traditionnel russe) sera « organisé » pour que les bergers puissent se laver (Oktjabr'skaja & Samuškina 2009, p. 620). En outre, des « objets de culte » (*kul'tovary*) soviétiques et des produits de la ferme seront mis en vente, et des médecins viendront prodiguer des soins et faire de la prophylaxie (*op. cit.*, p. 621).

¹⁸⁹ Remarquons que la présence de nombreux concours et compétitions durant le festival, impliquant par là de nombreuses personnes récompensées, relève bien, comme l'a mentionné G. Lacaze, de l'« influence de l'idéologie soviétique de l'égalitarisme et reflète le processus d'institutionnalisation » de la fête (1999-2000, p. 117).

¹⁹⁰ Du point de vue économique, participer au festival requiert un minimum de moyens. Il faut tout d'abord s'y rendre. Le village d'Elo étant une destination peu demandée, il y a généralement peu de taxis. Des conducteurs affrètent donc leur véhicule pour l'occasion, mais les prix qu'ils exigent pour la course se révèlent rapidement exorbitants (d'autant plus si l'on ne vient pas de la capitale, mais d'un autre district). S'ajoute à cela l'hébergement. Il est possible de camper, mais le festival est connu pour être arrosé par des trombes d'eau durant trois jours, ce qui décourage même les festivaliers les plus opiniâtres. Par ailleurs, les habitants d'Elo ont très vite pris conscience du bénéfice qu'ils pouvaient tirer de la location de leur habitation : certains quittent le village le temps du festival et peuvent engranger en trois jours l'équivalent d'un mois de salaire (5000 Rb). À

se déroule un jour de semaine (le vendredi), de nombreuses critiques sont émises quant au fait que le festival ne s'adresse pas à la population (qui travaille ce jour-là), mais bien plus aux dirigeants (ru. *načalniki*) et aux fonctionnaires (ru. *činovniki*)¹⁹¹.

Ce sont donc ici résumées les principales raisons pour lesquelles, malgré le grand nombre de participants altaïens, deux types sociaux se retrouvent majoritairement représentés au festival : des jeunes gens, venus ici s'amuser¹⁹², et les représentants des districts venus en délégation (qui, en tant que fonctionnaires, sont finalement les mêmes personnes d'une édition à l'autre et qui, de par leur métier, se retrouvent ailleurs dans la république en des occasions similaires). Ce ne sont cependant là que les premiers éléments d'une longue liste de reproches émis à l'encontre du festival, et sur lesquels nous souhaiterions revenir. Le principal grief concerne le site choisi pour les festivités.

V. A. Un site controversé : de la symbolique culturelle...

Nous savons que depuis l'édition 2006, le festival a perdu son caractère nomade et a lieu à proximité d'Elo. De ce fait, il revient en un sens à ses origines puisque, nous l'avons vu, la première édition du festival s'était déroulée dans ce village en 1988. On se rappelle aussi que c'est ici qu'aurait eu lieu le premier rassemblement des chefs de clan altaïens, et qu'aurait été décidée l'adhésion à la Russie. La population, elle, se demande pourquoi ce retour : les gens se plaignent de la routine et du manque de renouvellement qui s'emparent de l'événement. Le scepticisme et le détachement risquant de l'emporter, le Ministère de la Culture a réagi en tirant un journal gratuit à 999 exemplaires à l'occasion de l'édition 2012 du festival (Kul'tuRA¹⁹³). À l'intérieur, le Ministre de la culture V. E. Končev, insistant comme il le pouvait sur le caractère novateur d'Èl Ojyn 2012¹⁹⁴, en présentait les innovations (concours,

leur grande surprise, des amis Altaïens, venus rendre visite à leur famille à Elo pour l'occasion, se sont vus demander une compensation financière au motif que puisqu'ils occupaient le logement, des touristes ne pouvaient y être accueillis (MT 2012).

¹⁹¹ Commentaires de l'article de journal « V Elo proxodit nacional'nyj pradnik Èl Ojyn » du 04/07/2014 (<http://www.gorno-altaisk.info/news/30850>).

¹⁹² Selon une enquête menée en 2007 par E. V. Samuškina au Collège Nationale de la République de l'Altai V. K. Plakas, 80% des interrogés répondirent « suivre les traditions et rites populaires », et 30% « prendre une part active aux fêtes et rituels claniques et d'échelle nationale » (2008, p. 109). Ajoutons qu'Èl Ojyn est une fête où la musique joue un rôle de premier ordre : à la scène traditionnelle le jour succède la discothèque la nuit, ou les rencontres de musique ethnique au coin du feu. En outre, la plupart des échoppes sont des bars vendant de l'alcool, si bien que certains disent être allés au festival, mais n'y avoir rien vu...

¹⁹³ Le titre est un jeu de mots sur le terme russe *kul'tura*, « culture », et les initiales RA pour Respublika Altaj, la « République de l'Altai ».

¹⁹⁴ L'interview commence avec la question d'un journaliste (« En quoi l'édition d'Èl Ojyn 2012 diffère-t-elle des éditions précédentes ? »), mais se révèle finalement un monologue, et les principales différences évoquées ne concernent finalement que l'intervention géographique du concours de chanteurs d'épopées avec le village des artisans et les invités officiels (Končev 2012, p. 2).

épreuves à venir...).

D'un autre point de vue, le choix de faire revenir le festival à Elo n'est pas anodin, à plusieurs titres. Tout d'abord, la position du village est centrale dans la république. Il est donc pratique pour les délégations de tous les districts de s'y rendre, ce qui réduit frais de route et temps de transport. Ensuite, Elo se trouve non loin de la vallée de Kajrlyk, berceau historique du bourkhanisme. En ce sens, c'est un lieu chargé d'histoire et fortement symbolique pour l'identité altaïenne, dans la mesure où le mouvement religieux local en fut le premier vecteur. Enfin, les organisateurs justifient ce retour par le fait d'avoir symboliquement accompli un parcours de transhumance à travers toute la république (dans le but de marquer symboliquement son unité ?). Selon eux, tout mode de vie nomade « prend fin tôt ou tard, et la vie « sédentaire » promet la possibilité de niveaux encore plus hauts de préparation et de déroulement d'Èl Ojyn » (Kul'tuRA 2012, p. 3¹⁹⁵). Ainsi, la boucle aurait été « bouclée » (et le territoire des Altaïens circonscrit ?), et le temps serait venu pour le festival de revenir à son point de départ.

Au fil de ma déambulation dans l'événement et au détour d'une conversation, j'ai eu vent d'une raison plus pragmatique quant à son maintien dans un même lieu : le Ministre de la Culture d'alors V. E. Končev aurait argué d'une question de budget. En effet, les coûts engendrés par la construction des infrastructures (scènes, yourtes de bois, toilettes, acheminement de l'eau et de l'électricité...) sont importants, et répéter l'opération de montage tous les deux ans dans différents endroits se révélerait trop coûteux¹⁹⁶ (MT 2012).

V. B. ...aux tracas avec les esprits

Le problème est que le choix de ce site ne convient pas à tous, et en particulier aux habitants d'Elo. Les voisins du festival se plaignent tout d'abord des dégradations de toute nature causées par les festivaliers (déchets, clôtures et cultures saccagées...). Mais d'une manière plus générale, le festival en lui-même est, depuis ses débuts, accusé par les populations locales de perturber le cycle naturel de la nature environnante (provoquant notamment les trombes d'eau précédemment évoquées). Les organisateurs ont de ce fait toujours été confrontés à des difficultés dans le choix du lieu qui doit l'accueillir. Afin de préciser les raisons de cet embarras, prenons le cas contemporain d'Elo, qui pourra être transposé aux autres sites où le

¹⁹⁵ N'oublions toutefois pas que l'éradication du nomadisme était une priorité du système soviétique, dans laquelle les ethnographes ont joué un rôle de premier plan (Oktjabr'skaja & Samuškina 2014, p. 61).

¹⁹⁶ L'une des premières décisions du nouveau Ministre de la culture nommé après l'élection de A. V. Berdnikov en 2014, sera d'organiser l'édition 2016 du festival en un autre lieu, en l'occurrence Gorno-Altaišk (les infrastructures sont déjà présentes). La question se pose déjà du lieu de l'édition 2018.

festival s'est précédemment déroulé.

D'une part, le rituel qui précède la cérémonie d'ouverture, de par l'intervention d'un spécialiste rituel venu de la ville et la présence de participants « étrangers » (non locaux), ne peut avoir les mêmes effets positifs que les rituels saisonniers organisés à proximité du village par les adeptes du néo-bourkhanisme (voir chapitres IV et VI), censés apporter protection, bonheur et prospérité à la population locale. Dans la vision du monde chamaniste et bourkhaniste en effet, la relation au territoire est capitale : rappelons qu'une part importante de la définition de l'identité altaïenne passe par l'origine régionale. C'est lorsque l'on se rend loin de chez soi que l'on est le plus vulnérable aux assauts d'esprits néfastes et dont il faut par conséquent se prémunir, mais c'est aussi lorsque ce qui est généralement tenu pour « éloigné » se présente chez soi qu'il peut apporter son lot d'infortune. Ainsi, lorsque le spécialiste rituel urbain A. Kine, qui ne bénéficie d'aucune autorité spirituelle à Elo, intervient à l'intention d'un public néophyte allogène et sans velléité claire d'attirer le bonheur aux locaux, ces derniers redoutent quant à eux le courroux d'esprits des lieux dérangés « pour rien »¹⁹⁷.

D'autre part, outre cet aspect concernant les pratiques religieuses, les nuisances sonores et écologiques du festival sont elles aussi susceptibles de déranger les esprits du lieu et de provoquer leur colère. Nous avons en effet vu que la présence de ces esprits se traduisait par les légendes qui entourent les montagnes Kabajlu Meželik et Bajlu Kyr¹⁹⁸, et par les kourganes situés en plein cœur du territoire festif (abondamment piétinés). Par voie de conséquence, les habitants d'Elo craignent que les esprits des ancêtres et les esprits des lieux ne se vengent sur eux une fois que le festival est terminé et que tout le monde est parti. Comme le dit A. Halemba (et comme on me l'a confirmé plusieurs fois à Elo), « il est laissé le soin aux locaux de purifier le lieu après le festival et d'en gérer les potentielles conséquences » (2006, p. 185).

C'est à ce titre que toute calamité touchant le village est imputée au festival. Afin de prémunir de telles éventualités, les chercheurs altaïens de l'Institut d'Altaïstique de Gorno-Altaiïsk, associés à la pression populaire, ont tenté de faire interdire l'usage de feux d'artifice durant le

¹⁹⁷ C'est un fait bien connu en Sibérie qu'il ne faut pas invoquer les esprits sans raison, que ce soit lors d'une séance chamanique ou lors d'une récitation épique (Hamayon 1990, p. 169 ; Butanaev 2006, p. 63). Souvenons-nous par ailleurs des tentatives avortées d'instaurer des rituels dans certains villages (Halemba 2006 ; Jacquemoud 2015). Les rituels ont été accusés d'avoir attiré l'infortune plutôt que la prospérité, du fait que les gestes effectués par les spécialistes n'étaient peut-être pas les bons. La décision avait alors été de « ne rien faire plutôt que de mal faire ».

¹⁹⁸ Les deux collines sont interdites d'accès, mais nombreux sont les festivaliers ignorant l'interdiction et montant à leur sommet afin de bénéficier d'une belle vue surplombante.

festival en arguant que c'était « contraire à l'esthétique des Altaïens »¹⁹⁹. Le refus des autorités de faire appliquer cette demande d'interdiction traduit malheureusement bien les sentiments réels (du mépris ?) des organisateurs à l'encontre des traditions qu'ils sont censés mettre en valeur lors du festival.

En outre, chaque année, des trombes d'eau s'abattent inmanquablement sur le site. Selon R. Hamayon, nous savons que la lutte en Mongolie fait tomber la pluie. Je n'ai jamais entendu parler de telles affirmations en Altaï. Par contre, de nombreuses personnes sont persuadées que le déluge qui frappe chaque édition d'Èl Ojyn est dû au Rassemblement des chanteurs d'épopée, qui se déroule en marge du festival. Certes, il est dit que chanter l'épopée apporte chance à la chasse et peut avoir un effet thérapeutique, mais n'en chanter que des extraits mécontente les esprits, ceux du conte en particulier (voir chapitre VII)²⁰⁰. Se pourrait-il dès lors qu'ici, à Elo, ce soit les esprits des guerriers défunts des kourganes qui, courroucés, gâtent la fête en faisant tomber la pluie ?



Fig. 68. Il semblerait qu'être le petit-fils du grand chanteur d'épopées (*kajčy*) A. G. Kalkin ne porte pas chance à Maady Kalkin, qui se retrouve systématiquement, lors du Rassemblement des chanteurs d'épopées, à chanter sous la pluie (Elo, district d'Ongudaj, 2014 et 2012).

Toutes ces raisons poussent les Altaïens à remettre régulièrement sur le tapis la question du retour au caractère « nomade » du festival²⁰¹. Malgré les protestations massives et des

¹⁹⁹ Site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/8672> en date du 9/07/2010, consulté le 15/02/2017. On se souviendra que dans la vision du monde altaïenne, d'une part, le feu est un élément sacré, et que d'autre part, la nuit est la période de la journée où les risques de faire la rencontre d'esprits néfastes est la plus critique. De ce point de vue, un événement pyrotechnique bruyant, lumineux et nocturne ne peut qu'enfreindre les règles de comportement inhérentes à cette compréhension du monde.

²⁰⁰ Outre le rappel de la note précédente concernant le risque d'une invocation « sans raison » des esprits, sachons que l'esprit du conte n'aime pas non plus que son héros ne soit pas ramené chez lui après le récit de ses aventures, ni qu'une partie de celles-ci soit omise lors de la récitation. Il est dit qu'au même titre que le barde raccourcit les aventures du héros et « oublie » ce dernier en chemin, l'esprit du conte peut « raccourcir » la vie du barde (Funk 2005, p. 266 ; Butanaev 2006, p. 63). Dès lors, ne chanter qu'un extrait d'épopée contrevient en tous points à la tradition.

²⁰¹ Une rumeur court selon laquelle le gouverneur du district d'Ongudaj, où se déroule le festival, serait propriétaire de terrains avoisinants le site et aurait l'intention d'y construire une base touristique.

pétitions lancées sur les réseaux sociaux, le Ministère de la Culture ne cède en rien (du moins jusqu'à l'édition 2016, qui a eu lieu dans la capitale, sans pourtant attirer moins de critiques²⁰²). Sur les réseaux sociaux, les commentaires se déchaînent, mais certains calment le jeu en invitant les mécontents à se rendre aux « petits Èl Ojyn » organisés depuis 2008 dans les différents districts, et qui servent d'étapes de présélection aux compétiteurs et ensembles folkloriques²⁰³.

V. C. Comme une impression de Deža-Vju... ou de gâchis financier

Cette invitation à se déplacer dans d'autres petits Èl Ojyn sert également à réfuter une autre critique régulièrement formulée à l'encontre du festival, qui est la tendance à devenir un phénomène de masse, uniformisé d'une édition à l'autre. Revient donc souvent dans les discours l'idée, passée en russe, de « deža-vju » (« déjà vu »). La prétendue « culture préservée » montre des signes éloquentes de son inscription dans la mondialisation. Ainsi, la musique ethnique tend à répondre aux canons contemporains en superposant des sonorités digitales sur les instruments traditionnels. Les artistes eux-mêmes, sur scène, sont rarement accompagnés de musiciens et chantent sur un fond diffusé par phonogramme (quand ce n'est pas leur propre voix enregistrée qui est elle aussi diffusée). Seul le concours des chanteurs d'épopées proscrit officiellement ce type de performance.

Quant aux vêtements traditionnels, c'est une mode ethnique fortement stylisée qui est présentée : très similaire d'une couturière à l'autre, la production vestimentaire tend à l'uniformisation par l'emploi de tissus importés de Chine et de coupes établies. Quelques artistes se servent de feutre, mais c'est alors pour inscrire leur production dans le style « Pazyryk », c'est-à-dire en présentant des modèles exclusifs inspirés des vêtements trouvés lors des fouilles archéologiques. Ce faisant, on assiste à l'idéalisation d'un passé nomade, tel qu'il peut être découvert dans les salles d'archéologie régionale du musée de Gorno-Altaišk. D'une certaine manière, les costumes répondent donc à l'idée de ce que doit être « idéalement » un vêtement traditionnel, tout en n'étant en aucun cas traditionnel. On ne voit d'ailleurs jamais d'autochtone vêtu de cette manière hors des moments de fête. C'est la raison

²⁰² Les critiques quant à l'édition 2016 concernaient plusieurs aspects organisationnels : le fait que le festival soit distribué en plusieurs points de la ville très éloignés les uns des autres (parfois plusieurs kilomètres), ce qui entraînait donc des problèmes pour les déplacements, la question de l'hébergement, la ville ne regorgeant pas de structures d'accueil, l'interdiction de vendre de l'alcool durant le festival...

²⁰³ Site d'informations <http://www.gorno-altaisk.info/news/30982> en date du 11/07/2014, consulté le 15/02/2017. Rappelons que la fête soviétique du « Jour du pasteur » (ru. *Den' pastuha*), qui célébrait également le début de l'été dans le district de Koš-Agač, a été remplacée par un festival Èl Ojyn, marquant ainsi une forme de continuité.

pour laquelle on peut affirmer qu'on assiste bien là à l'inscription de la tradition vestimentaire dans la mondialisation contemporaine, à la fois de par l'emploi de matières importées et par la volonté de créer une mode altaïenne propre, stylisée et dont les éléments sont potentiellement exportables.

Enfin, un reproche, et non des moindres, fait au festival est celui de l'alcoolisme. Les commentaires traitant de ce sujet sur les réseaux sociaux sont nombreux, notamment de la part de festivaliers russes « pris au dépourvu » et étonnés du comportement « outrancier » des autochtones²⁰⁴. Lors de l'édition 2016, dans la capitale, la décision a donc été prise d'interdire la vente et la consommation d'alcool durant toute la durée du festival. Cette décision a bien entendu été vivement critiquée, mais d'abord par ceux que le festival n'intéresse guère (en premier lieu les Russes). Certains radicaux dans leurs commentaires préconisent carrément d'arrêter d'organiser cet événement, « honteux » à leurs yeux, et proposent une multitude d'idées de « gaspiller autrement l'argent public ».

Ainsi, en se penchant sur les à-côtés de la manifestation, on distingue rapidement que celle-ci est loin de faire l'unanimité et fait l'objet de vives critiques venues de toutes parts, aussi bien des autochtones que des Russes ou des touristes. L'idéal d'union que le festival est censé mettre en scène se retrouve dès lors fortement amputé, et la crédibilité de l'événement se voit profondément entamée. D'une édition à l'autre le public autochtone est moins nombreux, désintéressé par la diminution des caractéristiques supposées « traditionnelles » de la fête (on peut toutefois se poser la question de savoir s'il y a jamais eu quelque chose de traditionnel dans cette fête). Celles-ci laissent peu à peu place à des pratiques festives *mainstream* qui attirent davantage la jeunesse : musique pop amplifiée, commerce, etc. Ces pratiques contemporaines tendent à transformer l'espace festif en un lieu de tous les possibles, où la jeunesse autochtone vient faire ses premières armes et éprouver un sentiment de liberté, autrement contrite par les règles sévères de comportement en vigueur dans les familles altaïennes.

VI. VERS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ ALTAÏENNE ? ÈL OJYN COMME RITUEL POLITIQUE

Le festival Èl Ojyn a ceci d'intéressant que, de par sa configuration, il peut être assimilé à un rituel politique. Cette qualification nous a été inspirée par l'étude d'un séminaire politique

²⁰⁴ Notons toutefois que, dans l'imaginaire de nombreux Russes, les autochtones sont généralement perçus très négativement, parfois comme « arriérés » (MT2010-2017) et ce, malgré le fait que Russes et Altaïens aient parfois grandi ensemble, qu'ils aient fréquenté les mêmes écoles et aient été amis...

menée par T. Bierschenk chez les Peuls du Bénin (1995), et par celle d'I. Bianquis effectuée sur les commémorations du 800^e anniversaire de la création de l'État mongol (2007). Ces analyses nous ont semblé pertinentes dans la mesure où de nombreux points communs peuvent être trouvés entre ces événements et le festival. Nous nous inspirerons donc de ces études pour amorcer celle qui nous concerne, et tenterons d'aller plus loin afin de spécifier les singularités de la manifestation altaïenne.

T. Bierschenk nous indique tout d'abord qu'« un rituel religieux est pour [Durkheim] en premier lieu une forme dans laquelle les réalités sociales [d'une communauté ou d'un groupe] sont mises en scène de manière théâtrale » (1995, p. 459). Et de poursuivre avec l'idée de ce même auteur, selon laquelle « de ce point de vue, il n'y a aucune « différence essentielle » entre certains rituels religieux et une « réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale... » (*idem* ; Durkheim 1960, p. 610). En ce sens, le festival Èl Ojyn, de par la mise en scène, par une instance administrative, de symboles et de réalités sociales signifiants des différents groupes ethniques altaïens, peut effectivement être pensé comme un rituel politique. L'instrumentalisation, ou moins péjorativement comme nous dit Bierschenk, le « caractère de constructibilité » de la symbolique des rituels politiques « appartient au répertoire classique des stratégies politiques » (*op. cit.*, p. 460). Le festival, selon nous, fait donc partie des mécanismes susceptibles de contribuer à la création d'une identité, ou tout du moins d'une « expérience communautaire », altaïenne, par la mise en relation de « domaines symboliques communs » et leur « arrangement » (*op. cit.*, p. 457).

À partir de là, il est intéressant de se pencher sur les symboles que les organisateurs de l'événement y intègrent, et sur la manière dont ils les arrangent, afin de donner forme et transmettre leur vision de ce qu'est, ou doit être, le peuple altaïen. Parallèlement, il peut être pertinent de s'interroger sur les limites de l'étude menée par T. Bierschenk dans le cas altaïen.

Tout d'abord, nous pouvons constater, à l'image de ce que cet auteur analyse du séminaire politique peul (*op. cit.*, p. 466), que le festival Èl Ojyn participe de la promotion de l'idée que la culture altaïenne est une « culture élevée » s'exprimant, au même titre que pour les autres peuples de la Fédération de Russie, à travers un riche panel allant de la langue à l'artisanat, de la musique au sport, en passant par des codes vestimentaires et comportementaux complexes et un rapport singulier à l'environnement et au monde animal (la liste est non exhaustive). Cela induit plusieurs choses. D'une part, la tenue du festival se veut la preuve que les autorités, bien que souvent discréditées et tenues en piètre estime par la population locale

(autochtone ou non), prennent en considération de manière active le statut singulier des autochtones altaïens. Dans la forme, l'événement veut de ce fait transmettre l'idée que les Altaïens ne doivent pas se sentir marginalisés ni au sein de leur territoire historique, ni au sein de la Fédération de Russie, puisqu'ils y sont au contraire écoutés et respectés. D'autre part, le florilège de domaines d'expression culturelle présentés invite à percevoir en filigrane les traits de ce que doit être la « véritable » culture altaïenne : idéalement, chaque membre de cette communauté en connaît les coutumes et l'histoire, il sait lutter, chanter, monter à cheval, s'exprimer en langue vernaculaire, connaît sa place dans l'habitation, etc.

Paradoxalement, même si les concours présentés tournent autour d'activités autochtones traditionnellement sexuées, différenciées par l'âge ou encore pratiquées uniquement dans certains districts de la république, ces catégories distinctives peuvent disparaître le temps du festival, où c'est le collectif qui s'exprime, qui est revendiqué. Dans les festivals, selon D. Picard, « les « corps » différenciés de manière interne et ordonnées de la société se dissolvent temporairement (et du moins partiellement) dans la fluidité des performances festives et dans un chaos espéré » (2016, p. 608-609). Ce phénomène, ayant lieu selon l'auteur au cours de la phase liminale de l'événement rituel, permet de réaffirmer ultérieurement les distinctions sociales autrement en cours, et contribue à les installer dans une cosmologie plus large. Nous pouvons interpréter comme allant dans ce sens l'appel à l'unité lancé par le président Berdnikov, dont les discours font la part belle à cette vision globale des Altaïens, vision elle-même favorable à l'union avec l'autre groupe ethnique majoritaire que sont les Russes.

Les différents concours mettent donc en scène une situation paradoxale, puisqu'ils allient à des pratiques traditionnelles la mise de côté de leurs caractéristiques « traditionnellement » discriminatoires. Néanmoins, cette technique, résultant d'un travail mûrement réfléchi de la part des organisateurs, n'est, pour le coup, pas nouvelle. Nous savons que, déjà à l'époque soviétique, les jeux traditionnels de nombreux groupes ethniques de l'URSS (et de Mongolie) ont été transmués en sports, avec l'apparition de règles et de comptage des points, avant d'être professionnalisés²⁰⁵. Ainsi, ces jeux qui possèdent désormais des références, dans le sens d'« étalon » ou de « modèle idéal » servant à leur évaluation, sont à nos yeux l'expression typique de ce qu'E. Hobsbawm et T. Ranger ont nommé une « création de tradition » (1983). Parallèlement, une fois ces pratiques codifiées, elles sont pleinement appropriées par le

²⁰⁵ Nous pouvons citer à cet effet le cas des Nénetses (Lambert 1999-2000), des Bachkires (Le Torrivellec 2009), des Bouriates (Hamayon 1990, p. 131-134 ; 2012) ou bien encore des Mongols (Lacaze 1999-2000) : chez chacun de ces peuples, des comités avaient été chargés d'établir des règles pour leurs jeux traditionnels, règles qui les ont fait passer au statut de sports, puis ont conduit à la professionnalisation des pratiques.

groupe dont elles sont issues, « intériorisées » par lui qui les fait siennes. Cette situation d'intériorisation rend possible l'auto-affirmation de ce groupe par rapport à d'autres, « autres » qui ne peuvent, par essence, posséder des pratiques identiques. Comme le dit si bien T. Bierschenk, une telle approche permet de « se démarquer de l'extérieur tout en homogénéisant l'intérieur » (*op. cit.* p. 477).

En ce sens, le rôle des fonctionnaires et des intellectuels d'origine autochtone impliqués dans l'organisation et le déroulement des festivités est primordial, puisque ce sont eux, par leur travail, qui cautionnent les critères d'évaluation des concours et autres compétitions. Leur position est également importante car c'est la manière dont ils vont mettre en scène le festival qui pourra susciter le sentiment d'unité chez les participants. Mais, comme dans le cas présenté par T. Bierschenk (*op. cit.*, p. 475), ces personnes se retrouvent une position paradoxale vis-à-vis de ceux à qui ils destinent le festival : alors que le public visé est en majorité provincial, eux habitent la ville ; mettant en scène des activités liées au pastoralisme ou à la vie des villages, ils en sont généralement coupés, et ce depuis plus ou moins longtemps ; ardents défenseurs de la langue vernaculaire (altaïen), ils s'expriment pourtant habituellement en russe, et leurs enfants qui grandissent en contexte urbain la maîtrisent rarement ; idéalisant des coutumes maritales, ils sont parfois eux-mêmes engagés dans des mariages mixtes. Ces paradoxes font que dans le cas de la création de frontières symboliques nécessaires à la constitution de la communauté (Barth 1969), au moyen de symboles tels que les activités culturelles présentées lors du festival, ces personnes se retrouvent placées dans les limites du groupe, à la lisière de ces frontières qu'ils contribuent eux-mêmes à créer.

VI. A. Le festival comme système d'échange

D'un autre côté, leur position n'est pas sans leur assurer quelque contrepartie. Nous retombons là dans la théorie du système d'échange de don – contre-don élaborée par M. Mauss (1923-1924), et dont de nombreux auteurs ont depuis fait la critique, tant en termes positifs que négatifs. Pour rester dans un schéma classique, nous pouvons, d'une part, aisément remarquer que le festival se donne à lire comme un « cadeau » des politiques offert à la population de la république. Outre l'insistance sur le côté gratuit de la manifestation, de grands moyens sont investis pour son déroulement : des célébrités de niveau fédéral sont invitées, de la nourriture est offerte (toutes proportions gardées) et l'abondance de concours implique qu'un nombre important de distinctions et de récompenses soient distribuées. D'autre part, il est certain que les élites politiques présentes vont à leur tour tirer profit de

l'organisation du festival. En effet, une forme de dette est créée, qui s'exprime de la part de ceux qui reçoivent, et que l'on peut appréhender comme un groupe « dominé », envers ceux qui offrent le festival, et que l'on peut par conséquent caractériser comme élites dominantes. Cette dette peut être « remboursée » de plusieurs manières, à plus ou moins long terme, plus ou moins symboliquement, mais, selon Mauss, elle sera toujours soumise à des normes culturelles. Pour C. Lévi-Strauss (2002, p. 61-64), c'est cette caractéristique qui va contribuer à la perpétuation des relations sociales dans le temps.

Dans le cas du festival Èl Ojyn, nous pouvons observer que la réciprocité du don va surtout s'exprimer en termes de prestige. En ce sens, le Président Berdnikov est exemplaire. L'homme fait ici montre de sa stature de « chef ». Bien que non autochtone, c'est lui qui a toutes les cartes en main pour « mobiliser [les] ressources » (locales, fédérales et même internationales) nécessaires à l'organisation de la manifestation (Bierschenk 1995, p. 471). Ce faisant, il se place dans la lignée des chefs de clan d'autrefois, agissant comme ils ont pu le faire en leur temps. En outre, son appel à participer fait venir non seulement le public visé, mais également des VIP et des visiteurs étrangers, ce qui démontre sa capacité à rassembler et l'étendue de son réseau de relations, apanages du chef. Parallèlement, son prestige de « chef » d'une région autochtone se construit de par le regard que portent sur lui ses invités : bien que russe, il n'en est pas moins considéré par eux comme originaire de l'Altai²⁰⁶. Par ailleurs, perçu comme au contact quotidien des Altaïens, entouré, conseillé par eux dans le cadre de son mandat, il peut être crédité d'une meilleure connaissance de leurs traditions et de ce fait, assimilé à eux en tant que leader légitime. Enfin, l'affermissement de cette stature locale lui permet également d'évincer les potentiels rivaux politiques qui désireraient s'installer à sa place (notamment ceux qui viendraient d'autres régions de Russie, comme lui, dans un jeu de chaises musicales dont nous aurons l'occasion de reparler plus loin²⁰⁷).

Le Ministre de la Culture, le porte-parole du gouvernement et l'Èl-Basčy sont quant à eux tous trois d'origine autochtone²⁰⁸. Leur présence aux côtés du Président lors de l'ouverture du festival est une forme de soutien réciproque²⁰⁹. Comme dans le cas du Président Berdnikov,

²⁰⁶ Plusieurs personnes m'ont affirmé que le président Berdnikov était né dans le Territoire de l'Altai (ce que contredit sa fiche Wikipédia). Par contre, par méconnaissance de ses origines, ou par méconnaissance de la géographie administrative de la région (ce qui n'est pas rare en Russie européenne), ses invités venus d'autres régions de Russie ou de l'étranger pourront tout à fait le considérer comme « autochtone russe » de la république.

²⁰⁷ Notons que plusieurs dirigeants de la République de l'Altai avant Berdnikov n'en étaient pas du tout originaires.

²⁰⁸ Respectivement V. Končev, I. Belevov et B. Bedjurov.

²⁰⁹ C'est à ce titre que, pour de nombreux Altaïens, les autochtones engagés dans la sphère politique sont considérés comme des traîtres à la cause nationale ou, par rapport à la corruption qui règne dans ce milieu, à des personnes de caractère vénal.

leurs discours sont axés dans une double direction : à la fois celle de leurs confrères autochtones et celle de l'État fédéral russe. En revanche, comme Bierschenk l'a remarqué au sujet des appels lancés par les intellectuels peuls engagés dans le séminaire politique (*op. cit.*, p. 472-474), les discours de ces trois politiques pourront avoir davantage d'impact sur le public autochtone que ceux du Président : leur origine ethnique contribue à rappeler les responsabilités qui leur incombent en tant que représentants de la communauté. Ensuite, ils sont plus à même que le Président russe de jouer sur l'idéologie de l'« essence » de la nature altaïenne²¹⁰, en particulier lorsque celle-ci va favoriser la définition de l'identité ethnique (petite parenthèse : en cautionnant un événement composé de « jeux », par nature décontextualisés et dont la forme est héritée d'une idéologie les ayant fortement retravaillés²¹¹, puis en présentant ces « jeux » comme des traits caractéristiques de la culture altaïenne, nous pouvons considérer leurs discours comme des tentatives de manipulation de cette « essence » altaïenne²¹²). Enfin, les revendications, toutes proportions gardées, que ces personnalités pourraient émettre à l'encontre de l'État russe, contribuent à renforcer leur crédibilité. L'évincement des autres chefs de clan de la cérémonie d'ouverture est à ce stade de l'analyse totalement compréhensible : n'étant pas sous le contrôle direct des autorités politiques, le risque aurait été grand de les voir formuler trop vindicativement des récriminations ou exprimer des revendications à l'intention de l'État fédéral²¹³. Ainsi, outre se voir complètement écartés du système de redistribution mis en œuvre par le rituel politique (eux ne reçoivent ni honneurs, ni capacités de relations), leur absence contribue à la confirmation du statut du Président de la République de l'Altaï, de son Ministre de la Culture, du porte-parole du gouvernement et de l'Èl-Basçy en tant que seuls médiateurs possibles entre l'État et la communauté autochtone. De fait, ces quatre personnalités deviennent les seules en mesure de canaliser les revendications des Altaïens envers l'État, comme d'en représenter les

²¹⁰ Selon L. Broz, « pour être Altaïen, il faut faire preuve d'une *substance partagée* [avoir un lien historique et spirituel au territoire] et un *code de conduite* [la connaissance de la langue, des pratiques et des traditions] » (2009b, p. 22). Nous y reviendrons.

²¹¹ Nous avons vu que la plupart des « jeux » sont en réalité le fruit du travail du quotidien : la lutte est fortement associée à un contexte religieux, le tir à l'arc est lié à une idéologie de chasse, les pratiques équines à une idéologie de l'élevage, et qu'elles sont été rassemblées dans le cadre d'un état national moderne, en l'occurrence soviétique.

²¹² Notons toutefois, comme remarqué plus haut, que l'Èl-Basçy B. Bedjurov, lors d'un entretien réalisé en 2012, a vivement critiqué l'apparition récente du jeu à cheval Kök Bөрү, qui ne ferait pas partie selon lui des traditions équines altaïennes.

²¹³ C'est ce type de situation dont nous avons été témoin lors du Rassemblement des chanteurs d'épopées en juin 2011. Rappelons que, pressentant un discours trop revendicatif, les autorités ont refusé l'accès à la tribune à un jeune leader autochtone. Celui-ci s'est quant même précipité sur scène, avant de se faire refouler manu-militari par les forces de l'ordre présentes.

intérêts²¹⁴. Soulignons également le fait que ces personnalités prennent ensuite le temps de se déplacer dans la fête, de se joindre à la communauté créée, de rencontrer et de discuter avec la population, participe de ce que nous avons pu remarquer plus haut concernant le groupe et que Picard (2016, p. 608-610) nommait une « dissolution temporaire » de ses frontières internes. À l'instar des carnivals et autres fêtes où les règles sont transgressées (ou contestées) rituellement, la participation des dominants concourt à réaffirmer ces dernières plus fermement.

VI. B. L'instrumentalisation du passé

Un autre point important abordé par T. Bierschenk dans son analyse est la projection de la communauté dans le passé, de manière à lui fournir une dimension historique. Là encore, le passé joue un rôle de catalyseur du sentiment d'identité collective (*op. cit.*, p. 477). En ce sens, les thèmes du festival, ses ouvertures théâtralisées ou encore, en parallèle de sa tenue, le dévoilement de monuments ou d'événements commémorant et réactualisant le passé régional (avec une profondeur historique plus ou moins grande) contribuent à donner du sens à la communauté. Bien que celle-ci puisse être pensée en des termes à chaque fois différents (naissance du sentiment d'union « altaïo-altaïenne » dans le cas d'une commémoration de G. I. Čoros-Gurkin, élargissement pan-russe pour ce qui est de celle des 25 ans de la République ou des anniversaires de l'adhésion à la Russie, élargissement pan-turc lors de la

²¹⁴ Nous pouvons brièvement relater ici une expérience de réciprocité quelque peu singulière dans le cadre du festival Èl Ojyn 2002, et qui peut mettre en lumière certaines pratiques en vigueur en Sibérie. L'événement a eu lieu à Chermal, district le plus touristique de l'Altaï où les bases touristiques s'alignent le long de la rivière Katun'. Voici le récit d'un informateur (Gorno-Altaiisk, 2014) : « Le sénateur de l'Altaï au Conseil de la Fédération était à cette époque R. R. Safin, père d'une chanteuse pop à succès en Russie, Alsu. La chanteuse était venue se produire sur scène. Tous souhaitaient la voir, l'entendre, et ont attendu, attendu sa prestation sur scène. Mais elle n'est pas venue, et pour finir les gens en ont eu marre (ont craché « *pljunuli* ») et sont partis. Elle voulait se produire telle une super star à la fin, dans le genre de terminer la soirée. Et quand elle est montée sur scène, eh bien, il restait vraiment peu de monde.

Par la suite j'ai entendu qu'Alsu a accusé les Altaïens d'être de perfides roublards (ru. *hitrye obmanščiki*) : elle voulait, avec sa famille et son collectif, se régaler de brochettes. Je ne sais pas comment ils n'ont pas pu en trouver car [durant le festival] on en trouve à tous les coins de rue (ru. *na každom šagu*). Ils ont cherché un berger qui leur a vendu un mouton, mais il était vivant, ils n'ont pas su le tuer et ils ont été dans l'obligation de le relâcher. Alors après Alsu a raconté que « voilà ils arnaquent les touristes, ils leur vendent des moutons qui après retournent dans leur troupeau ». Ensuite il y a eu, sur la chaîne fédérale NTV, une émission intitulée « Princesse Domino », dans laquelle est apparue sa maman. On lui a demandé si c'était dur d'être la mère d'une star, et s'il y avait parfois eu des moments difficiles au cours des tournées. Elle a raconté qu'en Altaï c'avait été pire que tout (pas d'eau chaude dans les hôtels...). Et voilà comment ils ont conspué notre république.

Peut-être que sa présence était due au désir de son père de briger un second mandat de sénateur ? Comme il avait promis d'ouvrir une entreprise [dans la région], afin que les impôts profitent au budget de la république, que tous pensaient qu'un oligarque allait aider au développement de la région, le sénateur Antaradonov (et d'autres ?) lui a vendu (donné ? Je pense qu'il les a tous payés) sa place. Un politicien de l'époque m'a dit que tous étaient persuadés que Safin ferait prospérer la république. Mais après [qu'il ne se soit rien passé], tous ont vilipendé Antaradonov jusqu'à sa mort d'avoir donné sa place. Un scandale a aussi éclaté autour de 9 millions de roubles que Safin avait donné pour ouvrir un centre commercial et qui ont disparu, qu'on a jamais retrouvés ».

présentation de l'Altaï en tant que « Berceau des Turcs »...), il n'en reste pas moins que l'idée de base suscitée est celle d'une identité collective altaïenne : c'est le groupe altaïen qui est mis en valeur, dans aucun des cas l'attention n'est portée aux sous-groupes ethniques qui sont censés composer cette identité, jamais le sentiment d'union n'est exalté à leur niveau.

Qui plus est, ce sentiment d'identité collective est avivé progressivement au moyen de référents auxquels la communauté altaïenne est associée durant le festival : en 2000, lorsque l'accent était mis sur les découvertes archéologiques de l'Altaï, c'est sa territorialité qui était louée. En 2006, l'idée de « peuple altaïen » a été mise en avant par trois éléments :

- la territorialité encore : le monument inauguré a contribué à placer l'Altaï au cœur de l'Eurasie, la statue de G. I. Čoros-Gurkin quant à elle a rappelé ses premières frontières administratives.
- la « généalogie » : le monument, pan-altaïque, faisant du peuple altaïen actuel un descendant direct des premiers groupes turcs, a contribué lui octroyer une place centrale et une stature équivalente aux autres peuples turcs de par le monde.
- l'histoire politique : l'idée d'« Empire russe » est réactualisée, et la statue de G. I. Čoros-Gurkin suggère la première considération des Altaïens en tant que « peuple ».

Histoire politique et territorialité seront des éléments repris en 2012 : la commémoration des 90 ans de la création de l'Oblast' Autonome Oïrat a pu en effet à nouveau susciter l'idée d'« empire », via la référence à l'URSS et l'évocation de ses premières frontières. En 2014, la « généalogie » était une fois de plus à l'honneur (« L'Altaï, Berceau des Turcs ») et en 2016, on a pu retrouver les mêmes éléments que dix ans auparavant (exposition au Musée national sur la demande d'annexion à l'Empire russe formulée par les douze chefs de clan à l'Impératrice Elisabeth I^{ère}).

L'identité altaïenne se voit donc continuellement assimilée à une grande quantité de référents à travers le temps et l'espace : à d'autres groupes ethniques par son histoire ou sa « généalogie », à des entités politico-administratives importantes (empires) par sa territorialité. De plus selon nous, une volonté politique et idéologique se dégage de ces multiples modèles, qui est de donner l'impression aux autochtones que les frontières administratives contemporaines de l'actuelle république correspondent avec celles de son territoire historique (s'il pût en exister un), et que ce dernier a traversé les époques tel quel, sans altération. Cette manière de faire rompt complètement avec le fait que l'identité est un processus dynamique en perpétuelle recomposition. Elle se place néanmoins dans la continuité d'une politique initiée durant la période soviétique, et qui a été de donner à chaque

nation sa terre (voir chapitre I). Et même si elle n'est pas directement formulée au moyen de discours, cette idéologie héritée imprègne encore de nos jours chaque action de l'État.

Une gradation peut donc être perçue dans l'association des Altaïens à d'autres peuples : Russes tout d'abord, puis ensemble des Turcs. La référence à de grands ensembles de population doit-elle être prise comme une invitation à ce que les Altaïens se sentent à leur niveau ? Ou devrait-on lire entre les lignes la nécessité d'appréhender l'identité altaïenne telle que suggérée par les autorités, c'est-à-dire englobant tous les groupes et sous-groupes ethniques de la république, avec pour prétexte que seule cette définition-là serait à même d'éviter leur dilution au sein de ces référents plus importants ? Les questions méritent d'être posées, et nous permettent de rebondir sur le fait que, malgré tout, la présence de représentants d'autres peuples au festival renvoie aux Altaïens leur propre image. En d'autres termes, la perception que ces représentants vont avoir des Altaïens est celle d'un groupe à l'identité propre. Par conséquent, l'identité collective se retrouve en quelque sorte figée, « dédynamisée » par la vision de ceux qui ne font pas partie du groupe. Nous pouvons l'illustrer par le schéma ci-dessous.

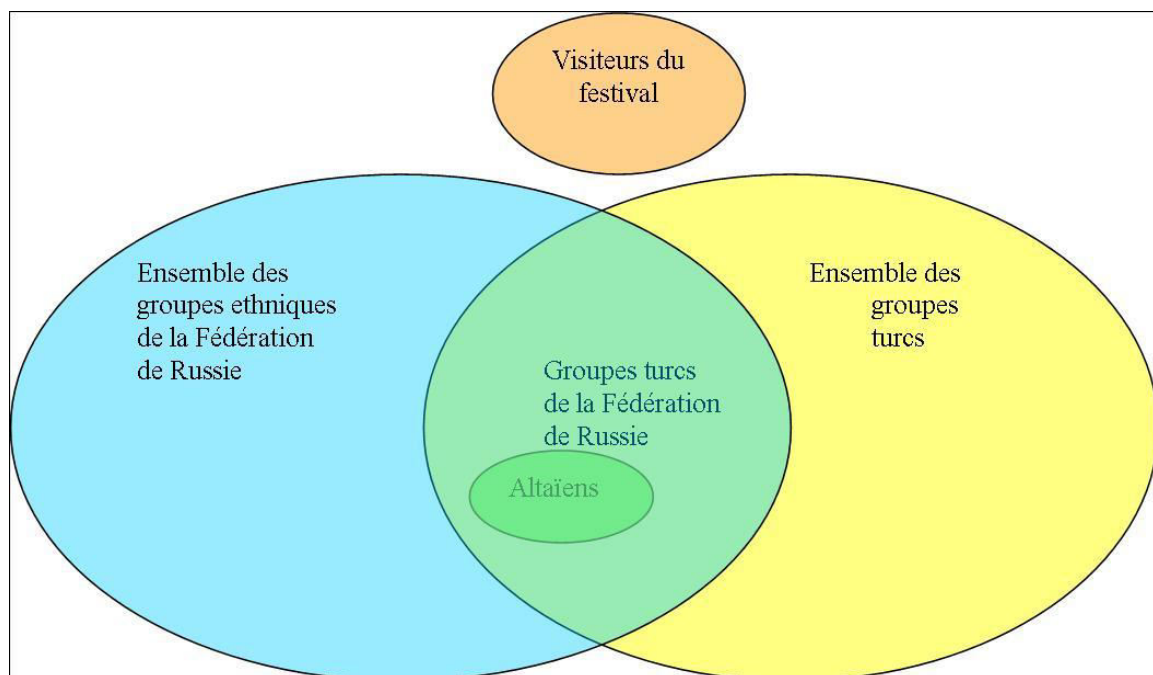


Fig. 69. Schéma des différents groupes de population en présence lors du festival Èl Ojyn, et de la vision qu'ils peuvent avoir des Altaïens.

Ainsi, la communauté altaïenne, qu'elle soit associée ou non aux différents autres ensembles, n'en reste pas moins perçue par eux comme statique, conforme à l'image donnée d'elle durant la période soviétique (voir Chapitre I). Le festival en revanche, au moyen des éditions locales

organisées en amont de l'événement, fait montre d'une intense dynamique spatio-temporelle qui va contribuer à une perception globale du territoire, à l'intensité graduelle de sa force politique et à la consolidation du sentiment d'unité.

VI. C. À travers l'espace et le temps, entre « tradition » et « modernité »

VI. C. 1. Le festival à travers l'espace et le temps

Selon I. Bianquis (2007), qui a analysé les commémorations du 800^e anniversaire de la création de l'État mongol par Gengis Khan en 2006 à la fois dans les villages et dans la capitale, la spatialité et la temporalité jouent un rôle de première importance dans la mise en scène des symboles permettant la consolidation de l'idéologie d'unité ethnique. En nous inspirant de son étude, nous pouvons mettre en évidence dans le cas du festival Èl Ojyn quelques-unes des stratégies déjà repérées du côté mongol.

Les commémorations mongoles se sont échelonnées à travers l'espace et le temps, effectuant un déplacement de la fête des villages vers les centres urbains puis vers la capitale en avançant dans le calendrier. Pour I. Bianquis, cela correspond à une « hiérarchisation des dates » et à un « passage de la notion des parties à celle du Tout » (*op. cit.*, p. 3). Nous pouvons constater que le festival Èl Ojyn, avec ses éditions locales dans les districts en amont de l'édition nationale à Elo, peut relever d'une logique analogue.

Toujours selon cet auteur, ces « manifestations collectives organisées par des instances publiques » mobilisent la communauté entière, et « les individus sont appelés à participer pleinement » en apportant un soutien matériel ou en concourant dans les compétitions (*op. cit.*, p. 2). Il en va de même en Altaï, où tous sont appelés, dans la mesure de leurs moyens, à aider dans les tâches dévolues aux maisons de la culture des districts, et en particulier à celle du village qui accueillera les festivités au niveau du district. Les écoliers peuvent être eux aussi amenés à mettre la main à la pâte, de même que les ouvriers agricoles des derniers kolkhozes de la région (citons notamment pour le district de Koš-Agač où s'est déroulée notre enquête, les kolkhozes Čagan du village de Čagan-Uzun et Čapaev du village de Telengit-Sortogoj²¹⁵).

Les éditions locales du festival Èl Ojyn ont généralement lieu un samedi. Les villages des différents districts étant en général proches les uns des autres, il est relativement aisé pour le

²¹⁵ Kolkhoze Čagan du village de Čagan-Uzun (<http://www.rusprofile.ru/id/9737966>), et kolkhoze Čapaev du village de Telengit-Sortogoj (<http://iskalko.ru/1020400508193>, sites tous deux consultés le 01/03/2017).

public de se rendre sur le lieu de l'événement le temps d'une journée. Au contraire, nous avons vu que l'édition nationale, bien que se déroulant au centre géographique de la république, est paradoxalement difficile d'accès et se déroule à cheval sur un jour ouvrable (le vendredi) et un samedi (jour des finales). De notre point de vue, ces raisons se suffisent à elles-mêmes pour que le public ne soit pas présent en masse à la manifestation. Mais concentrons-nous à nouveau sur les éditions locales du festival Èl Ojyn, et en particulier celles auxquelles nous avons pu assister, dans le district de Koš-Agač.

Les éditions locales se déroulent dans le stade du village qui accueille la fête, lieu qui possède en Altaï les mêmes caractéristiques qu'évoque I. Bianquis en Mongolie : « lieu de spectacle d'une pratique, aire consacrée aux rassemblements de masse, cet espace apparaît comme l'un des seuls où une société peut donner une image de son unité. Largement utilisé durant la période socialiste, le stade dans une société de tradition nomade, peut-être encore plus qu'ailleurs, fait office de point fixe et central de l'espace social. [...] Le stade symbolise le lieu de l'expression publique de l'unité territoriale » (*op. cit.*, p. 3). Ainsi, le festival local, de par son déroulement dans un stade et son association à des symboles (drapeaux de la République de l'Altaï et de la Fédération de Russie, hymnes...), s'inscrit pleinement dans la lignée de l'idéologie soviétique et préfigure l'unité de la nation.

Celle-ci est ensuite autrement évoquée par le déplacement de la fête : marquant de son passage les différents points d'un territoire destiné à être perçu comme uni, le festival circonscrit l'espace, le délimite. En République de l'Altaï, l'idée censée se dégager de ces déplacements peut être formulée de cette manière : à partir du moment où le festival se déroule sur un territoire donné, le groupe qui occupe ce territoire et prépare la fête relève implicitement du peuple altaïen. Ainsi, on constate l'édification de frontières imaginaires englobantes à travers une dynamique spatio-temporelle, tandis que les frontières internes des sous-groupes ethniques, se définissant en termes de générations et de sexe, sont quant à elles occultées. Cette manière de procéder relève bien d'une tactique politique d'unification, tout en symbolisant la mainmise de l'État fédéral russe sur le territoire de la république.

Par ailleurs, nous retrouvons pour les différentes éditions d'Èl Ojyn la « gradation dans la splendeur des cérémonies et l'importance des moyens investis²¹⁶ » et la « progression de l'intensité de la dramatisation » déjà remarquées par I. Bianquis en Mongolie (*op. cit.*, p. 3). À

²¹⁶ À l'image de ce qu'indique I. Bianquis concernant la Mongolie (2007, p. 3), l'édition nationale du festival Èl Ojyn correspond au paroxysme de cette gradation, parée de cérémonies d'ouverture et de clôture grandioses, et honorée de la présence d'invités de marque, des médias, et de sportifs de haut-niveau.

titre d'exemple, citons l'absence de la compétition de tir à l'arc²¹⁷, de cérémonie théâtralisée d'ouverture et de personnalités VIP lors des éditions locales. Plus l'événement prend de l'importance, plus le souci de l'ostentatoire se fait donc évident.

VI. C. 2. Le festival entre tradition et modernité

Un autre type de gradation se ressent également dans la fusion de plus en plus grande des registres symboliques relevant à la fois de la tradition et de la modernité. Ainsi, lors des éditions locales d'Èl Ojyn dans les villages, la mobilisation des participants va suivre un canon hérité de la période soviétique : elle va se mettre en place par le biais de réseaux sociaux internes aux villages, dont les centres névralgiques sont les maisons de la culture et leurs agents. Les journaux locaux sont susceptibles de retranscrire l'appel à participation de l'administration, mais le cercle des lecteurs en étant généralement restreint de nos jours²¹⁸, l'information aura des difficultés à circuler de cette manière. Le bouche à oreille joue donc un rôle important, semblable à ce qu'il a pu être à l'époque pré-soviétique : c'était alors le seul moyen de mobiliser le tissu social local, notamment dans le cas de l'organisation collective des rituels saisonniers. Cette pratique s'est quelque peu modifiée depuis l'apparition des téléphones fixes, et la diffusion de l'information s'est surtout accélérée avec celle des nouveaux moyens de communication que sont les téléphones portables et Internet²¹⁹.

Dans le cas du festival d'ampleur nationale, outre le rôle important dévolu aux nouveaux médias précités, nous pouvons également remarquer l'implication des radios et télévision locales²²⁰. Elles suivent la diffusion des déclarations du gouvernement quant aux dates et lieu de déroulement du festival : plus l'événement se rapproche et plus il y aura de reportages réalisés sur l'avancement des préparatifs²²¹. On assistera aussi à des rediffusions d'extraits des

²¹⁷ Ce n'est pas ici le thème de notre recherche, mais G. Lacaze a bien montré, dans le cadre du *Naadam* mongol, comment le tir à l'arc n'exaltait plus le caractère viril de l'homme dans une société à la fois pastorale et socialiste, où l'accent est mis sur le travail, la production, etc. (1999-2000, p. 107-121). À ce titre, cela a entraîné la féminisation de la pratique. Les jeux où subsistent l'idée d'un échange de force vitale masculine contre la chance, la fertilité et la prospérité distribuée par les esprits, tels que la lutte, ont conservé ce caractère viril, et sont davantage « porteurs d'identité ». Ce n'est pas pour autant qu'ils n'ont pas été « transformés et manipulés par les différentes idéologies [religieuses et politiques] en concurrence dans la Mongolie actuelle » (*op. cit.*, p. 121).

²¹⁸ À titre d'exemple, remarquons le faible tirage des journaux hebdomadaires locaux : 1000 exemplaires pour une population de 11000 habitants dans le district d'Ulagan (1600 exemplaires annoncés par l'administration locale : <http://xn----7sbabmj7bof9c.xn--p1ai/redakciya-gazety-ulagannyn-solundary.html>, consulté le 5/03/2017).

²¹⁹ Le rôle de ces nouveaux moyens de communication, ainsi que celui des nouveaux médias tels que les réseaux sociaux (VKontakte, Odnoklasniki, Facebook, Twitter...), mériterait d'être plus amplement étudié en ce qui concerne la République de l'Altaï, et plus largement la Sibérie.

²²⁰ Notons que la télévision locale n'émet que quelques minutes par jour en reprenant l'antenne de la première chaîne fédérale.

²²¹ Par exemple sur les dernières décisions prises par le gouvernement, ou sur les répétitions des acteurs du théâtre national...

éditions des années précédentes. Présente sur place pendant l'événement, la télévision (qui cette fois peut ne plus concerner que des médias locaux, mais des équipes d'envergure fédérale, ou des opérateurs privés venus réaliser un reportage) va contribuer à renforcer la visibilité de l'événement, sa force politique et la fusion des formes traditionnelle et moderne. En effet, cette fusion se traduit par une place plus importante accordée à l'opération médiatique : comme le signale V. Vaté dans le cas d'un rituel urbain en Tchoukotka (2005, p. 54), les participants doivent tenir compte de la présence de la caméra (qui elle ne tient pas compte d'eux, mais de l'action en cours), de ses mouvements inopinés. De ce fait, l'appareil d'enregistrement s'intègre avec plus ou moins de facilité dans la manifestation, mais tend finalement à en occuper la position centrale²²² (*idem*).

Remarquons également que, dans le cadre de cette fusion des registres symboliques de la « tradition » et de la « modernité », la décontextualisation des éléments culturels et leur assemblage dans un cadre régulé par l'état national moderne tendent à rendre ces éléments artificiels et superficiels. Si nous reprenons comme exemple le concours des habitations *ajyl*, nous voyons que celles-ci ne sont absolument pas considérées par la population autochtone comme des habitations réelles : au terme du festival, elles ne seront pas réemployées comme logements, mais elles seront vidées et le resteront jusqu'à l'édition suivante. Les participants au concours les garnissent pour l'événement avec la pleine conscience du caractère éphémère de leur travail. Les constructions, dont nous avons vu qu'elles étaient appelées à durer pour plusieurs éditions, et dont de nombreux Altaïens disent qu'elles sont de mauvaise qualité, doivent également être préservées. Ainsi, bien qu'elles disposent d'un foyer à l'intérieur, celui-ci n'est pas allumé, une aberration pour la crédibilité d'une culture où le feu domestique joue un rôle majeur (voir à ce sujet Jacquemoud 2015, p. 73). Parmi les éléments installés pour rendre l'habitation vraisemblable, certains se révèlent totalement anachroniques : électroménager, ustensiles de cuisine en faïence et en métal, ou objets faits de matériaux synthétiques complètent désormais les *ajyl*.

²²² Peu importe que ce soient des chaînes de télévision, des réalisateurs de documentaires ou des ethnologues qui manient la caméra, celle-ci est omniprésente entre les spectateurs et le(s) concurrent(s), au point de lui (leur) voler la vedette !

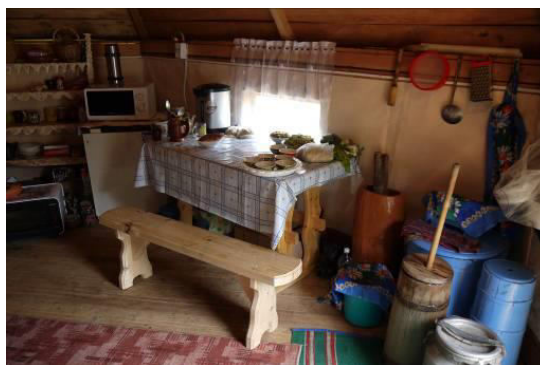


Fig. 70. Reconstitution de l'intérieur d'une habitation traditionnelle. On notera l'abondance d'éléments anachroniques (Èl Ojyn 2012).

Plus largement, les anachronismes affluent si l'on considère les vêtements traditionnels : nous avons vu que les coupes et les couleurs étaient stylistiquement travaillées pour répondre aux canons de la mode contemporaine et plaire à un large public, et que les matières employées, souvent synthétiques, trouvaient leur origine loin de l'Altaï dans des pays d'Asie du sud²²³. Les défilés ou concours de beauté, organisés pendant ou en dehors du festival, présentent les plus récentes innovations sur les costumes et dénotent l'effort des couturières altaïennes pour s'insérer dans les courants mondiaux de la mode ethnique. Si l'on ajoute à cela que, dans le cadre du festival, de nombreuses femmes vêtues de « manière traditionnelle » arborent des tresses factices²²⁴, il devient difficile de déceler le vrai du faux, de démêler le « traditionnel » du contemporain.

VI. C. 3. Le cas du concours des chanteurs d'épopées

En ce qui concerne le concours des chanteurs d'épopées, nous constatons là aussi une influence forte de ce que certains auteurs vont nommer la « culture de masse » (ru. *massovaja kul'tura*) (Plavskaja 2012, p. 153-156) : outre leurs costumes, les concurrents bénéficient d'instruments d'accompagnement *topšuur* modernisés et adaptés à la scène²²⁵. Ces instruments n'ont en effet plus grand-chose à voir avec ceux d'autrefois, au point que plusieurs chanteurs m'ont confié devoir souvent « trop » pousser leur voix pour faire face à la

²²³ Le travail (harassant) des peaux ou du feutre est une activité traditionnellement féminine peu pratiquée de nos jours, ce qui implique la rareté de ces matériaux dans les costumes contemporains.

²²⁴ Traditionnellement, une femme mariée ne se coupe pas les cheveux et arbore deux tresses. Lors des manifestations contemporaines en Altaï, les femmes habillées de « manière traditionnelle » sont dans leur grande majorité des femmes d'un certain âge et la plupart ont des cheveux courts.

²²⁵ On notera que les premières modifications de l'instrument traditionnel sont intervenues tôt au cours de l'époque soviétique, afin de lui permettre d'avoir un son « de scène » et de l'inclure dans les orchestres symphoniques (Jacquemoud 2007). Certains sont désormais équipés d'une prise « jack » pour être amplifiés.

puissante sonorité de ces récents objets²²⁶. On notera par ailleurs que le prêt de costumes et d'instruments entre chanteurs lors du concours signale d'une certaine manière la perte de « sacralité » de l'objet : originellement crédité de posséder une « âme » ou d'être animé par un esprit, le *topšuur* ne pouvait, au même titre que le tambour du chamane, être touché par une autre personne que son possesseur, sous peine d'attirer la mauvaise fortune à la fois sur le barde et sur celui qui touchait l'instrument (Jacquemoud 2007, p. 141). Les instruments, désormais fabriqués par un artisan et non plus par le musicien lui-même²²⁷, ne peuvent être « animés » comme autrefois²²⁸ et sont donc susceptibles de circuler au sein de l'ensemble des musiciens contemporains. On remarquera également que les femmes qui pratiquent le chant de gorge et participent au concours ne s'accompagnent pas d'instrument²²⁹.

De même, la voix des bardes a changé, le panel de sons émis au moyen du chant de gorge s'est étoffé : certaines techniques venues des peuples voisins (Touvas, Mongols) ont intégré le champ de compétence des artistes, au point qu'une partie du concours leur est réservée (voir chapitre VII).

Il est stipulé dans les règles du concours des chanteurs d'épopées que l'emploi d'un phonogramme est interdit²³⁰, ce qui traduit bien l'influence potentielle des nouvelles musiques sur la culture altaïenne. Cette influence se voit confirmée lors des prestations scéniques hors concours : il n'est pas rare en effet que les musiciens, même les plus engagés dans la sauvegarde de la musique traditionnelle, incluent des éléments de la « worldmusic » :

²²⁶ On retiendra également que le *topšuur* était originellement recouvert d'une membrane faite de peau de cervidé (donc issue de la chasse), ce qui lui donnait une sonorité sourde et étouffée. Les instruments contemporains sont recouverts d'une fine plaquette de bois, leur caisson est travaillé en plusieurs parties par la suite collées, ce qui leur donne un son beaucoup plus clair et éclatant.

²²⁷ Le chanteur pouvait recevoir l'instrument de la part de *kaj èèzi*, l'« esprit du chant de gorge », venu le visiter en rêve (Jacquemoud 2009). En tant que tel, l'objet possédait un lien direct avec les esprits. De nos jours, bien que produisant leurs instruments « en série », les artisans altaïens peuvent répondre à des commandes particulières des musiciens, en donnant une forme et des motifs singuliers à l'objet, ou par l'emploi de bois précieux (un artisan de mes amis m'a plusieurs fois montré les morceaux de bois africain ou australien dont il disposait et comptait se servir). C'est de cette manière également que les artisans locaux tirent leur épingle du jeu face à la production de masse originaire de la République de Khakassie (décriée de fait pour sa piètre qualité).

²²⁸ En revanche, il est probable qu'un spécialiste rituel puisse ultérieurement « insuffler une âme » à l'objet. Le cas reste à déterminer.

²²⁹ Le chant de gorge (ou chant diphonique), technique vocale employée par les bardes pour chanter l'épopée, était un art autrefois strictement réservé aux hommes dans toutes les cultures centrasiatiques où il était pratiqué. En outre, l'instrument retrouvait d'une certaine manière les qualités du tambour du chamane, dans la mesure où son obtention était conditionnée par un lien particulier entre le barde et les esprits et où sa fabrication nécessitait que des parties d'un animal sauvage soient employées. Il pouvait dès lors être perçu comme une monture pour le barde (une récitation sans instrument se dit être effectuée « à pied »). Le fait que les deux conditions de fabrication ne soient plus remplies aujourd'hui limite la capacité de l'instrument à être animé en tant que monture.

²³⁰ Bulletin explicatif d'inscription au concours des chanteurs d'épopées 2012 (*Položenie o provedenii konkursa « Meždunarodnyj Kurultaj skazitelej », v ramkax Mežregional'nogo prazdnika altajskogo naroda « Èl Ojyn-2012 », posvjaščennogo 90-letiju obrazovanija Ojrotskoj avtonomnoj oblasti*).

instruments ou rythmes étrangers, bruits d'animaux, ou musique électronique²³¹. Ces différentes inspirations peuvent également contribuer à placer le festival au sein de la « culture de masse », accentuées par le fait que les artistes, en cherchant à toucher un public à chaque fois plus large, vont s'inspirer des succès internationaux du moment et copier leurs recettes. Par ailleurs, nous pouvons voir dans ces inspirations des tentatives de répondre à des impératifs dus à la modernité : d'une part, l'affluence du public nécessite l'amplification de la musique, et donc un appareillage technique adéquat²³², d'autre part, malgré un intérêt pour des mélodies ethniques inédites à l'écoute, le public étranger et néophyte peut rapidement se lasser de la monotonie des récitations épiques d'autrefois. La variété des techniques de chant, la virtuosité et l'innovation sont dès lors les bienvenues. La fusion de la tradition et de la modernité se manifeste aussi à travers la présence des personnalités VIP au festival, dont certaines sont des icônes pop qui se produiront au terme de la soirée d'ouverture (Alsu, Mister X...).

VI. C. 4. Économiquement parlant

Enfin, le dernier exemple de cette fusion des genres traditionnel et moderne prendra appui sur le côté économique du festival : rappelons qu'une grande partie des participants aux concours est, directement ou indirectement, payée. Tout d'abord, les agents de la culture sont, eux, présents dans le cadre de leur travail. Dans le cas des sportifs, il y a parmi eux des « professionnels » qui sont parvenus sans encombre à franchir les étapes de présélection en amont de l'événement. Pour les autres, leurs résultats lors des compétitions pourront leur ouvrir les portes de la professionnalisation. Finalement, rares sont les occasions où de parfaits inconnus se découvrent au public lors de l'événement. En tant que tels, ces deux types de participants sont susceptibles de vivre (plus ou moins bien) de leurs activités, et gagner lors des concours du festival n'est qu'un « plus » qui améliorera leur palmarès ou leur situation. Finalement, et dans tous les cas, ce sont là des exemples parfaitement représentatifs d'une professionnalisation de la culture ethnique, et donc de sa modernisation, héritée de la période soviétique.

²³¹ On retiendra parallèlement qu'ils s'autoproduisent et distribuent eux-mêmes leurs disques, souvent laissés en dépôt-vente dans les magasins de souvenirs de la capitale. Malgré des pochettes mettant en scène des éléments symboliques relevant de la culture traditionnelle (inclusion de l'artiste sur un fond photographique naturel, présence d'animaux sauvages, etc.), le contenu des albums est souvent électro-pop.

²³² Lors de l'édition 2016, le président Berdnikov a souligné l'apport indispensable des « nouvelles technologies permettant de rendre le spectacle plus éclatant et intéressant » (site d'informations <http://www.zvezdaaltaya.ru/2016/04/18/nacionalnyy-dukhi-edinenie-naroda/> en date du 18/04/2016, consulté le 05/01/2017).

VI. D. Le festival comme institution pédagogique

Le festival s'inscrit dans le prolongement d'une histoire soviétique où les manifestations avaient toujours un côté pédagogique, dans le sens où elles étaient censées contribuer à la transformation du peuple, à son adhésion à la politique du régime et à l'avènement de l'*homo sovieticus*. Dans ce but, la transmission d'informations jouait un rôle essentiel, et E. Koustova nous donne un panorama des méthodes employées dans ce but lors des manifestations (2011, p. 172-174). Dans cette optique, le festival Èl Ojyn possède également une dimension pédagogique évidente, et vise quant à lui à transmettre en premier lieu un savoir culturel supposé être absent, ou du moins lacunaire, chez une partie de la population autochtone. L'expression en langue vernaculaire en est peut-être l'un des aspects les plus marqués : les concours où doivent figurer des explications concernant le mode de vie, la vision du monde, ou encore la diversité des types de chants évalués lors des récitations illustrent bien l'importance accordée à la langue altaïenne. Cela rejoint ce que dit T. Bierschenk au sujet de la manière dont est présentée la nécessité de l'alphabétisation des Peuls dans leur langue : « c'est la forme adéquate de la modernisation de la tradition, de l'ethnodéveloppement » (1995, p. 476).

Bien évidemment, si lacunes culturelles il y a parmi la population autochtone, celles-ci peuvent être d'origines variées ; citons entre autres : coupure générationnelle dans la transmission, comme dans le cas d'orphelins ou d'un exil forcé ou encore, phénomène qui va davantage concerner la jeune génération, immersion dans un contexte (urbain notamment) marqué par la « russophonie »²³³. Mais le festival est justement là pour tenter de remédier à cette méconnaissance culturelle, l'abondance d'informations autour de l'événement, la dénomination altaïenne des différents concours et l'explication en langues russe et altaïenne de leurs règles et signification symbolique en étant l'exemple le plus flagrant. Paradoxalement, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment au sujet des intellectuels engagés dans le séminaire politique des Peuls du Bénin, ce sont souvent ces personnes-mêmes qui font montre de transmettre un savoir culturel « originel » qui sont souvent le plus éloignés d'une « essence identitaire pure ». Ainsi, les règles et codes insufflés aux différents concours par les fonctionnaires de la ville sont bien souvent absents des pratiques autochtones des villages. Si règles il y a en milieu rural, elles ne sont pas forcément pensées, ni rigides, mais susceptibles d'être contournées, omises pour un temps. Par ailleurs, cet assemblage de règles destinées à uniformiser des pratiques sujettes à variation ne tient pas compte de la diversité

²³³ On pourra considérer le rôle contemporain des médias télévisuels et des réseaux sociaux sur Internet.

des pratiques en vigueur chez les sous-groupes ethniques formant le peuple altaïen. La démarche se base ainsi sur les pratiques d'un groupe ethnique donné et les impose à tous les autres : ainsi, les règles de comportement à l'intérieur de l'habitation des sous-groupes du nord de la république seront en de nombreux points différentes de celles des groupes du sud. Dès lors, comment attester de la véracité des commentaires proposés ? Par ailleurs, les explications données ne pourront l'être qu'en russe, langue véhiculaire de tous ces sous-groupes, car l'altaïen est pour les groupes du nord une langue totalement étrangère n'ayant rien de commun avec la leur. Ainsi, établir des normes, tout en rejetant par là-même ce qui relevait du groupe social local, revient à uniformiser, à créer l'unité, tout en sachant que cette démarche se retrouve confrontée à certains problèmes spécifiques difficilement résolubles.

Mais la dimension pédagogique liée à l'événement ne se manifeste pas uniquement dans son organisation, dans les discours énoncés et les compétitions (nous pensons notamment aux concours de chants et de récitation épique). On la retrouve également, d'une édition à l'autre, dans les commentaires émis à la suite des articles de presse traitant du festival : à cette occasion est régulièrement mentionnée la nécessité de marquer d'une empreinte plus forte la présence de la langue vernaculaire au sein de la république²³⁴. Souvent reviennent également des remontrances énoncées par des autochtones face au comportement, considéré comme inadéquat, de certains de leurs compatriotes durant le festival (comportement en particulier lié à un usage immodéré de l'alcool, ou par un irrespect des règles de bienséance chez un hôte ou sur un lieu considéré comme habité par un esprit²³⁵). Le festival en lui-même ou les sites internet des médias a posteriori, sont également des lieux et des occasions d'ouvrir la discussion et de sensibiliser la population sur des thèmes tels que l'écologie ou la manière d'agir face à des lieux considérés comme « chargés » d'énergie spirituelle, c'est-à-dire abritant potentiellement un esprit du lieu ou des esprits d'ancêtres.

Un autre rôle pédagogique, comme le dit Plavskaja (2012, p. 155), se retrouve dans les compétitions sportives, qui mettent en avant les bienfaits d'un mode de vie sain, propriété non négligeable au sein d'un pays où la population est nettement en proie à l'alcoolisme.

Enfin, de par son ouverture grandiose, les commémorations qui lui sont associées et les monuments dévoilés en parallèle de son déroulement, le festival possède une dimension pédagogique du point de vue idéologique : les faits distillés à ces occasions ne sont plus à remettre en cause, ils « parachèvent l'écriture d'une histoire [...] bien « arrondie », bien

²³⁴ Rappelons que l'altaïen est langue officielle de la République de l'Altaï au même titre que le russe. Cependant, aucun document officiel n'est jamais édité dans cette langue, au contraire des documents officiels que l'on peut trouver dans les autres républiques autonomes de la Fédération de Russie (voir chapitre I).

²³⁵ Ce qui en l'occurrence reviendrait au même.

délimitée et faisant autorité » comme le dit T. Bierschenk (*op. cit.*, p. 477). L'histoire de l'Altaï et des peuples qui y résident est réinterprétée, les différentes versions du passé sont corrigées et une vision unifiée est donnée, qui associe définitivement la région à la Russie.

Ainsi, il est possible de segmenter la fonction pédagogique du festival en plusieurs thèmes : une mise en avant de la langue vernaculaire dominante, une uniformisation des pratiques, une historicisation officielle, un regard lucide sur le présent afin de donner confiance en l'avenir. La mise en œuvre de ces thèmes, outre produire l'effet escompté qui est de contribuer à la construction d'une mémoire collective uniformisée, de ce qu'Oktjabr'skaja et Samuškina vont nommer un « paysage ethnoculturel » (2014, p. 64), et d'une unification à la fois des groupes ethniques altaïens entre eux et des Altaïens et des Russes, s'apparente par ailleurs à une « dédynamisation » de la culture, une tendance à la solidification de ses éléments symboliques. Ainsi, comme le signale V. Vaté au sujet d'un rituel tchouktche réalisé dans un cadre urbain (2005, p. 56), la présence des éléments (compétitions, vêtements traditionnels, chants, danses, etc.) est plus importante que ce qu'ils symbolisent : vidés de leur contenu symbolique car décontextualisés, ils acquièrent de ce fait une identité collective à laquelle tous peuvent s'identifier. Finalement, l'impression qui se dégage de ces procédés d'artificialisation nous rappelle donc à nouveau une forme de muséification.

CONCLUSION

À propos du *saban tuj* bachkire des années socialistes, X. Le Torrivellec disait que les évolutions de cette manifestation « eurent pour effet d'éloigner davantage le public, qui était contraint de se déplacer jusqu'au chef-lieu de district et d'attendre la fin d'interminables discours avant de pouvoir s'amuser » (*op. cit.*, p. 228-229). Même si le festival Èl Ojyn, organisé pour la première fois en 1988, n'a été célébré qu'une fois durant la période soviétique, nous avons constaté que par maints aspects son organisation pouvait se placer dans la lignée des événements de ladite période, notamment par la présence de concours (sportifs, danses, chants, etc.), par son caractère éminemment pédagogique et sa nature politique. Cette dernière, associée à un cruel manque de renouvellement (les protagonistes tendent à mettre en avant que la stabilité du statut de la république et le sentiment de liberté censé en découler, sont les fruits de leur travail), a là aussi mené à la défection d'une bonne partie du public, en particulier de celui qui dans les débuts de la manifestation, venait avec un fort engouement. Les participants autochtones, nous l'avons vu, sont en grande majorité associés aux délégations des différents districts, et ont tous un rôle bien particulier à jouer au

cours du festival. Bien entendu, quelques visiteurs viennent des villages alentour, mais les dates choisies pour la fête ne sont pas favorables à ce que l'on fasse le déplacement de toute la république. Par ailleurs, si la jeune génération s'y rend aujourd'hui, au prix de difficultés réelles en termes de logistique, c'est avant tout pour passer une soirée entre amis loin de la surveillance des parents (au risque de ne presque rien voir de la fête) ; mis à part certains aspects particuliers de la culture traditionnelle, tels que la lutte, la course de chevaux ou les sports de force, l'intérêt des jeunes, en particuliers urbains, est faible envers la plupart des autres compétitions. Sans compter que les valeurs traditionnelles véhiculées par la mise en scène des traditions (patriarcat, exogamie clanique, division sexuelle des tâches...) tendent à perdre de leur pertinence chez ces derniers. Dans cette perspective, on peut affirmer que l'événement, qui se veut vitrine des traditions altaïennes, joue parfaitement son rôle dans la mesure où il ne s'adressera finalement qu'à un public en grande partie étranger : Russes (vacanciers et VIP), personnalités et artistes originaires de pays turcophones, visiteurs venus du monde entier...C'est dans cette optique que nous pourrions reprendre à notre compte la caractérisation de « show ethnographique » qu'en donne N. Ulturgaševa (2002, p. 51, citée par Plavskaja 2012, p. 155).

Comme nous l'avons également vu, le festival se révèle par maints aspects un condensé de la pluralité ethnique et religieuse de la république, et de ses divisions. Ainsi, à l'image de l'entité administrative dont il relève, il peine à jouer la carte de l'unité. En ce sens, le tiède engouement pour le festival reflète les désillusions de la société civile et la tendance à l'œuvre au sein de la population autochtone, qui est la méfiance envers toute organisation, qu'elle soit religieuse ou vise à promouvoir les droits des peuples autochtones. Finalement, nous constatons que la convergence n'est que superficielle dans le festival.

Nous allons désormais tenter de voir comment celle-ci peut se réaliser au sein de la pluralité religieuse dans la république. Toutefois, avant d'arriver à ce point, nous souhaitons revenir sur les conditions d'émergence de ce territoire, dans sa dimension politique. Elle est de notre point de vue indissociable du mouvement religieux bourkhaniste. C'est la raison pour laquelle nous allons désormais nous focaliser sur les événements du tournant du XX^e siècle et mettre en lumière les processus de genèse d'une partie des Altaïens en tant que peuple.

CHAPITRE III

« L'ALTAÏ ORIGINEL »

Le bourkhanisme comme quête d'identité

INTRODUCTION

Dans notre premier chapitre, dans la perspective d'apporter une réponse à notre problématique articulée autour de la question de la pluralité ethnique et religieuse en République de l'Altaï, nous avons abordé son histoire et sa situation sociopolitique et ethnique contemporaine. Nous avons découvert la profusion des courants religieux en présence dans la région, et introduit l'instrumentalisation dont quelques-uns faisaient l'objet de la part des forces politiques en présence. Cette introduction nous a permis de constater que la diversité culturelle et religieuse en Altaï n'est pas chose récente, mais qu'au contraire elle fait partie de la définition-même de l'idée d'« Altaï ». Toujours dans le but de répondre à la question : comment le politique et le religieux s'interpénètrent en République de l'Altaï, le second chapitre nous a familiarisés avec le festival Èl Ojyn, une tentative menée par le gouvernement actuel pour dépasser les clivages ethnico-religieux existant entre autochtones. Organisé dans l'objectif que tous les groupes altaïens surmontent les dissensions claniques, ethno-linguistiques et géographiques, qu'ils soient rassemblés sous la bannière de la république et témoignent ensemble de la richesse de leurs cultures, la fête se révèle finalement être un événement témoignant de la continuité de la politique soviétique aux nationalités, et de-là, le panégyrique de l'appartenance de la République de l'Altaï à la Fédération de Russie.

Dans le but de mieux comprendre la situation religieuse actuelle en Altaï et d'appréhender les raisons qui poussent les autochtones à adhérer à tel ou tel mouvement, nous souhaitons accorder une attention toute particulière à certains groupes religieux en présence. Ainsi, le chapitre IV sera-t-il consacré aux mouvements religieux officiellement classés comme « traditionnels », c'est-à-dire qui sont crédités par l'État d'une présence historique dans la région (chamanisme et bourkhanisme, christianisme orthodoxe, et... bouddhisme), tandis que le chapitre V se focalisera sur le pentecôtisme évangélique, énoncé comme « non-traditionnels », c'est-à-dire d'apparition récente en Altaï.

Ce troisième chapitre a donc pour objectif de fournir les bases de l'analyse à venir. Pour ce faire, nous estimons primordial de présenter de manière globale la vision du monde « traditionnelle » des autochtones de l'Altaï, c'est-à-dire chamanique, et de préciser les évolutions que celle-ci a subies suite à l'arrivée des Russes et des missionnaires dans la région. En particulier, nous allons détailler les conditions d'émergence du mouvement religieux bourkhaniste qui, selon nous, figure en lui-même une révolution spirituelle autant qu'identitaire des autochtones. En outre, dans la mesure où l'influence du bourkhanisme est encore palpable de nos jours, et puisque selon nous il conditionne la perception

contemporaine de l'Altaï par les individus (qui le comparent à un paradis terrestre), il nous paraît impératif de faire halte sur l'histoire du mouvement. Nous verrons comment le bourkhanisme parvient, dans un premier temps, à fédérer les différents clans altaïens, puis à faire du territoire ainsi uni une terre d'élection avant de l'ériger au statut de divinité.

I. LA VISION DU MONDE ALTAÏENNE

I. A. Des esprits et des hommes

Pour commencer dans notre présentation de la pratique religieuse autochtone traditionnelle, il nous paraît pittoresque de rapporter une citation du géologue P. de Tchihatcheff, chef d'expédition mandaté par le Tsar au milieu du XIX^e siècle. Frappé par ce qui lui semblait un désintérêt total pour les choses de la religion de la part des autochtones, il déclara :

« Si la dévotion des Kalmouks²³⁶ pouvait égaler leur voracité, il n'y a nul doute que toute la nation ne fût composée que d'une réunion de saints » (1845, p. 45).

Derrière cette image quelque peu cocasse se cache un enseignement éloquent : le savant français, qui pensait que les autochtones altaïens n'étaient d'aucune manière religieux, n'a en réalité pas deviné qu'ils « vivaient » leur croyance dans chacun de leurs gestes, et qu'ils vivaient au sein-même de leur divinité qu'ils vénéraient, l'Altaï²³⁷ ! Durkheim nous dit que « les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées » (2008, p. 56). Les peuples de l'Altaï percevant le monde qui les entoure comme étant peuplé non seulement par les hommes, les animaux et les végétaux, mais également par des esprits, ce monde fait donc partie des choses « sacrées ». Dans cette optique, chacun de leurs gestes se révèle relever du rite et comporte un sens religieux bien plus profond que ne l'a tout d'abord cru Tchihatcheff. Ce trait est commun à toutes les autres ethnies de la Sibérie et de l'Asie septentrionale, qui attribuent aux êtres naturels et à certaines « choses » (pierres, plantes...) une âme analogue à l'âme humaine (Hamayon 1990, p. 331). Dans l'Altaï en outre, la région elle-même est perçue comme une entité spirituelle. Le comportement des humains à l'encontre de la nature environnante conditionne donc, d'une part, la subsistance qu'il pourra en tirer. D'autre part, la relation à ce monde de l'invisible, que R. Hamayon nomme la « surnature » (*op. cit.*, p. 331-332), est fondée sur le strict suivi

²³⁶ Kalmouks de l'Altaï est l'un des noms donnés aux Altaj-kiži au XIX^e siècle.

²³⁷ On notera à ce titre le judicieux intitulé d'un article d'A. Halemba (2008) à propos des tremblements de terre en Altaï : « What does it feel when your religion moves under your feet ?... ».

d'interdits, de gestes et de comportements précis qui, s'ils ne sont pas respectés, peuvent rendre l'individu malade, voire provoquer sa mort.

Voici quelques exemples de règles relevées en partageant le quotidien des Altaïens : on ne se rend pas n'importe où n'importe comment n'importe quand : les déplacements, en particulier sur les longues distances, sont très codifiés. Si, lors de ma première visite en Altaï en 2005, je me suis approché, par curiosité, d'un lieu sacré *tagyl*, j'ai appris par la suite que les flancs de montagne sur lesquels étaient installés ces lieux de culte étaient interdits d'accès. Certaines montagnes sont en elles-mêmes taboues : non seulement on n'y chasse pas, mais il est parfois complètement interdit de s'y rendre. On ne découpe pas un animal de la même manière du moment qu'il est produit de la chasse ou fruit de l'élevage. On ne verse pas d'eau dans sa tasse de thé avec la main gauche et on ne touille pas en tournant dans le sens inverse des aiguilles d'une montre ! De même que l'on ne tend jamais un liquide, en particulier de l'alcool de lait, à une personne avec la main gauche, mais idéalement avec la main droite soutenue au poignet par la gauche. On ne fait pas usage de vaisselle ébréchée, ni de vêtements ayant auparavant appartenu à une tierce personne. Ces gestes, auxquels les Altaïens prêtent une attention quasi-constante, imprègnent leur quotidien. J'avoue être moi-même « conditionné » par mes années en Altaï et difficilement me défaire de ces habitudes, et des représentations auxquelles ils sont attachés, dans mon quotidien occidental...

I. B. Certaines personnes « savent quelque chose »...

Nous avons vu dans notre premier chapitre que certaines personnes, supposées être dotées d'un savoir particulier, sont susceptibles d'entrer en contact avec ces entités et d'intercéder en faveur des humains. Elles sont dénommées en Altaï *neme biler ulus* (*neme biler kiži* au singulier, « personne qui sait quelque chose »). Cette dénomination regroupe non seulement les spécialistes rituels « par excellence » que sont les chamanes, mais aussi tout un tas d'autres personnages aux capacités singulières.



Fig. 71 à 73. Un chamane altaïen derrière son tambour (daguerriéotype de V. V. Sapožnikov, début du XX^e siècle, archives d'Al'fred Ar'evitch Pozniakov) & Musée russe d'ethnographie, Saint-Pétersbourg.

Ainsi, nous pouvons rencontrer parmi les plus emblématiques des personnes qui voient les esprits (dénomination commune : *kösmökčy*), d'autres qui les entendent (*ugaačy*)²³⁸. Il existe également des spécialistes de l'art de la parole (considéré lui aussi comme un héritage et une forme d'interaction avec les entités spirituelles) : l'*alkyščy* (« déclamateur de prières ») et le fameux *kajčy* (« chanteur d'épopées en chant de gorge »). D'autres spécialistes rituels manipulent les corps (le *sejmučy* « masseur ») ou certains objets (tels que le *t'adaščy* « personne [qui contrôle] une pierre tombée *t'ada* », ou les différents types de devins avec un objet, tel des cartes, etc.). Tous ces *neme biler kiži* agissent en vue de recevoir la bienveillance des esprits pour leur communauté, de préserver ou de rétablir la santé d'une personne ou de modifier le climat afin d'assurer la prospérité du bétail et l'abondance de gibier²³⁹. L'action de ces personnes singulières est systématiquement en lien avec les esprits, ceux qui les ont

²³⁸ Tandis que V. Verbickij (1993, p. 64) détaille le *rymčy* (devin), le *telgöči* (devin), le *jarynčy* (qui lit l'avenir sur les omoplates de mouton passés au feu), le *kol-küreči* (qui lit les lignes de la main), et le *t'adačy* ([qui contrôle le climat à l'aide] une pierre tombée *t'ada* – voir plus loin), D. Funk dénombre pas moins de quinze spécialistes rituels différents chez les Téléoutes (2005, p. 78). D. Doronin quant à lui (2013a) distingue trente types de ceux qu'il nomme « personnes à pratiques visionnaires ». Remarquons toutefois que nombreux sont les *neme biler ulus* qui possèdent plusieurs capacités à la fois, comme le chamane (*kam*), qui est supposé toutes les combiner. Par ailleurs, tous les *neme biler kiži* ne contrôleront pas forcément leurs capacités et certains souffriront plus de leur statut qu'ils n'en tireront avantage. Ils pourront rester tourmentés toute leur vie. Parlant des chamanes ghiliaks, Šternberg ne dira-t-il pas que « le talent du chamane n'est pas un don, mais un fardeau » (1905, p. 73) ? Le chamane Megedekov se plaindra à moi de manière identique : « mon don est mon ennemi ! » (MT 2014). Nombreux également sont ceux qui refusent d'être élus des esprits, et qui consultent un autre spécialiste rituel afin qu'il les libère de leur destinée. Les cas de refus de l'élection par les esprits se sont multipliés notamment à l'époque soviétique à travers toute la Sibérie, lorsque le pouvoir menait la chasse contre toutes formes de religion (Lambert 2002-2003 ; Doronin 2013b). Bien souvent, il fallait faire appel à un chamane expérimenté pour passer cette épreuve, car on ne peut refuser l'élection à priori (Alekseev 1984, p. 108). La plupart du temps, ce sont tout de même des récits malheureux (Doronin 2013b ; Revunenкова 2000, p. 187-190). Znamenski rapporte comment au XIX^e siècle certaines personnes ont interprété le tourment des esprits comme un appel à la conversion, plutôt qu'une destinée de chamane (1999, p. 226).

²³⁹ Le forgeron (*temirči / temir cogor us*, « maître de la casse du fer »), était lui aussi considéré comme une « personne qui sait quelque chose » chez les peuples turco-mongols et bien d'autres (dans tout l'Orient antique, en Afrique, etc.), et parfois présenté comme l'alter ego du chamane (de Sales 1981).

« élues » ou ceux dont elles requièrent l'aide. Avant de nous pencher sur le renouveau des pratiques traditionnelles et la manière dont ces personnes parviennent à établir leur statut social de « spécialiste rituel » dans la République de l'Altaï contemporaine, intéressons-nous à la vision du monde dans laquelle les autochtones de l'Altaï évoluent traditionnellement.

I. C. Une pluralité de mondes et d'entités

Une idée se rencontre souvent dans l'ethnographie, affirmant que les Turcs de l'Altaï-Saïan (donc bien au-delà des frontières de la République de l'Altaï) conçoivent le monde comme étant divisé en trois parties : un monde « d'en haut » bienfaisant, un monde « d'en bas » (*altyngy örön*²⁴⁰) malfaisant (souvent dit être « souterrain ») et un monde intermédiaire autrefois nommé T'er-su (la « terre-eau »²⁴¹, Anohin 1924, p. 1). Dans le monde « du haut », vit la divinité suprême Ülgen²⁴², entourée de ses fils, de ses filles et de nombreux esprits célestes.

²⁴⁰ Anohin 1924, p. 2. Il faut plutôt lire ici *aldygy oroon* « pays du dessous » (Baskakov 1947, p. 17). Il est intéressant de constater que malgré le grand nombre de travaux de recherche sur le chamanisme et la représentation du monde des Altaïens, il est très rarement fait mention du monde « d'en haut » en langue vernaculaire. Baskakov, dans son dictionnaire propose *üstügi oroon* « pays d'en haut » (*op. cit.*, p. 117). Anohin (1924, p. 9) ne parle que de *örö turgan Kudajym* « mon Dieu qui se trouve en haut ». De nos jours, la réponse spontanée que m'a fournie la profane S. A. Karmandaeva quant au nom de cette représentation a été : *örö turgan burhanym* « mon Burhan [Dieu] qui se trouve en haut ». Elle nomma le monde « d'en bas » *Èrliktyñ t'erdi aldy* « la terre du dessous d'Èrlik » et le monde intermédiaire *t'erdyñ üsti* « la terre du dessus ».

²⁴¹ On rencontre aujourd'hui les termes « monde réel », « monde des vivants », « monde montagne », « monde de transition des âmes », voire tout simplement « l'Altaï ».

²⁴² Ülgen n'était pas vénéré ni présenté comme divinité suprême par tous les clans altaïens au XIX^e siècle (Tokarev 1947, p. 145 ; Mujtueva 1993, p. 264). Kudaj, terme issu du persan et signifiant « divinité » (Anohin 1924, p. 9 ; Potapov 1991, p. 298), était ainsi son équivalent chez les Télenguïtes (Aleksiev 1984, p. 36). L'appellation Kudaj a été employée par les missionnaires orthodoxes au XIX^e siècle pour traduire le terme « Dieu ». L'un des commandements bourkhanistes enjoignait les adeptes de ne plus s'adresser à Kudaj, mais à Burhan (Danilin 1993, p. 86). Le concept d'Altaj Kudaj (« Altaï-Dieu ») se rencontre désormais chez les animistes (Halemba 2006, p. 64 ; Tjuhteneva 2009, p. 99), tandis que les pentecôtistes s'adresseront à Ada Kudaj (« Dieu le père », terrain 2010). Ak-Burhan est l'équivalent d'Ülgen chez les bourkhanistes (ou Ak-T'añdu, adeptes contemporains du mouvement religieux Ak T'añ). Il est communément admis qu'Üč-Kurbustan (« Trois Kurbustan ») est sa dénomination dans les récits épiques [Kurbustan est une déformation d'Ahura Mazda, sous sa variante Ormuzd, et que l'on retrouve également chez les Bouriates (*hurmast*, communication de R. Hamayon)].



Fig. 74 & 75. Un cheval sacrifié en l'honneur de la divinité du monde « d'en haut » (Ülgen, Üč-Kurbustan ?) (image tirée du film *Odna*, de G. Kozincev 1931), et un taureau sacrifié en l'honneur de la divinité du monde d'« en bas » Èrlik²⁴³ (début du XX^e siècle, collection de la *Kunstkamera*).

La divinité régnant sur le monde « du bas » est nommée Èrlik (de *er*, « homme, mâle »). Il arrive qu'Èrlik soit présenté comme la première création d'Ülgen (Chichlo 1978, p. 11), mais tous deux peuvent aussi être présentés comme deux frères, Èrlik étant le cadet²⁴⁴. Un mythe en fait les créateurs du monde (Mujtueva 1993, p. 264). Toutefois, Èrlik seul est mentionné dans les inscriptions de l'Orkhon (Mongolie, VII^e – X^e siècles) (Kljaštornyj 1977, cité par L'vova et al. 1988, p. 19). En outre, les mythes altaïens soutiennent unanimement que c'est Èrlik qui a insufflé une âme dans l'homme, création d'Ülgen. Ainsi, bien qu'une opposition existe entre le monde « du haut » et le monde « du bas », la bienveillance revenant à Ülgen, les maux des hommes et la mort étant causés par Èrlik, de nombreux auteurs envisagent ces deux divinités comme ambivalentes, l'une comme l'autre pouvant être protectrice et dispensatrice d'âmes²⁴⁵

²⁴³ Les autochtones de l'Altaï distinguent encore aujourd'hui deux types d'animaux d'élevage : les museaux chauds (alt. *t'ilü tumčuktu mal* : chevaux, moutons) et les museaux froids (alt. *sook tumčuktu mal* : vaches, chèvres). Les premiers auraient été créés par la divinité bienfaitrice du monde d'en-haut, raison pour laquelle ils lui étaient sacrifiés, tandis que les seconds l'étaient à celle du monde d'en-bas, leur créateur Èrlik.

²⁴⁴ Alekseev (1984) présente au contraire Èrlik comme l'aîné, et nous pouvons prendre cela comme une preuve supplémentaire de la relative instabilité de la cosmologie altaïenne.

²⁴⁵ Alekseev soutient en outre que l'idée de monde souterrain n'apparaît qu'après la christianisation (1984, p. 61). Sur ce dernier point, nous pourrions, tout en restant prudents, aller dans son sens, en affirmant que l'orthodoxie russe a pu influencer la création d'une mythologie chamanique : il est clair que les peuples de l'Altaï, et de la Sibérie en général, n'ont pu rester, dans le cadre de la colonisation de ce vaste territoire au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, coupés de toute vision chrétienne du monde. Halemba (2006, p. 180) présente le cas des Télenguites d'aujourd'hui qui, recherchant des pratiques rituelles « pures », ne s'inspirent pourtant pas de celles « établies » et « préservées » des habitants de Saratan, dans le district d'Ulagan, au prétexte que ces derniers ont trop tôt été en contact avec les missionnaires. Rappelons également qu'au cours du premier millénaire, les chrétiens nestoriens étaient présents non loin de l'Altaï, et que les intenses échanges commerciaux ont pu avoir des effets en matière de religion.

I. D. Maîtres des lieux et autres esprits du monde du milieu

Dans le monde du milieu sont présents plusieurs types d'esprits (en altaïen : *èè*, « maître ») : il existe tout d'abord des esprits des éléments naturels, ou esprits-maîtres de lieux. Ils sont localisés dans des endroits sacrés (*bajlu t'er*) qui marquent souvent des points de passage, des « frontières » (MT 2010 ; Hamayon 1990, p. 249) : rivières, sommets montagneux, cols, défilés, croisements de routes, entrée/sortie de steppe. L'entité supposée résider à cet endroit est généralement nommée *t'erdiŋ èèzi* (esprit de la terre). Des sources sacrées *aržan-suu*, des arbres *bajlu agas*²⁴⁶ (« arbre sacré ») peuvent également être définis comme « à maître » (*èèliü*), possédant un esprit.



Fig. 76. Non loin de Koš-Agač, un site cultuel *tagyl* (voir chapitre VI). 2011.



Fig. 77. En amont de Beltyr, vallée de la Čagan, Viktor, un profane, fait quelques libations à l'esprit-maître de la vallée en arrivant sur « son » territoire. 2011.

Autrefois, le voyageur passant par l'un de ces lieux manifestait son respect à l'esprit-maître du lieu et faisait une offrande, quelques crins de sa monture ou un morceau d'étoffe *t'alama* (télenguite) ou *kyjra* (altaï-kizi), et une libation d'*araki* (alcool de lait), de thé ou d'eau mêlée de *talkan* (farine d'orge grillée) (Potapov 1946, p. 146). Des *üle* (ou *oboo* en mongol, « cairns-montjoies ») pouvaient également être constitués en ces lieux, le voyageur déposant une ou plusieurs pierres lors de son passage²⁴⁷. Cette pratique est toujours d'actualité.

²⁴⁶ Le terme *aržan* définit une source d'eau minérale habitée par un esprit, donc considérée comme sacrée. Le terme *bajlu* quant à lui signifie littéralement sacré (Baskakov 1947, p. 25).

²⁴⁷ Les gravures rupestres qui jalonnent l'Altaï sont presque systématiquement situées sur des points de passage et sont donc susceptibles d'indiquer elles aussi des lieux « à maître » (communication personnelle de V. Schiltz).

Certaines montagnes sont elles aussi sacrées. Elles portent le nom de *bajlu kir* (« montagne sacrée ») ou *yjyk-tuu* (« montagne consacrée »²⁴⁸). Ces montagnes étaient présentées comme claniques, car les âmes *tös* (« fondement, racine », et par extension « ancêtre »²⁴⁹) d'un même clan étaient censées se trouver à leur sommet. Les *tös* étant généralement des esprits protecteurs des profanes, ils se confondirent chez les Altaïens du Sud avec l'esprit-maître de la montagne. Elle perdit alors son caractère clanique²⁵⁰ (Potapov 1946, p. 159).

Les esprits-maîtres de lieux sont dits être capables d'apparaître aux yeux des hommes sous une forme anthropomorphe (lors de rêves pour les profanes, à tout instant pour les personnes considérées comme *neme biler kiži* « personne qui sait quelque chose ») ou zoomorphe (à tout un chacun, en particulier dans les endroits « chargés » *bajlu t'er*) (Broz 2007). Ces apparitions peuvent aussi bien être de bons que de mauvais augures²⁵¹ (*idem*).

Dès 1883, Potanin indique que tous ces esprits, claniques et localisés, peuvent être appréhendés de manière globale sous le terme de Han-Altaj (2005, p. 125). En 1893, Radlov mentionne le concept de T'er-Suu (« terre-eau »), comme englobant toute la « société des esprits » du monde du milieu (1989, p. 359). Quelques années plus tard, c'est au moyen de ce composé qu'Anohin nomme le monde « du milieu » (1924). Karunovskaja indiquera quant à elle que tous les esprits du monde du milieu sont soumis à Čeri-Su (1935, p. 162).

²⁴⁸ Le terme *yjyk/tydyk* caractérise par ailleurs un animal choisi dans le troupeau et consacré à un esprit particulier. Au sujet de cette pratique, quasiment disparue chez les Altaïens, je renvoie à l'ouvrage de L'vova, *et al.* (1988) et à l'article de Tjuhteneva (1995). Elle persiste chez les Touvas, où elle a été décrite par C. Stépanoff (2011).

²⁴⁹ Les esprits *tös* sont généralement à la base de l'institution chamanique dans le sens où ce sont eux qui choisissent et obligent certains individus à devenir chamanes. Les supports d'esprits des peuples altaïens sont de nature très variée. Dans le Nord, chez les Tchelkanes, Toubalars et Koumandines, ils sont nommés *ëmegender* (« vieilles femmes ») et représentent souvent des esprits des ancêtres. Ils sont généralement en bois, anthropomorphes, présentant au minimum une paire d'yeux, et sont transmis de génération en génération, en ligne cognatique. Ils peuvent en outre être fabriqués ou rapiécés par leur propriétaire (Karunovskaja 1927, p. 22-23). Dans le Sud au contraire, les supports d'esprits, nommés *čalu* chez les Télenguïtes, représentent des esprits des mondes du haut ou du bas. Fabriqués par un chamane, ils sont principalement constitués de bandelettes et de carrés de tissu, de lacets de cuir et de fourrures de petits animaux (écureuil, lièvre) (D'jakonova 1976 et 2001 ; Potanin 2005, p. 95-99). On rencontre également de petits tambours (*tüngürček*) qui figurent des esprits auxiliaires *körmös*, ou l'esprit du chamane défunt ayant choisi parmi sa descendance l'actuel chamane (Delaby 1997c, p. 161-162).

²⁵⁰ Voici la liste de quelques montagnes sacrées chez Potanin (2005, p. 128) : Kes'py, Ova, Bobyrgan, Abygan, Altyn-Tau, Beluha (ou Üč-Sümer, « 3 sommets » en altaïen), Jaik-Tu (steppe de la Čuj). On peut également citer, dans le contexte actuel, la montagne Üč-Ëñmek (« trois incurvés »). Lors des rituels, il n'est pas fait de libation en direction de la montagne Ak-Turu, puisque celle-ci se trouve à l'ouest (Halemba 2006, p. 68 ; MT 2012).

²⁵¹ L'esprit-maître de lieu se donne généralement à voir au chasseur sous la forme d'un animal dont le pelage est anormalement blanc. Mettant le chasseur à l'épreuve, cet animal ne devra pas être tiré sous peine d'une sévère sanction, se manifestant sous forme de maladie, d'épizootie, voire par la mort du chasseur.



Fig. 78. La montagne sacrée Üč-Ènmek (« trois incurvés »), au bout de la vallée de Karakol (district d'Ongudaj).

Parallèlement à ces esprits localisés opèrent de nombreuses entités plus ou moins néfastes : *körmös, üzüt, ajna* sont les principales appellations d'une longue liste d'esprits généralement issus d'âmes de défunts non, ou mal, conduites dans le monde des morts²⁵². Ainsi, ces entités errent dans le monde du milieu, cherchant à se faire accompagner dans cet autre monde par leurs proches encore vivants, ou à satisfaire leur insatiable faim, leur nourriture étant constituée d'âmes humaines. Dans tous les cas, ces esprits peuvent apporter la maladie ou la mort s'ils parviennent à s'emparer de l'âme d'une personne vivante.

Nous l'avons vu, il existe de nombreux esprits domestiques, parfois « incarnés » dans des supports d'esprits (*tös*), avec lesquels les membres de la famille se doivent d'interagir régulièrement, le plus souvent au moyen d'offrandes de nourriture (viande, graisse, sang, produits farineux, libations de produits laitiers). Les esprits qui ont gardé une position importante dans le renouveau contemporain du chamanisme en Altaï sont T'ajyk et Ot-Ène (« Mère-Feu »), l'esprit protecteur de la maisonnée, qui vit dans le foyer de la maison²⁵³. Encore aujourd'hui la maîtresse de maison offre au feu un petit peu des cadeaux apportés par un hôte, lorsque celui-ci pénètre pour la première fois dans l'habitation (alcool, bonbons, biscuits, etc.). On s'adresse aussi à lui pour recevoir sa protection lors d'un déplacement de plusieurs jours (se rendre à Gorno-Altaiïsk pour raisons administratives par exemple). Le feu joue systématiquement le rôle d'intermédiaire entre les hommes et les esprits. Le fumet

²⁵² En général, le monde des morts correspond au monde « d'en bas » d'Èrlik, mais comme on l'a vu, pouvait être le sommet de la montagne (Potapov 1946). Selon Radlov (1989, p. 363-364), le monde d'Èrlik n'est qu'un lieu de passage intermédiaire où l'âme du défunt est jugée et châtiée avant de regagner le monde « d'en haut ». Selon J.-L. Lambert, l'idée de jugement n'est pas autochtone. Elle suggère vraisemblablement une influence extérieure.

²⁵³ En tant qu'esprit protecteur primordial, le feu oblige encore de nos jours à un comportement rigoureux. Le don du feu (au moyen de braises, de pipes échangées, etc.), la relation à son trépied (*očok*) ou à ses cendres étaient assujettis à l'observance de règles très strictes (Dyrenkova 1927).

dégagé par les offrandes versées dans le feu est censé parvenir à l'esprit invoqué, qui s'en nourrit. Nous reviendrons sur ces esprits dans le chapitre IV et observerons en détail le déroulement d'un rituel collectif dans le Chapitre VI.

I. E. Un monde tripartite ?

Concernant la division tripartite du monde, elle a tout d'abord été mentionnée par W. Radloff dans son ouvrage monumental *Aus Sibirien* ([édition all. 1893], traduction russe 1989, p. 356). Toutefois, l'auteur le dit lui-même, il a rencontré des chamanes mais ceux-ci n'ont pas souhaité lui parler, et son seul espoir reposait sur des chamanes convertis, qui ne répondirent que timidement à ses questions. Sa description fut donc basée sur des légendes, des contes, des récits et des chants²⁵⁴ (*idem*). Au même moment, on voit bien, dans les mythes rapportés par V. Verbickij, se dévoiler en filigrane l'ange déchu dans l'image de la divinité malfaisante Èrlik (1993, p. 117-121 ; 167). Mais cette représentation est absente de la séance chamanique qu'il décrit (p. 65 *et passim*). De même, les ethnographes, explorateurs et voyageurs qui ont auparavant écrit sur les autochtones de l'Altaï ne mentionnent pas Èrlik comme une divinité souterraine. On peut supposer que la vision du monde tripartite définie sous la forme d'un monde souterrain (et infernal) opposé à un côté céleste et un monde intermédiaire peut s'inspirer de la Bible professée par les missionnaires. Selon D. Funk (2005, p. 100), l'idée d'une division tripartite du monde a particulièrement été développée au début du XX^e siècle par Anohin dans son « Exposé sur le chamanisme téléoute », qui fut présenté lors d'une lecture publique à Tomsk le 14 novembre 1913 (1913, p. 3). Le texte a fait référence et cette vision s'est solidement maintenue malgré les éléments nouveaux qui pouvaient la récuser.

En effet, peu de temps après, d'autres ethnographes russes, comme N. Dyrenkova, collectaient des textes de rites chamaniques dont l'analyse laissait transparaître une vision du monde moins tranchée (1940). En outre, nous avons montré ailleurs que les récits épiques et

²⁵⁴ Nous l'avons déjà formulé dans un précédent article (Jacquemoud 2014), et nous le verrons dans notre chapitre VII, le genre épique, en tant qu'exposition des possibilités de sortie d'une crise, s'est fortement imprégné de la vision du monde chrétienne diffusée par les missionnaires. Radlov ayant récolté un grand nombre de textes auprès des différents peuples turcs de Sibérie du sud, tout comme le missionnaire V. I. Verbickij (aidé du traducteur converti N. Čevalkov, 1993) et les chercheurs Jadrincev (1881 ; 1885), Kalačev (1896) et Potanin (2005 ; 1915 ; 1916), il est clair que l'attribution d'une vision du monde tripartite aux Altaïens a pu naître de ces textes (là n'est pas le point de notre recherche, mais nous estimons que les travaux de Potanin sur l'origine de l'épopée méritent d'être pris avec attention). Analysant le déroulement d'un rite chamanique « noté » par Verbickij (1993), il est possible que Radlov se soit également inspiré des légendes publiées par cet auteur « controversé » (Mujtueva 1993) pour étayer sa description de la cosmologie altaïenne.

les contes, malgré leurs nombreuses références au chamanisme, reflètent l’empreinte du christianisme orthodoxe (Jacquemoud 2014). Il est donc fort probable que la version d’Anohin a elle aussi subi l’influence des missionnaires. D’un autre côté, le bouddhisme tibétain, dont nous verrons qu’il a « touché » l’Altaï sans parvenir à s’y fixer, a également pu jouer un rôle : « les Tibétains conçoivent trois mondes étagés [...] : le monde souterrain des *klu* (divinités chtoniennes aquatiques), le monde des hommes et le monde des dieux, reliés par une échelle » (Stein 1987, p. 188 sq., cité par Charleux 2006, p. 23). Rappelons finalement que les kourganés ont révélé que les relations commerciales étaient très fortes entre les populations nomades de l’Altaï et leurs voisins (ainsi suppose-t-on que l’or exhumé des tombes de Tillia Tepe en Afghanistan provient de l’Altaï, qui était lui-même situé sur une branche septentrionale de la Route de la Soie). Les échanges auraient donc très bien pu dépasser le cadre uniquement matériel et les influences réciproques prendre corps dans la vision du monde.

Mais au-delà de cette division du monde discutée, c’est avant tout l’orientation qui va nous renseigner sur la manière dont les peuples altaïens perçoivent leur environnement : l’Est, direction du soleil levant et sur laquelle s’ouvre la yourte²⁵⁵, est associé à la vie, à la fertilité (Verbickij 1993, p. 69). C’est de l’Est que proviennent les esprits et les divinités bienfaitrices que l’on invoque, et c’est vers l’Est, le corps et le visage tournés dans cette direction, que l’on fera les gestes d’offrande à leur intention (libations, fumigations). L’Ouest quant à lui est la direction des vents violents (L’vova *et al.* 1988, p. 37), « du mal, des ténèbres et de la mort » (Halemba 2006, p. 68, Vinogradov 2003, p. 31), là où se trouve le monde d’Èrlik (Verbickij, *idem* ; Mujtueva 1993, p. 263), et où doivent se rendre les âmes des défunts. Les ennemis du héros dans l’épopée sont originaires de l’Ouest.

²⁵⁵ Les Mongols ouvraient également leur yourte vers l’est avant l’influence du bouddhisme (Beilu fengsu 1595, trad. par Serruys 1945, pp. 143-144, cité par Charleux 2006, p. 21). La conservation de cette pratique chez les Altaïens laisse supposer que le bouddhisme n’a pas réussi à s’implanter concrètement en Altaï.



Fig. 79. Place centrale de Gorno-Altaiïsk. Les fresques sculptées chaque hiver dans la glace mettent en scène les héros épiques altaïens. Ici le héros chevauche en direction du monde de son ennemi. 2011.

Sachant que le chamane rend visite à certains esprits vivants au sommet de montagnes (Karunovskaja 1935), l'hypothèse d'une surinterprétation par Radlov de cette orientation, voyant dans l'Est un « haut » et dans l'Ouest un « bas », peut être proposée. Ajoutons que cette orientation entre aussi en correspondance avec la déclivité des deux principales rivières en Altaï, la Katun' et la Čuj, qui de leur source à l'Est, en amont, s'écoulent vers l'Ouest, en aval²⁵⁶. La verticalisation peut intervenir dans un second temps, et l'idée de mondes étagés être perçue comme une construction, plaquée sur cette conception de l'espace entre Est et Ouest²⁵⁷.

En revanche, à partir de 1904, le monde prend une dimension verticale avec l'apparition du bourkhanisme en Altaï. Nous avons vu que le mouvement millénariste messianique se basait sur les mythes des grands héros oïrats (Danilin 1993, p. 59-79 ; Mamet 1994, p. 44-52²⁵⁸). Les légendes et les épopées ayant été les premiers vecteurs de ces images ainsi que celle d'une vision du monde tripartite, le bourkhanisme ne serait donc que l'application concrète de cette verticalisation.

II. L'ALTAÏ BOURKHANISTE

Suite à cette présentation de la manière dont les autochtones altaïens se représentent le monde, nous souhaitons apporter des précisions sur les changements initiés par l'avènement du

²⁵⁶ Chez les Nghanassanes, le monde est conçu comme un plan incliné à partir de l'observation du soleil. Le Sud est alors perçu comme un haut associé au soleil, et les rivières s'écoulant vers le Nord, celui-ci devient le bas, côté de la nuit où se trouve le monde des morts (Lambert 2002-2003, p. 99-103).

²⁵⁷ Les dessins que le chamane Kondratij Tanašev (Merej Tanaš) a esquissés pour Karunovskaja (1935), tout en présentant trois mondes superposés, montrent également très bien que ceux-ci s'étendent ensuite vers un horizon montagneux.

²⁵⁸ Notons que les ouvrages de ces deux auteurs, consacrés au mouvement bourkhaniste, n'ont pas été publiés durant l'époque soviétique et sont restés inaccessibles aux chercheurs jusqu'à la perestroïka. L. Šerstova, encore jeune chercheuse durant cette période, a pu avoir accès aux archives de Danilin et a publié la première étude sur le sujet sortant des carcans de l'ethnographie soviétique.

bourkhanisme au début du XX^e siècle, et notamment sur la manière dont l'Altaï a dès lors été l'objet d'une vénération. Ce trait se retrouve aujourd'hui décliné parmi de nombreux courants religieux locaux (néo-chamanisme, néo-bourkhanisme) et importés (bouddhisme, New Age et, d'une certaine manière, christianisme évangélique), première raison pour laquelle il nous paraît indispensable de revenir sur sa genèse. Mais il s'accompagne surtout de la tentative initiale de construction d'une identité altaïenne supra clanique, événement politique de première importance.

Nous avons brièvement présenté le mouvement religieux millénariste dans notre premier chapitre. Nous proposons de procéder tout d'abord à un examen plus détaillé des événements et des représentations qu'il véhicule, puis de nous focaliser sur la situation ethnique de l'époque. En effet, à mesure que l'Altaï prend une dimension religieuse, il se définit territorialement. Parallèlement, confrontés à l'arrivée massive d'un « autre » (les Russes), les autochtones commencent à surmonter les divisions liées au clan. Cette articulation des concepts d'« Autre » et de « Soi » dans le contexte pluriethnique de l'époque va, selon nous, constituer le germe d'une identité altaïenne, basée à la fois sur une hétérogénéité linguistique et culturelle et sur une homogénéité territoriale. Enfin, dans une dernière partie, nous nous concentrerons sur l'arrivée des vieux-croyants, premiers émigrés russes dans la région, sur leurs attentes et les relations qu'ils ont entretenues avec les autochtones. Certains faits, à nos yeux trop ostensibles pour être négligés, nous permettront d'esquisser la manière dont l'idée de territoire fabuleux a pu cheminer d'un groupe à l'autre, donnant à voir l'Altaï comme un paradis, image omniprésente de nos jours.

II. A. Retour sur la genèse du bourkhanisme

La question des origines potentielles du bourkhanisme a été abordée dans de multiples ouvrages et articles. Ainsi, d'aucuns y voient le retour de la « croyance oubliée » des ancêtres des Altaïens (Semënov 1913, p. 395-397 ; Vereščagin 1919, p. 55, cités par Ekeev 2005, p. 17), d'autres retrouvent dans ses thèmes eschatologiques les effets du christianisme orthodoxe²⁵⁹ et lient ses attentes messianiques aussi bien à ce dernier qu'au continuum

²⁵⁹ Le christianisme a été véhiculé par la Mission orthodoxe altaïenne (*Altajskaja Duxovnaja Missija*), active dans la région à partir de 1828 (voir chapitre I). Les conversions ont commencé dans le nord de l'Altaï, puis se sont étendues progressivement en direction du sud. En 1900-1902, les missionnaires rapportent que les autochtones nomades ont « consciemment arrêté de faire appel aux *kam* (terme altaïen signifiant « chamane ») » (Znamenski 1999, p. 228. Voir également Šerstova 2010, p. 189).

culturel des peuples turco-mongols adeptes du bouddhisme tibétain²⁶⁰. De par ses caractéristiques messianiques et millénaristes, le mouvement est également parfois présenté comme nativiste ou « de revitalisation », au même titre que les cultes du cargo (Krader 1956 ; Arzjutov 2013, p. 95). Pour y voir plus clair, revenons sur les événements de l'époque.

Tout a commencé à la mi-avril 1904, lorsqu'un groupe de cavaliers tout de blanc vêtus rend visite à la jeune bergère Čugul. Rapidement, ils reviennent voir son père adoptif Čet Čelpan²⁶¹. Les étranges visiteurs auraient ordonné de transmettre au reste de la population autochtone, regroupée par les Russes sous le nom de Kalmouks²⁶², l'injonction de prier « un nouveau dieu » nommé Burhan (Bourkhan). Parmi les autres préceptes énoncés par les cavaliers figurent l'abandon du chamanisme, dont les « tambours, cris frénétiques et rituels sont contraires à la dignité de dieu » (Klemenc 1905, p. 156), la destruction des objets de ce culte (tambours, supports d'esprits et constructions rituelles *tajylga*), et l'arrêt des sacrifices sanglants, « qui offensent dieu » (Klemenc 1905, p. 156). Selon l'ethnographe russe Dmitrij Klemenc, venu en spécialiste s'informer des événements, Čet Čelpan aurait obligé les

²⁶⁰ Rappelons que les autochtones de l'Altaï ont été en indirectement contact avec le bouddhisme à partir du moment où il est devenu la religion d'État de l'empire Oïrate (ou Khanat dzoungare) en 1616 (Znamenski 2005, p. 32). En témoigne le nom de la divinité suprême qui donna son nom russe au mouvement, Bourkhan, et qui signifie « image de Bouddha » en mongol. Par ailleurs, Ojrot-khan, l'envoyé salvateur et libérateur de Bourkhan, étant parfois nommé Tiopon-khan (*T'opon/T'opo*) dans les prières bourkhanistes, certains historiens altaïens contemporains rapprochent la prononciation altaïenne de son nom de celle du roi de Shambhala Rigden-Djapo (tib. *Džapo/Džovo*). Dans une perspective New Age inspirée des travaux de Nicolas Roerich, ils associent également ce personnage à Maitreya, le Bouddha des temps futurs (Bedjurov 1990 & 1994, cité par Ekeev 1997, p. 189 & 2006, p. 67). Dans les rapports de police du début du XX^e siècle, Tiopon-khan est parfois noté *Japon*. Ceci donna lieu lors du procès, dans un contexte où la Guerre russo-japonaise (1904-1905) battait son plein, à la suspicion d'une collusion entre les autochtones altaïens et l'armée nipponne. Les avis divergent néanmoins fortement sur la question des interactions religieuses, certains chercheurs voient dans les récits des missionnaires orthodoxes faisant état de la présence de lamas voyageant en Altaï, un moyen de justifier leur activité prosélyte. Il existe en effet peu de traces écrites de cette présence du bouddhisme en Altaï, et aucun temple n'y a jamais été édifié. Ainsi, lors d'une conférence en Altaï en 2015, j'ai été le témoin d'une cinglante réplique de la part de L. I. Šerstova à A. Znamenski, dans laquelle l'historienne réfutait toute trace du bouddhisme dans le bourkhanisme. Elle fut instantanément applaudie par les adeptes du mouvement religieux néo-bourkhaniste Ak-T'aŋ présents dans le public, qui voient dans l'interprétation bouddhique du bourkhanisme une tentative de récupération politique et d'assimilation des Altaïens aux autres peuples bouddhistes de Russie, sur fond d'importants intérêts financiers (MT 2010-2015). Pour de plus amples informations sur la question du bouddhisme dans le bourkhanisme, voir plus loin et : Filatov 2001 ; Kos'min 2006-2007 ; Vinogradov 2003 ; Znamenski 2005 ; Žukovskaja 1979, p. 168.

²⁶¹ Signalons que de nombreux détails concernant les conditions exactes d'apparition du mouvement se contredisent, selon que l'on se base sur les rapports de la police et des missionnaires (1904), ou sur les minutes du procès des leaders du mouvement (1906). Ainsi, Čet Čelpan se rétractera au cours de la procédure et annoncera que seule Čugul a rencontré en personne le(s) messenger(s) de Bourkhan (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 13 et 67). Il est parfois indiqué qu'elle n'a vu qu'une seule personne, un vieillard vêtu de blanc (*idem*).

²⁶² « Kalmyk / Kalmouk des montagnes » est à l'époque l'un des multiples noms donnés par les Russes aux autochtones de l'Altaï. Les « Kalmouks blancs » désignent les Téléoutes (Radlov 1989, p. 581), mais des chercheurs altaïens contemporains associent aussi à ces derniers la dénomination de « Kalmouks noirs » (ou « Kalmouks de la forêt », ru. *černevye kalmyki*) (Ekeeva 2011, p. 104). Notons qu'aujourd'hui « Kalmouk » ne désigne plus que les habitants autochtones de la République de Kalmoukie, sujet de la Fédération de Russie situé dans le sud de la Volga. Les Kalmouks sont un peuple mongol.

chamanes à transporter de lourdes pierres, au motif qu'ils sont « les plus pêcheurs de tous, [qu'ils] séduisent le peuple, c'est pourquoi [ils] triment et prient » (Klemenc 1905, p. 157).

Un côté messianique et millénariste vient compléter ces commandements. Toujours selon Klemenc, Čet Čelpan, rapidement devenu une sorte de prophète, aurait annoncé :

« le peuple kalmouk s'est appauvri, il est opprimé, et les raisons en sont les Kalmouks malhonnêtes. Désormais se présentent des temps difficiles, ceux du rachat des anciens et des nouveaux pêchés. Bientôt du feu tombera du ciel, des rivières vont sortir de terre et inonderont les vallées, et les montagnes trembleront et s'effondreront. Ne seront sauvés que ceux qui prieront sans discontinuer et Oirat²⁶³, le dieu clanique du peuple kalmyk, sauvera [ses] fidèles. Il ira sur un destrier blanc par les montagnes, et protégera ses descendants de la misère²⁶⁴ » (1905, p. 157).

L'annonce des visions de Čugul et Čet Čelpan fait rapidement le tour des campements altaïens, et ce sont bientôt des centaines d'autochtones qui se réunissent dans la vallée de la Teren pour attendre la venue d'Ojrot-khan²⁶⁵. Plusieurs jours s'écourent avant que les autorités russes ne se décident à intervenir. Notons toutefois que l'attitude des autochtones envers les Russes n'est pas, aux débuts du mouvement, particulièrement hostile. Si les autorités se décident à intervenir, c'est parce qu'elles craignent davantage le massacre des Altaïens par une foule de paysans russes épouvantés, que l'inverse. Le 21 juin, la police, aidée des paysans russes des villages voisins, encercle le campement des bourkhanistes. Une trentaine d'instigateurs présumés du mouvement sont incarcérés (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 50-51). S'ensuivra un procès en 1906 qui, grâce à l'habile défense de Klemenc, avocat improvisé pour l'occasion, se soldera par un non-lieu. Une fois de retour dans leur région d'origine les inculpés, et notamment Čet Čelpan, ne retrouveront pas la place qu'ils occupaient auparavant au sein du mouvement. Selon Klemenc, si 2000 à 4000 autochtones étaient présents lors de l'arrestation, c'était par curiosité plus que par adhésion aux préceptes édictés²⁶⁶. Après

²⁶³ Klemenc cite ici Ojrat (*Ojrot-xan* dans les prières bourkhanistes) en tant que « dieu clanique ». Mais il n'est en réalité dans le bourkhanisme que l'envoyé de la divinité *Ak-Burhan* (« Divinité blanche »). Le terme *ojrot* est souvent traduit par « allié », lorsqu'il est fait mention de l'Empire dzoungare ou oïrate. Ojrot-khan est parfois mentionné *Galdan/Kaldan-Ojrot* : selon Danilin (1993, p. 76), il est à rapprocher dans ce cas du personnage historique de Galdan-Tseren, le khan dzoungare (clan Čoros) qui régna de 1677 à 1745.

²⁶⁴ Dans le bouddhisme, le Roi de Shambhala Rigden-Djapo porte le titre de Kalki et est parfois représenté se déplaçant sur un cheval blanc, ce qui peut corroborer le rapprochement qui est fait entre ce dernier et l'envoyé de Bourkhan, Ojrot-khan/Tiopon-khan.

²⁶⁵ Là aussi, les informations divergent en fonction de ceux qui les rapportent. Alors que les officiers de police dépêchés sur le terrain signalent la présence de quelques centaines de personnes, les missionnaires orthodoxes y voient un rassemblement de 4 000 autochtones. Klemenc, partant d'une population totale à l'époque de 24 000 Altaïens, estime que 1 500 autochtones tout au plus auraient été présents.

²⁶⁶ Les missionnaires orthodoxes présents dans la région affirmeront quant à eux que Čet Čelpan et ses hommes passaient de campement à campement et forçaient les individus à le suivre.

quelques jours passés sur place à attendre la venue d'Ojrot, ils seraient repartis, confiants dans l'annonce que le Burhan blanc et son ami Ojrot-khan viendraient et intenteraient un procès équitable (Klemenc 1905, p. 158). Le mouvement va ensuite continuer de se développer et se scinder en différentes branches, et nous voyons là encore un exemple de constance du pluralisme religieux en Altaï. Observons plus en détail les caractéristiques du mouvement bourkhaniste du point de vue de ses relations aux pratiques religieuses présentes dans la région à l'époque de son apparition.

II. B. Caractéristiques du mouvement

II. B. 1. Une opposition claire au chamanisme...

Dans son article sur le bourkhanisme, A. Znamenski insiste sur le rôle protecteur que les chamanes jouaient envers leur clan, mais également sur l'incrédibilité grandissante dont ils furent les victimes à la fin du XIX^e siècle. En effet, ils ont été accusés d'être inefficaces envers les radicaux changements dans le mode de vie de leurs compatriotes, induits par l'intense activité religieuse des missionnaires orthodoxes et l'avancée des colons russes dans la région (2005, p. 32 ; 35). Selon les injonctions édictées par Čet Čelpan et précédemment citées²⁶⁷, les chamanes seront repoussés par le bourkhanisme, parfois molestés, ils devront renier leurs pratiques et certains iront même jusqu'à se suicider²⁶⁸ (Jadrincev, 1885, p. 626). Leurs attributs seront brûlés au même titre que les supports d'esprits conservés dans les habitations²⁶⁹. Seul l'artefact représentant le protecteur de la maisonnée *T'ajyk* (une corde ornée de rubans et d'une fourrure d'animal censée représenter cet esprit intermédiaire entre les hommes et la divinité du monde « d'en haut ») sera conservé (Šerstova 2010, p. 31).

²⁶⁷ Nous pouvons ajouter à celles-ci cette prophétie de Čet Čelpan, tirée du rapport de son procès : il aurait prédit que « ceux et leurs familles qui ont brûlé les supports d'esprits *čalu*, les tambours, et se sont rassemblés dans la vallée de Tereng seront heureux, riches et en bonne santé. Ceux qui n'ont pas désiré venir sont des parias, seront damnés (*kürüm*) et traités de la manière suivante : ils seront tués dans une tempête avec les Russes » (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 40). Nous pouvons nous permettre néanmoins d'émettre un doute quant à ce que Čet Čelpan soit réellement l'auteur de ces paroles. En effet, dans son premier rapport sur le mouvement en 1905, l'adjoint au Procureur de l'arrondissement de Bijsk Ju. Ju. Stanevič (*Ibid.*, p. 38-44) indique que celles-ci lui ont été « rapportées », alors même que Čelpan est arrêté depuis déjà plus de six mois (et on peut de surcroît envisager qu'elles lui ont été traduites !). Par la suite, Stanevič les reprendra lors du procès dans son rapport d'accusation (*Ibid.*, p. 72-78), en les transformant de manière à accentuer le côté inquiétant des faits.

²⁶⁸ On peut se demander s'ils n'auraient pas parfois été « aidés »...

²⁶⁹ Les chamanes étant plutôt réticents au don d'artefacts, c'est à cette occasion que Klemenc va pouvoir récupérer une partie des objets chamaniques voués à destruction pour les collections du Musée d'Ethnographie Russe (Saint-Pétersbourg). Sans cela, ils auraient été perdus à jamais.



Fig. 80. Représentation de l'esprit T'ajyk au-dessus de l'autel dans la yourte d'un bourkhaniste, début du XX^e siècle, collection de la Kunstkamera.

Le nom vernaculaire du bourkhanisme, Ak T'aj (« foi / loi / manière de faire » blanche), met en opposition manifeste le côté « pur » de ses pratiques avec celles du chamanisme²⁷⁰, caractérisé dès lors de « foi noire²⁷¹ » (Kara T'aj). Basée néanmoins sur le système de représentation chamanique, la nouvelle cosmologie se dessine à travers les prières des rituels. Celles-ci ne sont plus adressées qu'aux divinités du monde « d'en haut » du chamanisme, supposées être désormais des entités bénéfiques. D'autre part, les sacrifices sanglants, qui consistent dans le chamanisme en l'édification de *tajylga*, structures sur lesquelles sont suspendues les carcasses désossées d'animaux domestiques, disparaissent. Bien que des brebis soient toujours mises à mort lors des rituels, seule une pièce de viande bien précise est déposée en offrande, le reste étant ensuite consommé par les participants dans le cadre des banquets qui suivent les cérémonies²⁷². Les offrandes que chacun est invité à faire ne consistent donc plus qu'en produits farineux et laitiers, regroupés ainsi sous la dénomination de « nourriture blanche », ce qui souligne leur « pureté »²⁷³. Le reniement des sacrifices peut cependant trouver une raison plus pragmatique que symbolique : les rituels chamaniques

²⁷⁰ Selon l'ethnologue altaïenne N. Tadina (2006, p. 80), la couleur blanche à rapprocher dans ce contexte des idées de « sacré, de pureté, de concordance, d'honnêteté ».

²⁷¹ À l'instar de Šerstova (2006, p. 29), nous pouvons ajouter que les pratiques « blanches » s'opposent également à la « foi jaune » (*sary t'aj*), c'est-à-dire le bouddhisme Gelugpa (autrement connu sous le nom d'école tibétaine des Bonnets jaunes). Certains lamas venus de Mongolie faisaient à l'époque du prosélytisme en Altaï.

²⁷² Lors de l'édification d'une structure sacrificielle *tajylga*, l'âme de l'animal *sür* est censée être offerte à la divinité (Baskakov 1947, p. 134), tandis que sa viande est consommée collectivement. Même si, dans le Bourkhanisme, un ou plusieurs animaux sont susceptibles d'être mis à mort, ce n'est plus leur âme qui fait office d'offrande, mais la part de viande honorifique, telle qu'elle pourrait être accordée à une personne estimée.

²⁷³ Pour les éleveurs nomades que sont les Altaïens de 1904, le bétail est leur richesse la plus précieuse. Ils en tirent la majeure partie de leur subsistance (produits laitiers et viande). Ainsi, comme dans tout système d'échange, offrir une partie de cette production aux esprits se veut un gage de libéralité avec l'attente d'une contrepartie de même valeur.

étaient coûteux en termes d'animaux à sacrifier (chevaux et vaches). Selon Danilin (1993, p. 57-58), le passage au sacrifice d'un seul mouton plutôt qu'un cheval aurait été avantageux pour les « riches » (alt. *baj*) de l'époque.

Le bourkhanisme ne se contente pas seulement de renier les pratiques du chamanisme, mais il se propose parallèlement d'en instaurer d'autres, qui se révèlent être en opposition complète. Alors que les rituels chamaniques ont lieu de préférence la nuit et lors de la phase décroissante de l'astre lunaire, les rituels bourkhanistes, eux, débutent avec le lever du soleil et, idéalement, se déroulent dans les premiers jours de la nouvelle lune. C'est à ce titre que les deux astres, désormais baptisés T'aryk Kün (Soleil Étincelant) et Urlu Aj (Haute Lune) (Anohin 1927, p. 166)²⁷⁴, ont pu être divinisés.

N. Tadina nous propose une liste des oppositions de type manichéen qui se font ainsi jour entre bourkhanisme et chamanisme (2006, p. 81). Ce dernier, associé à un culte des morts et aux symboles qui lui sont liés (les comptes impairs, la direction de l'ouest, le soir et la nuit, le sens contraire de la course du soleil, le bas, le dos de la main et les choses brisées), est réfuté par les pratiques bourkhanistes, rattachées au culte de la nature, de l'Altaï et aux symboles du renouveau de la vie (nouvelle lune, matin, parité, sens solaire, blanc, ouvert, complet, vers l'avant).

D'autres oppositions frappantes peuvent être relevées. Ainsi, lors d'une séance chamanique, les participants restent généralement inactifs, ils sont présents en qualité d'observateurs. Dans les rituels bourkhanistes, ils ont un rôle actif, étant invités par le spécialiste religieux à déposer leurs offrandes à sa suite. Ensuite, contrairement au rituel du chamane, au cours duquel résonne le tambour et fusent les cris (selon les dires de Čet Čelpan présentés précédemment), le bourkhanisme met en avant la solennité et le calme, le silence et le recueillement. Dans une attitude qu'il est possible de qualifier de dévote, les adeptes sont invités à prier quotidiennement leur nouvelle divinité, et ce jusqu'à trois fois par jour (Klemenc 1905, p. 156).

Enfin, nous pouvons dire que le chamanisme, dans la mesure où il regroupe des pratiques exécutées par un personnage relevant d'un clan particulier dont le but est de défendre les intérêts de ce clan, tend à entraver toute tentative de surpasser les divisions claniques au moyen du religieux. Si l'objectif « officieux » des instigateurs du mouvement était la

²⁷⁴ Des réserves sont à émettre quant à la traduction de *urlu* par « haute » proposée par Anohin (1927). Notons cependant que de nos jours, certaines prières notées lors de rituels chez les Télenguites sont adressées à Kün Burhan (la divinité Soleil) et Aj Burhan (la divinité Lune) (Jacquemoud 2015 & Alkyš en annexe).

constitution d'une identité altaïenne supraclanique, il devenait alors inévitable de rejeter ce qui séparait et marquait concrètement le lien au clan. Un processus comparable se retrouve d'ailleurs à d'autres périodes de l'Histoire de l'Asie centrale : il est couramment accepté que lorsqu'un État centralisé était instauré, le chamanisme se trouvait en contradiction avec les intérêts de cet État et se voyait relégué dans ses marges géographiques, souvent au profit du bouddhisme devenu religion officielle (Hamayon 1994). Les légendes altaïennes, qui décrivent les persécutions subies par les chamanes, illustrent bien ce cas de figure²⁷⁵. Le bourkhanisme serait-il alors une forme locale de bouddhisme ?

II. B. 2. ...inspirée du bouddhisme...

Certaines études ont parfois mis en avant, via l'étude de sa terminologie, de ses représentations mythologiques ou encore des artefacts employés par ses adeptes, la présence d'emprunts du bouddhisme dans le bourkhanisme (Danilin 1993, p. 11-12, Kos'min 2006, Sagalaev 1984a ; 1992, p. 164). L'argument principal avancé quant à cette influence repose sur l'héritage historique de la région, qui a dépendu jusqu'en 1756 de plusieurs états ayant eu le bouddhisme pour religion officielle (Empire des Kithans aux X-XII^e siècle, Empire mongol aux XIII-XIV^e siècles, Khanat dzoungar, autrement nommé Khanat oïrat, aux XVII-XVIII^e siècles). La vision paradisiaque de l'Altaï développée dans le bourkhanisme peut, bien entendu, être liée à l'idée du Royaume mythique de Shambhala, véhiculée par le bouddhisme tibétain²⁷⁶. Toutefois, comme nous venons de le voir, l'Altaï se situe aux confins de ces états et, comme le signale Žukovskaja (1979, p. 168), force est de reconnaître qu'il n'a jamais existé dans la région ni communauté de moines, ni monastère ou construction bouddhique de quelque nature que ce soit (de type stupa ou autre²⁷⁷). Tout au plus les missionnaires orthodoxes ont-ils signalé à la fin du XIX^e siècle les activités prosélytes de lamas venus de Mongolie. Ces derniers, restant parfois plusieurs mois en Altaï, auraient effectué des rituels et

²⁷⁵ C. Humphrey émet certaines réserves quant à l'éviction systématique et complète du chamanisme lors de la construction étatique : en tant que « fluid set of attitudes and practices that had a part in forming many different contexts of social life » et contexte religieux dans lequel émergent ces États, il serait conservé sous forme de « traces mémorielles (eng. *memory traces*) d'un précédent discours actif sous formes d'archaïsmes pouvant être revivifiés » (1994, p. 193-195). Ce qui explique son retour dans la société lorsque la structure des États se délite.

²⁷⁶ Selon Dany Savelli, la Russie aurait été identifiée au mythique Shambhala par le lama bouriate Agvan Doržiev, ardent promoteur des intérêts de son pays (la Bouriatie est une province russe) auprès du Dalaï-lama alors à Lhassa (Savelli 2005, p. 56).

²⁷⁷ Remarquons toutefois que les partisans contemporains du bouddhisme tibétain sont attentifs à donner beaucoup de publicité aux dernières découvertes archéologiques, dont certaines tendent effectivement à remettre en cause l'absence de temple dans l'Altaï.

distribué des icônes et autres objets bouddhiques (*Žukovskaja idem* ; Kos'min 2006, p. 48)²⁷⁸. Ils ne séjournèrent cependant que chez les *baj* (alt. « riches ») ayant reçu une éducation en Mongolie, ce qui restreint grandement leur rayon d'action et leur potentielle influence. Toujours est-il qu'il n'était pas rare que de jeunes garçons de la steppe de la Čuj, zone située à proximité de la frontière mongole, aillent étudier dans les lamaserie de Mongolie. Le cas est attesté jusqu'au début du XX^e siècle (MT 2011)²⁷⁹.

En outre, il faut avouer que les liens entre l'Altaï et la Mongolie étaient économiquement serrés. Outre une proximité culturelle certaine, les autochtones de l'Altaï allaient vendre du bétail en Mongolie et y achetaient aussi des produits. Čet Čelpanov lui-même y serait allé faire du commerce (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 13), et quelques *baj* (« riches ») originaires des sept *djučün* centraux, impliqués dans le mouvement bourkhaniste, s'y seraient également rendus à de nombreuses reprises (Kos'min 2006, p. 47 ; 50-51).

Même si le bouddhisme est susceptible de faire des émules au sein de la population autochtone de l'Altaï, des réserves sont nécessaires : la religion reste gravée dans la mémoire collective comme un système de pensée imposé fin XVI^e siècle par les peuples ayant conquis l'Altaï (Grousset 1965, p. 633 et *passim*). L'image qui lui est associée, transmise notamment par les contes, légendes et épopées, est donc loin d'être idyllique : les lamas sont souvent présentés comme des personnages néfastes (Šerstova 2010, p. 60), ce qu'illustre bien l'épopée de Maadaj-Kara (1973), dans laquelle les lamas liés au Khan hostile Kara-Kula²⁸⁰ gardent secret le lieu où est cachée son âme. En outre, un récit qu'il est encore possible d'entendre de nos jours narre comment les autorités de l'époque rassemblèrent les chamanes dans une yourte et y mirent le feu (MT 2011).

Certes, le bourkhanisme présente des traits que l'on peut dire inspirés du bouddhisme : des artefacts (dont Kos'min remarque cependant que l'usage qui en fait est totalement détourné), un clergé de prêtres, des vêtements rituels à la forme singulière. Mais ces deux derniers points peuvent également être tirés du christianisme orthodoxe, avec lequel les autochtones sont en contact depuis près d'un siècle.

²⁷⁸ Nous pouvons cependant deviner le caractère « orienté » de telles observations de la part des missionnaires orthodoxes, pour lesquels les lamas se révélaient sans doute de redoutables concurrents.

²⁷⁹ Selon Tadyev, A. Bunge indique dans son carnet de voyage que « dans la vallée de la Čuj, une partie non négligeable de la population altaïenne avec à sa tête les *zajsan* soutient le culte lamaïste » (Tadyev 1955, p. 31, cité par Šerstova 2010, p. 24).

²⁸⁰ Le khan Kara-Kula (?-1634), du clan Čoros, serait à l'origine de l'unification des 4 clans oïrates ayant formé le Khanat dzoungare (ou oïrate). Les Oïrates, alors temporairement vassaux du premier Altan Khan, adoptent le Bouddhisme comme religion nationale sous son règne vers 1615.

II. B. 3. ...ou de l'orthodoxie ?

En effet, un clergé est mis en place au sein du bourkhanisme, avec à son sommet des « prêtres » nommés *t'arlykčy* (« messager »), assistés de *šabyčy*²⁸¹. Alors que le statut de chamane pouvait être assumé aussi bien par des hommes que par des femmes, ces nouveaux spécialistes rituels sont exclusivement de sexe masculin. Ajoutons qu'ils agissent désormais comme une sorte de « congrégation », se réunissant à plusieurs reprises avant et après les rituels, au contraire des chamanes qui agissent seuls au nom de leur clan. À l'image des missionnaires, ils se déplacent de campement en campement, faisant du prosélytisme. La rencontre entre adeptes, matérialisée par l'échange de brins de genévrier, peut être une manière de figurer le baiser sur la main du pape orthodoxe ou le signe de croix en pénétrant dans une église. Le geste contribue à fédérer la communauté.



Fig. 81. Un *t'arlykčy* tenant à la main un brin de genévrier (début du XX^e siècle, collection de la Kunstkamera).

Du côté de leur apparence, si l'on observe les vêtements des *t'arlykčy*, on remarque tout d'abord leur chapeau singulier, le *kalban bōriik* (« chapeau vacillant »), qui ressemble étrangement à la mitre du pape orthodoxe. Puis, la couleur blanche de leur robe est unie, en contrepoint total du noir de celle de ces derniers. Du côté des rituels bourkhanistes, on constate que ceux-ci sont performés debout, comme le sermon du prêtre, et non pas assis

²⁸¹ Littéralement : « celui qui joue de chiquenaude ». *Šaby* désigne dans le bouddhisme mongol les disciples des moines.

comme lors des rituels chamaniques²⁸². Ils commencent avec un lavage rituel du visage et des mains, (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 227 ; MT 2014), et la relation à l'eau employée rappelle fortement l'eau bénite. Le déroulement des rituels est solennel à la manière d'une messe, ce n'est pas une effusion de cris et de sauts comme le caricature Čet Čelpan. À ce titre, les paroles rituelles prennent une importance capitale, puisqu'elles remplacent les sacrifices (Šerstova 2006, p. 36). Et même si l'improvisation reste une qualité des *t'arlykčy*, les prières tendent à prendre une forme figée et sont transmises à l'intérieur du groupe pour être répétées. C'est là aussi une différence fondamentale avec le chamanisme, dans la mesure où le chamane, lui aussi tenu à l'improvisation, n'est pas censé être en mesure de répéter ce qu'il a énoncé durant le rituel. Au contraire du chamanisme, la révélation et la diffusion de ces prières sont encouragées.

Selon nous, l'apport du christianisme est essentiel dans le bourkhanisme, notamment en matière d'eschatologie et de perspectives messianiques. L'analyse des faits nous donne à penser que le christianisme a pu, dès le début du XIX^e siècle, influencer les Altaïens de manière bien involontaire. En effet, à l'époque de l'apparition du bourkhanisme, les groupes autochtones vivent au contact serré des Russes depuis déjà plus d'un siècle. Rappelons que si les missionnaires orthodoxes arrivent en Altaï en 1831²⁸³, des groupes de vieux-croyants (ru. *starovery*) sont présents dans la région d'Ujmon depuis 1720 (Printc 1867, p. 545)²⁸⁴. Ayant fui la répression après le schisme de l'église orthodoxe provoqué par les réformes du Patriarche Nikon en 1653, ils s'exilèrent par milliers en Sibérie dès la fin du XVII^e siècle. Certains trouvèrent refuge en Altaï, dans les vallées isolées de la Buhtarma et de la Koksa. Ayant le sentiment d'avoir trouvé le *Belovod'e*, le mythique « Royaume des Eaux Blanches » du christianisme orthodoxe, où les terres sont fertiles et les « prairies sans limites, d'où le printemps [tire] un feu d'artifice de fleurs multicolores », c'est là pour eux le territoire de la liberté, l'Eldorado, la terre promise, la cocagne, le « pays de Chanaan » ! (Coquin 1969, p. 283).

²⁸² Il faut noter que certains prêtres de la Mission orthodoxe altaïenne ont permis à leurs ouailles d'écouter le prêche assis, concession accordée dans la mesure où leur « culture traditionnelle n'accepte pas les sermons debout » (Znamenski 1998, p. 115).

²⁸³ Dès 1828 est ordonnée la plus vaste campagne impériale de christianisation dans la région, menée par la Mission Orthodoxe Altaïenne.

²⁸⁴ N. Šitova date quant à elle la fondation du village d'Ujmon de 1731 (2011). Dans les années 1780, E. M. L. Patrin relate être tombé sur un vestige de croix au cours de l'une de ses explorations. Il souligne la ferveur qui devait animer ceux qui ont érigé ce symbole sur un sommet difficile d'accès (Patrin 1783, p. 12). Au vu des dates précédemment énoncées, il est compréhensible que le symbole puisse ne plus être que vestige.

En 1815, 17 villages sont recensés au-delà de la ligne démarquant la zone d'habitat des autochtones altaïens, pourtant interdite à la colonisation. Dix ans plus tard, 4 autres ont apparus (Znamenski 1999, p. 201). Ainsi, selon Sagalaev (1984b, p. 122 ; 124), ce sont plus de vingt-trois mille Russes schismatiques qui auraient été présents en Altaï avant même la vague d'arrivée de nouveaux colons des années 1860-1890. Dès l'abrogation du servage en 1866, 62% des émigrés venus de Russie européenne auraient alors choisi l'Altaï (compris avec les territoires de Barnaul et de Bijsk) comme lieu de résidence (Bat'janova 1995, p. 62, citée par Znamenski 1999, p. 201 ; Jadrincev 1882, p. 461-462 ; Radlov 1889, p. 184 ; Coquin 1969, p. 497-498). Enfin, l'année 1897 compte 80 villages en Altaï, et les gros bourgs de l'époque (les chefs-lieux de districts d'aujourd'hui) comptent écoles missionnaires et églises (Ekeev 1998, p. 49-56, cité par Tadina 2006, p. 75). Le modèle est suivi par l'un des riches autochtones, Mandi Kult'yn²⁸⁵, qui ouvre une école altaïenne à Tenga.

L'interaction entre Altaïens et Russes est donc précoce, les contacts vont être de plus en plus serrés et aller bien plus loin que le simple échange de pratiques : les mariages interethniques deviennent monnaie courante (Šatinova 1981, pp. 43-44), et nous verrons plus loin que la proximité va être telle que certains Russes se convertiraient au bourkhanisme ! Ainsi, il est peu difficile d'imaginer que l'échange d'idées et de points de vue entre les différents peuples a pu se faire très tôt. Ce petit détour sur les caractéristiques du bourkhanisme et leurs potentielles origines dans les grandes religions nous met sur la piste de l'orthodoxie. Nous allons nous y cramponner, et poursuivre notre analyse dans cette direction, dans la mesure où de nombreux points concordant en ce sens nous paraissent avoir été négligés par les historiens.

II. B. 4. Un peuple élu

En mai 1905, l'adjoint du Procureur de Bijsk Stanevič est envoyé sur les lieux. Dans son rapport, il annonce que les disciples du mouvement se perçoivent comme des élus : « ceux qui vénèrent Burhan resteront vivre en Altaï sous l'autorité d'Ojrot, [ceux] qui ne [le] vénèrent pas seront liés et envoyés en *suajačy* (« décomposition ») – un lieu où les fleuves tombent dans la mer, dans le Nord²⁸⁶ » (Ekeev *et al.*, 2014, p. 40). Plus loin, ce sentiment se précise

²⁸⁵ Mandi Kult'in, riche propriétaire et marchand autochtone, était présent au couronnement de Nicolas II en 1897 (Kos'min 2006-2007, p. 52), ce qui est à nos yeux la preuve de sa parfaite intégration au système politique mis en place par l'Empire russe en Altaï. Son rôle dans la diffusion du bourkhanisme et son attachement à développer une culture nationale en font un personnage intrigant, sur lequel nous reviendrons en conclusion de ce chapitre.

²⁸⁶ Cette localisation septentrionale d'un lieu où se décomposeraient les « détracteurs » du bourkhanisme est à mettre en relation avec une représentation du monde horizontale, basée sur la déclivité des fleuves et antérieure à

chez les adeptes que rencontre Stanevič : seuls les Kalmouks peuvent prier Bourkhan, qui seront dès lors libérés du « Tsar Blanc » (russe) et de ses fonctionnaires (Ekeev *et al.*, 2014, p. 41). Enfin, selon l'acte d'accusation de septembre 1905, Čet Čelpan aurait annoncé que les Altaïens ne faisant pas allégeance²⁸⁷ au mouvement seraient « damnés » (alt. *kürüm*) et disparaîtraient dans une tempête, au même titre que les Russes (Ekeev 2006, p. 53 ; Ekeev *et al.*, 2014, p. 73)²⁸⁸.

Ainsi, le motif de l'élection des adeptes, couramment répandu au sein de nombreux autres mouvements religieux, est fortement présent dans le bourkhanisme naissant. Il est corroboré par l'annonce du châtement des autochtones qui ne se conformeront pas aux préceptes énoncés. Les évocations du châtement des Russes, qui ne peuvent adhérer au bourkhanisme par principe d'altérité²⁸⁹, est annoncé ultérieurement au moment du procès. Du reste, bien que les rapports de l'époque mentionnent qu'une distance naît entre Altaïens et Russes, le côté anti-russe du bourkhanisme n'apparaîtra de manière flagrante que des années plus tard, dans les « commandements » rapportés par l'ethnographe A. Anohin (1927, p. 164) et dans certaines prières des années 1920 (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 231)²⁹⁰. L'Altaï, quant à lui, est perçu comme un territoire singulier, l'espace choisi par la divinité Burhan et destiné à accueillir son envoyé Ojrot. C'est une terre où vivront, à l'abri des cataclysmes, les adeptes de

celle strictement verticale du bourkhanisme, et que nous avons abordée plus haut. En Altaï, les fleuves coulent vers l'ouest, qui est la direction d'où viennent les vents violents, celle où se trouve la divinité du monde « d'en bas » Èrlik (qui est censé faire passer les défunts dans le monde des ancêtres) et d'où proviennent les ennemis du héros dans l'épopée (Voir Jacquemoud 2015, p. 67 ; Mujtueva 1993, p. 264-265).

On peut donc se poser la question de savoir si les autochtones altaïens de l'époque avaient conscience que les principales rivières de l'Altaï, la Katun' et la Bij, formaient l'Ob, fleuve qui se déverse dans l'océan Glacial Arctique, et si ce n'est pas plutôt là un ajout personnel de Stanevič. Toutefois, il n'est pas non plus forcément contradictoire que, dans une certaine mesure, l'ouest et le nord se superposent et soient tous deux associés au bas (je remercie Jean-Luc Lambert pour avoir partagé cette information avec moi).

²⁸⁷ Puisque c'est aux Russes que les autochtones prêtaient généralement allégeance, l'acte désormais effectué à l'intention de la divinité du bourkhanisme peut nous faire percevoir cette dernière comme un substitut du Tsar Blanc, dénotant la volonté des autochtones d'avoir leur « propre » souverain blanc.

²⁸⁸ Nous souhaitons insister sur le fait que les récits de terribles événements eschatologiques impliquant les Russes, proviennent de rapports postérieurs à l'arrestation des leaders du mouvement (le 21 juin 1904), et sont tous basés sur des paroles rapportées par des tiers (informateurs, traducteurs, prêtres orthodoxes...). Dès lors, il est légitime de se poser la question de savoir si les accusations de propagande anti-russe à l'encontre du bourkhanisme des premiers temps sont réellement fondées.

²⁸⁹ Notons néanmoins qu'ultérieurement, certains Russes se convertiront au bourkhanisme (Ekeev *et al.*, 2014, p. 228).

²⁹⁰ Parmi ces commandements, il est édicté que les bourkhanistes ne doivent plus utiliser l'argent russe (ce qui selon les missionnaires conduira à ce que plusieurs autochtones dilapident leur fortune), casser le matériel agricole provenant des Russes, et ne pas posséder de chat (animal importé par les Russes) (Šerstova 2006, p. 16). L'analyse des sources laisse transparaître que ce n'est pas l'instigateur présumé du mouvement, Čet Čelpan, qui serait à l'origine des revendications anti-russes. En effet, les propos qu'il aurait tenus sont systématiquement rapportés via une tierce personne et n'émanent jamais de lui directement. Concernant les « commandements », la date de leur publication (Anohin 1927) justifie que des mesures aient été prises à l'encontre d'un mouvement religieux dès lors perçu comme intolérant et ne contribuant pas à la construction d'une identité soviétique au-delà des différences nationales.

la nouvelle religion. Il est parfois mentionné comme la « terre véritable »²⁹¹. Parallèlement, l'Altaï va progressivement prendre la forme d'une entité spirituelle, Khan-Altai²⁹², vénérée au même titre que les autres divinités du bourkhanisme, et des prières particulières lui seront dédiées. À ce titre, il devient évident qu'il ne peut être, pour les adeptes du mouvement, de lieu de vie plus idéal que « sur » la divinité elle-même. Toutefois, ces perceptions sont le résultat de nombreuses transformations dans la perception de soi et de leur environnement effectuées par les autochtones. Nous proposons d'observer plus en détail le processus ayant conduit à ces transformations.

II. C. D'une « pluralité d'altaïs » à l'Altai

II. C. 1. L'Altai comme territoire clanique

De nos jours, le terme Altaï désigne la chaîne de montagnes sise au cœur de l'Asie et la région russe du même nom, mais une étymologie populaire en langue altaïenne lui donne la signification de « territoire », « maison », « village », « région » et même « pays d'origine », « terre natale »²⁹³. L'entité spirituelle *Altajdyň èèzi* « esprit-maître de l'Altai », vénérée de nos jours par les Altaïens, peut également être identifiée sous ce terme. Toutefois, selon l'ethnologue altaïenne S. P. Tjuhteneva (2009, p. 100-108), cette dernière signification est récente et fait suite à l'avènement du bourkhanisme. Et en effet, l'historienne L. Šerstova indique qu'il existait préalablement à ce culte d'un Altaï singulier, une vénération « des altaïs », perçus en tant que « maîtres des sommets et ancêtres de clans » (2006, p. 32). Le clan (*söök*, littéralement « os ») sert d'unité fondamentale d'auto-identification, et tous les individus d'une même lignée masculine relèvent du même clan. Chaque clan possède sa montagne sacrée au sommet de laquelle, dans la vision du monde des autochtones de l'époque pré-soviétique, les âmes des défunts du clan étaient censées résider après être passées entre les mains de la divinité Èrlik. Des rituels, destinés à obtenir la bienveillance de ces ancêtres²⁹⁴,

²⁹¹ En altaïen : *Čyn T'er* (Šerstova 2006, p. 32).

²⁹² En altaïen : *Han-Altaj*. La divinité est également mentionnée *Altaj Han*, *Kan Altaj*, ou encore *Altaj Kan*.

²⁹³ À ce titre, les Altaïens sont aujourd'hui susceptibles de demander à leur interlocuteur : « *Kandyj Altajdan keldij ?* » (De quel Altaï viens-tu ?), afin de connaître son pays d'origine. Et il est possible de répondre : « *Francija degen Altajdan keldim !* » (Je viens de l'Altai nommé France !). De ce point de vue, il existe une multitude d'« altaïs », chacun portant un nom différent. Par conséquent, cela rend d'autant plus prééminent le fait qu'il n'y ait qu'un seul, unique et « vrai » Altaï, et cela fait de la région « le pays », le « lieu » par excellence.

²⁹⁴ Par l'idée de « bienveillance » nous entendons : famille nombreuse et en bonne santé, chance à la chasse, conditions climatiques favorables à l'accroissement du cheptel, protection contre les épizooties et les prédateurs.

étaient effectués à leur intention. Les lieux de culte étaient localisés sur les flancs de ces mêmes montagnes. Ainsi, chaque montagne clanique, avec les entités supposées vivre à son sommet et le territoire qui lui est associé, est perçue comme pourvoyeuse de prospérité et de bonheur, et est susceptible d'avoir été désignée sous le terme « Altaï » (Tjuhteneva 2009, p. 100-108). Dans les vers suivants, notés par Friedrich W. Radloff en 1860, l'adresse est faite à un « Père Altaï », ce qui suggère une filiation clanique. L'idée qui s'en dégage est celle d'une terre nourricière.

Ada Altaj(ym) takyrčak (Mon) Père Altaï à l'herbe fine,
Ak-Borom t'ize tatučak [À] Mon [cheval] Gris-Blanc [la] mangeant [paraître] sucrée
 (Radlov 2006, p. 235 ; Baskakov & Toščakova 2005, p. 139)

Dans le chant suivant, l'image de l'Altaï est celle d'un lieu riche de gibier, permettant à un peuple nombreux de batifoler :

<i>Ak Altajdyň ak synda</i>	Sur le sommet blanc du blanc Altaï
<i>Altyn čeček par mine [...]</i>	Se trouvent des fleurs d'or [...]
<i>Kök Altajdyň kök synda</i>	Sur le sommet bleu du bleu Altaï
<i>Kümüš čeček par mine [...]</i>	Se trouvent des fleurs d'argent [...]
<i>Alty toluktu, ak Altaj,</i>	Altaï blanc aux six coins ²⁹⁵ ,
<i>Altan kuštuň turluku,</i>	Refuge de soixante oiseaux,
<i>Albaty t'ondy t'yrkatkan</i>	Le peuple s'ébat
<i>Artyk kežiktü, ak Altaj.</i>	Dans les portes d'en-haut, blanc Altaï.
<i>Tört toluktu, ak Altaj,</i>	Altaï blanc aux quatre coins,
<i>Tümen kiktij turluku,</i>	Refuge d'une faune incommensurable,
<i>Tümen t'ondy t'yrkatkan</i>	Le peuple indénombrable s'ébat
<i>Artyk kežiktü, ak Altaj.</i>	Dans les portes d'en-haut, blanc Altaï.

(Radlov 2006, p. 236-237)

La référence aux « coins » de l'Altaï en précise les frontières, et prédispose à ce que le terme devienne dès lors synonyme d'« entité localisée ». Par ailleurs, cela file la métaphore avec l'habitation circulaire traditionnelle *agaš ajyl* des autochtones, une yourte construite de rondins de bois et comportant de 6 à 8 coins. De fait, l'Altaï est ici la demeure non seulement de nombreux animaux, mais également de ses habitants, et à la terre natale s'associe l'image d'une entité protectrice. En tant que refuge néanmoins, l'Altaï n'est pas à l'abri des menaces, ce que nous allons découvrir avec le chant suivant :

D'autres chercheurs sur la Sibérie parleront de « grâce » (Hamayon 1990, p. 605 et 629-631) ou de « faveurs » (Pimenova 2013a).

²⁹⁵ Le terme *toluk/tolyk* signifie littéralement « coin/angle » (Verbickij 2005b, p. 363 ; Baskakov & Toščakova 2005, p. 152). Toutefois, le terme se rapproche également de *tolug/tolyg* « offrande » (Verbickij 2005b, p. 362-363), et qui désigne les vêtements offerts aux esprits dans le chamanisme du XIX^e siècle des Télenguites et des Kondomes (groupe relevant actuellement des Chors). Le nombre des offrandes devait toutefois être impair, ce qui sous-entend une offrande aux esprits du monde d'en bas, difficilement compatible avec le cas présent où l'Altaï est caractérisé comme « blanc », et donc « pur ».

*Chant de l'Altaï dévasté*²⁹⁶

<i>Üstürtün körördö,</i>	À le regarder d'en haut,
<i>Üč tolyktu Kan Altaj !</i>	Le Majestueux ²⁹⁷ Altaï a trois coins !
<i>Toorozynaŋ körördö,</i>	À le voir de côté,
<i>Togus pulundu Kan Altaj !</i>	Le Majestueux Altaï a neuf coins !
<i>Kaat 'yzynaŋ körördö,</i>	À l'observer des confins,
<i>Kamčy syndu KanAltaj !</i>	La chaîne du Majestueux Altaï est comme un fouet !
<i>Küskü kongon t'urtuna</i>	Comme une tenture brune étendue en automne
<i>Küren čepken töžögön-dij Kan Altaj !</i>	Sur les hameaux du Majestueux Altaï !
<i>Kajran Altajym dep</i>	Au nom du cher Altaï,
<i>Kamygym kany tögülgen !</i>	Que de sang versé !
<i>Toŋ pudaktu karagaj</i>	Les pins aux puissantes branches
<i>Toŋkojordoŋ t'ajlazyn !</i>	Sont désormais étêtés, les pauvres !
<i>Tobul pütken Altajym</i>	Mon parfait et majestueux Altaï
<i>Keŋkejerdeŋ t'ajlazyn !</i>	Est désormais vide, le malheureux !
<i>Kak pudaktu karagaj</i>	Les pins aux solides branches
<i>Kazalarday t'ajlazyn !</i>	Sont désormais brisés, les pauvres !
<i>Kajran pütken Altajym</i>	Mon Altaï élégamment arrangé
<i>Kaŋkajarday t'ajlazyn !</i>	Est désormais dévalisé, le malheureux !

(Verbickij 2005a, p. 204)

Une légende populaire raconte que ce chant, noté par le missionnaire V. I. Verbickij, aurait été chanté sur la montagne T'al-Möŋkü²⁹⁸ à la suite des guerres contre d'autres peuples, et en particulier celui des Čadak venus de Mongolie²⁹⁹ (Verbickij 2005a, p. 204). Ce texte évoque lui aussi l'idée d'un territoire « à coins », donc délimité. Néanmoins, une évolution dans la perception de l'Altaï se fait jour : observé de différents points de vue (« d'en haut », « de côté » et « des confins »), une vision d'ensemble en est donnée, corroborée par le lieu où est entonné le chant. En effet, à une altitude de 2507 mètres, la montagne clanique T'al-Möŋkü offre une vue panoramique sur toute la République de l'Altaï et ses principaux sommets, qui sont aussi d'autres montagnes claniques. De cette manière, le territoire décrit ici, ayant été confronté à un « Autre » piller et dévastateur, semble uni dans la désolation. Par ailleurs, l'adresse qui est faite à l'Altaï l'élève au rang de Khan, ce qui dénote, outre le profond respect qui lui est attribué, sa personnification. Mais cette formule modifie également son appréhension : il prend les traits des héros épiques altaïens, khans dont l'histoire commence bien souvent avec le pillage de leurs possessions territoriales. Ainsi, nous appréhendons la

²⁹⁶ Le titre est vraisemblablement ajouté par Verbicki.

²⁹⁷ Nous avons préféré traduire *Kan* par « Majestueux », et non par le titre honorifique de khan, car il nous semble davantage refléter l'idée du texte, qui ne possède pas les caractéristiques d'un chant de louange ou de bénédiction.

²⁹⁸ En altaïen : T'al-Möŋkü (« crinière éternelle »). Tel est le nom populaire actuel du col Seminskij, qui s'applique également au sommet Sarlyk (« yak ») qui le jouxte et qui est la montagne clanique (Koroty Bažy T'al Möŋkü « Crinière Éternelle Source de la Koroty »), des clans Majman et Todoš (Jacquemoud 2015, p. 159). Le terme *möŋkü* « éternel » désigne les glaciers, ou les neiges éternelles.

²⁹⁹ Référence serait faite ici au chef de clan Čadak qui, avec 3 000 hommes, a assailli les habitants de l'Altaï en 1763 (Boronin 2002, p. 173).

délimitation du territoire, sa vision d'ensemble comme un tout uni, sa personnification et son élévation au rang de Khan comme les conditions prédisposant à sa perception en tant que lieu d'élection, mais aussi d'entité vénérée.

II. C. 2. De Père Altaï à la divinité Khan Altaï

À la fin du XIX^e siècle, Radloff mentionne l'entité *Aba Altaï* (« Père Altaï ») chez les Téléoutes, et présente Altaï Khan comme l'un des dix-sept Princes *Èrsu* (alt. T'er-Suu : la « Terre-eau » ; Radlov 1893, p. 402 & 1989, p. 359). Dans le chamanisme altaïen, cette entité englobe tous les esprits-maîtres des lieux du « monde du milieu » (forêts, cols, vallons, lacs et cours d'eau ; Baskakov & Toščakova 2005, p. 53³⁰⁰), et les dix-sept Princes qui sont les divinités « créatrices, nourricières et protectrices des humains » (Radlov 1989, p. 360.)³⁰¹. Selon Potapov (1991, p. 198-199), T'er-Suu existait déjà chez les Turcs anciens pour qui elle représentait la divinité de la terre dans sa globalité, et l'entité aurait évolué jusqu'à devenir synonyme de l'esprit de l'Altaï. Pour notre part, concernant ce dernier point, nous verrions plutôt une permutation qu'une simple synonymie : passant de « père nourricier » à « khan tributaire » de T'er-Suu, l'Altaï s'impose progressivement, puis évince l'entité à laquelle il est subordonné pour enfin devenir, avec l'avènement du bourkhanisme, une divinité à part entière et primordiale. C'est sur la base de cette première corrélation entre l'Altaï et un esprit englobant et fédérateur, lien qui pourra à terme justifier leur permutation, que nous voyons le passage progressif d'une compréhension de l'Altaï comme « entité localisée » à celle d'un Altaï personnifié, « globalisé » et entier. Notons que le bourkhanisme a ensuite favorisé l'évolution de l'entité vénérée Altaï Khan vers celle d'*Altajdyj èèzi*, l'« esprit-maître de l'Altaï » (Danilin 1993, p. 153-154). Dans le néo-bourkhanisme de la fin du XX^e siècle, *Altajdyj èèzi* va à son tour être peu à peu remplacé par *Altaj Kudaj*, l'« Altaï Dieu » (Potapov 1991, p. 201 ; Tjuhteneva 2009, p. 101-103).

L'évolution d'une pluralité d'entités vénérées vers une entité unique les concentrant toutes va parallèlement impliquer un changement dans la perception de leur environnement par les

³⁰⁰ Pour Anohin (1924, p. 15), T'er-Suu ne représente que les esprits de l'eau et de la terre, et existe conjointement avec les esprits des glaciers (*t'ezim taika*) et ceux des montagnes (*altai*). Cependant, la date de ses recherches coïncide avec l'apogée du mouvement bourkhaniste, et de profondes transformations ont déjà marqué le chamanisme.

³⁰¹ Les dix-sept Princes sont supposés vivre sur les sommets enneigés donnant naissance aux grandes rivières de l'Altaï-Saïan (Abakan, Ienisseï...). Altaï Khan, le « bienfaiteur des peuples altaïens », vivrait lui à la source de la Katun', sur le Beloukha (Radlov 1989, p. 359-360). Certains de ces « Princes » font partie des montagnes claniques vénérées de nos jours dans le néo-bourkhanisme (voir plus haut & Jacquemoud 2015, p. 159).

autochtones. Cette transformation ne va pas se faire spontanément, et nous soutenons l'idée que l'élément déclencheur en sera l'interaction entre les autochtones altaïens et les colons russes, la confrontation de deux visions distinctes de la géographie du territoire.

II. C. 3. Une nouvelle géographie du territoire comme condition du changement

Nous avons vu que lorsque la région montagneuse de l'Altaï est intégrée à l'Empire russe en 1756, les peuples qui y vivent sont organisés de manière clanique. Bunge, qui fait partie des premiers scientifiques envoyés par le tsar dans la région au début du XIX^e siècle, déclarera que l'Altaï n'est pas perçu comme un territoire un et entier par ses habitants. Il signale que les autochtones entendent sous ce terme, « non tant les montagnes, que les lieux s'étendant du haut Čaryš au Bij et au sud de la Katun' » (Bunge 1993, p. 197)³⁰². Les « lieux » dont il parle sont les vallons dans lesquels sont installées plusieurs familles relevant d'un même clan. En effet, au XIX^e siècle selon N. Tadina (2006, p. 75), les autochtones sont répartis de la manière suivante : vivant dans des vallons (*özök*), 3 ou 4 familles appartenant à un même clan forment un campement (*t'urt*). Plusieurs campements, qui peuvent relever de clans différents, sont en général situés le long d'une vallée fluviale (*suu iči*), et subordonnés à un *demiči*³⁰³. Les différents campements sont regroupés dans un *djučin*, sous l'égide d'un chef de clan *t'ajzaŋ* généralement issu du clan majoritaire du *djučin*, et dont le statut est transmis de manière héréditaire en ligne masculine. Comme nous l'avons vu précédemment, chaque clan possède ses territoires de nomadisation et sa montagne sacrée.

Dans cette optique, deux perspectives d'identification coexistent : l'individu relève à la fois d'un clan (auquel sont associés une montagne clanique et un *djučin* défini), et de la vallée fluviale et du *djučin* dont il est originaire. Ainsi, comme nous le dit Radloff (1989, p. 128), un Urusul-kiži est une « personne de la [vallée de la] rivière Ursul », un Čaryš-kiži vient quant à lui de la rivière Čaryš. Tous deux peuvent vivre dans des *djučin* différents, mais relever d'un même clan, et vénérer une montagne clanique située dans un troisième *djučin*. Suivant cette logique, deux individus vivant dans une même vallée mais appartenant à des clans différents sont, dans une certaine mesure, des étrangers l'un pour l'autre : leur compréhension de la géographie et leur vision du monde (caractérisées par la montagne et les entités qui constituent le panthéon qu'ils vénèrent) sont différentes³⁰⁴. Pour reprendre É. L'vova, *et al.*

³⁰² K. Ritter affirmera quant à lui ultérieurement que « les autochtones n'ont aucune idée du terme Altaï » (Ritter 1860, p. 200).

³⁰³ Voir chapitre I.

³⁰⁴ À titre d'exemple, il est désormais établi que l'entité créatrice Ülgen, longtemps interprétée comme divinité suprême des Altaïens, n'était en réalité vénérée que par quelques clans, et non par tous. À titre d'exemple,

(1988, p. 29), la perception de l'Altaï par les autochtones est non pas celle de tout le pays montagneux, mais celle d'un pays natal propre à chacun, qui est aussi la terre de ses ancêtres, la terre de son clan. C'est une perception de l'Altaï que l'on retrouve aujourd'hui dans la question « Quel est ton Altaï ? » posée à un inconnu pour connaître son pays d'origine, et elle est telle que l'on peut la découvrir dans les poésies épiques : le héros possède un « Altaï » qui lui appartient et lui est subordonné, c'est son territoire (*ibid.*, p. 30). Et suivant ce schéma, même si des individus relevant d'un même clan sont dispersés dans des *djučïn* différents, la conscience d'une unité territoriale n'est pas directement présente dans l'imaginaire autochtone. La zone de nomadisation de chaque campement, répartie entre des pâturages d'hiver et des pâturages d'été distants de quelques kilomètres³⁰⁵, constitue le seul espace perçu comme indivisé. Comme le dit È. Lvova, « les individus connaissaient bien les limites de leur territoire ou de leurs possessions : cette terre était la leur, et au-delà de ses frontières se trouvaient d'autres possessions, et encore plus loin, des lieux totalement inconnus » (*et al.*, 1988, p. 31). À ce titre, le missionnaire F. Sen'kovskij dira au sujet de deux jeunes Kalmoukes qu'il essayait de convertir, qu'elles posaient des questions naïves « car [elles] n'avaient jusqu'alors jamais rien entendu de tel, pas plus qu'elles ne fussent jamais sorties de plus de deux-trois verstes de leur vallée » (1883, p. 68).

À partir de la moitié du XIX^e siècle, l'avancée des Russes change radicalement la situation : les autochtones, dépossédés de leurs pâturages, doivent s'enfoncer toujours plus profondément dans les vallées, et se retrouvent peu à peu encerclés par les villages des colons (Radlov 1989, p. 184)³⁰⁶. Et depuis 1865 et le rattachement à l'Empire des *volost'* de la rivière Čuj, le territoire de l'Altaï est officiellement uni et doté de frontières précises³⁰⁷. Les

mentionnons Radloff qui cite Tengri (Ciel) comme divinité principale du clan Čoros (Radlov 1989, p. 129). À l'inverse, la divinité du monde d'en bas, Erlik, était quant à elle reconnue par tous les groupes.

³⁰⁵ Les parcours de nomadisation sont relativement courts, ce qui poussera Radloff à dire qu'« il n'y a pas de réels nomades en Altaï » (Radlov 1989, p. 152).

³⁰⁶ En 1815, dix-sept villages sont recensés au-delà de la ligne démarquant la zone d'habitat des autochtones altaïens, pourtant interdite à la colonisation. Dix ans plus tard, quatre autres villages ont apparus (Znamenski 1999, p. 201). Ainsi, selon A. Sagalaev, ce sont plus de vingt-trois mille Russes schismatiques (vieux-croyants) qui auraient été présents en Altaï avant même la vague d'arrivée massive de nouveaux colons des années 1860-1890 (1984, p. 124). L'afflux ne cessera pas : dès l'abrogation du servage en 1866, 62 % des émigrés venus de Russie européenne auraient alors choisi l'Altaï comme lieu de résidence (Bat'janova 1995, p. 62, citée par Znamenski 1999, p. 201). En 1897, 80 villages sont construits en Altaï (Ekeev 1998, p. 49-56, cité par Tadina 2006, p. 75).

³⁰⁷ Ainsi, dans son introduction, le rapport de la Mission de l'Église altaïenne (Altajskaja Cerkovnaja Missija) présente le « territoire de l'Altaï » (ru. *Altajskij kraj*) comme « s'étendant dans les confins du Gouvernement de Tomsk, [...], en dessous de Kouznet'sk, s'étirant à droite et à gauche en un gigantesque demi-cercle, entre les frontières des possessions chinoises, l'*oblast'* de Semipalatinsk et des Kirghizes de Sibérie [nom alors donné aux Kazakhs], découpé le long de la majestueuse chaîne de l'Abakan, au sud de laquelle repose le magnifique lac Teletskoe » (*Altajskaja Cerkovnaja Missija* 1865, p. 9). Plus tard, Radloff parlera de l'Altaï comme cette « partie de l'Altaï à l'est de la Katun' et au nord de la Baškaus, nommée Tiiš [en altaïen *t'jš* « forêt profonde »], jusqu'au

autochtones, partageant des traits culturels et des dialectes proches les uns des autres, se retrouvent face à un « Autre » manifestant de profondes différences. C'est cette situation qui va conduire, selon nous, à ce que tous ces groupes se reconnaissent bientôt comme Altaï-kiži les « hommes de l'Altaï ».

II. D. Vers la construction d'une identité altaïenne

II. D. 1. Perception de Soi, perception de l'« Autre »

Les premiers Russes qui arrivent dans la région dès le XVIII^e siècle sont avant tout des vieux-croyants, suivis de quelques marchands (Printc 1867, p. 545 ; Potapov 1953, p. 192). Comme précédemment mentionné, les autochtones vivent disséminés dans les vallées fluviales en petits groupes liés entre eux par des relations de parenté et d'alliance. Nous pouvons supposer que les nouveaux arrivants ne vont pas percevoir les différences existant entre les différents clans, et appréhenderont les autochtones comme un ensemble homogène de langue et de culture. Une pléthore d'appellations globalisantes révèle cette perception : « Kalmouks de l'Altaï » (Bunge 1993, p. 163), « Kalmouks blancs » (Radlov 1989, p. 581), « des montagnes », « de Bijsk », « coupeurs de bois³⁰⁸ », ou encore « Tatars de l'Altaï » (Šangin 2010, p. 32 ; Radlov 1989, p. 95)³⁰⁹. Toutes ces dénominations sont issues de ce que l'anthropologie désigne sous le nom de « point de vue *etic* », c'est-à-dire la perspective de l'observateur sur l'observé, et non de ce dernier sur lui-même. La première critique de ces dénominations arbitrairement employées viendra du français Pierre de Tchihatcheff. En 1845, il dénoncera tout d'abord celles des peuples de l'Asie centrale, « qui souvent n'exprimaient rien du tout, ou bien recevaient une signification complètement fautive » (1845, p. 41). Il rappellera ensuite que les autochtones altaïens sont d'anciens dzoungares et sont issus des « peuples qui, à différentes époques, vinrent s'établir dans l'Altaï et le long de la frontière, que leurs voisins mahométans stigmatisèrent du sobriquet de *Kalmouk* » (*Ibid.*, p. 42). Ainsi, selon

sud de la Čuj » (Radlov 1893, p. 402). On notera que dans cette dernière perspective, les *volost'* vieux-croyants de Boukhtarma et d'Ouïmon ne sont pas inclus et ne sont concernés que les territoires habités des autochtones.

³⁰⁸ En russe : *Porubežnye* (Radlov 1989, p. 581).

³⁰⁹ Par contraste à l'époque, les « Tatars noirs », ou les « Tatars tributaires » (*jasašnye tatary*, Tatars payeurs du *jasak*) désignaient les peuples vivant dans les forêts du nord de l'Altaï, aujourd'hui divisés entre Toubalars, Tchelkanes et Koumandines. Parfois, les Chors étaient associés à cette catégorie (Radlov 1989, p. 593). En 1739, Johann Eberhard Fischer prit le relais de Müller au cours de la Deuxième Expédition du Kamtchatka (connue également sous son autre nom de Grande Expédition Nordique, menée de 1733 à 1743). Fischer publie en 1768 un ouvrage basé en grande partie sur les matériaux de Müller et indique que, près du lac Altyn-Nor dans le nord de l'Altaï vit un clan tatar, les Télesses, raison pour laquelle les Russes ont nommé le lac « Teletskoïe ». Ils parlent une « langue kalmouke ». Ainsi, déjà à cette époque, la distinction est faite entre plusieurs groupes, dénommés Tatars, Kalmoukes, Téléoutes et Télesses (Fišer 2009, p. 10). Dans un autre de ses ouvrages, publié ultérieurement, il indiquera qu'« Ouiriat est [le] véritable nom » des « Kalmaks » (Fischer 1801, p. 58).

lui, ce « nom collectif et très vague de *Kalmouk*, le seul employé parmi les Russes [de l'époque], les peuples auxquels on l'applique l'ignorent complètement. Il en est de ce nom comme de celui de *Tatars*, connu de tout le monde, excepté de ceux à qui on l'impose » (*Ibid.*, p. 41). Nous voyons donc bien ici que l'homogénéité des autochtones n'est en réalité que « de façade » ; elle se révèle être, autant que le nom qui leur est assigné, un pur produit du regard des Russes envers un « autre » encore incompris, et traduit ce que Sylvain Froidevaux nommera un « rapport de domination entre observateurs et observés, entre ceux qui savent et les autres, entre ceux qui ont le pouvoir de dire et ceux qui n'ont pas droit à la parole » (2005, p. 68).

En revanche, Tchihatcheff annonce que les autochtones de la steppe de la Čuj nomment leurs congénères des régions centrales « *Altaï guichi* ou *Kadoune guichi* (gens de l'Altaï ou de la Katun'), tandis qu'à leur tour ces derniers désignent leurs confrères orientaux par l'épithète de *Tchouya guichi* (gens de la Čuj) » (1845, p. 41). Cette occurrence des ethnonymes Altaï-kiži et Čuj-kiži (à notre avis la première qui soit dans les études consacrées à la région) est intéressante puisqu'elle signale un changement profond dans la perception que les autochtones ont d'eux-mêmes et de leur lieu de vie. En effet, alors que Karl Ritter affirmait que « les autochtones n'ont aucune idée du terme Altaï » (1860, p. 200), nous estimons au contraire que l'apparition de l'ethnonyme Altaï-kiži dans les décennies qui précèdent sa remarque signale non seulement que le terme leur est bien connu, mais également l'adoption d'un point de vue *emic*, « distant » et « globalisateur » sur leur propre condition. Ainsi, au milieu du XIX^e siècle, les autochtones ne se distinguent plus uniquement via leur appartenance clanique et micro-géographique, mais au contraire, ils appréhendent des traits culturels, linguistiques, sociaux et topographiques communs qui leur permettent de se représenter en deux grands groupes supra-claniques et supra-territoriaux : les « hommes de l'Altaï » Altaï-kiži et les « hommes du bassin de la rivière Čuj » Čuj-kiži. Cette perception, qui permet de surmonter les différences liées au clan, va selon nous s'effectuer selon un schéma d'« assimilation » et de « fusion » (eng. *amalgation*), selon les termes de Donald Horowitz (1975, p. 115)³¹⁰, et elle est intimement liée au regard porté par les colons russes sur les autochtones. En ce sens, la promiscuité croissante entre peuples « profondément différents », favorisée par les échanges commerciaux, a vraisemblablement joué un rôle non négligeable dans la création de ce que l'on peut nommer, pour reprendre les mots de Sélim Abou (1981), une « identité culturelle ». Il est communément admis en anthropologie que la

³¹⁰ Eng. *amalgation* dans le sens où deux groupes (ou davantage) vont s'unir pour donner naissance à une troisième entité (selon la formule $A + B \Rightarrow C$).

confrontation avec l'« Autre » permet de se représenter et de se définir en tant que Soi (Barth 1969). Pour reprendre les termes d'Érica Deuber Ziegler et de Geneviève Perret, « l'identité, comme la conscience ethnique (un concept directement issu de la pratique ethnologique !), ne surgit que là où apparaît la différence³¹¹ » (2005, p. 20). De ce point de vue, il est possible d'affirmer que le flagrant contraste entre autochtones et Russes va servir de catalyseur à l'identité altaïenne, qui désormais va être constituée de plusieurs niveaux : comme auparavant, les autochtones vont se distinguer les uns par rapport aux autres, dans un entre soi, puis au niveau supérieur, entre clans différents. Enfin, dans leur rapport aux Russes, ils vont se constituer en tant que grand groupe. Mais outre devoir disposer du regard de cet « Autre » pour s'affirmer et se percevoir comme le « peuple élu » du bourkhanisme, les autochtones vont avoir besoin de l'identifier.

II. D. 2. « Hommes de l'Altaï » vs « Hommes bons »

Nous voyons qu'au milieu du XIX^e siècle, les autochtones des sept *djučïn* centraux de l'Altaï, autrefois divisés en clans, forment désormais un groupe homogène doté d'un ethnonyme, les « hommes de l'Altaï », et d'un territoire aux frontières délimitées par un réseau toujours plus dense de villages russes (Radlov 1989, p. 184). Dans son ouvrage *L'Identité culturelle*, Sélim Abou indique qu'« on n'a besoin de s'affirmer soi-même que face à l'autre et cette affirmation de l'identité est d'abord une auto-défense, car la différence apparaît toujours, au premier abord, comme une menace » (1981, p. 36). Cette situation de « menace » et d'« auto-défense » est selon nous caractéristique de l'Altaï à cette période. Afin de bien comprendre ce qui a mené les autochtones altaïens à se percevoir comme un « peuple choisi », nous proposons de retracer l'évolution du rapport qu'ils ont entretenu avec les Russes au cours du XIX^e siècle.

Pour commencer, rappelons la description des mœurs autochtones faite par Pierre de Tchihatcheff : « Rien ne saurait égaler la timidité et le caractère inoffensif de ce peuple. [...] Cette timidité naturelle atteint son apogée dans leurs relations avec les Européens, dont l'apparition seule les écrase, tant ils sont frappés de l'immense supériorité de ces derniers. [...] L'idée seule de s'exposer au courroux d'un Cosaque donnerait au plus timide Kalmouk le courage de tout entreprendre afin de le contenter » (1845, p. 47-48). Outre une condescendance manifeste de l'auteur (compréhensible pour l'époque), les autochtones semblent faire preuve d'une crainte farouche des Russes, et en particulier des soldats

³¹¹ Reprenant en partie Abou 1981, p. 36.

cosaques. K. F. Ledebourg confirme ce fait lorsqu'il cite que les autochtones se cachent dans la forêt lorsqu'ils voient des étrangers s'approcher, de crainte que ce ne soient l'une de ces bandes de brigands (ru. *razbojniki*) composées d'évadés des mines de la Kolyvan (dans l'actuel Kazakhstan), qui pillent alors l'Altaï (1993, p. 61-62 ; 73-74 ; 78).

L'anthropologue Armand De Quatrefages interprétera l'extrait de Tchihatcheff en affirmant que les Européens passent pour des « êtres supérieurs » aux yeux des Kalmouks (1845, p. 47). Quelques indices nous laissent supposer que cet auteur n'a pas tout à fait tort. Selon Sylvain Froidevaux, « les ethnonymes traduisent [...] des appartenances et des divisions qui prennent sens en référence l'un à l'autre, à l'interlocuteur, à l'histoire, aux rapports de pouvoir » (2005, p. 82-83). En langue altaïenne en effet, les Russes sont nommés *oŋor*, terme dont l'étymologie recouvre une pluralité de significations, et dont certaines sont très valorisantes [*oŋ* « droit, juste » (Verbickij 2005b, p. 221) ; « convenable, agréable, prospère, heureux » (Radlov 1893, p. 1025) ; « favorable, propice, blanchi³¹², chanceux » (Baskakov & Toščakova 2005, p. 115-116) ; *öŋ* « partenaire de commerce » (Radlov 1893, p. 1203 ; Nadeljaev 1969, p. 386)]. Cette caractérisation positive des premiers colons russes par les autochtones nous autorise à établir une comparaison avec la perception qu'ont eue les autochtones hawaïens de l'explorateur James Cook, lequel a été pris pour un Dieu à son arrivée dans l'archipel (Sahlins 1979)³¹³. Sans aller aussi loin, il est connu que les vieux-croyants, premiers arrivants russes dans l'Altaï, ont été traités de la meilleure manière qui soit par les autochtones (Šitova 2013 ; Kučuganova 2014). Tout au long du XIX^e siècle, les explorateurs de l'Altaï s'enorgueillissent quant à eux de la diligence avec laquelle les chefs de clan les reçoivent (Bunge 1993 ; Radlov 1989).

Toutefois, comme dans le cas de Cook, qui fut mis à mort par les autochtones lors de son retour sur l'île, des indices nous laissent à penser que cette situation n'a pas duré, et qu'une cristallisation des rapports interethniques et une crispation des attitudes, que la répartition arbitraire des pouvoirs locaux ne pouvait que renforcer, sont rapidement apparues. La

³¹² D'une certaine manière, nous pouvons retrouver ici la dichotomie en cours chez les peuples turcs, scindant la société entre gens relevant d'un « os blanc » (*ak söök*, les clans blancs, la noblesse) et les gens simples : éleveurs, paysans, issus quant à eux d'un « os noir » (*kara söök*). Les Russes auraient donc pu être associés aux plus hautes strates de la société autochtone. Rappelons à ce titre que les interlocuteurs et informateurs des premiers explorateurs et voyageurs russes ont d'abord été les *t'ajzaŋ*, les chefs de clan.

³¹³ Notons que Cook avait une place dans les représentations locales puisqu'il a été assimilé à un Dieu que l'on attendait déjà, ce qui ne fut pas le cas pour les Russes en Altaï. On notera cependant la présence dans la région de l'Altaï-Saïan de nombreux mouvements messianiques dès le XIX^e siècle (Znamenski 2014). Ainsi, selon l'adjoint du Procureur de Bijsk Stanevič, envoyé sur les lieux en mai 1905, la croyance en la venue d'Ojrot aurait toujours existé chez les Altaïens et apparaîtrait de manière plus manifeste en temps de guerre : en 1854, en 1877 et en 1895. Cette dernière date serait selon lui en relation avec l'influence d'un lama mongol se faisant passer pour Ojrot ayant « pour but de s'enrichir aux frais des crédules Altaïens » (Ekeev, *et al.*, 2014, p. 41).

comparaison est d'autant plus flagrante si l'on se rappelle que l'une des particularités du bourkhanisme est son opposition au chamanisme, et que celle-ci s'est développée à la suite de l'impuissance des chamanes à contrer la déferlante des colons russes de la fin du XIX^e siècle. L'apparition de l'ethnonyme Altaï-kiži « homme de l'Altaï » va, dans un sens, nous mettre sur la piste de cette évolution qui peut aboutir à un rejet de l'autre par les autochtones. En effet, il n'est pas rare dans l'ethnographie de rencontrer des peuples s'étant nommés eux-mêmes « les hommes », « les vrais hommes ». Dans notre cas, l'auto-identification basée sur le clan laisse place à celle basée sur un groupe supra-clanique et un territoire, et marque le moment où les autochtones se sont faits « hommes » aux yeux des « autres ». Sans nier l'humanité de ces derniers, ce terme caractérise cependant l'ethnocentrisme, et est également susceptible de traduire la « survalorisation de soi et la dévalorisation de l'autre » (Froidevaux 2005, p. 72). Une connotation péjorative se fait bien sentir si l'on se plonge dans les autres significations du terme *oŋor*, désignant les Russes en langue altaïenne : « disparaître, mourir », *oŋory-teskeri* « sens dessus-dessous, comme ça vient³¹⁴ » (Verbickij 2005b, p. 221) ; *öŋ* « attenter à la vie » (Nadeljaev *et al.*, 1969, p. 386), et dans une étymologie turque plus large « avoir des dettes » (Sevortjan 1974, p. 459). La traduction du terme par « blanchi » quant à elle, peut prendre le sens de « devenir incolore », ce qui place alors les Russes « blancs de peaux, blonds aux yeux clairs », en forte opposition aux autochtones, aux traits mongoloïdes et dont les critères de beauté sont fortement associés à une peau sombre et des yeux et cheveux noirs (MT 2010). Rappelons que la dépréciation des Russes atteindra des sommets dans le bourkhanisme, lorsque ceux-ci seront affublés des sobriquets de *čičke put* « jambes grêles » et de *šilemir* « vaurien, scélérat³¹⁵ » (Tadina 2006, p. 79), et que des « commandements » anti-russes seront édictés (Anohin 1927, p. 164).

Dans tous les cas, comme le dit Marion Perrefort, « l'acte de nomination procure de l'existence et il en procure à autrui » (1993, p. 45). Ainsi, nous voyons bien comment le fait de nommer les nouveaux arrivants, de se servir de leur regard pour prendre conscience de soi-même ont été concomitants de l'apparition de l'ethnonyme « Altaï-kiži ». Cette création identitaire permet aux autochtones de se créer une homogénéité culturelle et linguistique,

³¹⁴ Valentina S. Dedeeva, une autochtone altaïenne, m'a aimablement expliqué que « c'est parce que les Russes ne suivent pas les usages des Altaïens qu'ils ont été nommés comme ça » (notamment dans la manière de traire les vaches, qui se fait du côté droit de l'animal « car c'est un animal associé à la femme », et de monter à cheval, qui se fait par sa gauche « car c'est un animal associé à l'homme » MT 2017. Nous renvoyons à l'ouvrage Jacquemoud 2015 pour une description de l'organisation spatiale).

³¹⁵ Dans le cadre du chamanisme, le terme *šilemir* désigne un « démon, un esprit néfaste » (Baskakov & Toščakova 2005, p. 185). Selon N. Tadina (2006), le surnom de *kzył čamča* « chemises rouges » est également donné aux Russes. Toutefois, nous sommes enclin à y déceler un rapport aux événements politiques du début du XX^e siècle plutôt qu'une association à des traits physiques ou de caractère.

mais également de dépasser les clivages claniques, de déplacer l'idée d'« Autre », autrefois associée au clan, vers un groupe ethnique étranger dans son entier, et enfin de figurer l'idée d'appartenance à un territoire déterminé.

III. NOUVELLE IDENTITÉ, NOUVEAU TERRITOIRE ?

Nous avons vu plus haut que le territoire que les Altaï-kiži revendiquent comme le leur couvre la partie centrale de l'Altaï contemporain. Si l'on se réfère à ce que rapporte Tchihatcheff (1845, p. 41), il est possible d'affirmer qu'il est défini par les autochtones par une tournure de phrase négative. En effet, l'Altaï devient le lieu *où se trouvent tous les autochtones en dehors du bassin de la rivière Čuj* (puisque celui-ci est le territoire des Čuj-kiži). Ce n'est donc pas non plus le lieu où se trouvent désormais les Russes. À ce titre, il convient d'indiquer que, selon des matériaux datant de la première moitié du XIX^e siècle, des poteaux d'arpentage plantés par les paysans russes, servant à délimiter les régions autochtones, portent l'inscription « en dehors de ces frontières se trouve l'Altaï » (Ritter 1860, p. 201). Ainsi, nous pouvons affirmer sans grand risque de nous tromper que l'espace macro-géographique transcendant les distinctions locales, qui est défini comme « Altaï » et conduit à l'émergence de l'ethnonyme Altaï-kiži (« homme de l'Altaï »), résulte directement de la confrontation entre autochtones et colons russes et en grande partie du regard de ces derniers sur les premiers³¹⁶. Les autochtones disposant désormais d'un nom et d'un territoire, il nous reste à examiner les conditions ayant conduit à la perception de ce dernier comme terre d'élection.

III. A. La révélation de l'Altaï comme paradis, reflet de contacts interethniques

Lorsqu'en 1756 est signé le traité d'allégeance des chefs de clans kalmouks *t'ajzandar* au Khan Bala (le « Souverain Enfant », soit Elizabeth I^{ère}), les autochtones ne sont pas les seuls à être nouvellement incorporés à l'Empire russe. En effet, selon Printc (1867, p. 545), des groupes de Russes vieux-croyants seraient déjà présents dans l'Altaï du sud depuis les années 1720. Plus certainement, ils trouvent dès 1747, dans les profondes vallées isolées de la rivière Buhtarma, une terre d'accueil où ils peuvent vivre leur foi sans crainte d'être martyrisés.

³¹⁶ Notons au passage que la pertinence de l'ethnonyme va être telle que son usage va perdurer jusqu'à nos jours, sans toutefois omettre le rôle du pouvoir soviétique à cet égard.

Craignant les immolations³¹⁷, le gouvernement russe les laisse s'installer bien plus loin que les avant-postes de l'Empire. Ainsi, s'enfonçant dans les contreforts de l'Altaï encore inexplorés dont ils exploitent les riches ressources, les vieux-croyants vont bientôt découvrir en remontant vers le nord la vallée de la Koksa, parsemée de rivières limoneuses blanches comme du lait, bordée de pics vertigineux et étincelants, recouverts de neiges éternelles. Ce sera là pour certains, le terme de leur migration.

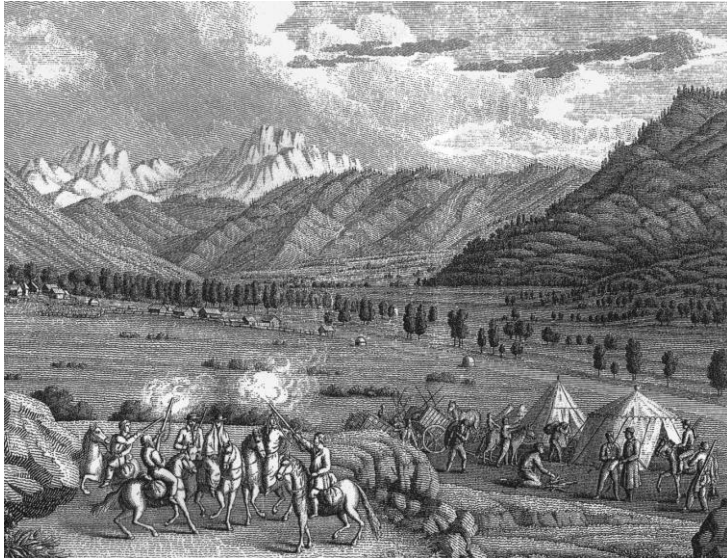


Fig. 82. Un groupe de vieux-croyants *kamenščiki* accueille des visiteurs avec un salut au fusil. Vallée de la Buhtarma, début du XIX^e siècle (Spasskij 1819, p. 73, cité par Znamenski 2007b, p. 119).

Rappelons qu'en 1825, 21 villages sont recensés au-delà de la ligne démarquant la zone d'habitat des autochtones altaïens, pourtant interdite à la colonisation par décret impérial (Tchihatcheff 1845, p. 24-25 ; Znamenski 1999, p. 201)³¹⁸. En 1826, lors de son expédition dans l'Altaï, le savant allemand Bunge décrit le village vieux-croyant d'Ujmon, dont il date la fondation de 1791. À la suite du décret bienveillant de Catherine II qui leur allègue un statut identique aux autochtones (en date du 15 septembre 1791), les vieux-croyants sont placés sous l'égide des chefs de clan altaïens, auxquels ils sont redevables du tribut (Bunge 1993, p. 196). Cette proximité des peuples sera profitable aux schismatiques qui vont pouvoir mener un commerce lucratif avec les Kalmouks et les Chinois (*Ibid.*). Ceci est confirmé par l'historienne locale Rajsa Kučuganova (2000, p. 63), lorsqu'elle indique que les autochtones vendent du bétail et des récoltes, tandis que les Russes leur procurent des biens de

³¹⁷ Afin d'échapper aux persécutions, la pratique de l'immolation était répandue chez les schismatiques.

³¹⁸ Un oukase (décret) impérial en date du 1^{er} mai 1747 fait de l'« okrug de l'Altaï » la propriété personnelle de l'Empereur de Russie. Un nouvel oukase du 22 juin 1822 transfère toute la région de l'Altaï montagneux dans les terres du Cabinet impérial. Le tsar est donc propriétaire exclusif des terres où vivent les autochtones, et officiellement en 1811, un espace leur est concédé pour qu'ils puissent nomadiser. Celui-ci est nommé « les campements kalmouks » (ru. *kalmyckie stojbišča*). Voir Potapov 1953, p. 183.

consommation courante. Selon cette historienne originaire du village d'Ouïmon, les échanges de techniques et de savoirs autour de la relation à l'environnement étaient fréquents, et une atmosphère particulière de fraternité et de respect régnait entre les deux communautés. Les relations entre les peuples étaient à tel point cordiales, que les mariages interethniques étaient monnaie courante (*Ibid.*, p. 63; Šatinova 1981, p. 43-44)³¹⁹. À la fin du XIX^e siècle, l'économiste Sergej Švecov nous indique que les autochtones du *volost'* de Koksa « se considèrent comme totalement russes [puisqu'] ils ne connaissent pas d'autre langue que le russe et ont depuis longtemps assimilé les coutumes russes » (Švecov 2008, p. 176). Il ajoute que dans cette région, les deux communautés possèdent des enclos communs pour leur bétail et font paître leurs bêtes sur les mêmes pâturages (*Ibid.*, p. 546). Les conditions de vie sont d'ailleurs si favorables que les *volost* de Boukhtarma et d'Ouïmon deviennent rapidement les plus prospères de toute la Sibérie (Pokrovskij & Zol'nikova 2011, p. 178). Il n'est toutefois pas anodin que les vieux-croyants s'installent si nombreux dans la région. En effet, une légende circule au sein de leur communauté et va pousser ses membres à entamer le long périple menant à la vallée d'Ujmon. C'est celle du *Belovod'e*, le « Royaume des Eaux Blanches ».

III. B. Le Royaume des Eaux Blanches, ou la découverte d'une contrée utopique

Dès les années 1740 sont répertoriées les premières rumeurs quant à la fuite de vieux-croyants vers les montagnes de l'Altaï, « dans la *Kamen'* » [du vieux-russe « lieu montagneux » (Pokrovskij & Zol'nikova 2011, p. 177)]³²⁰. Très vite, à la fin du XVIII^e siècle, on trouve chez les schismatiques la description des « chemins secrets » qui y mènent (*Ibid.*). Mais c'est surtout dans le premier quart du XIX^e siècle, à la suite de la diffusion du manuscrit du *Putešestvennik (Le Voyageur)*, écrit par un certain moine, Mark de Topozero³²¹, que l'Altaï

³¹⁹ Le cas est identique dans le nord de l'Altaï, mais où cette fois-ci l'immigration était officielle et en grande partie composée de prêtres orthodoxes, de soldats, de marchands et de fuyards de toute sorte (Šitova 2014, p. 40-46). De fait dans tout l'Altaï, les mariages mixtes n'étaient pas rares. Dans les cas d'unions avec des vieux-croyants, la femme était obligée de se convertir, et les enfants étaient considérés comme russes.

³²⁰ *Kamen'* (« pierre » en russe) désigne également la rivière Buhtarma, nommée ainsi à cause de son lit rocheux. Par extension, *kamenščiki* sera le premier nom donné aux vieux-croyants émigrés dans la région de l'Altaï au sud de la Koksa.

³²¹ Topozero était un village de la Province d'Arkhangelsk. Le manuscrit est parfois intitulé *Putevoditel' (Guide de voyage)*, et son auteur parfois mentionné Mark de Tobolsk (Ostrovskij & Čuv'jurov 2011, p. 8). Le prénom Mark a induit l'écrivain Vladimir Korolenko à assimiler l'auteur mythique à Marco Polo. En effet, le récit des voyages en Asie de ce dernier (au XIII^e siècle) mentionne la présence en Asie de l'apôtre Thomas, considéré dans le *Guide de voyage* comme celui grâce à qui le christianisme a prospéré au *Belovod'e*. Voir Korolenko 1903, p. 6.

prend une dimension mystique pour les vieux-croyants. En effet, dans ce livre est décrit le chemin qui mène au *Belovod'e*, ce pays fabuleux où le miel se trouve en abondance (Ostrovskij & Čuv'jurov 2011, p. 13), terre d'accueil des pieux chrétiens où coulent des rivières de lait, où la terre est fertile et généreuse, où n'existent ni tribut ni répression religieuse (Pokrovskij & Zol'nikova 2011, p. 179). Cette description correspond parfaitement au paysage que ces paysans dévots ont pu découvrir : au beau milieu de la verdoyante steppe de la Koksa, riche et fertile, s'élève une montagne blanche aussi haute que le ciel (le Beloukha), d'où jaillissent en multitude des torrents couleur crème. L'une des rivières porte même le nom d'Ak Kem, ce qui signifie dans la langue locale « rivière blanche » (Nadeljaev *et al.*, 1969, p. 297)³²², et il n'est pas rare d'entendre les autochtones parler métaphoriquement de lacs de lait (alt. *süt köl*). L'Altaï devient donc, pour les vieux-croyants, synonyme de « paradis terrestre » (Kučuganova 2014, p. 19). La région est si attrayante que des milliers de schismatiques en prendront la direction. Quelque temps plus tard, la légende s'étoffe, et en 1916 est même recensée cette version parlant d'un « pays insulaire où vivent des saints, où l'on peut devenir saint soi-même et monter au ciel » (Ostrovskij & Čuv'jurov 2011, p. 13).

Nous pouvons reprendre ici une citation de X. Coquin au sujet de cette légende de Belovod'e, qui nous paraît pertinente dans notre approche :

« À des paysans réduits à l'impuissance, mais dont elles préservaient la force de contestation et nourrissaient la passive résistance, de telles fables offraient un précieux exutoire. Tout à la fois fiction et réalité, souvenir de leurs libertés détruites mais aussi promesse de libération, ces mythes constituaient comme les fragments d'une épopée disparue.

Forcerait-on les termes en disant que leur servitude, jointe à leur familiarité avec les livres saints, avait amené ces paysans, sinon peut-être à s'identifier au peuple exilé, du moins à escompter pour eux aussi une délivrance analogue, à se laisser bercer par l'évocation de cet univers qui les attendait, contre-pied exact de leur actuelle condition ? Leur croyance en un univers réconcilié, en un univers où les rôles seraient enfin renversés, ce mythe d'un « antimonde », conçu par des imaginations encore frustrées sous des traits plus matériels que spirituels, leur avaient offert un refuge bienvenu dans leur détresse, sans qu'ils sachent toujours bien eux-mêmes faire la part de la fiction et celle de la réalité. Mieux, cette exigence morale autant que matérielle d'une compensation pour toutes les souffrances et la servitude passées donnait une force nouvelle à ces récits de migrations réussies, à tous ces bruits sur l'existence de terres vraiment « libres », dont nulle description, si invraisemblable fût-elle, ne suffisait à donner idée. Son éloignement, sa fertilité, ses richesses, l'absence de tout

³²² Notons toutefois que cette traduction, en apparence anodine, peut être sujette à discussion du fait des nombreuses significations du terme *ak* : « blanc », mais aussi « couler » (Verbickij 2005b, p. 13 ; Baskakov & Toščakova 2005, p. 15).

« maître » faisaient de la Sibérie, plus encore que toute autre « Samara³²³ », le « royaume du moujik³²⁴ » » (1969, p. 255).

Ainsi, le « Royaume des Eaux Blanches », lieu imaginaire s'il en est, sera la convoitise de la plupart des colons russes tout au long du XIX^e siècle. Nombreux sont ceux qui, ne l'ayant pas découvert en Altaï et fuyant une politique impériale délétère, continueront d'aller le chercher toujours plus avant, jusqu'en Chine et parfois même au Tibet (Belosljudov 1916, p. 34-35, cité par Ostrovskij & Čuv'jurov 2011, p. 11 ; Blomkvist & Grinkova 1930, p. 40)³²⁵.

III. C. Passage de la légende chez les autochtones de l'Altaï

Reprenant une idée de Nicolas Roerich (Rerix 1992, p. 281-282), certes séduisante mais difficilement vérifiable, l'ethnographe Natalia Chitova avance que si certains, parmi les vieux-croyants, n'étaient pas convaincus d'avoir trouvé en Altaï la terre promise, l'adoration portée par les autochtones au point culminant de la région aurait achevé de les en persuader. Selon elle, cette adoration pourrait même être à l'origine du mythe local du *Belovod'e* (Šitova 2013, p. 60). Notre hypothèse, tout aussi difficile à étayer et basée sur des conjectures, est que cette légende va au contraire dépasser le cadre de la communauté des vieux-croyants émigrés et être reprise par les autochtones. Notons toutefois que ces deux points de vue ne sont pas pour autant strictement opposés, et qu'il a pu exister tout au long du XIX^e siècle un dialogue entre les peuples, concourant au renforcement de l'idée que l'Altaï est un lieu d'exception, condition sine qua non de la naissance du Bourkhanisme. Les documents que nous avons présentés plus haut font en effet état de liens cordiaux entre autochtones altaïens et schismatiques russes dans la vallée de la Koksas. Au contraire, les documents datant de la seconde moitié du XIX^e siècle et concernant les relations entre autochtones et nouveaux colons russes (que nous prenons soin de distinguer des vieux-croyants) font régulièrement état de tensions entre ces peuples.

D'une part, rappelons que vieux-croyants et autochtones partagent un même statut de « payeurs du iassak » aux yeux du pouvoir tsariste, et que les schismatiques doivent rendre des comptes aux chefs de clans. Dans ces conditions, il nous paraît logique que les vieux-croyants, d'abord peu nombreux et ayant la sensation d'avoir trouvé le paradis sur terre, vont

³²³ Les territoires autour de la ville de Samara furent un temps une destination prisée d'émigration, avant la Sibérie.

³²⁴ Un moujik est un paysan russe.

³²⁵ Nikolai Prjevalski aurait ainsi rencontré au cours de l'un de ses voyages une communauté de vieux-croyants établie en bordure du lac Lob Nor situé dans ce qui est de nos jours la Région autonome du Xinjiang en Chine. Voir à ce sujet McCannon 2002, p. 176.

s'appliquer à rester en bons termes avec ceux qu'ils y rencontrent et qui étaient présents là avant eux. Selon certaines assertions, le nom du village d'Ujmon serait un hommage au premier autochtone rencontré par le « découvreur » de la vallée Isaac Bočkarev (*Ibid.*, p. 19 et 100). Ainsi, si de telles relations, particulièrement engageantes, ont existé entre les deux communautés³²⁶, il serait donc surprenant que les vieux-croyants, pourtant réputés secrets de nos jours³²⁷, n'aient jamais eu l'occasion de parler de leur vision du monde aux autochtones altaïens. Si l'on s'intéresse à des situations similaires en Russie (la légende de la cité de Kitèje par exemple), nous constatons en effet que la communauté des schismatiques n'était pas avare de paroles et que les légendes qu'elle colportait circulaient à travers tout le territoire russe (Desprez 2007-2008, p. 77). Voici les raisons pour lesquelles nous avons du mal à imaginer que, dans un climat de réelle cordialité, les vieux-croyants n'aient jamais parlé aux autochtones ni laissé échapper, ne serait-ce que par bribes, leurs sentiments à l'encontre de leur pays d'accueil, et en particulier, celui d'y avoir trouvé le mythique *Belovod'e*, le « Royaume des Eaux Blanches ».

D'autre part, même s'il est davantage fait état des relations entre autochtones et nouveaux colons russes, la brutale cessation de contact entre les peuples, survenue dans les premiers temps du bourkhanisme, a été recensée avec étonnement par les envoyés de l'administration du Gouvernement de Tomsk. Pour souligner la véhémence du mouvement, ceux-ci mentionnent volontiers dans leurs rapports la fin d'amitiés nées dans l'enfance (Ekeev *et al.*, 2014, p. 18). De notre point de vue, tout porte à croire que les Altaïens ont pu, tôt ou tard et d'une manière ou d'une autre, être informés de la relation des schismatiques à cette contrée fabuleuse qu'était pour eux l'Altaï. Selon les ethnologues A. Ostrovskij et A. Čuvjurov (2011, p. 10), des vieux-croyants venus des Provinces de Perm et d'Orenbourg furent surpris dans des villages altaïens dans les années 1830. Ils possédaient avec eux l'itinéraire permettant d'atteindre le *Belovod'e*, ainsi que les noms d'accompagnateurs autochtones susceptibles de les y mener. Ainsi, si les autochtones étaient susceptibles de faire office de guides pour les voyageurs en route pour le Pays des Eaux Blanches, nous pouvons émettre l'hypothèse que

³²⁶ Lors des récents recensements de population effectués en Altaï, les Altaïens ont même suggéré que les vieux-croyants intègrent leur système de clan, sur la base de leur rapport pluriséculaire au territoire (Halemba 2008, p. 295 et 2006, p. 19 et 135). En effet, l'un des critères les plus pertinents pour se définir comme « Altaïen » est, selon l'analyse qu'en a fait A. Halemba, de témoigner d'un lien intense et particulier avec le territoire. Elle résume de la manière suivante ce trait singulier de l'identité altaïenne : « les Altaïens et l'Altaï sont tellement liés qu'ils ne peuvent être considérés comme ontologiquement séparés. [...] La personnalité comprend l'Altaï de la même façon qu'elle comprend les parties du corps, les émotions, les intentions, les sentiments et les capacités sensorielles » (Halemba 2008, p. 290).

³²⁷ L'ethnologue Natal'ja Šitova, qui a collecté beaucoup de récits et de légendes chez les vieux-croyants d'Ouïmon, dira qu'ils « ont consciemment caché leurs légendes à leurs propres enfants et aux chercheurs » (Šitova 2014, p. 60).

non seulement ils étaient au courant de cette légende, mais qu'ils contribuaient également à sa pleine existence, et prenaient une part active dans sa pleine réalisation ! Et c'est cette utopie qui, selon nous, a fait naître, ou a renforcé, chez les autochtones le sentiment d'habiter un territoire singulier, qui pourrait alors très vite être divinisé par le bourkhanisme.

CONCLUSION

Notre réflexion centrée autour de l'apparition du mouvement bourkhaniste en Altaï nous a permis d'établir les bases d'une analyse des phénomènes religieux contemporains en Altaï. En effet, l'un des principes phares de ce nouveau courant religieux a été l'instauration de l'idée d'Altaï comme terre d'élection. Partant de là, le bourkhanisme, en tant que phénomène ethnopolitique, permettra la constitution des autochtones en tant que groupe ethnique en regard des colons russes. En effet, nous avons vu que l'arrivée massive de ces derniers avait poussé les premiers habitants de la région à dépasser leurs clivages claniques et à se déterminer eux-mêmes comme groupe homogène et soudé en regard de cet « autre ». Parallèlement, face à l'installation des colons sur leurs terres de nomadisation, les autochtones repoussés toujours plus loin dans les montagnes ont été contraints de s'approprier, désormais en tant que groupe, un territoire que ces « autres » ne pouvaient plus revendiquer. Ce territoire alors conçu comme uni allait devenir l'Altaï, et ses habitants, les « hommes de l'Altaï ». Néanmoins, la construction de cet état de fait va prendre du temps et se faire progressivement tout au long du XIX^e siècle, pour atteindre le point de rupture que sera le bourkhanisme, mouvement religieux d'abord ouvertement anti-chamanique puis, rapidement, radicalement anti-russe.

Parallèlement à cette laborieuse construction identitaire, les autochtones vont interagir avec les premiers arrivants russes, les vieux-croyants, et s'imprégner de leur vision du monde. Dans la première moitié du XIX^e siècle, lorsque les missionnaires russes commencent à convertir les Altaïens au christianisme, cela fait déjà près d'un demi-siècle que les schismatiques, tout en assimilant certains autochtones (par mariage le plus souvent, non par conversion), disséminent autour d'eux la légende du fabuleux Royaume des Eaux-Blanches, qu'ils sont persuadés d'avoir trouvé dans l'Altaï. Ainsi, tout au long du XIX^e siècle vont entrer en résonance les idées de territoire singulier, d'identité, et d'altérité. Il n'en faudra pas davantage pour que les circonstances, malheureusement défavorables pour les autochtones, ne conduisent à un rejet de l'« autre », de ses valeurs, de son pouvoir (rappelons la substitution du « Tsar Blanc » russe par le Burhan Blanc), et à l'établissement d'une utopie basée sur

l'identité, des attentes eschatologiques et messianiques. Sans prétendre minimiser les traits eschatologiques et messianique du bourkhanisme susceptibles de relever du bouddhisme tibétain, il nous semble avoir montré dans ce chapitre que l'interaction entre autochtones altaïens et vieux-croyants russes était elle aussi un élément essentiel dans la perception de l'Altaï comme terre d'élection, un point crucial de l'appréhension de ce territoire en tant que « paradis » et dont l'idée perdure encore de nos jours.

C'est donc fort d'une connaissance approfondie des événements historiques dans la région et de leurs conséquences que nous pouvons désormais aborder la situation religieuse contemporaine dans sa globalité.

CHAPITRE IV

« L'ALTAÏ LOCALISÉ »

**Le renouveau religieux en République
de l'Altai : vers un recentrement ?**

INTRODUCTION

À partir de ce quatrième chapitre, nous revenons dans un cadre d'analyse contemporain, géographiquement délimité, celui de la République de l'Altaï. Nous avons bien compris, grâce aux précédents chapitres, la genèse de cette région : le germe d'une identité altaïenne a pris racine sur un territoire appréhendé dans son entier et de manière singulière par le mouvement religieux bourkhaniste, établissant de ce fait les bases d'une future entité administrative qui allait prendre corps avec la Révolution russe. Le territoire de l'actuelle république se révèle donc, par son histoire, hautement tiraillé entre le politique et le religieux. La question qui se pose donc est de savoir comment cette tension se manifeste aujourd'hui. Formulée autrement, il s'agit d'analyser la manière dont le territoire de la république sert de nos jours à construire du religieux chez les autochtones, et inversement, comment le religieux donne à penser le territoire. C'est à travers l'observation chacun des mouvements présents dans l'actuelle République de l'Altaï que nous pourrions prendre la mesure de cette tension.

A. L'identité altaïenne contemporaine, retour sur une définition

Pour commencer, il nous faut revenir sur la définition de l'identité altaïenne aujourd'hui. Dans notre premier chapitre, nous avons fait connaissance avec l'histoire de la région, et vu que l'ensemble des autochtones regroupés sous l'ethnonyme « Altaïens », et qui assure le statut de république au territoire administratif sur lequel ils vivent, est en réalité composé d'une pluralité de sous-groupes divisés à plusieurs niveaux, linguistique, culturel, géographique, et enfin clanique. Dans notre second chapitre, l'analyse du festival national Èl Ojyn nous a permis de voir que le politique tentait par ce moyen de fédérer tous les autochtones de la République de l'Altaï à la fois sous la bannière de l'ethnonyme « Altaïen », du territoire de la république, et que parallèlement l'événement se faisait ode à l'appartenance à la Fédération de Russie.

Le précédent chapitre nous a permis de constater que, déjà au début du XX^e siècle, le mouvement religieux bourkhaniste avait permis à une partie de ces autochtones de se fédérer non seulement autour d'une vision du monde renouvelée, mais également d'appréhender conjointement les traits culturels qu'ils partageaient : la langue, la culture et son développement à travers ses pratiques, et le territoire. L'identité altaïenne se définissait donc en premier lieu par l'opposition entre les caractéristiques communes aux autochtones et celles, hétérogènes, qui relevaient d'un « autre » faisant son apparition dans la région, les Russes.

Ces bases ont ensuite été reprises durant la période soviétique pour donner naissance à la « nationalité » altaïenne, définie par son territoire de résidence, sa langue et sa culture, et ce malgré une carence certaine d'égards portés aux sous-groupes ethniques alors déterminés et qui la composaient (Tchelkanes, Toubalars, Koumandines et Télenguïtes).

De nos jours, ces sous-groupes autochtones revendiquent, via des associations notamment, un droit à la reconnaissance en tant qu'entités ethniques singulières, et se déclarent distincts du gros du peuple altaïen, formé par les Altaj-kiži. Face à ce pluralisme ethnique, identitaire, nous avons vu que des tentatives de fédération émergeaient de la part du pouvoir politique, comme le festival susmentionné, mais que celles-ci pouvaient également prendre corps au travers du religieux. En effet, comme le dit L. Broz, langue et culture forment un tout qui conditionne la relation au territoire, c'est-à-dire un ensemble de comportements *etic*, donc dépendant de la religion. Les autochtones considèrent alors que la bonne religion est celle qui accorde une attention particulière à la relation au territoire³²⁸. Mais dans une période postsoviétique justement marquée par un retour du religieux dans la société, la diversité religieuse de la République de l'Altaï se révèle à son tour un obstacle à la construction d'une réelle identité altaïenne globale. Comme le dit Halemba : « The question was not only how to reintroduce religious rituals, education or moral principles which were presumably forgotten or suppressed during the Soviet regime, but, more fundamentally, what religion to introduce » (Halemba 2003, p. 167). Il est donc impératif de nous pencher plus particulièrement sur ce point.

B. Mouvements religieux « traditionnels » et « non-traditionnels »

Nous avons abordé dans notre premier chapitre la distinction, effectuée peu après la chute de l'URSS par le pouvoir fédéral, entre mouvements religieux « traditionnels » et mouvements religieux « non-traditionnels ». Voyons désormais plus précisément en quoi celle-ci consiste. Comme nous le savons, l'activité religieuse a été étouffée en Russie au cours du XX^e siècle, durant la période soviétique. Lors de la Perestroïka, la population de la République socialiste

³²⁸ Au sujet de l'importance jouée aujourd'hui par le territoire dans la définition de l'identité altaïenne, nous pouvons citer ces remarques d'A. Halemba : « The notion of Altai encompasses much more than just the Altai Mountains as a geographical location. The land gives the basis for a national identity, a sense of history and symbolic attachment. Most importantly, the Altai is worshipped by every one of the Altaian ethnic groups. The Altaians live in the Altai and talk about the Altai in a way that makes this particular relationship the most important life-shaping factor » (2006, p. 14). « [...] the Altai is a central notion in the formation of the Altaian identity. The place and the people are so tightly bound up that at times they cannot be conceived as ontologically separate entities. The Altaian organizations, which put up the previous boards, assumed that all people stepping on the land of Altai should tap into the already existing framework of exchange between land and the people » (*op. cit.*, p. 75). En d'autres termes, selon elle, le territoire est une composante primordiale de l'identité altaïenne.

fédérative soviétique de Russie (RSFSR) témoigne d'un intérêt de plus en plus marqué pour la religion. Le pouvoir « affiche son souci de démocratisation » (Rousselet 2004, p. 128), et une première loi est promulguée pour toute l'URSS le 1^{er} octobre 1990 sous la Présidence de M. Gorbatchev, afin de donner plus de liberté aux citoyens dans ce domaine. Elle est nommée « Loi de l'URSS sur la liberté de conscience et les organisations religieuses » (Koval'čuk 2008, p. 79), et elle est rapidement suivie d'une seconde loi spécifique à la RSFSR : « Sur la liberté des confessions », adoptée le 25 octobre 1990.

Si l'URSS disparaît en 1991, la loi, elle, ne change pas et en 1993, la nouvelle Constitution de la Fédération de Russie garantit en outre qu'il n'existe pas de religion d'État. Les citoyens sont libres de choisir leur religion, et il n'y a pas de restriction à ce que des organisations religieuses étrangères viennent mener des activités prosélytes sur le territoire russe.

La Russie, et toute l'ex-URSS dans une plus large mesure, apparaît alors comme un territoire de missions pour les mouvements évangéliques occidentaux³²⁹. Les missionnaires, comme lors d'une croisade, « viennent apporter le salut aux sujets de l'ancien Empire du Mal, perdus dans les ténèbres de l'incroyance » (Rousselet 2004, p. 126-127). Alors, tandis que de nouveaux mouvements religieux apparaissent en Russie, la religion devient parallèlement un élément de définition de l'identité. Dans les républiques de la Fédération, les autochtones se tournent vers les religions préchrétiennes (qui existaient donc localement avant l'arrivée des missionnaires orthodoxes au XVII^e-XIX^e siècles, telles que l'islam, le chamanisme, le bouddhisme...) mais, craignant la réussite des mouvements venus de l'étranger, ils revendiquent parallèlement l'établissement de lois locales de protection.

Suite aux pressions exercées par plusieurs groupes sur la primauté qui devrait être accordée aux religions dites « traditionnelles », une nouvelle loi fédérale est adoptée par la Douma de la Fédération de Russie et approuvée par le Conseil de Fédération le 24 septembre 1997, intitulée « Sur la liberté de conscience et les organisations religieuses » (Koval'čuk 2008, p. 80). Elle restreint l'activité des organisations religieuses considérées comme « non-traditionnelles » en rendant plus difficile leur officialisation. Outre répondre à de contraignantes exigences administratives, les organisations doivent prouver qu'elles existent sur le territoire russe depuis au moins quinze ans ou, dans le cas contraire, s'affilier à des organisations centralisées. Ces démarches ont pour effet de priver les organisations religieuses catégorisées comme « non-traditionnelles » d'un accès à l'espace public et des aides de l'État.

³²⁹ Les mouvements évangéliques suivent une théologie fondamentaliste axée sur le quantitatif, dans le sens où le salut passe par l'évangélisation et la conversion du plus grand nombre.

Les organisations chrétiennes étrangères sont particulièrement visées par cette loi et, de ce fait, sont soumises à un contrôle très strict de leurs activités. Souvent originaires d'Occident, elles sont aussi officieusement considérées comme diffusant des idées subversives en Russie sous le couvert de la foi.

Mais la loi rend aussi plus difficile l'officialisation de certains mouvements religieux locaux, qui peuvent ainsi être facilement qualifiés de « sectes »³³⁰, ou taxés d'extrémisme et/ou de nationalisme. À titre d'exemple dans l'actuelle République de l'Altaï, nous pouvons citer le cas du mouvement néo-bourkhaniste Ak-T'aŋ, que nous présenterons en détail plus loin.

La distinction entre religions « traditionnelles » et « non-traditionnelles » est bien entendu à relativiser, et, outre interroger le concept de « tradition », elle conduit à nous poser la question de ce qui est considéré comme « traditionnel » par les mouvements religieux qui renaissent localement, ce qui ne l'est pas et pourquoi. Pour faire court : un courant « traditionnel » le sera-t-il réellement ?

Toujours est-il que dans cette perspective dualiste, voici comment les principaux mouvements religieux présents en République de l'Altaï sont officiellement classés : l'orthodoxie, le chamanisme et le bourkhanisme sont considérés comme « traditionnels ». Sont rangés dans la catégorie des mouvements religieux « non-traditionnels », voire exclus de toute possibilité d'enregistrement officiel, les autres christianismes (protestantisme évangélique, notamment sous sa forme pentecôtiste et charismatique, Adventistes du 7^e jour, Témoins de Jéhovah, etc.), et les mouvements New Age (associés, nous allons le voir, au renouveau du chamanisme). Reste le cas du bouddhisme. Officiellement en Altaï, le mouvement religieux est reconnu comme un mouvement « traditionnel »³³¹. Nous avons plus tôt abordé le fait que certains représentants de l'intelligentsia autochtone en faisaient l'intense promotion. Toutefois, nous venons de voir dans notre chapitre précédent qu'il est difficile pour les chercheurs d'accréditer la présence historique d'un bouddhisme institutionnel dans la région, qui plus est sous sa forme monacale. En outre, tous s'accordent pour dire que son influence se retrouve dans une moindre mesure dans le bourkhanisme. Certes, quelques artefacts découverts dans des caches font partie des preuves avancées attestant de la présence du bouddhisme dans l'Altaï. Leur authenticité est toutefois mise en doute par les détracteurs de

³³⁰ Selon Koval'čuk (2008, p. 80), au milieu des années 1990, les organes du pouvoir de la Fédération de Russie ont presque partout réagi négativement à la diffusion massive du protestantisme et cette perception est allée de pair avec la présentation dans les médias de l'« influence dangereuse des sectes totalitaires-destructrices ».

³³¹ La « résolution » adoptée au terme de la conférence « Altaj i central'naja Azija: kul'turno-istoričeskaja preemstvennost' » (s'étant tenue à Gorno-Altajsk du 5 au 8 octobre 1998), a fait du bouddhisme « l'une des croyances fondamentales du peuple altaïen depuis la période dzoungare (du XVII^e siècle à la première moitié du XVIII^e siècle), ayant influencé leur vision du monde et leur culture » (*Altaj i...* 1999, p. 286). Les adeptes de cette religion ont à juste titre interprété cette déclaration comme l'expression d'un soutien officiel.

cette religion (« ne seraient-ce pas les promoteurs de cette religion qui les cachent en vue de justifier sa présence historique dans la région ? » MT 2014). Finalement, comme le disent Tadina, *et al.*, nous assistons à un « conflit sur l'interprétation du passé autour de la question des pratiques religieuses autochtones » (2012, p. 409).

Plutôt que d'aborder les différents courants religieux présents aujourd'hui dans la République de l'Altaï en vertu de leur accommodation ou non à la « tradition », notre angle d'attaque pour ce chapitre et celui qui suivra consiste à distinguer les courants religieux présents dans la région en fonction du sentiment qu'ils vont développer chez leurs adeptes concernant la place de l'Altaï au sein de l'échiquier international. En ce sens, les questions auxquelles nous prétendons répondre sont les suivantes : quelles vont être les représentations de l'Altaï et de ses habitants mises en avant par chaque courant ? Que vise-t-il à faire de l'Altaï et de ses habitants ? Quelles sont les dispositions mises en place et les actions entreprises dans ce but ? Nous pouvons d'ores et déjà présenter les tendances en fonction desquelles nous allons distinguer les mouvements religieux : mouvements « altaïo-centrés » (« altaïo-altaïens »), « russo-centrés » (« altaïo-russes ») et « transnationalisants » (« l'Altaï lié au reste du monde »). Dans cette perspective, nous considérons le chamanisme et le bourkhanisme renaissants, qui tendent à faire de l'Altaï une région singulière et de ses habitants des individus à la religion singulière, comme des mouvements « altaïo-centrés ». Ils seront analysés dans la deuxième partie de ce chapitre. Nous estimons que l'orthodoxie, dans la mesure où elle est une religion apportée par les Russes et permet d'intégrer l'Altaï et ses habitants dans la Fédération de Russie, est donc « russo-centrée ». Nous nous focaliserons dessus en premier lieu.

Viennent ensuite les mouvements que nous envisageons comme tendant à relier l'Altaï et ses habitants au reste du monde. Nous appréhendons le bouddhisme lamaïste actuellement promu dans la république comme un mouvement « transnationalisant », puisque sa forme autorise à positionner l'Altaï au sein d'un continuum religieux dépassant de loin les frontières de la Fédération de Russie. De ce fait selon nous, le bouddhisme place ses adeptes au cœur de la mondialisation contemporaine au même titre que les mouvements chrétiens venus de l'étranger. Dans la mesure où nos terrains de recherche ont en majeure partie été menés au contact d'Altaïens convertis, ce sont de ces derniers mouvements, et en particulier le pentecôtisme, dont nous traiterons dans le chapitre suivant³³².

³³² Nos matériaux concernant le bouddhisme méritent d'être approfondis, et feront l'objet d'une publication ultérieure.

Certes, toute catégorisation a ses limites, et nous pouvons relativiser notre distinction par toute une série de contre-exemples : le chamanisme altaïen qui renaît mâtiné de perspectives New Age et les chamanes qui reçoivent des étrangers ne sont-ils pas placés au cœur de la mondialisation ? Les chamanes altaïens qui voyagent aujourd'hui et vont rencontrer leurs homologues de l'autre côté de la planète contribuent sûrement à faire de leurs pratiques un courant religieux transnationalisé. Les adeptes du bourkhanisme voyagent eux aussi lorsqu'ils interviennent lors de conférences dans d'autres régions à population turcophone de la Fédération de Russie, y promeuvent leur mouvement et tentent d'y trouver des équivalents. Malgré ces réserves, de notre point de vue, cette approche du religieux sous l'angle d'une « géographie des accointances » reste pertinente dans la mesure où elle va nous permettre de mettre en évidence à quel point le revivalisme religieux contemporain en Altaï est imprégné de politique. Alors, après nous être intéressés à l'Altaï « originel » et en attendant de nous projeter dans cet Altaï « mondialisé », focalisons-nous sur l'Altaï « localisé », c'est-à-dire sur un Altaï où s'observe le retour d'un religieux considéré comme « local », ou autochtone³³³.

I. EXTENSION DU DOMAINE DE L'ORTHODOXIE

Concernant l'orthodoxie, nous avons vu dans le premier chapitre que la Mission orthodoxe altaïenne, initiée en 1828 puis forcée de mettre un terme à ses activités durant la période soviétique, avait repris son travail de conversion. C'est aujourd'hui, de notre point de vue, le courant religieux le plus lié au pouvoir politique, même si l'intelligentsia autochtone qui évolue dans la sphère décisionnelle se montre très critique envers lui (Halemba 2006, p. 34-35).

³³³ L'islam est considéré comme confession « traditionnelle » des Kazakhs, qui vivent majoritairement dans la région de Koš-Agač aux côtés des Télenguïtes. Même si elles sont rares, les dissensions autour de la question religieuse font du bruit : ainsi, en 2009, des adeptes du mouvement Tablighi Jamaat venus du Kirghizstan ont été condamnés par la justice pour avoir endommagé le site culturel télenguïte Takyl situé aux abords du village d'Ortolyk. Par ailleurs, lors de mes recherches en 2011, d'importantes réserves étaient émises quant à l'ouverture d'une mosquée à Telengit-Sortogij, village de résidence de l'imam de la région, dans la mesure où celui-ci est situé au pied de la montagne sacrée *yjk* des Télenguïtes d'Ère-Čuj. La mosquée a depuis été ouverte. Ces dissensions ne mènent cependant pas à des actes de violence, mais sont susceptibles d'entretenir un climat de méfiance et de suspicion réciproque. Notons également que les Kazakhs (comme certains Russes) s'approprient parfois les pratiques altaïennes, comme celle de purifier au moyen de genévrier (un automobiliste kazakh m'ayant pris en stop s'arrêta pour en cueillir quelques brins). Par ailleurs, les mariages interethniques sont fréquents, et il est très rare que même dans ce cas-là les autochtones altaïens se convertissent. Reste que des rumeurs circulent aujourd'hui, que nous ne pouvons confirmer, comme quoi des niqabs auraient fait leur apparition à Koš-Agač.

I. A. Une présence en Altaï de plus en plus marquée

Pour commencer, il faut savoir que par rapport à la loi énoncée plus haut, le nombre d'organisations religieuses dans toute la République de l'Altaï est de 57³³⁴. La majorité d'entre elles (34) sont des organisations orthodoxes³³⁵. La dénomination du courant religieux dans lequel elles sont classées (*Russkaja pravoslavnaja cerkov'*, « Église orthodoxe russe ») est sans équivoque : l'orthodoxie est bel et bien vecteur de l'idée d'une Russie unie. Sous-entendu : là où l'Église orthodoxe est présente se trouve la Russie. Il n'est donc pas nécessaire de commenter les images médiatisées du Patriarche moscovite aux côtés du Président de la Fédération pour se figurer les liens entretenus entre le pouvoir et cette religion, ni les enjeux liés à la diffusion de cette dernière.

Dans l'Altaï donc, la dernière église à avoir fermé ses portes (le 4 novembre 1938) se trouve dans le village de Majma, à proximité de Gorno-Altaiïsk. Cinquante ans plus tard, en 1988, la « soif de vie paroissiale » (Balakin 2010, p. 28) associée à une récolte de fonds permet la réouverture d'une première église à Gorno-Altaiïsk, l'Église de la Transfiguration. À partir de ce moment-là, les églises commencent à fleurir dans les villages, d'abord là où se concentre la population russe (districts de Čemal, d'Ust'-Koksa, de Turočak), puis dans les districts autochtones (Ulagan, Ongudaj, Ust'-Kan, Koš-Agač, et villages alentour). La République compte donc aujourd'hui 34 paroisses, mais également un monastère (à Čemal), et une salle de prière dans l'hôpital national. Malgré nos discussions plus que ponctuelles avec des acteurs de l'orthodoxie, nous pouvons mettre en évidence plusieurs faits que nous allons développer ci-dessous. Le premier que nous tenons à souligner est le manque de personnel ecclésiastique, ce qui conduisait par exemple notre hôte, le directeur d'un petit hôtel de Koš-Agač, à délaisser son emploi plusieurs fois par jour pour courir à l'église qui se trouvait de l'autre côté du village. Il y procédait à un rite, accueillait fidèles et/ou curieux, bricolait quelque réparation d'urgence avec le peu de moyens dont il disposait. Tous les trois mois, un prêtre venait spécialement de Kemerovo (à environ 1200 km) passer quelques semaines à Koš-Agač, procédait aux baptêmes et lui prodiguait quelques conseils sur la façon de faire pour amener davantage d'habitants du village à se convertir (MT 2010-2011-2012).

³³⁴ Chiffres datant de 2017 (*Spisok religioznych organizacij, sodëržaščijsja v vedomstvennom reestre Upravlenija Minjusta Rossii po Respublike Altaj po sostojaniju na 15/02/2017*. Document téléchargeable sur le site internet officiel du gouvernement de la République de l'Altaï www.altai-republic.ru/upload/religious_organizations.xls, consulté le 17/09/2017).

³³⁵ Notons qu'elles n'étaient encore que 22 en 2010 (Balakin 2010, p. 29).

I. B. Un marquage du territoire provocateur ?

Outre le service du culte classique propre à chaque paroisse et l'organisation d'activités à destination des jeunes (camps, formations, etc.), l'Église, centralisée à Majma, supervise la construction de bâtiments à travers la république, édite des ouvrages³³⁶. L'un des derniers en date est un dictionnaire altaïen-russe publié par O. N. Balakina (& V. S. Dedeeva 2016), femme de l'archiprêtre de l'Église du Saint Esprit à Majma³³⁷ G. A. Balakin. A la fin du mois de mai 2017, l'Église a souhaité commémorer les 170 ans de la mort du « vénérable » (ru. *prepodobnyj*) instigateur de la Mission orthodoxe altaïenne Makarij (Gluharev) et a inauguré en grande pompe une statue à son effigie, en présence du métropolite de Barnaul³³⁸.

Au niveau régional, l'une de ses activités les plus médiatisées est l'organisation de processions (ru. *Krestnyj hod*) en divers endroits de la république³³⁹. La finalité de ces manifestations est bien souvent l'érection d'une croix sur quelque sommet ou en quelque endroit symbolique. L'acte n'est cependant pas nouveau, et l'on se souvient qu'E. M. L. Patrin était tombé sur un vestige de ce type de sculpture, ce qui en fait remonter la présence dès le milieu du XVII^e siècle. Ainsi, des croix furent vraisemblablement érigées dès les débuts de la présence russe en Altaï. Dans un émouvant récit, N. M. Jadrincev narre comment un autochtone qu'il avait rencontré en montagne s'exclama : « *Kam agaš !* » (alt. « arbre-chamane » ou « arbre sacré ») en désignant une croix sur un sommet, avant de montrer une petite croix suspendue à son cou et de se présenter lui-même comme « *kristii* » (alt. « à la croix »), baptisé (1990, p. 306).

Si ces croix sont censées avoir, selon les termes de l'archiprêtre Balakin, un effet propitiatoire du fait que « les esprits néfastes [en] ont peur »³⁴⁰, nous pouvons néanmoins nous poser autrement la question de leur fonction symbolique. Le point de départ de cette interrogation

³³⁶ Une grande partie des activités de l'Église est possible du fait des dons qu'elle perçoit. L'archiprêtre O. Balakin mettait d'ailleurs en garde contre les « faux prêtres » qui étaient apparus récemment, qui baptisaient et demandaient de l'argent aux fidèles. Il invitait les maires des villages où de tels faits s'étaient produits à demander ses papiers à toute personne portant une soutane et une barbe (2010, p. 32).

³³⁷ Cette Église orthodoxe dépend du Diocèse du Haut-Altaï de la République de l'Altaï.

³³⁸ Les photographies montrent néanmoins que les fidèles n'étaient pas très nombreux. Ajoutons que moins d'un tiers des 700 000 roubles (environ 10 000 €) qu'a coûté le monument a été financé par les bonnes œuvres des fidèles. L'entreprise qui a coulé le bronze a fait crédit (Site d'informations : <http://www.gorno-altaisk.info/news/79515>, consulté le 17/09/2017).

³³⁹ La procession est accompagnée de « messes, de concerts, de conversations religieuses et de préparations aux baptêmes » (Site d'informations : <http://www.gorno-altaisk.info/news/58706>, consulté le 17/09/2017).

³⁴⁰ Site d'informations : <http://www.gorno-altaisk.info/news/11740>, consulté le 17/09/2017. On pourra dans ce cas se référer aux événements narrés par L. Broz concernant le village d'Ulagan (2009b, p. 29), où une croix a été placée au sommet de la montagne Kara-Kaja, sur le flanc de laquelle se trouvait une construction rituelle altaïenne (ce qui suppose également la présence d'entités spirituelles à son sommet). La croix fut sciée, puis reconstruite en béton. Implicitement, l'acte confirme les dires de l'archiprêtre, puisque dans un sens la croix gênait le bon déroulement des rituels. B. Knorre situe en 1999 le début des conflits autour de cette question lorsque des croix furent installées auprès des sources sacrées *aržaan-suu* (2011).

peut être une situation comparable et qui nous est personnellement familière, à savoir la présence de croix sur presque chaque sommet des Alpes. Si de nos jours aucune des personnes avec lesquelles j'ai abordé ce sujet ne m'a parlé d'un potentiel effet propitiatoire de ces monuments (aucune ne songe à la présence d'esprits sur les sommets des montagnes), elles ont en revanche indiqué que du sommet de la montagne, « l'effet de la croix rayonne sur la vallée qu'elle surplombe », et surtout, mis en avant le fait que c'était un moyen de marquer, dans le cas savoyard, le fait que la région était de tradition catholique³⁴¹ (2016). Et c'est là, selon nous, que réside l'intérêt de l'Église orthodoxe dans ce procédé : au moyen des croix installées sur le territoire, l'organisation religieuse, que l'on peut appréhender dans un sens comme le « bras spirituel » de l'État russe, permet à ce dernier d'afficher sa présence, ou plutôt, de réaffirmer l'idée que l'Altai n'est pas réellement un espace « autonome », mais qu'il est possédé par la Fédération de Russie. L'Église devient ainsi l'instrument de la mainmise fédérale sur l'Altai.

Ces actions de la part de l'Église sont donc considérées comme provocantes par une grande part des autochtones, aussi bien du point de vue religieux que du point de vue politique. Nombreux sont ceux qui formulent des plaintes à l'intention du Gouvernement (on notera que celles-ci émanent parfois du sein-même de ce gouvernement³⁴²), et requièrent des décisions fortes. C'est ainsi que fin 2014, le président Berdnikov s'est déclaré contre le projet d'édifier une croix au sommet du pic Bélukha³⁴³. Malgré cela une icône fut bel et bien installée sur la montagne par un prêtre venu d'Omsk en août 2017³⁴⁴. Quelques mois plus tôt (en février), le député et ancien porte-parole du Gouvernement I. Belevkov était monté au créneau pour dénoncer la construction d'une croix à proximité des kourganes de Kür-Kečü, tumulus funéraires sacrés pour les autochtones. La polémique a enflé et a pris une forte tournure politique, dans la mesure où le député altaïen est membre du parti au pouvoir, Russie Unie. Le parti a donc tenté de retourner la situation en présentant l'initiative des prêtres comme l'édification d'un mémorial aux ouvriers morts dans la construction de la Čujskij trakt³⁴⁵.

³⁴¹ L'assimilation des Savoies au catholicisme est telle qu'une enquête sociologique, menée par le Musée Dauphinois de Grenoble, est en cours pour tenter de prouver scientifiquement la diversité religieuse de ces territoires.

³⁴² On peut noter la remarque formulée par T. M. Sadalova, fonctionnaire autochtone du Ministère de la culture, au sujet de l'érection de croix à proximité des sources sacrées *aržaan-suu* : selon elle, ces actions « appellent une réaction négative de la part de la population locale » (2010, p. 38).

³⁴³ Site d'informations : <http://www.gorno-altaisk.info/news/33861>, consulté le 17/09/2017. Sa présentation du Belukha comme « don des ancêtres » lui a valu d'être accusé par certains journaux d'avoir renié la religion orthodoxe (<http://club-rf.ru/04/news/36277>, consulté le 17/09/2017).

³⁴⁴ Site d'informations : <http://www.gorno-altaisk.info/news/81621>, consulté le 17/09/2017.

³⁴⁵ Site d'informations : <http://www.gorno-altaisk.info/news/73601>, consulté le 17/09/2017. Rappelons que Čujskij trakt est le nom de la route goudronnée qui traverse l'Altai en direction de la Mongolie. Par ailleurs, les

Rappelons qu'en 2013, un Altaïen adepte du courant néo-bourkhaniste Ak-T'aŋ avait été condamné pour avoir tronçonné une croix érigée en bordure de la route.

Ce type de monument fleuri tout au long du *trakt*, et l'on peut effectivement s'interroger sur la réelle signification de leur édification, dans la mesure où une bonne partie de la route traverse des villages peuplés uniquement d'autochtones très sensibles à la question de la sacralité du territoire. Qui plus est, une partie de la population de ces villages est engagée dans le renouveau du bourkhanisme sous la bannière d'Ak-T'aŋ, considéré par les autorités comme un groupuscule sectaire. Personnellement, nous ressentons dans chaque nouvelle action médiatisée de l'Église orthodoxe dans cette région comme une occasion supplémentaire de souligner les risques qu'elle encourt, et un moyen de décrédibiliser encore plus le mouvement religieux autochtone. Ceci, de notre point de vue, ressemble à une profonde manipulation politique de la question religieuse régionale, et concourt à créer de vives tensions entre autochtones et Russes, dans la mesure où ces derniers sont assimilés à l'orthodoxie.

I. C. L'orthodoxie autochtone : une inclination à la passivité ?

Malgré des données récoltées lors de rencontres fortuites plutôt que sur des recherches poussées en ce sens, nous avons pu constater plusieurs approches dans la conversion à l'orthodoxie, qui nous sont confirmées par les enquêtes plus spécialisées qu'a menées N. O. Tadyševa. Selon elle, un grand nombre d'autochtones baptisés le sont ou l'ont été dans l'enfance, la décision personnelle intervenant généralement entre 20 et 40 ans (2011, p. 86). Ces personnes désirant se faire baptiser à l'âge adulte expriment des motivations diverses, oscillant toutefois entre deux tendances : la première, que nous avons déjà évoquée dans notre ouvrage (Jacquemoud 2015, p. 75), consiste à renouveler un premier baptême (nommé en russe *pogruženie* « immersion »), qui avait généralement été effectué durant la période soviétique par un proche. Sans réelle valeur aux yeux de l'Église, il est nécessaire que la personne se fasse plus tard baptiser par un prêtre. C'est là qu'intervient le milieu dans lequel évolue la personne. Si celui-ci est historiquement marqué par l'orthodoxie (comme par exemple les districts de Šebalino et d'Ulagan), et si ses relations mettent la personne en contact avec d'autres convertis, la tendance sera à se faire baptiser à nouveau. Ce phénomène est à associer avec la seconde raison qui pousse les gens vers le baptême orthodoxe : le désir

prêtres avancent que c'est en mémoire des religieux qui périrent dans le camp de travail qui se trouvait à proximité que la croix a été placée (<http://www.mk.ru/politics/2017/02/14/deputat-protiv-episkopa-edinoross-vystupil-protiv-kresta-na-yazycheskikh-kurganakh.html>, consulté le 17/09/2017).

de trouver un secours divin dans l'adversité, qui peut être marquée par des tragédies à répétition ou la maladie. Protéger de la maladie est encore de nos jours le prétexte évoqué pour faire baptiser les jeunes enfants, technique propitiatoire qui se place dans la continuité de la vision du monde populaire selon laquelle des entités spirituelles néfastes sont responsables des maux infantiles³⁴⁶.

Un point saillant de l'orthodoxie autochtone est que les personnes baptisées fréquentent rarement les églises (sauf en cas de réelle difficulté), ne prient et ne lisent la Bible quasiment jamais. En outre, elles conservent des pratiques relevant de la vision du monde chamanique³⁴⁷. Ces dernières recouvrent la participation aux rituels familiaux et calendaires (naissances, mariages, Nouvel an Čagaa-Bajram, etc.), la vénération d'entités supposées bienfaitrices (esprit du foyer domestique Ot-Ène « Mère-feu », protecteur de la maisonnée T'ajyk) et le déplacement régulier auprès des sources sacrées *aržan-suu*³⁴⁸ (MT 2010-2011-2012-2017 ; Tadyševa 2011, p. 86-88). Parfois, les deux systèmes de représentation fusionnent, et T. M. Sadalova remarquera que des orthodoxes brûlent des cierges ou récitent des prières chrétiennes à l'intention des esprits auprès des sources³⁴⁹ (2010, p. 37). En outre, selon Tadyševa (*idem*), ces personnes « ne veulent pas savoir » prier ni comprendre les dogmes exprimés, ce qui la poussera à employer la dénomination d'orthodoxie « passive » pour qualifier ce type de religiosité.

Cette relation singulière à une religion qui se veut « d'État »³⁵⁰ est peut-être à relier avec la vision qu'avaient les autochtones des convertis avant la période soviétique : Radlov relève qu'ils étaient qualifiés de « traîtres » par leurs congénères, tout en n'étant jamais complètement acceptés comme leurs égaux par les Russes des villages où ils s'étaient sédentarisés (1989, p. 182-184). Ainsi, ils vivaient ballotés entre deux visions du monde, deux cultures. Il nous semble que c'est toujours le cas, qui relève du paradoxe : les Altaïens considèrent que, comme nous l'avons dit en introduction, l'orthodoxie est considérée comme la religion « des Russes », liée au pouvoir fédéral et à la colonisation. Ils savent qu'en dehors

³⁴⁶ Voir Jacquemoud (2015, p. 101-107) pour une description des rites de passage liés à la protection des enfants.

³⁴⁷ Quand je lui demandais si elle lisait la Bible, une informatrice, qui s'était faite baptiser et avait fait baptiser ses enfants pour des raisons de « protection », m'a répondu qu'elle lisait rarement la « Bible pour les enfants » et priait de temps en temps (MT 2017). Elle conservait par ailleurs des pratiques relevant de la vision du monde « traditionnelle ».

³⁴⁸ Voir Jacquemoud 2015 pour des informations détaillées sur ces différentes pratiques rituelles. Notons que de nombreux Kazakhs musulmans se rendent également aux sources sacrées et cueillent du genévrier pour en faire des fumigations propitiatoires (MT 2011 ; Halemba 2006 ; Sadalova 2010, p. 38).

³⁴⁹ Dans le même ordre d'idée, à savoir un bricolage de pratiques, l'auteure verra un vieux-croyant d'Ujmon purifier au moyen de la fumée de genévrier, geste typiquement altaïen (Sadalova 2010, p. 37).

³⁵⁰ Sans pour autant qu'elle soit bien sûr revendiquée comme telle !

de leur région natale ils seront assimilés aux « culs-noirs »³⁵¹ de l'Asie centrale. Malgré cela, ils perdurent à voir dans ce système de pensée une forme de puissance que ne parviennent pas à égaler les pratiques religieuses populaires locales. C'est d'ailleurs à ce titre que certains spécialistes rituels, prenant conscience de leur impuissance face à la situation délicate d'un client, lui conseilleront d'aller consulter une *babka* russe³⁵², voire de directement se convertir à l'orthodoxie ! (MT 2014-2017)

Selon les résultats d'une enquête publiés en 2015, les orthodoxes russes considèrent que les Altaïens convertis sont dévots, accueillants, connaisseurs des principes du christianisme et font preuve d'une foi profonde, sans pour autant oublier leur culture, leurs rites, traditions culinaires et appartenance clanique (Hvastunova 2015, p. 68). Comparativement au regard suspicieux porté sur l'islam, il est vrai que la relation qu'entretiennent Russes et autochtones orthodoxes avec les autochtones chamanistes dans la république relève de l'indifférence réciproque et débouche rarement sur des conflits. Un bon exemple est celui du district d'Ulagan, le premier des districts télenguites où la Mission Spirituelle a commencé ses activités. De ce fait historique, nombreux sont ceux à Ulagan qui se font aujourd'hui baptiser, considérant que le christianisme est leur religion traditionnelle. La plupart toutefois conserve des pratiques chamanistes malgré le port de la croix, les deux fois n'étant selon eux pas incompatibles (Broz 2009b). Et bien que cela conduise les Altaj-kiži du centre de la république à percevoir les Télenguites d'Ulagan comme des « chrétiens orthodoxes qui ne connaissent pas vraiment leurs traditions » (MT 2010-2011 ; Broz 2009b ; Halemba 2006 ; Tadyševa 201, p. 89), cette situation ne nuit aucunement au dialogue ni aux mariages entre ressortissants de districts différents.

Après ce tour d'horizon des enjeux liés à la propagation de l'orthodoxie dans la République de l'Altaï, nous proposons de nous intéresser aux pratiques que l'on peut considérer comme relevant du chamanisme, que les autochtones présentent dans leur ensemble comme « traditionnelles », et que pour notre part nous considérons comme « néo-traditionnelles ».

II. LE CHAMANISME DANS TOUS SES ÉTATS

Le chamanisme fait partie des traditions religieuses officiellement reconnues par la République de l'Altaï. Néanmoins, il n'existe aucune organisation religieuse susceptible de le

³⁵¹ Dénomination très péjorative employée par les Russes pour dénommer les migrants venus d'Asie centrale dans les grandes villes de Russie.

³⁵² *Baba* est un mot familier qui signifie « femme » en russe. Par extension dans ce contexte, le diminutif *babka* désignera une femme ayant des connaissances en sorcellerie. Elles sont nombreuses dans le sujet fédéral voisin de la république, le Territoire de l'Altaï.

représenter dans la Liste des organisations religieuses reconnues par la Ministère de la justice de la région³⁵³. Avant de voir pourquoi, il nous semble important de faire un point sur ce que nous entendons sous le terme de chamanisme. A. Halemba avait déjà interrogé le concept dans son article de 2003, qui portait sur le renouveau religieux en République de l'Altaï. Partant de la réflexion de J. M. Atkinson autour de la pluralité de sens attribués de nos jours à ce terme (1992), Halemba suivait la proposition de R. Hamayon (1994, p. 77) et indiquait au sujet du chamanisme contemporain présent en République de l'Altaï :

« Shamanism works as a generic term for those approaches towards religious life present in Altai which are based on the idea of movement, changeability, without dogmatic knowledge, and without a stable, easily traceable cosmology. Shamanism is based on the individual experience of the spiritual world(s), often mediated through spiritual specialists but also accessible for laymen. »³⁵⁴ (2003, p. 171).

Il faut ajouter à cet ensemble de pratiques mouvantes l'absence de hiérarchie entre les spécialistes rituels s'en réclamant (*op. cit.*, p. 172), tout au plus se dégage un consensus autour de la question d'une puissance plus ou moins grande (axée autour de la maîtrise plus ou moins profonde de techniques, et de leurs résultats) et, pouvant tourner à la lutte dans le cas où ce consensus ne peut se faire, avec l'élaboration de discours narrant des « dévorations » entre chamanes (MT 2011³⁵⁵ ; Stépanoff 2009).

II. A. Néo-bourkhanisme ou néo-chamanisme ?

Malgré sa flexibilité, le chamanisme renaît en République de l'Altaï et, du point de vue de Halemba, il apparaît comme une arme (*weapon*) dans la lutte pour l'identité religieuse des autochtones (p. 166). Ainsi, nous constatons de multiples tentatives pour en faire la religion nationale. Dans ce but, il est toutefois indispensable que le chamanisme parvienne à s'institutionnaliser, qu'il soit moins sujet à la diversité des expériences. Comme nous le dit Halemba, « l'institutionnalisation du chamanisme requiert la stabilisation de l'expérience

³⁵³ *Spisok religioznyh organizacij, soderžaščihsja v vedomstvennom reestre Upravlenija Minjusta Rossii po Respublike Altaj po sostojaniju na 15/02/2017*. Document téléchargeable sur le site internet officiel du gouvernement de la République de l'Altaï www.altai-republic.ru/upload/religious_organizations.xls, consulté le 17/09/2017.

³⁵⁴ R. Hamayon notait au sujet du chamanisme : « Wether in tribal or centralized societies, one encounters an absence of shamanistic clergy, doctrine, dogma, church, and so forth. Therefore shamanism is usually characterized as a politically and ideologically limited or deficient system. In other words, although shamanic phenomena are found in state societies and may even play a role in state formation, shamanism as such is not found in the position of a state religion » (1994, p. 77).

³⁵⁵ Un chamane du district de Koš-Agač m'a raconté comment un aïeul chamane de son clan Sagal a « dévoré » (ru. *sožral*), donc réussi à tuer, un chamane kazakh avec lequel il était en bisbille.

chamanique, qui passerait d'une interprétation personnelle de la causalité, constamment à même d'être interrogée et ouverte à la mise à l'épreuve, à un savoir figé, faisant autorité en matière de questions-réponses » (*op. cit.*, p. 177). Comme cette auteure, nous avons pu noter sur notre terrain de recherches que les différentes organisations religieuses qui effectuaient des tentatives dans le sens d'une institutionnalisation se revendiquaient toutes de l'héritage non pas du chamanisme mais du bourkhanisme. Ainsi selon Halemba, deux grandes tendances se font jour dans ce renouveau contemporain du religieux local : la première que nous connaissons déjà bien, soutenue par une partie de l'intelligentsia, est de revendiquer le bourkhanisme comme une forme locale de bouddhisme. La seconde tendance est que les autres mouvements se revendiquant du bourkhanisme renaissant sont en réalité des formes renouvelées de chamanisme, qui visent à son institutionnalisation (2003).

Nous ne sommes qu'en partie d'accord avec sa distinction, notamment lorsqu'elle affirme que le chamanisme « has become a concept that is used by these organisations to establish their place in the religious arena » (*op. cit.*, p. 177). Nous pensons que c'est plutôt le concept de bourkhanisme qui est instrumentalisé, dans la mesure où le bourkhanisme est, selon nous, différent du chamanisme, et officiellement considéré comme une « religion traditionnelle » de la république. En effet, à partir du moment où ces organisations entretiennent une revendication, tendent à se montrer dogmatiques et font preuve d'une hiérarchie³⁵⁶, ne traitent plus qu'avec une certaine catégorie d'entités, elles sortent complètement du cadre du chamanisme pour figurer dans celui du bourkhanisme. En outre, nous savons qu'historiquement, les rituels collectifs étaient plus souvent dirigés par des chefs de clan ou des anciens que par des chamanes, qu'ils avaient lieu parallèlement aux rituels sacrificiels des chamanes et s'appuyaient sur une cosmologie mieux établie que celle mouvante des chamanes, et qu'elle allait influencer le bourkhanisme (Vinogradov 2003). Il est clair que la renaissance du chamanisme conditionne celle du bourkhanisme, mais en rapport avec ce que nous venons de dire, nous préférons ne pas employer le terme de chamanisme pour parler de ce type de renouveau institutionnalisé. En outre, puisque les pratiques bourkhanistes d'aujourd'hui divergent de celles d'hier, nous sommes enclins à parler de néo-bourkhanisme. Le chamanisme, lui, renaît également, mais reste très diffus au sein de la population. Il sera perceptible à travers tout un assortiment de pratiques domestiques associées (ou non) à la consultation ponctuelle et individuelle de spécialistes rituels. L'inspiration dans ces pratiques

³⁵⁶ Souvenons-nous que l'un des caractères saillants du bourkhanisme est qu'il instituait une hiérarchie entre les différents spécialistes rituels : des « prêtres » *t'arlykčy* étaient assistés de *šabyčy* (voir chapitres I et III) et, selon Sokolov (2014, p. 191), ils auraient même eu une figure de proue en la personne de Tyryj Akemči.

est diverse, peut provenir des conseils d'un spécialiste religieux ou de relations, comme de lectures dénichées ça ou là : publications de ces dernières personnes, réédition d'ouvrages des premiers ethnographes, internet... Ainsi, c'est ici que les pratiques continuent d'être mouvantes, car elles sont adaptées par chacun à ce qui lui convient de mieux et en fonction des résultats qu'elles prodiguent. C'est pour ces raisons que nous souhaitons parler ici de néo-chamanisme. Nous y entendons également le fait que les spécialistes rituels consultés peuvent aussi bien être indépendants que faire partie d'une organisation néo-bourkhaniste (et ainsi effectuer des rituels réguliers de manière collective), et qu'ils peuvent recevoir individuellement aussi bien des autochtones que des clients étrangers (Russes, touristes, etc.). Certes, des correspondances ont lieu au sein de ces pratiques domestiques : mêmes entités vénérées, proximité des gestes effectués. Mais une grande part d'improvisation est laissée à celui qui les accomplit, et aucun discours n'est définitif quant au rôle joué par les entités honorées. Certes à nouveau, la plupart de ces pratiques concerne des entités considérées comme bénéfiques dans le bourkhanisme. Mais nous avons pu constater que ce n'est pas non plus systématique. Mais avant de voir quelles sont ces entités et quelles sont les pratiques qui leur sont associées, faisons une petite digression autour de la perception du territoire.

II. B. Un territoire « chargé » d'entités

Nous avons vu, dans la première partie de notre précédent chapitre, qu'une grande quantité d'entités spirituelles étaient présentes dans ce que l'on peut considérer comme le monde des hommes (ou monde du milieu). Ces esprits sont répartis à la fois dans le monde environnant, mais également au sein de l'habitation, où ils sont censés résider en tant que protecteurs de la maisonnée. À l'intérieur comme à l'extérieur, ce sont des « personnes qui savent » (*neme biler ulus*) qui sont en mesure de déterminer leur présence, et les moyens d'agir avec eux.

À l'extérieur, ces esprits prennent corps dans des lieux et deviennent des maîtres des lieux (*t'er-èèzi*) : l'un est censé résider au sommet d'une montagne, et c'est la montagne qui sera sacrée (*bajlu kyr / yjyk tuu*), un autre réside à proximité d'une source, et c'est la source qui sera sacrée (*aržaan su*), un troisième dans une vallée ou un lieu quelconque, qui seront dénommés *bajlu t'er*³⁵⁷. Tous ces esprits « des lieux » se retrouvaient autrefois englobés sous

³⁵⁷ *Bajlu* (de *baj* « riche ») signifie « sacré », mais possède également le sens d'« interdit », et le verbe *bajla* signifie « interdire » (Baskakov & Toščakova 2005, p. 25). Comme le dit A. Halemba, bien que l'Altaï soit vénéré comme un tout, certains lieux doivent être abordés en suivant un ensemble de règles prescrites (2006, p. 67). Parmi celles-ci : une fréquentation rare, une attitude de respect et de solennité, des offrandes adaptées (attache de rubans, libations de produits issus du lait, dépôt de produits farineux éventuellement dans un bûcher, et éventuellement également fumigation de genévrier). D'autres règles concernent l'éthique dans le

le concept de T'er-Suu (la « terre-eau »). En relation avec ce que nous avons examiné dans notre précédent chapitre, nous pouvons dire que l'avènement du bourkhanisme, puis du communisme, et enfin de la pensée écologique contemporaine ont entraîné la mise en place de plusieurs niveaux de perception du monde environnant.

Premièrement, alors que seuls les esprits localisés étaient autrefois vénérés des clans ou des individus (T'er-Suu), nous avons déterminé que l'apparition d'un territoire « national » avait entraîné le discernement d'une « supra-entité » de ce niveau, qui dotait T'er-Suu de « frontières » : Altajdyň-èèzi était devenue l'entité connue et vénérée par tous, localisé à l'intérieur des frontières administratives créées durant l'époque soviétique. Cette reconnaissance de l'Altaï comme entité spirituelle se conjugue avec la vénération par tous les autochtones de certains lieux emblématiques : le pic Belukha, le plateau de l'Ukok, les cols le long de la Čujskij trakt quelques sources emblématiques...

Deuxièmement, cette appréhension globale du territoire se marie avec une perception du territoire au niveau local, c'est-à-dire une perception qui peut ne pas être commune à tous les autochtones de la république, mais seulement aux seuls habitants d'un même village. Par exemple, tous les Altaïens ne vont pas savoir qu'un esprit est dit résider dans tel virage sur la route menant à tel village, ou que certains habitants d'une localité vouent un culte à une petite vallée en particulier non loin de chez eux (MT 2011). La diffusion de telles pratiques au niveau local est, selon nous, conséquente du bourkhanisme (puisque la tendance à la centralisation a révélé les dissensions en présence), mais également due à la sédentarisation effectuée à l'époque soviétique (regroupées, les personnes pouvaient très facilement faire circuler leurs perceptions), puis à la diffusion contemporaine de l'idée de respect dû à l'environnement dans les discours écologistes.

Enfin, selon Plets, *et al.* (2011, p. 376-377), un niveau intermédiaire, régional, est perceptible, qui concernera « certains lieux bien définis [...] sacrés pour les habitants de plusieurs villages. Ces lieux ne doivent pas être fréquentés trop souvent, et l'impact humain doit être minimal. De nombreuses confluences de rivières, des sources, de hautes montagnes ou des monuments archéologiques ont une signification sacrée ». Ce troisième niveau est selon nous discutable, dans la mesure où il recouvre très facilement notre premier niveau de perception.

comportement envers les autres personnes (*op. cit.*, p. 103). Nous verrons que dans le néo-bourkhanisme, d'autres règles s'ajoutent à cette éthique de vie.

II. C. Pratiques chamanistiques des profanes

Il ressort de cette présentation de la perception de leur territoire par les autochtones que cet environnement exige de l'individu qu'il adopte un comportement singulier lorsqu'il évolue en son sein. C'est cette combinaison d'actes réfléchis qu'englobe le terme altaïen *t'ay*, qu'A. Halemba traduit par « way of doing things »³⁵⁸ (2003, p. 168 ; 2006, p. 28). Le terme dépasse l'idée de comportement requis dans l'espace et intègre celle d'actes accomplis avec le souci de respecter la tradition altaïenne et consistant principalement en un suivi d'interdits et d'obligations en rapport avec le monde des esprits : comportement individuel de respect envers les lieux *bajlu*, accomplissement des rituels domestiques envers les esprits protecteurs de la maisonnée, et des rites de passage (naissance, mariage, funérailles). Nous pouvons ranger ces comportements sous la dénomination de pratiques chamanistiques dans la mesure où ils ne sont pas l'apanage du seul spécialiste rituel, mais qu'au contraire tout un chacun est invité à les respecter.

Nous nous souvenons que le bourkhanisme des premiers temps possédait comme nom vernaculaire Ak-T'ay (« Manière de faire blanche »). De nos jours, Ak-T'ay est le nom d'un mouvement de revivalisme du bourkhanisme, très actif dans le centre de la république, et que nous allons présenter plus loin. Plus généralement, nous pouvons trouver l'expression Altaj-T'ay (« manière de faire altaïenne ») pour caractériser les pratiques chamanistiques autochtones contemporaines, et que nous appréhendons comme du néo-chamanisme. Selon l'ethnologue autochtone N. Tadina, ces pratiques, qu'elle regroupe dans une triade foyer-lait-génévrier (2010), font partie des normes éthiques et des règles de comportements issues des réformes instaurées par le bourkhanisme du début du XX^e siècle. Elles se voient enrichies dans le néo-bourkhanisme³⁵⁹.

L'adoption d'un comportement individuel de respect envers les lieux *bajlu* passe, outre toute considération écologique (ne pas laisser de détritrus après son passage...), par l'usage de gestes rituels. À titre d'exemple, nous pouvons citer celui de se coiffer symboliquement lors du passage d'un col (geste parfois usité au cours du franchissement d'une rivière)³⁶⁰. Parfois,

³⁵⁸ Dans cette perspective selon Halemba (2008b, p. 141), le terme peut également se référer aux actes d'une personne, et également désigner la loi et l'autorité soviétique (*sovet t'ay*), ou encore le christianisme (*krestü t'ay* « foi de la croix »). J'ai moi-même entendu parler du bouddhisme (*sary t'ay* « foi jaune ») (MT 2011).

³⁵⁹ Il ressort de nos enquêtes sur le terrain que la question des interdits est finalement très présente dans la vision du monde altaïenne. Nous verrons plus loin leur importance dans le mouvement néo-bourkhaniste.

³⁶⁰ Ce geste, que l'on peut observer effectué par certains Altaïens au cours des voyages en taxi collectif, consiste pour les hommes à se passer le plat de la main du sommet du crâne vers le bas du visage et de continuer en se lissant une « barbe virtuelle ». Pour les femmes, il consiste à se lisser les cheveux et à prolonger le geste avec

l'individu fera des aspersions de liquides « blancs » lors de son entrée sur le territoire d'un esprit, ou attachera quelques rubans d'étoffe blanche à un arbre (voir chapitre III). C'est au travers de ces gestes qu'il est difficile de faire la distinction entre la vénération un esprit local (*t'er èèzi*) et celle de l'Altaï dans son entier (sous la forme de l'entité dénommée *Altajdyŋ èèzi* ou *Altaj èèzi* « esprit de l'Altaï », ou encore *Altaj Kudaj* « Altaï-Dieu »). Nous renvoyons à la lecture de l'ouvrage d'A. Halemba (2006) concernant les déplacements plus spécifiques auprès d'une source sacrée, et à notre propre livre concernant les rites de passage (Jacquemoud 2015, p. 99-123).

II. C. 1. Esprits de la maisonnée

Au niveau des rituels domestiques, ce sont en général les hommes, au nom de leur famille, qui se doivent d'interagir régulièrement avec les entités, le plus souvent au moyen d'offrandes de nourriture (libations de produits laitiers, dépôt de produits farineux, parfois de viande, de graisse ou même de sang). Ces entités sont censées résider dans chaque habitation altaïenne. Nous avons vu que *Ot-Ène* (« Mère-Feu ») est la principale. *T'ajyk* est également très important, dans la mesure où, historiquement, il est aussi censé résider dans le monde d'en-haut auprès des autres esprits bénéfiques (Karunovskaja 1935, p. 171). En ce sens, il joue le rôle d'intermédiaire entre les hommes et les divinités, raison pour laquelle il a été conservé par le bourkhanisme.

Parfois, les entités peuvent être « incarnées » dans des supports d'esprits (*tös*). C'est-à-dire qu'un spécialiste religieux a effectué un rituel pour placer l'esprit dans un objet matériel, que le maître de maison va régulièrement « nourrir » par des offrandes de liquides (lait ou alcool de lait). *T'ajyk* possédait un support matériel dans l'habitation. Ce dernier, installé dans le *tör* de la yourte, était constitué d'une corde de crin *t'ebek* sur laquelle étaient attachées plusieurs bandelettes de tissu de couleurs différentes (*t'alama* chez les Télenguites, *kyjra* chez les Altaj-Kiži) ainsi qu'une fourrure de lièvre³⁶¹. Aujourd'hui, il a quasiment disparu. Un autre esprit protecteur est la divinité *Umaj*, associée à la fécondité et présente chez quasiment tous les peuples turcs (Dyrenkova 1928, p. 134 ; Potapov 1973b). Protectrice des enfants, elle était

deux « tresses virtuelles » de part et d'autre du visage. Concernant le rôle de ces deux tresses, attributs des femmes mariées, dans la symbolique altaïenne, nous renvoyons à Jacquemoud 2015.

³⁶¹ Le lièvre, selon L. Delaby, « est fréquemment utilisé comme messager ou porteur d'offrandes, car sa trace aux multiples détours égare les esprits néfastes » (1997b, p. 144). Trouver un crâne de lièvre est un excellent présage et signe de chance (Karunovskaja 1927, p. 20). Tjuhteneva (2009, p. 126) avance que la fourrure de divers petits animaux pouvait être employée pour le support de *T'ajyk*.

représentée dans l'habitation par des rubans attachés à une flèche et un petit arc, suspendus au-dessus du berceau (Karunovskaja 1927, p. 27). Avec l'arc, elle était censée tirer sur les esprits néfastes qui s'approcheraient de l'enfant³⁶² (Dyrenkova 1928, p. 139).

Mais certains esprits issus du monde d'« en bas » sont également dits être protecteurs et peuvent être encore de nos jours représentés dans la yourte, relativisant ainsi l'idée de malfaisance qui leur a été associée dans le bourkhanisme. C'est notamment le cas chez les Télenguïtes (moins touchés par le bourkhanisme il est vrai) de l'esprit du seuil (*bozogo*), ou de Karyš (Karaš), l'un des fils d'Èrlik³⁶³ (D'jakonova 2001, p. 186-188 ; Karunovskaja 1935, pp. 176 ; 179). Un foulard noir suspendu à droite de la porte en sortant le représente parfois, et plusieurs de mes informateurs me disaient lui faire des aspersion d'eau (*kara suu*³⁶⁴) en début de chaque cycle lunaire (à chaque lune montante³⁶⁵).

Outre avoir subi des transformations significatives avec le bourkhanisme, ces pratiques individuelles relevant du chamanisme sont aujourd'hui menacées : les générations actuelles ne savent pas forcément énoncer les prières, et les entités auxquelles elles sont censées les adresser ne leur sont pas familières. Par exemple, il est rare de nos jours de pénétrer dans un *agaš ajyl* (yourte de bois) et d'y découvrir un support d'esprit³⁶⁶. Les Altaïens contemporains qui en possèdent un ne peuvent pas toujours donner son nom ni expliquer sa fonction précise (en général, l'esprit protecteur du foyer T'ajyk³⁶⁷). Tel était le cas d'une personne *neme biler* (supposée « savoir quelque chose » !) chez laquelle j'en vis un. Un autre spécialiste rituel l'avait installé³⁶⁸ et lui avait seulement conseillé de s'en occuper, de lui faire régulièrement

³⁶² Le cordon ombilical est conservé dans un *kalta*, une petite pochette de cuir, triangulaire pour une fille, carrée pour un garçon, que la mère gardait à la ceinture. Il était ainsi possible de déterminer, sans lui adresser la parole, le nombre d'enfants de chaque femme, et leur sexe. En cas de maladie grave, on réduisait en poudre le cordon desséché et on le donnait à boire au malade. Les Altaïens se plaisent à dire que la recherche génétique actuelle sur les cellules souches n'a rien de novateur !

³⁶³ Selon D'jakonova (2001, p. 186-188), Karaš est un esprit auxiliaire des chamanes télenguïtes. Son nom serait lié au bouddhisme, du fait de son étymologie : du sanscrit *kasaya*, qui désigne les vêtements rituels des moines.

³⁶⁴ Kara suu désigne les sources dénuées de vertus thérapeutiques, et par extension, l'eau qui en provient.

³⁶⁵ Un chamane me disait qu'il installait ce type de support d'esprit chez les particuliers sur demande. J'ai eu l'occasion de voir une chamane effectuer, au cours d'un rituel de cure (retour d'âme), des libations à l'endroit d'un grand morceau d'étoffe blanche placé dans l'angle droit de la porte d'entrée de sa maison, tout en prononçant à voix basse des paroles rituelles. D'jakonova nous dit que le chamane qui se déplaçait chez un malade fixait lui-même un grand morceau d'étoffe noire à proximité de la porte pour représenter Karaš, qui allait l'aider dans son rituel (2001, p. 187).

³⁶⁶ Émettons aussitôt une réserve : les supports d'esprits peuvent être bien cachés à la vue des regards, et les personnes peuvent très bien feindre d'ignorer ce dont on veut parler !

³⁶⁷ D. Doronin a constaté la présence de quelques supports d'esprits T'ajyk dans des maisons altaïennes, mais ayant été installés par des « personnes qui savent », la signification des différentes parties de l'artefact et l'esprit qui y est associé sont souvent peu clairs pour les gens chez lesquels il se trouve (communication personnelle, 2014).

³⁶⁸ Une fois installé, le support d'esprit ne peut être détruit sans précautions. Les gens craignent la colère de l'esprit et font généralement appel à la personne qui a créé le support pour s'en débarrasser. Une fois convertis à

des libations. Au feu, élément le plus important du foyer avant la période soviétique, peuvent désormais être associées toutes les pratiques propitiatoires domestiques, autrefois réparties entre plusieurs esprits (T'ajyk, Umaj, etc.). Offrandes et libations sont alors faites auprès du poêle, généralement d'inspiration russe.



Fig. 83 à 86. Différents types d'objets propitiatoires et de supports d'esprits rencontrés dans les demeures altaïennes. Ils sont constitués de petites branches d'épineux, de morceaux d'étoffe ornés de perles ou de genévrier, ou d'os de moutons (MT 2011).

l'évangélisme, les chrétiens font appel au pasteur, qui intervient et brûle les supports d'esprits, ce qui ne va pas sans propager des rumeurs de vandalisme sur les sites dits « sacrés » (*bajlu*) (MT 2011).

II. C. 2. Divinités disparues, rituels confondus

Parallèlement, certaines entités ont disparu. Nous l'avons vu avec T'er-Suu, qui est désormais pensée plus largement sous la dénomination d'Altajdyň èèzi³⁶⁹. Les rubans attachés dans les endroits *bajlu* sont donc perçus à la fois comme des offrandes à l'esprit du lieu comme à Altajdyň èèzi. Ülgen est une divinité disparue. Bien qu'Èrlik soit parfois cité, la jeune génération d'Altaïens ne le connaît que « de nom » et son image contemporaine n'est quasiment plus véhiculée que par le christianisme, et qui révèle sa profonde influence : « divinité du monde des morts, des enfers » (MT 2011-2014). Pour bien me faire comprendre qui était ce personnage, une jeune informatrice n'hésita pas à mentionner Hadès, le dieu grec des enfers (MT 2014). Aucune mention n'est donc faite de son rôle de créateur, aussi bien que de sa parenté avec Ülgen. La méconnaissance de la cosmologie est caractéristique de la situation contemporaine en Altaï (mais comment pourrait-il en être autrement après 70 ans de propagande de l'athéisme ?). Et même s'il n'en était ainsi, demander une description poussée de la cosmologie et du sens des pratiques rituelles amènerait (comme elle amène) souvent une réponse du type : « seul le chamane sait ». L'écrivain autochtone B. Ja. Bedjurov (également Èl-baščy, chef des chefs de clans « officiel » et Président de l'Union des Écrivains de la République de l'Altaï) est plus catégorique : « Au début des années 1990, il ne restait absolument plus rien des pratiques d'autrefois, tout n'est que reconstruction » (MT 2011). Certains de mes informateurs (dont des *neme biler kiži* !) m'ont affirmé avoir dénigré les (rares) manifestations de religiosité de leurs aïeux durant la période soviétique, parfois s'être moqué d'eux. La plupart des chrétiens évangélistes avec lesquels j'ai discuté n'ont jamais participé à un quelconque rituel chamaniste, bien que ce soit un thème récurrent de leurs discussions à l'église (voir chapitres V et VII).

Ainsi, la description de la cosmologie reste très parcellaire. Dès lors, d'où mes informateurs tirent-ils leur connaissance des pratiques traditionnelles ? La question mérite d'être posée, car l'apprentissage semble ici jouer un rôle significatif et inattendu. Les rares personnes susceptibles de développer leurs réponses ont souvent été élevées par leurs grands-parents qui, malgré l'atmosphère antireligieuse de l'époque soviétique, effectuaient quelques rituels domestiques et contaient histoires de chasse et légendes (MT 2011-2012-2014). D'un autre côté, nombreux également sont les Altaïens qui se sont informés sur ces pratiques à partir d'ouvrages ethnographiques sur l'Altaï (Arzyutov 2014 ; MT 2012-2014) ou, plus

³⁶⁹ On se souviendra que G. I. Čoros-Gurkin avait représenté T'er-Suu sous forme d'un symbole, qui est aujourd'hui repris pour orner le blason du festival Èl Ojyn (voir chapitre II).

récemment, d'internet³⁷⁰. Ainsi, lors d'une attache collective de rubans en août 2014, une femme d'âge moyen insista : « Vous devez avoir le visage tourné vers l'est ». « D'où tenez-vous cette information ? », lui demanda-t-on. « Je l'ai lu sur internet ! », répondit-elle³⁷¹. Autre exemple, au cours d'un rituel de nouvelle année T'ylgajak (« Glissement de l'année », voir chapitre VI), organisé par le Ministère de la culture dans un village du nord de la république (où cette fête ne fait pas partie des traditions locales), les habitants se sont vus prescrire les gestes à effectuer (attache de rubans du côté est d'un arbuste fiché en terre pour l'occasion) par des artistes du Théâtre National vêtus de costumes. On notera la volonté initiée par le gouvernement d'homogénéiser des pratiques autochtones associées au chamanisme. Par contre, dans cette approche, bien que les gestes tendent à être harmonisés, on ne sait quelles doivent être les paroles rituelles, ni la langue dans laquelle elles doivent être formulées, ni le ton. Mais également : de quelle couleur doivent être les rubans ? Combien faut-il en nouer ? Où ? Comment les nouer et avec quelle main ? Faut-il parler ou penser très fort lorsqu'on attache un ruban ? Les esprits comprendront-ils le langage verbal, ou le langage du cœur ? Suffit-il d'être dans une attitude de *dobrodušie* (« bienveillance ») pour s'assurer les bienfaits des esprits ? Autant de questions qui trouvent en chacun des Altaïens du centre de la république presque autant de réponses qu'il y aura d'interlocuteurs, tant l'interprétation des gestes est individualisée. Et c'est là que réside, selon nous, le cœur de ce néo-chamanisme et, par extension, celui de notre thèse : l'individualisation au possible et depuis la nuit des temps de pratiques qu'il est désormais illusoire de vouloir homogénéiser, tant elles sont diverses et ont été rapidement assimilées depuis leur retour au grand jour après la période soviétique.

II. D. Du côté des chamanes : la rançon du succès

Tandis que les profanes hésitent, les spécialistes rituels se contredisent entre eux. Mais nous le savons, c'est là le principe de base du chamanisme qu'à une question soit donnée une pluralité de réponses plausibles. Au cours de mon terrain de recherches, j'ai rencontré quelques

³⁷⁰ L'internet russe, très dynamique, est une vraie mine d'or, à la fois pour l'ethnologue et pour toute personne s'intéressant aux cultures de Sibérie.

³⁷¹ Un paradoxe se trouve dans le fait que la jeune génération d'Altaïens, très concernée par les traditions altaïennes au point de créer des sites internet et tenir des pages VKontakte (le Facebook russe), ne s'implique guère dans les pratiques rituelles collectives. Il est vrai que celles-ci dépendent souvent de mouvements religieux, ce qui peut freiner la participation de personnes possédant une vision du monde chamaniste, mais non pratiquante (Broz 2009b).

personnes présentées comme « chamanes » (*kam*)³⁷². Ce ne fut pas chose aisée, une bonne partie d'entre eux n'ont pas souhaité me parler (ils me donnaient rendez-vous et n'étaient pas là, partaient quand j'arrivais, m'envoyaient grimper au sommet d'une montagne et me coucher dans l'herbe avant d'accepter une entrevue, afin que je me « recharge » MT 2011³⁷³), mais d'autres furent très accueillants. Toutefois, je n'ai bien souvent rien compris à leur langage obscur, plein de double-sens, de contresens et de sous-entendus ! Certes, « seul le chamane sait », mais il distille bien plus savamment son savoir que les profanes qui se livrent sans ambages !

Bien qu'en général ces personnes jouissent d'une certaine reconnaissance due aux capacités extraordinaires qu'on leur prête, leur statut était à chacun controversé : encensé par les uns pour les bienfaits qu'il avait apportés à une personne, le spécialiste rituel pouvait être traité de charlatan (ru. *šarlatan*) par les autres. Combien de fois n'ai-je entendu : « il n'y a plus de vrais chamanes, de chamanes puissants en Altaï, ils ont tous disparu au XIX^e siècle »³⁷⁴ ! Le caractère « authentique » du spécialiste contemporain peut être mis en doute par plusieurs facteurs. Il y a tout d'abord le manque d'originalité de son discours. Les rééditions locales et récentes des ethnographies de la région³⁷⁵ sont très accessibles et certains spécialistes rituels ne cachent pas qu'ils possèdent des ouvrages chez eux (Arzyutov 2014 ; MT 2014). La lecture de l'ethnographie³⁷⁶ peut contribuer à uniformiser les comportements et les récits, comme par exemple les rêves dans lesquels les esprits manifestent l'élection du néophyte³⁷⁷, ou la course

³⁷² Le terme « chamane », employé de nos jours pour désigner les spécialistes rituels en général, vient d'un mot toungouse (*šaman/saman*) passé en russe, puis en français (Lot-Falck 1977, pp. 7-9). Le russe s'est toutefois servi du terme turc *kam* pour former un néologisme désignant le rite (ou la séance) chamanique : *kamlanie*. Notons qu'un seul des « chamanes » que j'ai rencontrés se caractérisait lui-même de *kam*. Tous les autres prétendraient être *neme biler kiži*.

³⁷³ Bien souvent, pour pallier à ces rendez-vous manqués (qui ne concernèrent pas que les spécialistes rituels), je me suis résolu à ne plus prévenir de mon arrivée et à débarquer à l'improviste chez les gens, toujours de manière courtoise certes, mais totalement inattendue. Finalement, on m'a dit que j'agissais « à l'altaïenne » !

³⁷⁴ Relevons que cette remarque avait déjà été notée par Potanin au XIX^e siècle (2005, p. 68) ! Les légendes sur les « vrais chamanes » ou les « chamanes puissants » abondent dans l'espace turco-mongol, la plus connue narrant comment un khan a fait enfermer plusieurs chamanes dans une yourte, à laquelle il a fait mettre le feu. Les chamanes s'en échappant en volant par le trou à fumée étaient considérés comme les plus puissants (on se souviendra de cette légende déjà citée dans le chapitre I et qui narre la cruauté des Oïrats). Une autre histoire plus récente que j'ai plusieurs fois entendue met en scène l'évasion récurrente d'un chamane de la prison soviétique où il avait été enfermé, à tel point qu'à la fin, il est laissé libre (MT 2011-2017).

³⁷⁵ Danilin (1993), Potanin (2005), Švecov ([1900] 2008), Tokarev ([1936] 2012) et Verbickij ([1893] 1993) ont tous été réédités par les éditions Ak Čeček (« fleur blanche »), à Gorno-Altaišk. Seul Radlov ([1893] 1989) l'a été à Moscou.

³⁷⁶ Certaines des pratiques rituelles de A. Kynyevev, que je n'ai vues empruntées par aucun autre spécialiste (tel le jet d'une tasse pour la divination), sont susceptibles d'être directement inspirées de sa lecture de l'ethnographie de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, tout à fait normale pour un ancien étudiant dans ce domaine.

³⁷⁷ « Des hommes en noir m'ont jugé et des loups bleus m'ont dévoré les jambes » me disait Megedekov, évoquant ainsi la dévoration du chamane et la recherche d'un corps particulier. Au sujet du rôle du rêve dans

en forêt sous l'emprise des *tös*³⁷⁸. La présence de qualités innées et héritées de ses prédécesseurs chamanes n'est pas contestable non plus, dans la mesure où chaque Altaïen peut revendiquer un *neme biler kiži* parmi ses ancêtres (Doronin 2013c, p. 216). Potanin (2005, p. 57) remarquait déjà au XIX^e siècle que les impétrants n'éprouvaient aucune difficulté à s'en découvrir en cas de besoin.

Dans la République voisine de Touva, où les chamanes sont rassemblés en organisations religieuses, les moyens permettant de signifier la reconnaissance d'un spécialiste rituel sont basés sur sa renommée : avoir des étrangers ou des personnalités politiques en tant que patients (« clients ») peut contribuer à la notoriété du personnage. En Altaï, quelques-uns de ces *neme biler ulus* sont parfois connus hors des frontières de la petite république, et certes leur clientèle peut être parfois davantage composée d'étrangers que d'Altaïens, mais en général, ce sont des personnes qui tiennent à rester discrètes³⁷⁹. Le fait que certains vivent en ville ne leur apporte pas davantage de patients, et nous pouvons même avancer le fait que la renommée de certains spécialistes rituels des villages dépasse de loin celle des chamanes des villes. Parmi leurs patients figurent d'ailleurs beaucoup de non-autochtones. En effet, nombreux sont les Russes de l'ouest du pays, adeptes du mouvement New Age, curieux de percer les mystères de l'Altaï ou marchant sur les pas du peintre mystique N. Roerich, qui finissent par consulter les chamanes altaïens. On ne compte pas non plus les personnes souffrantes pensant trouver auprès d'un chamane les réponses que la médecine moderne n'a pas été en mesure de leur apporter, sans oublier bien sûr les ethnologues avides de données (dont je suis sans doute un représentant typique).

Qui plus est dans l'imaginaire altaïen, qui prend forme depuis la chute de l'URSS sur les ruines d'une économie moribonde, tous ces gens-là ont les moyens de financer le frisson d'une rencontre avec les pratiques chamaniques. Car bien que le rite fût censé, à l'origine, être un service rendu à titre gracieux³⁸⁰, les spécialistes rituels d'aujourd'hui perçoivent toutes

l'élection du chamane, on pourra se reporter plus particulièrement aux écrits de V. N. Basilov (1984 & 1995) et N. P. Dyrenkova (1930).

³⁷⁸ Ainsi le chamane Dmitrij m'a raconté s'être enfui dans la montagne « pour chercher du genévrier » (MT 2011).

³⁷⁹ Comme mentionné précédemment, ce n'est pas chose facile que de trouver ces personnes et il m'est arrivé d'attendre plusieurs mois avant d'obtenir un entretien. Parfois, je n'ai jamais pu l'obtenir, malgré un passage régulier chez le spécialiste rituel. Exception qui confirme la règle, citons le cas d'une spécialiste rituelle s'étant attiré les faveurs d'un Ministre, et qui bénéficia un temps de sa propre émission sur la télévision locale au cours de laquelle elle « guérissait » les gens en direct (MT 2012).

³⁸⁰ Le chamane d'autrefois repartait avec une portion de viande de l'animal sacrifié (Verbickij 1993, p. 71 ; Radlov 1989, p. 377). Un proverbe altaïen illustre bien la relation entretenue par les profanes et le sentiment suspicieux qui les anime vis-à-vis du personnage : *Sektü t'ylda ijt semis, Tymulu t'ylda kam semis* (Les années où le bétail est malade, le chien engraisse, les années où les hommes sont malades, le chamane engraisse).

sortes de présents pour leur pratique. C'est au nom des esprits qu'ils acceptent tout d'abord les produits « blancs » avec lesquels se présentent les patients (produits farineux et laitiers, bonbons, alcool de lait mais plus souvent que tout vodka). Ainsi, j'ai vu un chamane glisser dans une grande caisse les présents apportés par des patients, et la caisse était déjà pleine de sachets de bonbons, biscuits, bouteilles de vodka et autres. Un Russe m'a raconté avoir été satisfait des services rendus par un chamane altaïen, et pour le remercier, il a fait livrer chez ce dernier un camion rempli de victuailles (il était propriétaire de magasin d'alimentation).

Récemment, de plus en plus de cérémonies effectuées à titre privé sont rémunérées en menue monnaie. Nous sommes toutefois loin en Altaï des cas touva et bouriate, où les organisations de chamanes présentent des listes de prestations tarifées (Hamayon 2007 ; Pimenova 2013 ; Stépanoff 2004 & 2007). Bien qu'aux yeux de certains Altaïens, l'échange d'argent dans les cérémonies contribue à la décrédibilisation du supposé chamane (« celui qui reçoit de l'argent pour ses rites n'est pas un vrai chamane », Doronin 2013c, p. 217), du côté du praticien, la réponse est plus prosaïque : qu'y aurait-il de mal à recevoir de l'argent dans une société libérale où tout se paie ? Et il est toujours possible de mettre en avant le fait que c'est aux esprits que l'argent est versé : ne fait-on pas des offrandes de pièces aux esprits des sources³⁸¹ ? Les proches du *neme biler kiži* peuvent parfois souhaiter tirer profit de la situation. Lorsque je voulus m'entretenir avec un spécialiste rituel, aujourd'hui disparu, sa femme, qui gérait l'épargne familiale, m'assura qu'une discussion de son mari avec des interlocuteurs étrangers était facturée 1000 euros ! Il est toutefois difficile de dire avec exactitude si l'activité de spécialiste rituel est lucrative. Rien dans leur manière d'habiter, de s'habiller, ne permet de les différencier des autres villageois³⁸². Et tous ceux que j'ai eu l'occasion d'observer étaient toujours très occupés, couraient sans cesse à droite et à gauche. Si on peut se poser la question d'un potentiel enrichissement, je n'ai en tous cas pas remarqué une réelle capacité à pouvoir en profiter le cas échéant !

Ce sentiment, unanimement partagé au sein de l'arc de l'Altaï-Saïan (Pimenova 2013b, p. 130), va permettre à la propagande antireligieuse de l'époque soviétique de dire que le chamane est un profiteur au même titre que le *baĵ* (« riche » éleveur, assimilé aux koulaks).

³⁸¹ Les sources aux vertus thérapeutiques *aržaan suu* sont dites habitées par des esprits féminins. On leur offre des pièces de monnaie argentées ou des perles qu'ils sont supposés apprécier. Personnellement, lors de rencontres avec Ju. Megedekov, j'ai déposé des sommes d'argent sur un autel où trônaient la photo du Dalaï-lama et des statuette bouddhiques (on remarquera le bricolage effectué par ce chamane). Pour davantage de détails quant à la relation des spécialistes rituels à l'argent, je renvoie à Doronin 2013c. Cet intérêt des esprits pour l'argent pose la question de savoir s'ils jouent aujourd'hui le même rôle qu'auparavant dans le chamanisme altaïen.

³⁸² Quelques rares cas dépareillent. Ainsi, celui de S. Kynnev, spécialiste rituel et homme d'affaire vivant dans un luxueux appartement du centre-ville de Gorno-Altai'sk. A. Halemba cite également l'exemple d'une jeune chamane avocate « appréciant les avantages de la vie moderne, aimant danser, les bons restaurants et s'habiller de manière féminine » (2003, p. 175-176).

II. D. 1. Sans tambour ni costume ?

Un fait pour le moins troublant est que la plupart des spécialistes rituels que j'ai rencontrés ne possédaient ni tambour (alt. *tiijür*), ni costume (alt. *mant'ak*) ! Seuls deux d'entre eux officiaient avec ce type d'attributs. Le premier, formé et habillé par un chamane de Mongolie, possédait un petit tambour recouvert d'une peau d'animal sauvage encore exempte de dessins (c'était son premier tambour, il était appelé à en recevoir d'autres, plus grands, plus ornés, au fur et à mesure que grandirait sa force). Son costume était constitué d'une blouse (alt. *čekmen*) de couleur bleue, sur laquelle étaient fixés des tortillons de couleurs blanche, jaune et noire, terminés par un plumeau rouge (alt. *arčuul* ?). Chacun était orné d'une clochette (alt. *küzünü*). Il officiait avec un chapeau altaïen « traditionnel » (*börük*), non pas télenguite, vraisemblablement fait d'une fourrure de lynx³⁸³. Nous n'avons pas eu le loisir de dialoguer avec ce personnage, qui fuyait nos questions.



Fig. 87 & 88. Le chamane prépare ses offrandes et bat du tambour lors du rituel de Nouvel An Čagaa Bajram, à proximité de Koš-Agač (2011).

Le second chamane, petit-fils d'un lama formé en Mongolie, possédait un « tambour » constitué d'une étoffe de tissu sur laquelle figuraient les dessins classiques des tambours chamaniques (astres, filles de la divinité du monde « d'en haut », divinité du monde « d'en bas » à cheval sur un bovidé...), et à laquelle étaient attachés divers colifichets et clochettes. Ce type de « tambour », nommé *čalu* (vraisemblablement du nom d'un support d'esprit domestique également constitué d'un morceau d'étoffe) est typique de la région de Koš-Agač. On peut supposer que son apparition est liée à l'époque soviétique, lorsque les rites devaient avoir lieu en silence pour ne pas éveiller les soupçons d'une activité religieuse. D'jakonova

³⁸³ Peut-être était-ce une fourrure de panthère des neiges...

(2001, p. 169) signale à juste titre que ce type d'attribut se transporte bien plus discrètement qu'un tambour lorsque le chamane va effectuer un rituel chez un patient. Halemba a pu rencontrer la fille d'une chamane qui avait conservé le « tambour » de sa mère (2006, p. 155-158). On constatera sur nos photographies des deux chamanes que leur costume est légèrement différent. Celui de A. n'est constitué que d'une blouse bleue sans ornements, ce qui ne contredit pas l'ethnographie, Anohin mentionnant que durant les premières années où ils officient, les chamanes ne possèdent pas de *mant'ak*, mais chamanisent avec une blouse (1924, p. 33)³⁸⁴. Il est coiffé d'un bonnet télenguite.

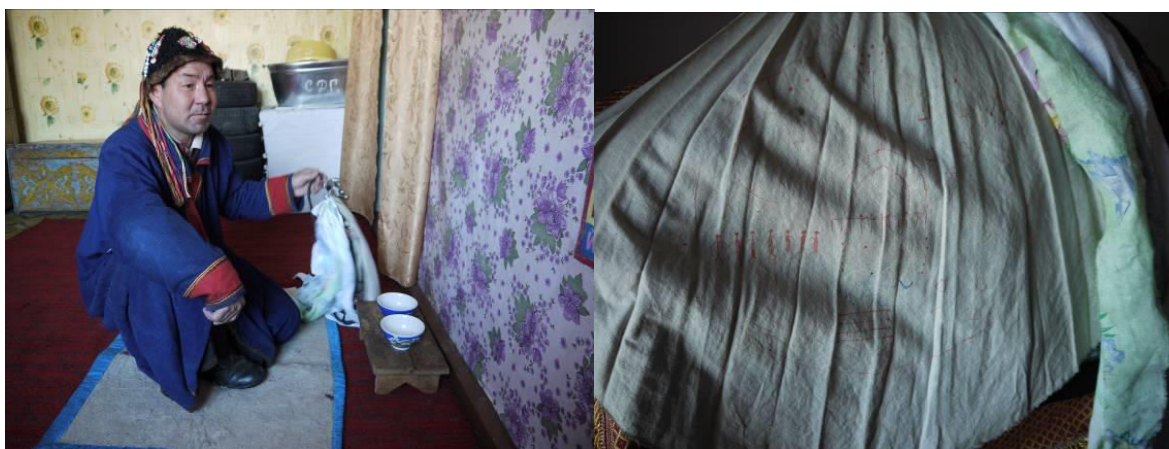


Fig. 89& 90. Le chamane A. me montre comment il chamanise. À droite, son « tambour » *čalu* orné de dessins chamaniques (Koš-Agač 2011).

On remarque cependant que les *neme biler ulus* (« personnes qui savent quelque chose ») revêtent leurs vêtements traditionnels altaïens. Ce qui va distinguer l'ensemble de ces « néo-chamanes » des *t'arlykčylar* (« messagers », spécialistes rituels se revendiquant du mouvement bourkhaniste³⁸⁵) est le fréquent usage de vodka (à destination des esprits bien évidemment³⁸⁶ !). Ils font également usage d'un fouet (alt. *kamčy*) destiné à éloigner les mauvais esprits (aussi bien dans le monde intermédiaire que lorsque le chamane se déplace dans d'autres mondes) et à purifier (pratique que l'on retrouve chez certains chamanes mongols ; MT 2011-2012). Le chamane frappera le corps du patient au terme du rituel pour s'assurer d'avoir bien éloigné les entités néfastes (voir ci-dessous).

³⁸⁴ A. m'a toutefois affirmé ne pas craindre les autres chamanes qui se dresseraient contre lui. Puisqu'ils ne possèdent pas de tambour, ils ne sont pas aussi forts que lui (MT 2011).

³⁸⁵ Rappelons qu'au début du XX^e siècle, certains chamanes avaient brûlé leurs attributs pour revêtir le costume blanc des *t'arlykčylar*.

³⁸⁶ Lors d'un rituel dont je fus le témoin, un chamane venu de Mongolie avala à lui seul deux bouteilles de vodka, à l'intention des esprits qu'il avait incorporés. Au terme de la cérémonie, le personnage ne présentait aucun signe d'ébriété.

II. D. 2. Conception de la maladie, rites de cure et de conjuration

La nécessité de consulter un chamane ou tout autre spécialiste rituel peut se justifier par plusieurs facteurs : la maladie tout d'abord, puis le besoin, ou le désir, de prévenir un futur incertain. La maladie peut relever de plusieurs domaines quant à son origine : de manière « traditionnelle », elle peut avoir été provoquée par des entités spirituelles qui se sont emparées de l'une des composantes de l'individu. Le cas fait suite à un comportement inadéquat dans un lieu *bajlu*, ou suite à la rencontre avec une entité néfaste. Phénomène qui semble de plus en plus répandu (suite à la vague d'engouement pour l'occultisme qui frappa la Russie au cours de la perestroïka, et que l'on va voir très fréquent dans le christianisme évangélique) : une entité néfaste a pénétré le corps de l'individu, incidence qui relève alors en quelque sorte du domaine de la possession. Dans le premier cas, il va s'agir pour le spécialiste rituel d'aller chercher dans le monde des esprits « l'âme » dérobée de l'individu malade, tandis que le second cas de figure verra le chamane pratiquer une forme d'exorcisme.

Mais la maladie, ou toute autre forme de difficultés que rencontre de manière récurrente une personne dans sa vie, peuvent aussi être dites provoquées par des mauvais sorts (alt. *tarma*). Comme dans la République de Touva voisine (Stépanoff 2007, p. 493 *et passim*), c'est l'une des raisons très souvent évoquée concernant l'origine d'un malheur, et les langues vont bon train lorsqu'une personne est considérée comme victime de sorcellerie. Les spécialistes rituels vont parvenir à déterminer que les mauvaises langues et la jalousie sont souvent à l'origine de ces sorts³⁸⁷, mais pas forcément réussir à en débarrasser la personne, qui pourra être alors dirigée vers les *babka* russes, réputées plus puissantes. Selon une personne avec laquelle je discutais : « le président [de la république] est blindé ! Il a demandé protection à tous les chamanes de la région, et même au-delà. On ne peut rien faire contre lui » (MT 2012), le sous-entendu étant qu'on ne peut lui jeter de sort. La crainte du mauvais sort pousserait les personnes fortement médiatisées et à responsabilités à chercher protection auprès des différents spécialistes rituels. Ces derniers, pris dans leur ensemble et sans distinction quant à leur origine ethnique, seront souvent dénommés *ekstrasens*, appellation véhiculée par l'ésotérisme venu de Russie pour parler d'une personne aux capacités médiumniques. Notons également que le cas n'est pas récent et qu'à l'époque soviétique, certains responsables allaient consulter de manière officieuse ce type de personnes (Doronin 2013b).

Le second cas de figure qui amène à consulter un chamane concerne l'appréhension de

³⁸⁷ À titre d'exemple, un spécialiste rituel a déterminé que c'était une personne jalouse qui avait déposé la photo de celle qu'elle souhaitait éliminer « sous un cercueil », provoquant ainsi son décès futur, et par la même occasion l'effroi parmi sa famille (« comment de tels actes peuvent-ils être commis ? »).

l'avenir. Dans la mesure où la vie quotidienne est appréhendée comme un tout, chaque décision peut avoir son lot de conséquences, heureuses comme malheureuses. Il s'agira dès lors de consulter les spécialistes rituels pour s'assurer que l'on a fait le bon choix. Ainsi, nombreux sont les Altaïens qui consultent un chamane avant de s'engager dans des études (MT 2014) ou de procéder à un achat important, comme par exemple celui d'une voiture. Dans ce dernier cas l'objet, une « monture de fer », devra posséder des qualités propres à la personnalité de son acheteur : comme pour un cheval, la « robe », la « taille », le « caractère » et le passé de l'objet seront importants, car ils conditionneront la relation que propriétaire et objet entretiendront³⁸⁸. Ne pas tenir compte de cela, c'est potentiellement s'exposer à une suite d'événements malencontreux. Une voiture inadaptée pourra se révéler très dangereuse, et poussera ses propriétaires à s'en débarrasser au plus vite à n'importe quel prix (Doronin 2015)³⁸⁹. Ainsi, en allant consulter un spécialiste rituel, la personne se montre prévenante. Elle recherche une forme de protection garantie par la relation que le chamane établit avec les entités spirituelles. Le spécialiste pourra déterminer l'avenir via plusieurs médiums, certains plus « traditionnels » (fumée de genévrier, omoplastes de mouton...) que d'autres (cartes à jouer, photographies...) (voir aussi Doronin 2013a).

III. LE NEW AGE EN ALTAÏ

Nous avons abordé dans notre premier chapitre une définition du New Age, présenté comme un ensemble de pratiques hétéroclites à rattacher au contexte global de recomposition du sens et des religiosités. La quête de sens amène souvent ses adeptes à rechercher les sources « authentiques » de ces religiosités, « catalysées qui plus est par des moyens de transport devenus accessibles et l'explosion des moyens de communication comme Internet qui permettent le développement de diverses formes de « tourisme spirituel », que ce soit sous une bannière « chamanique » ou autre » (Gauthier 2010, p. 3). En outre, cette quête spirituelle s'accompagne souvent de pratiques dites de « développement personnel », dont la diversité peut être résumée par l'énoncé « Je veux retrouver qui je suis vraiment » (Houseman, cité par

³⁸⁸ La comparaison entre « montures » ne s'arrête pas là : comme le cheval, la voiture sera susceptible de stopper sans raison apparente dans des endroits appelés *turgaktu t'er* (« lieu à arrêt »), œuvre d'esprits malfaisants. En Altaï, on enflammera des allumettes sous les sabots du cheval (et les roues de la voiture) pour s'en sortir, tandis qu'on urinerà sous son cheval en Mongolie, pour « donner l'impression que l'on ne tient pas compte de l'action de l'esprit et que le cheval s'est en réalité arrêté pour uriner » (communication personnelle de G. Delaplace. *Quid du cas des voitures ?*). Voir Halemba (2006) et Doronin (2015a) pour des récits d'arrêts soudains.

³⁸⁹ Dans une certaine mesure, cette perception du monde se retrouve dans bien des cultures. On notera ainsi qu'au Japon, les appartements dans lesquels des personnes sont décédées sont mis à la location ou à la vente à des prix défiant toute concurrence, l'idée étant que le lieu reste empreint de la présence du mort et posera toute sorte de problèmes aux nouveaux habitants.

Gobin & Vanhoenacker 2017). Les pratiques religieuses associées au chamanisme et issues de peuples autochtones ont gagné les espaces où elles n’y figuraient pas de manière aussi flagrante, et on contribué à donner naissance au néo-chamanisme, pensé de manière globale. En effet, A. Znamenski (2007a) a bien retracé l’histoire de l’inscription du chamanisme dans l’imagination occidentale, des premières interrogations suscitées par ce phénomène religieux rencontré par les voyageurs européens du XVIII^e siècle en Sibérie aux récupérations dans une perspective New Age dont il fait aujourd’hui l’objet, en passant par le rôle capital que les écrits psychédéliques des ethnologues américains des années 1950 ont joué dans la contre-culture des années 1960-1970.

En Russie aujourd’hui, il existe une quantité infinie de courants pouvant être raccrochés à cette mouvance³⁹⁰, qui fait partie du quotidien. Les jeunes urbains en particulier, qui ont tendance à faire de leur corps un temple dédié à toutes sortes d’expériences, parfois les plus extrêmes, associeront souvent à ces expériences des pratiques de yoga ou de méditation. C’est la raison pour laquelle on trouve présents en Altaï aujourd’hui des mouvements délivrant à la fois une doctrine religieuse à travers des pratiques corporelles, tels que le Sahaja Yoga ou le bouddhisme Karma Kagyü (voir Pimenova 2005 concernant ce dernier), le bouddhisme japonais du Sutra du Lotus³⁹¹ ou le krishnaïsme. Certains de ces mouvements possèdent des centres de méditation à travers l’Altaï.

D’autres viennent rechercher auprès d’un chamane la voie vers la découverte de soi. Ces derniers le savent bien, et même lorsqu’ils ne parlent pas la langue de leur « client », ils parviennent tout à fait à s’y retrouver³⁹² (MT 2011). Leur discours est souvent empreint de termes venus d’Occident et complètement hétérogènes au discours et à la conception chamanique des maux d’autrefois. Certaines organisations locales, dont nous discuterons plus loin, se penchent sur les traditions altaïennes, tentent de les remettre au goût du jour tout en les inscrivant plus largement dans l’histoire ethnique de la terre. Leurs membres s’inscrivent dans un réseau chamanique qui couvre la planète entière, communiquent avec des spécialistes rituels d’autres pays, de Mongolie, d’Amérique du sud et du nord notamment, et les font parfois venir en Altaï. Ils se rendent parfois chez eux également.

³⁹⁰ Taper le terme N’ju Èjdž (New Age en cyrillique) sur Google donne plus de 700 000 résultats.

³⁹¹ On pourra se référer aux travaux de D. Savelli (2005 & 2009b) concernant la place du bouddhisme dans l’histoire de la Russie, et son retour dans la période postsoviétique.

³⁹² Notons toutefois que tous les chamanes ne sont pas aussi ouverts. Je n’ai pour l’instant pas réussi à déceler quel est l’élément qui favorise (ou empêche) l’ouverture d’un chamane à des interlocuteurs étrangers.

III. A. Théosophie et Éthique de vie

Rappelons que parmi les précurseurs de ce type de religiosités figurent la théosophe russe H. Blavatsky [ru. Elena Blavackaja (1831-1891)], et le voyageur et peintre mystique, russe lui aussi, N. Roerich (1874-1947). Fait non négligeable, les adeptes contemporains de la théosophie de Blavatsky ou de l'Éthique de vie de Roerich ne considèrent pas ces préceptes comme incompatibles à la foi orthodoxe (l'Église orthodoxe a pour sa part beaucoup plus de mal à accrédi-ter une telle vision, qui voit plutôt dans ces doctrines des pratiques occultes) (Lunkin & Filatov 2000, p. 139 ; 144).

Roerich se rendit en Altaï au début du XX^e siècle, au cours d'une expédition en Haute-Asie organisée entre mars 1925 et mai 1928. Mu par les légendes populaires russes qui parlaient du Belovod'e (le pays mythique des « Eaux Blanches » dans le christianisme orthodoxe, voir chapitre III), ainsi qu'intrigué par celles, aux nombreux points eschatologiques communs, du bourkhanisme, il résida dans le village de Vieux-Croyants Verhnij-Ujmon (dans le district d'Ust-Koksa, à quelques kilomètres à vol d'oiseau du point culminant de la Sibérie, le Mt Beluha) (Mc Cannon 2002 ; Savelli 2014)³⁹³. Le fait que nombre de Vieux-Croyants se soient réfugiés ici au XIX^e siècle corroborait son hypothèse : ils avaient trouvé le Belovod'e. Roerich était également persuadé que l'Altaï correspondait au royaume mythique de Shambhala de la tradition bouddhiste. En mariant ces deux légendes dans sa doctrine Živaja Ètika (ru. « Éthique de vie », ou Agni yoga), il avait eu l'ambition de faire de Verhnij-Ujmon la capitale Zvenigorod de l'ère nouvelle qui devait s'ouvrir à l'Homme (MT 2014).

III. B. Relectures de Roerich en Altaï

Après le renouveau des idées de Roerich en Russie dans les années 1990, l'Altaï, et en particulier le district d'Ust'-Koksa, a représenté pour les adeptes de sa doctrine (communément appelés *Rerihovcy*) un lieu de pèlerinage, voire *le* lieu où il fallait s'installer pour vivre selon les préceptes du « Maître ». De nombreuses personnes, originaires de toutes parts de la Russie, sont venues s'y installer, notamment motivées par la rumeur selon laquelle un déluge allait frapper l'Eurasie et que seul l'Altaï serait rescapé (Lunkin & Filatov 2000, p. 141). J'ai rencontré plusieurs de ces enthousiastes, et il faut signaler que tous ne sont pas restés vivre dans les villages. Plusieurs ont regagné leur région d'origine, tandis que d'autres se sont rapprochés de la ville de Gorno-Altai'sk. Nous parlons ici de personnes qui ont tout de

³⁹³ Pour de plus amples renseignements sur les expéditions de N. Roerich et sa femme à travers l'Asie, et plus largement pour lever un peu de l'aura de mystère qui entoure le personnage, nous renvoyons aux travaux de, et dirigés par, D. Savelli (2009a, 2013, 2014 ; Savelli & Andreev 2011).

même un certain âge, ayant souvent connu la période soviétique. Comme le disent Lunkin & Filatov, les adeptes de la doctrine de Roerich sont souvent des « personnes travaillant dans les musées, des libraires, des chercheurs, dont l'État ne se préoccupe plus et qui trouvent une consolation dans les travaux des Roerich » (2000, p. 148).

Dans le village de Verhnij-Ujmon, un musée Roerich, filiale du musée éponyme à Novosibirsk, a été ouvert dans la maison où le peintre a été hébergé lors de son passage. Ce sont les adeptes du mouvement qui se sont lancés dans la rénovation de l'habitation dans les années 2000. Les fonds avaient été récoltés au sein du mouvement dans les grandes villes de Sibérie, et certains des ouvriers sont ensuite restés vivre sur place.

Aujourd'hui, bien qu'ils gardent le contact et se connaissent tous, les adeptes ne vivent pas l'Éthique de vie comme une communauté de croyants organisée, mais en suivent les préceptes chacun de leur côté. C'est ainsi qu'il est possible de distinguer plusieurs groupes d'adeptes à Verhnij-Ujmon. Par exemple, les employées du Musée Roerich habitent Novosibirsk et travaillent dans le musée de cette ville. Elles ne viennent à Verhnij-Ujmon que pour des séjours de deux à trois semaines, durant lesquels elles animent des ateliers artistiques (peinture, sculpture...) dans un bâtiment situé dans le village. Les adeptes locaux les fréquentent peu, et parfois ne les connaissent pas du tout, étant donné qu'elles ne restent pas très longtemps. Dans les villages alentour, les adeptes mettent en pratique l'Éthique de vie et cela donne parfois des résultats surprenants : ainsi, un temple du Soleil a-t-il été construit dans un village voisin d'Ujmon (que nous n'avons malheureusement pas pu voir).

Il en va de même concernant leurs relations avec les autochtones altaïens. Toutefois, il faut signaler que le district d'Ust'-Koksa est depuis longtemps peuplé de Russes, au point que de nombreux Altaïens ne parlent pas la langue autochtone. Les plus jeunes participent aux ateliers artistiques, mais il est rare qu'ils adhèrent à la vision du monde des adeptes. L'intérêt va décroissant lorsqu'ils poursuivent leurs études en ville. Roerich intéresse toutefois l'intelligentsia autochtone locale, et certains de ses écrits ont été traduits en altaïen (Rerih 1990).



Fig. 91. La Bannière de Paix illustrant la couverture de la traduction altaïenne de l'ouvrage de N. K. Roerich « Cœur de l'Asie » (Rerih 1990).



Fig. 92. Stèle en l'honneur de N. Roerich sur les bords de la Katun', dans le Territoire de l'Altaï. La Bannière de Paix figure sous le buste.

En revanche, l'association de la doctrine de Roerich au patriotisme russe conduit à l'apparition d'une forme de nativisme slave mâtiné de nationalisme (qui fait de la Russie le pays qui sauvera le reste du monde décadent) (Lunkin & Filatov 2000, p. 142 ; 144), conduisant dans la république à l'apparition de tensions entre touristes russes et autochtones.

Toutefois, nous allons voir que les écrits de la femme de N. Roerich, Elena, reçoivent un écho auprès de certaines personnes se déclarant « en contact avec son esprit ». E. Roerich, dans les pas de Blavatsky, recevait des messages d'entités spirituelles (les Mahatmas) qui non seulement les ont guidés, elle et son mari, dans leurs expéditions, mais lui ont également transmis les bases de l'Éthique de vie. De nos jours, E. Roerich est elle-même devenue une entité délivrant des messages dans le cadre du néo-bourkhanisme altaïen, ce qui correspond à une forme de récupération de la part des autochtones, après que la vision du monde de leurs aïeux eut-elle-même été une première fois récupérée par Roerich. La boucle semble bouclée, mais le cercle semble sans fin...

D'un autre côté, il est intéressant de constater que la plupart des mouvements religieux relevant du New Age et des nouvelles spiritualités présents aujourd'hui en Altaï, contribuent à diffuser l'image, corroborée par les médias russes officiels, d'une région épargnée des grands projets industriels soviétiques et par là écologiquement préservée, dont la population autochtone aurait conservé de riches traditions et des gestes ancestraux, où la vie, bercée entre l'élevage d'ovins à la toison soyeuse et les promenades à cheval dans les forêts, s'écoule en

douceur au fil des saisons dans des paysages majestueux³⁹⁴. Certes, cette présentation idyllique par les médias peut être un effet de la volonté du pouvoir fédéral centralisé de conserver les capitaux russes à l'intérieur du pays, de ne plus les voir s'évaporer dans le tourisme hors des frontières russes. Mais en ajoutant à ce cliché l'idée de la présence de « lieux de pouvoir » (sites orographiques et géographiques empreints d'une force magnétique particulière, kourganes et stèles funéraires, hauts sommets... réputés parfaits pour la méditation ! MT 2010-2014), nous obtenons-là l'image du plus parfait des paradis terrestres. Celle-ci est employée par les voyagistes de tout poil pour organiser leurs excursions de groupe dans l'Altai³⁹⁵. On notera particulièrement les expéditions « Le sentier de Roerich », organisé par l'agence de voyage Karo³⁹⁶, ou encore celles de l'universitaire I. A. Žernosenko. L'idée est de partir à la recherche des lieux où serait passé le peintre, et où il aurait « découvert » que figurait la Bannière de Paix (photographiée ci-dessous dans les bois vraisemblablement dans le Territoire de l'Altai, et non loin du Beluha).

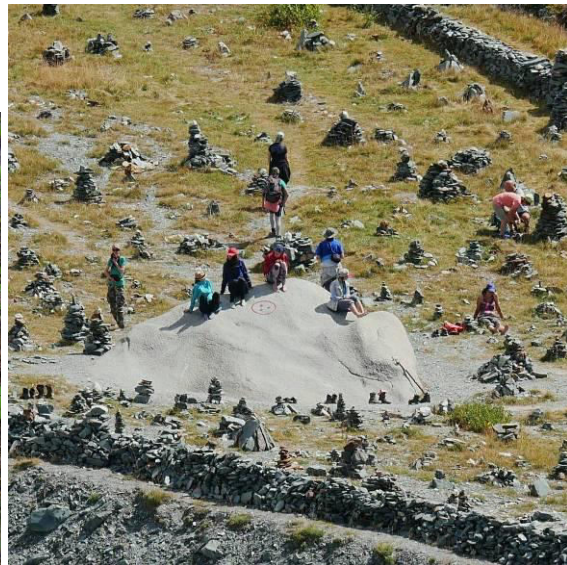


Fig. 93 & 94. La Bannière de Paix dans les bois (Sources : <http://karoaltai.ru/put-reriha2> ; VKontakte)

³⁹⁴ S'y ajoute l'évocation d'un lieu où l'on peut consommer des drogues « naturelles » en toute liberté. Autant le Territoire de l'Altai figure-t-il comme plaque tournante de la circulation des drogues dures en Russie (avec ses dérives sociales), autant l'image de la République de l'Altai est celle d'une Mecque du chanvre (où tout le monde est sympathique). On me souriait d'un air entendu lorsque je disais que j'allais en Altai. Les médias locaux publient régulièrement des articles sur les importantes saisies effectuées par les services de police, auprès de jeunes Russes venus parfois de très loin pour littéralement faucher les odorantes et euphorisantes prairies de l'Altai.

³⁹⁵ On notera que certains sont des universitaires qui n'hésitent pas à voir dans les écrits mystiques de N. Roerich des faits scientifiques (Žernosenko 2010), et partent à la recherche de pierres particulières sur lesquelles se trouverait apposé le « signe de paix » (trois points entourés d'un cercle, symbolisant au choix : le passé, le présent et le futur des aboutissements de l'homme cerclés de l'éternité, ou la religion, l'art et la science comme manifestations de la culture ; Lunkin & Filatov 2000, p. 137).

³⁹⁶ <http://karoaltai.ru/put-reriha2>, consulté le 10/09/2017.



Fig. 95. L'entrée de « La ville des esprits », au dessus du lac Šavla, l'une des multiples constructions typiquement New Age que l'on peut rencontrer à travers l'Altaï (2011).

Nous pouvons déceler une forme de continuité entre les mouvements revivalistes contemporains et le mouvement bourkhaniste du début du XX^e siècle, notamment dans la construction de l'Altaï comme « terre d'élection ». Cette continuité ne réside toutefois pas entre les mains des autochtones, elle est le fait des touristes russes, mais aussi du pouvoir centralisé. Elle permet à ce dernier de témoigner de la richesse et de la diversité de la Fédération de Russie, de marquer l'ancrage de ses peuples et de leur loyauté envers elle (ce qui se révèle parallèlement une manière détournée de marquer un contraste avec l'histoire américaine de la conquête de l'ouest). Nous allons désormais voir désormais comment les organisations bourkhanistes présentes dans l'Altaï tentent de se démarquer de cette vision du territoire.

IV. L'AVORTEMENT D'UN BOURKHANISME D'ÉTAT ?

IV. A. Des organisations chamaniques ?

Nous avons évoqué la présence, dans les républiques voisines de l'Altaï, d'organisations religieuses dans lesquelles officient des chamanes. Dans la région, bien qu'il existe de telles structures, aucune n'est officiellement reconnue par le gouvernement (c'est-à-dire qu'elles ne bénéficient pas d'un soutien financier de l'État, sont sujettes à la suspicion et ont l'interdiction d'organiser des événements publics). A. Halemba en a retracé l'historique (2003), mais comme nous l'avons dit, nous ne partageons pas totalement le point de vue de l'auteur à leur sujet, dans la mesure où, premièrement, nous estimons que la plupart relèvent davantage du domaine associatif dans un but écologique que du domaine religieux. En effet, plusieurs d'entre elles ont été créées par des personnes qui ne sont pas des spécialistes rituels,

qui ne procèdent pas elles-mêmes à des rituels (bien qu'elles puissent parfois faire intervenir des chamanes), mais défendent plutôt une philosophie de vie « altaïenne » mettant en avant des préoccupations écologiques (nous pensons en particulier à Teŋeri de D. Mamyev et à Ak Suus de N. Šodoev). Deuxièmement, les organisations étant plus directement liées au religieux relèvent, nous l'avons dit, plus typiquement de ce que nous nommons néo-bourkhanisme. Mais toutes ont pour dénominateur commun d'avoir été initiées par le même homme, Sergej Kimovič Kynyev, avec lequel nous avons rapidement fait connaissance dans notre second chapitre.

Nous pouvons nous baser sur l'analyse qu'a menée K. Pimenova en République de Touva (2013b) pour discerner les processus à l'œuvre dans la tentative d'instauration d'organisations chamaniques en Altaï. Ici comme là-bas, le chamanisme a dû s'adapter à un discours législatif exogène, se placer sous l'autorité de lois communes à toute la Fédération de Russie. Si l'absence d'un milieu institutionnel a pu dans une certaine mesure préserver le chamanisme touva (et par là-même occasion altaïen) durant l'époque soviétique (comparativement aux « grandes » religions que sont l'orthodoxie, l'islam et le bouddhisme), les lois sur la religion que nous avons évoquées en introduction concernèrent ces « grandes » religions au premier chef. C'est la raison pour laquelle à Touva apparurent des organisations chamaniques tentant de répondre aux critères déterminés par la loi, mais une loi pensant le fonctionnement des organisations religieuses dans un mode hérité de l'époque soviétique, à partir d'idiomes de hiérarchie et de pouvoir centralisé (Pimenova 2013). C'est-à-dire que ces structures devaient être organisées de manière à former une sorte de clergé, et être très hiérarchiques, marquées par un contrôle du haut vers le bas, permettant ainsi aux autorités d'avoir un interlocuteur fiable. Autant la formule a réussi à Touva pour Kenin-Lopsan, puis pour celui qu'il considérait comme son « successeur désigné » Kara-ool Dopčun-ool³⁹⁷ (avant de se dédire à son sujet ; Pimenova 2012, p. 266-267 ; Stépanoff 2014, p. 51-52), autant ce fut une déconfiture pour Kynyev en Altaï.

³⁹⁷ Kara-ool Dopčun-ool officie encore aujourd'hui sous le nom de Bora-maadyr, et a reçu des aides matérielles de la part du gouvernement : une automobile Volga et un terrain en ville pour y installer son organisation *Adyg-eeren* (touva : « Esprit-ours »). Comme le dit C. Stépanoff, l'organisation « a pu nouer des liens directs avec les autorités gouvernementales. Elle su capter la faveur des pouvoirs publics en prenant un caractère national que les autres associations, cantonnées à l'environnement kyzyliens [la capitale de la République de Touva] n'avaient pas pu atteindre » (2014, p. 52).

En 1997, Kynyev, ancien étudiant de philologie³⁹⁸ ayant commencé une carrière d'entrepreneur à Moscou, revient en Altaï. Sa décision aurait fait suite à un rêve de 1995 dans lequel l'esprit de l'Altaï lui ordonnait de « sauver le peuple altaïen » (Knorre 2011). Kynyev prend le nom d'Akaj, fonde l'organisation Ak T'anj et commence à réunir les différents spécialistes rituels de la région dans le but de « créer un forum d'échange d'idées concernant les pratiques rituelles, les croyances, le savoir sur les lieux sacrés et les célébrations annuelles, avec l'objectif d'établir un noyau commun des croyances altaïennes pour le futur » (Halemba 2003, p. 175), en clair de codifier les représentations et les pratiques religieuses altaïennes. Mandaté par le gouvernement, Kynyev ne mène cependant pas à bien son projet d'homogénéisation, malgré l'engouement qu'il suscite chez un grand nombre de personnes. En effet, de nombreuses critiques s'élèvent dans les villages, où le personnage est accusé de se livrer à l'hypnose, de mener des rituels de manière incorrecte, conduisant à des décès, à des maladies, au tabagisme et à l'alcoolisme des habitants. Les lettres de plainte envoyées au gouvernement conduisirent à la dissolution de l'organisation, et à ce que la confiance du gouvernement en matière de représentation des représentations et pratiques altaïennes soit confiée à Zinajda Tyrysova³⁹⁹. Plusieurs anciens membres fondent de nouvelles structures (dont celles que nous avons évoquées plus haut). Kynyev change le nom de son organisation en « Centre spirituel Kin Altaj⁴⁰⁰ ». Son ancienne structure Ak T'anj était basée à Ongudaj, et c'est principalement dans cette région (avec une « base » dans la vallée de Karakol) que l'organisation néo-bourkhaniste du même nom est aujourd'hui très active. Halemba résume les événements en posant cette question rhétorique, qui illustre bien les ressorts de notre propre travail : « peut-être Kynyev a-t-il sous-estimé la diversité inhérente aux croyances altaïennes ? » (*op. cit.*, p. 175). Plus tôt, elle avait également évoqué comme raison de cet échec le fait qu'à Touva, le chamanisme s'est retrouvé très tôt en compétition directe avec le bouddhisme pour se faire « une place dans l'idéologie nationale », ses organisateurs voulant

³⁹⁸ J'ai rencontré en 2014 un professeur de l'université GAGU de Gorno-Altaiisk qui m'a dit que Kynyev avait été son étudiant en archéologie-ethnologie. En Russie, l'ethnologie fait partie des branches étudiées en faculté d'histoire.

³⁹⁹ Zinajda Tyrysova se présente comme Ène yjyk kam (Chamane mère consacrée) du clan Kōbök, se considère en outre comme l'incarnation de la divinité présentée plus haut Umaj Ène. Elle aurait, à ce titre, guéri le Ministre de la culture d'alors, V. Končev. En remerciement, outre son poste au conseil des confessions de la République de l'Altaï, elle animera sur la radio locale GTRK une émission hebdomadaire sur les représentations altaïennes (le vendredi à 8.20). Signe du poids politique de l'Église orthodoxe, l'émission prendra fin suite à la demande de l'archiprêtre G. Balakin (voir plus haut). Notons qu'à l'automne 2002, elle a emmené un groupe d'une centaine de personnes dans les montagnes d'Ulagan pour y mener une « expérience particulière de dialogue avec les esprits », qui se termina par un fiasco : de nombreuses personnes faillirent mourir de faim et de froid (MT 2011 ; Knorre 2011). Encore aujourd'hui, Tyrysova conduit des séminaires chamanico-éthiques avec des personnes venues de l'extérieur de la république.

⁴⁰⁰ Littéralement « Nombriil Altaï ». Comme le dit L. Broz, le nombriil désigne métaphoriquement pour les Altaïens une « position centrale, une grande importance ou une beauté à couper le souffle » (2009b, p. 35).

prouver que le chamanisme « can function in an ‘orderly manner’, as a positive, unifying force within a framework of a contemporary market-oriented economy and ‘nation-state’ » (*op. cit.*, p. 37). Les enjeux étaient donc, à la base, légèrement différents, dans la mesure où à la même époque, il était hors de vue que le bouddhisme puisse devenir la religion d’État de la République de l’Altaï.

La tentative infructueuse de Kynyev de codifier les représentations et les pratiques autochtones et de les instaurer au rang de « religion » procède également des dissensions entre les membres de l’organisation. Régulièrement en tournée dans les villages, il prodiguait ses conseils quant à l’édification de sites cultuels et la manière dont il fallait procéder aux rituels. À Ulagan, les personnes qui commençaient à s’affirmer comme *neme biler kiži* se sont opposées à sa vision des choses. Le cas n’est pas unique, et les spécialistes rituels qui émergeaient de la société locale ont peu à peu pris de la distance avec le personnage. Comme nous le disions, certains ont fondé, à cheval entre la vallée de l’Ursul et celle de Karakol (district d’Ongudaj), l’organisation Ak T’añ.

Plusieurs facteurs nous poussent à nous intéresser à cette structure, qui se présente à la fois comme un laboratoire d’idées et comme une organisation religieuse. Du premier, elle emprunte la tenue régulière de réunions au cours desquelles sont discutés plusieurs aspects de la vie des autochtones, au point de prendre l’appellation alternative de « Groupe d’initiative de Karakol ». De la seconde, elle reprend le modèle dans le but de faire apparaître les représentations et pratiques altaïennes au même niveau que les autres courants présents dans la république. Mais concrètement, comment fonctionne Ak T’añ, quels sont les pratiques et représentations dont elle se fait le vecteur, et par quels moyens les dispense-t-elle ? Quelle est la réception du mouvement au sein de la population ? Afin de répondre à ces questions de manière exhaustive, nous allons dans un premier temps nous pencher sur la structure et l’histoire d’Ak T’añ puis, dans le chapitre VI, nous nous intéresserons aux rituels qu’elle met en place.

IV. B. Bagyryč triomphe quand Kynyev échoue : hiérarchie et réseautage

IV. B. 1. Le réseau Ak T’añ

Les membres de l’organisation religieuse Ak T’añ vivent dans plusieurs villages du centre de la république, entre les districts d’Ongudaj et d’Ust’-Kan, formant un réseau qui ceint la région-berceau du bourkhanisme. Ainsi, des groupes sont présents à Kajyrylyk, Tenga,

Karakol, Šibe, Boočy, Bičiktü-Bom, Kulada, Ongudaj, Šašykman, Inja, Jaloman, Kupčegen, Len t'ol (Nižnaja Talda), Verh-Jabogan (district d'Ut-Kan) (MT 2014). D'habitude en Altaï interviennent plusieurs niveaux de relations. Il existe tout d'abord celles au niveau de la famille proche. Puis intervient la relation clanique. Enfin, la relation de voisinage, entre personnes d'un même village. Les adeptes du mouvement Ak T'aŋ, nommés *Ak-t'aŋdular*, ne sont reliés entre eux qu'au niveau de l'engagement spirituel et militant, c'est-à-dire que n'interviennent dans leur manière de se regrouper ni la question de la famille, ni celle de l'appartenance clanique, ni celle du village, puisqu'en dehors des rituels, ils se réunissent généralement ailleurs. D'une certaine façon, l'organisation dépasse la question de la parenté. En ce sens, le réseau constitué par les adeptes du mouvement fonctionne souvent en circuit fermé. C'est une caractéristique que l'on va retrouver dans les mouvements chrétiens venus de l'étranger et, comme le dit A. Halemba (2008b, p. 143), qui s'exemplifie aisément : alors que l'entraide a généralement lieu entre personnes apparentées ou entre voisins, elle aura tendance à être remplacée par un support entre membres du réseau d'adeptes. Ajoutant à ce sentiment de groupuscule fermé sur lui-même est la considération négative dont il fait l'objet. En effet, outre la suspicion généralement appliquée aux organisations de ce type (un regard similaire, nous le verrons, est porté aux mouvements protestants), ses membres sont accusés d'agissements extrémistes ou à tendance nationaliste, par ailleurs avalisées par la condamnation en justice de plusieurs d'entre eux⁴⁰¹. Ainsi, j'ai entendu les gens parler ouvertement d'une « secte », et l'une de mes connaissances (elle-même témoin de Jéhovah !) a accusé l'un de mes informateurs de « vivre et coucher avec sa sœur », accusation on ne peut plus grave dans un contexte d'exogamie clanique stricte⁴⁰². Le mouvement fait donc l'objet d'une décrédibilisation forte.

Socialement, selon Halemba, les membres du mouvement sont des « bergers » et des « travailleurs », et si quelques personnes ayant reçu une éducation intègrent le réseau d'adeptes, ce sont des femmes (*op. cit.*, p. 142), personnes qui, nous le savons, travaillent généralement au sein de l'administration dans les villages⁴⁰³ (Jacquemoud 2015, p. 56-62).

⁴⁰¹ Les premières affaires qui ont touché le mouvement concernaient des écrits jugés subversifs et à tendance nationaliste (2008). Il y eu ensuite la condamnation de l'un des membres pour avoir scié une croix orthodoxe plantée en bordure de la Čujskij trakt (dont on ne sait pas vraiment non plus si la présence avait été validée par le gouvernement. L'événement a eu le mérite de questionner la présence de ces croix dans le paysage altaïen). Ils sont en outre soupçonnés d'avoir détruit en 2002 le stupa bouddhique construit à la mémoire de Boor (voir chapitre précédent), à la fin des années 1990 dans la vallée de Karakol (Halemba 2008b, p. 148).

⁴⁰² Le terme de « sœur » peut renvoyer dans ce contexte à la fois à la sœur du noyau familial et à la sœur clanique. Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est perçu comme un inceste.

⁴⁰³ Un informateur originaire de la vallée de Karakol, mais bouddhiste (donc situé dans l'opposition à Ak T'aŋ), me disait qu'aucun des membres de l'organisation n'avait de diplôme (MT 2014).

Halemba perçoit une forme de ressentiment chez ces gens, qui « se considèrent comme désavantagés après la chute de l'Union soviétique. Clairement, la masse de leurs activités est orientée vers le gain d'une influence dans la course du changement socio-économique en Altaï » (*op. cit.*, p. 144). J'ai moi-même pu ressentir une forme de nostalgie de l'époque soviétique lors de mes rencontres avec ces personnes, notamment en matière d'investissement dans le bien-être de la communauté. C'est à ce titre que certains adeptes s'engagent et travaillent pour l'administration, même si les salaires y sont très bas pour un temps de travail élevé⁴⁰⁴.

Cette recherche d'influence va prendre forme au moyen de plusieurs instruments. Tout d'abord, la visibilité dans la vie publique. Les membres de l'organisation vont tenter de participer au maximum de manifestations qui traitent de l'Altaï, que ce soit du point de vue scientifique, culturel ou religieux. Cela les conduira à sortir de la république, à se rendre dans les régions voisines lorsque s'y tiennent des conférences ou des meetings, à diffuser leur vision du monde et à réfuter celles qu'ils considèrent comme incorrectes. La rencontre de représentants de structures homologues présentes dans d'autres républiques turcophones de la Fédération de Russie leur permet de se faire une place au sein d'un vaste réseau centrasiatique et nord-asiatique, qui met en avant des pratiques néo-chamaniques souvent présentées comme du tengrisme⁴⁰⁵ revitalisé. Le récit de l'une de leurs interventions mouvementée figure en note dans notre second chapitre.

Un autre vecteur de leurs activités est la publication de plusieurs types d'imprimés, du journal régulier *Amadu Altaj* à la revue *Ène Altaj* (« Mère Altaï »), en passant par des recueils d'« épîtres ». Car les « épîtres » sont une caractéristique importante du mouvement, voire en figurent le cœur. Ces textes sont reçus « d'en-haut » par certains adeptes, qui perçoivent comme un don des esprits leur mise en relation avec certaines entités. Celles-ci leur transmettent alors des textes de nature différente, religieux, philosophiques, écologiques, à la portée variée. Selon les personnes concernées, elles ne peuvent refuser le débit de « paroles » qui leur parvient dans la tête, l'écriture en devient automatique, donnant à voir dans cette pratique visionnaire des cas typiques de *channeling*. Nous y reviendrons.

⁴⁰⁴ Plusieurs des adeptes masculins étaient ainsi pompiers dans leur village, et astreints à des veilles.

⁴⁰⁵ Le tengrisme (du terme turc *teyri* [mongol *tenger*] « ciel ») était la religion des grands empires médiévaux turco-mongols, qui faisait du « ciel éternel » une divinité (voir J.-P. Roux 1956, 1958 & 1984). Le tengrisme renaît aujourd'hui dans une partie de l'Asie centrale, se retrouve principalement mis en valeur dans les discours religieux à caractère nationaliste exprimant parallèlement des velléités panturquistes (voir Biard & Laruelle 2010). On l'entend parfois cité aujourd'hui en Altaï dans les prières rituelles sous la dénomination de *Kök Ajas* (« Bleu Clair ») ou *Kök Teñri* (« Ciel Bleu »).

En outre, l'organisation religieuse néo-bourkhaniste instaure deux rituels saisonniers par an dans les villages où elle est présente : le T'ažyl BÜR (« Les feuilles vertes ») au printemps et le Sary BÜR (« Les feuilles jaunes ») en automne. Nous observerons en détail ces cérémonies dans notre chapitre VI. Attitude paradoxale, l'organisation souhaite mettre en avant ses activités, mais accepte avec réticence la présence d'étrangers ou de médias qu'elle ne contrôle pas durant les rituels. C'était en tous cas un point discuté lors de la réunion des membres d'Ak T'aŋ qui a fait suite au rituel auquel j'ai assisté.

Enfin, dans les villages, le comportement moral et social des adeptes contraste avec celui de leurs voisins. Nous avons vu que des règles de conduite étaient prescrites au quotidien envers ses proches et envers des lieux singuliers *bajlu* (« sacrés »). Dans le cadre d'Ak T'aŋ, d'autres injonctions vont s'y ajouter, telles que ne pas boire, ne pas fumer, ne pas rendre visite à qui que ce soit dans les semaines qui précèdent et suivent un rituel. Mais « si ces interdits [...] possèdent un caractère temporaire, les adeptes d'Ak T'aŋ essaient de le conserver tout au long de leur vie » (Arzyutov & Tadina 2010, p. 227). Cet ensemble de prescriptions se comprend sous la formule russo-altaïenne « *deržat' baj* » (litt. « tenir [ce qui est] riche [de sens] », mais qui se comprend également comme « suivre les interdits ») (*idem*). Une informatrice racontait à N. Tadina et ses collègues que « [...] [son] grand-père disait : ça c'est interdit, ça c'est interdit... » (2012, p. 409). En outre, en ces temps où les histoires d'argent peuvent prendre des tournures dramatiques (endettement, etc.) et où le divorce est à la mode, l'adepte d'Ak T'aŋ se doit de ne pas être vénal, il doit être marié et prendre soin de sa famille... Pour leur profonde moralité, les membres d'Ak T'aŋ représentent une sorte d'idéal du comportement altaïen avant sa dénaturation par les Russes, et c'est surtout ce point qui peut attirer les gens vers l'organisation. Parallèlement, une informatrice me disait que, finalement, tous les Altaïens sont partisans d'Ak T'aŋ, mais que c'était la crainte des potentielles conséquences qu'entraînerait leur adhésion qui les freinait dans leur adhésion officielle, surtout s'ils travaillent dans l'administration (MT 2014).

IV. B. 2. Une hiérarchie basée sur le savoir

Nous avons vu précédemment comment les organisations chamaniques en République de Touva étaient structurées, faisant preuve d'une hiérarchie ferme basée sur des idiomes hérités de la période soviétique (Pimenova 2012 & 2013b). La hiérarchie est très présente au sein d'Ak T'aŋ. Il semble que le savoir rituel joue un grand rôle dans cet agencement. Nous avons pu observer qu'au sommet de la structure se tenait le spécialiste rituel Vassilij Bagyrovič Čekurašev, communément nommé « Bagryč » par les autres membres. « Personnage

exceptionnel » d'après D. Arzyutov (2014, § 46), il aurait prédit les tremblements de terre dans certaines régions du monde. On me l'a présenté comme quelqu'un « capable de s'adapter au niveau de connaissances de son interlocuteur : « si c'est un physicien, il parlera avec lui de physique comme s'il était physicien lui aussi, et ça sans jamais avoir besoin d'avoir lu ou appris quoi que ce soit. Il reçoit ses informations « d'en-haut » » (MT 2014). Notons que la prédiction n'est pas l'apanage de Bagyryč seul, mais que d'autres membres peuvent aussi être crédités de telles capacités.

Le second niveau hiérarchique que nous distinguons dans l'organisation est celui des *t'arlykčylar* (sing. *t'arlykčy* / *t'arlyk*). Nous nous souvenons que ce « titre » désigne les prêtres dans le bourkhanisme des années 1900-1920. Ils seront aujourd'hui chargés de mener les rituels dans les villages du réseau, aidés des *šabyčylar*, qui représentent le troisième niveau de cette hiérarchie. Notons que *t'arlykčylar* et *šabyčylar* sont exclusivement des hommes. Le savoir rituel et religieux qu'ils possèdent peut être connu de certaines femmes, mais elles ne pourront pas l'exercer. Le cas n'est pas réservé à l'organisation Ak T'aŋ, puisqu'au cours de plusieurs rituels⁴⁰⁶, j'ai vu des femmes guider des hommes qui ne savaient pas quels gestes effectuer ou quelles formules prononcer⁴⁰⁷.

Enfin, nous considérons comme figurant le quatrième niveau de l'organisation les membres qui ne jouent aucun rôle rituel particulier. Ces personnes peuvent toutefois être supposées posséder des capacités visionnaires et recevoir des textes « d'en-haut ». Ce type de compétences est dit leur être révélé lorsqu'elles participent aux rituels. Ainsi, une jeune fille aurait reçu un don de « double vue » au cours de la série de rituels à laquelle je participais, et elle aurait vu un cavalier s'approcher de la cérémonie. Remarquons que ces personnes « sans grade » peuvent aller et venir dans l'organisation, tout aussi bien participer aux rituels que fréquenter ponctuellement les églises chrétiennes ou le temple bouddhique, ce qui entraîne bien sûr des récriminations de toutes parts à l'encontre de ce « religieux à la carte ».

Terminons avec un autre point important. Nous estimons que l'institutionnalisation d'Ak T'aŋ procède, dans un sens, un peu de la même manière que les organisations touvas que nous présente K. Pimenova : à la différence de Kynyev qui appelait tout un chacun à s'associer au développement de son projet, le spécialiste rituel Vassilij Bagyrovič Čekurašev, communément nommé Bagyryč par les membres de la structure, n'a pas vraiment appelé les spécialistes rituels locaux à le rejoindre, mais c'est surtout lui qui les révèle (voir ci-dessus) et

⁴⁰⁶ Un rituel de Nouvel An Čagaa Bajram dans le village toubalar de Tondoška (district de Turočak, 2014) et un rituel T'ylgajak dans le village de Krasnosel'sk (district de Čoja) (Jacquemoud 2015).

⁴⁰⁷ Des faits similaires sont relatés par A. Halemba dans le cadre du renouveau des rituels saisonniers dans le district de Koš-Agač (2006, p. 180).

les nomme dans les positions hiérarchiques au sein du mouvement⁴⁰⁸ (MT 2014). Son autorité incontestée sur les quatorze villages inscrits dans le mouvement nous rappelle la remarque de Danilin au début du XX^e siècle : « Plus le *t'arlykčy* a de *šaby*, plus grande est son autorité » (1993, p. 113). En ce sens, la position centrale du personnage peut en faire un interlocuteur des politiques, tout comme une figure de contre-pouvoir. Elle fait également naître un doute quant à la fonction claire des spécialistes rituels au sein du mouvement : choisis par Bagyryč, dépendants de son autorité et de ses interprétations, ne seraient-ils pas que *šabyčy* et non *t'arlykčy* ? Quoi qu'il en soit, on voit bien que le bourkhanisme renaît empreint de différences avec le mouvement du début du XX^e siècle. Voyons désormais ce qu'il en est des représentations et des pratiques qu'il met en œuvre, avant de nous intéresser à son poids politique dans la région.

IV. C. Représentations au sein du mouvement

Comme nous l'avons mentionné, les membres les plus actifs de l'organisation se réunissent régulièrement (une à deux fois par semaine, parfois plus). Au cours de ces réunions est abordée la question de la cosmologie. Nous savons que l'emploi d'ouvrages d'ethnographie soviétique et pré-soviétique dans la reconstruction des représentations n'est pas chose rare. Toujours est-il que, selon D. Arzyutov, que les membres d'Ak T'aj débattent de la nécessité de les utiliser pour la reconstruction des rituels (Arzyutov 2014, § 14). Ce qui est certain, c'est que tous tendent à rationaliser et à faire une description homogène de la cosmologie. À ce titre, les remarques d'Arzyutov, Doronin, Halemba, Knorre et Tadina corroborent celles que j'ai pu observer : une tendance au monothéisme semble se faire jour, instaurant une divinité d'un monde « d'en-haut » qui sera vénérée lors des rituels. Bien qu'Ak-Byrkan soit cité en tant que telle⁴⁰⁹, c'est tout de même le nom d'Ůč Kurbustan Kudaj qui revient le plus souvent. La dénomination de l'entité est décomposée de manière à prendre du sens dans le contexte du mouvement. Mais avant, voyons tout d'abord son origine.

⁴⁰⁸ Un barde du mouvement me disait que Bagyryč lui avait découvert son don, lui avait révélé qu'il était le successeur de son grand-père. Bagyryč aurait également déclaré, alors qu'ils allaient construire le lieu de culte dans un village : « demain, une personne viendra avec une cicatrice sur le visage. C'est lui qui deviendra le *t'arlykčy* » (MT 2014).

⁴⁰⁹ Avec une précision cependant toujours soulignée : « Byrkan vient de *byrkyryp* « faire des aspersion », pas du tout de Burhan (« bouddha »). Ce sont les bouddhistes qui jouent sur les mots ! » (MT 2014).

IV. C. 1. L'entité Üč Kurbustan Kudaj

Nous savons qu'Üč Kurbustan («Trois Kurbustan») a été une divinité majeure du bourkhanisme⁴¹⁰ (au même titre que Bourkhan précédemment cité ; Mujtueva 2004, p. 35), mais qu'il était surtout présent dans les épopées altaïennes. Les linguistes présentent Kurbustan comme une déformation d'Ahura Mazda, sous sa variante Ormuzd (en pehlevi, langue iranienne parlée à l'époque sassanide 224-651 en Iran), que l'on retrouve mentionné au XIX^e siècle chez les Bouriates, les Mongols⁴¹¹ et les Touvas (Potanin 2005, p. 139). La divinité est associée au ciel. Toutefois, à la différence de *Kudaj*, Kurbustan n'apparaît pas chez les Khakasses, les Kazakhs et les Kirghizes. Le fait qu'il se réalise en trois « personnes » (Üč) est, selon B. Chichlo, « un trait caractéristique des divinités du monde d'en haut » (1984, p. 57).

Quant au terme *Kudaj*, nous savons qu'il a été employé par les missionnaires orthodoxes au XIX^e siècle pour désigner « Dieu » en langue autochtone. Mais le terme était déjà en usage dans certaines parties de l'Altaï (chez les Télenguïtes de la Čuj : Kalačev 1896 ; chez les Téléoutes : Anohin 1924⁴¹², p. 99 ; Alekseev 1984, p. 36) pour désigner la divinité suprême, chez les Khakasses, peuple voisin des Altaïens, pour désigner la divinité céleste créatrice (Baskakov & Inkižekova-Grekul 1953, p. 290 ; Stépanoff 2007, p. 594) et chez les Touvas pour désigner le ciel (Stépanoff 2007, p. 272 ; 293 ; 330 ; 371 ; 373).

Le sens de Dieu pour l'appellation *hudaj* n'est pas une particularité altaïenne. D'après des recherches communes avec Y. Borjon-Privé, différents linguistes remarquent entre l'Asie centrale et l'Altaï des XIX^e-XX^e siècles une proximité de sens entre Hudaj, Allah et Tengri, avant de proposer une étymologie liée au monde perse mais sans datation précise (Baskakov & Toščakova 1947, p. 236)⁴¹³. De nombreuses variantes du terme *hudaj* témoignent de sa présence importante dans le monde turc. Déjà chez les Türks anciens et les Ouïgours des XII-XIV^e siècles, *qutad* caractérise ce qui bénéficie de la chance *kut* ~ *qut* (Nadeljaev et al. 1969, p. 472 ; Clauson 1972, p. 601). En kirgiz et kazakh d'aujourd'hui, la racine *qut* désigne toujours la chance (Judahin 1985, p. 436-437 ; Tenišev 2002, p. 686-687 ; Radlov 1899, II-1, p. 990), et chez les Altaïens, c'est l'une des multiples composantes de la personne, fournie par

⁴¹⁰ Notons que Radlov n'en fait pas mention dans son ouvrage *Aus Sibirien* (trad. *Iz Sibiri* [1893] 1989) relatant ses voyages dans la région dans les années 1860-1880.

⁴¹¹ *Hurmast*, communication de R. Hamayon (et Mujtueva 2004, p. 34). On notera également que dans certaines épopées bouriates, Hirmas/Hirmos (Ahura Mazda) est le chef des Ciel Blancs de l'Ouest (Han Hirmas Tengeri ; Hamayon 1990, p. 211-215).

⁴¹² Les chamanes s'adressaient à la divinité suprême Tengeri-Kudaj.

⁴¹³ Selon de nombreux auteurs, *Kudaj* viendrait du terme persan *khôda* signifiant « divinité » (Anohin 1924, p. 9 ; Baskakov 1958, p. 35, cité par Mujtueva 2004, p. 33 ; Potapov 1991, p. 298).

la divinité à sa naissance⁴¹⁴. Mais le terme a aussi pleinement pris le sens de Dieu en dérivant en *qudaj* chez les Kirgis ou Қырғыс (Menges 1959, p. 141). Dans les archives manuscrites de G. N. Potanin consultées par Y. Borjon-Privé, les Kirghizes de la large région altaïenne du XIX^e siècle associent le terme *hudaj* ~ *huda* au ciel bleu *Kok-Tengri* comme au Dieu Allah (ANB 75-3816). On retrouve parallèlement le terme *kutaj* en 1865 dans les premières publications missionnaires en langue altaïenne, pour lesquelles il désigne littéralement le Dieu orthodoxe⁴¹⁵, tandis que *xaan* traduit le Seigneur (Altajsko-russkij bukvar' 1868, p. 13-14 ; Évangiles de Matthieu, Marc, Luc, Jean en altaïen 1910 ; Ancien testament 1879 ; Livre de prières 1868 ; *Posledovanie starogo krešenija na nareči altajskih kalmykov* 1868).

Les adeptes du mouvement religieux contemporain néo-bourkhaniste Ak T'aŋ donnent une pléiade d'interprétations du nom Üč Kurbustan : « impossible à ceinturer » (= immense) ; « avec une ceinture » (= protégeant, sur un lieu sacré *stan*), etc. Ou encore : « Üč Kurbustan, c'est trois entités : Ak-Ajas (« Blanc-clair » = l'atmosphère, l'oxygène), Kök-Ajas (« Bleu-clair » = le cosmos) et T'er-Ène (la « Terre-mère ») » (MT 2014). Quant à Kudaj, ils en proposent également une étymologie bien particulière : *kut* « âme » + *aj* « lune ~ mois », ou encore *kuu* « cygne » + *taj* « oncle maternel ~ frère de mère ». Malgré la tentative d'unification au sein du mouvement, nous remarquons une grande disparité des interprétations.

Üč Kurbustan Kudaj est clairement présenté comme une divinité bienfaitrice associée au monde « d'en haut ». Nous savons néanmoins que la poésie épique peut le mettre en scène en tant qu'ennemi des humains (Ulagašev 1941), ce qui le conduit à remplir certaines des fonctions de la divinité associée au monde « d'en bas » Èrlík⁴¹⁶ (Chichlo 1984, p. 57).

IV. C. 2. L'Altaï divinisé

L'Altaï, dont nous savons qu'il a été pensé comme une entité spirituelle dans le bourkhanisme, est lui aussi perçu de manière singulière par les néo-bourkhanistes : c'est une entité dont le nom révèle le système d'échange instauré entre elle et les humains. En combinant l'altaïen *al* (« prends ») et le russe *daj* (« donne ~ rends »), ils parviennent à prouver que l'Altaï « donne et rend » en même temps à ceux qui le vénèrent.

⁴¹⁴ Voir Jacquemoud 2015.

⁴¹⁵ Potapov émet l'hypothèse que le terme *Kudaj* a été sciemment employé par les missionnaires dans le but d'évincer définitivement les résidus de son équivalent, la divinité suprême Tengri (le « Ciel » éternel), bien connu des Mongols (Potapov 1991, p. 269). Notons également la proximité phonétique avec le terme *küdüči* « pasteur » (Verbickij 2005b, p. 196).

⁴¹⁶ Les entités bienveillantes, nous dit Danilin (1993, p. 156), étaient susceptibles de se révéler néfastes si le comportement à leur égard n'était pas adéquat. Verbickij indique de son côté que la divinité bienfaitrice Ülgen peut se retourner contre les hommes si les sacrifices à Èrlík ne sont pas correctement exécutés (2005b, p. 62-63).

Nous pouvons voir à travers le travail « philologique » mené sur les entités par les membres du mouvement, qu'ils font preuve d'une volonté de « scientification », déjà remarquée par D. Arzyutov dans son analyse des « épîtres ». Celle-ci résulte, selon lui, « de la politique soviétique athéiste et de l'esprit positiviste de l'ethnographie soviétique qui ont donné une « structure » à la « vision du monde altaïenne » (2014, § 16). En outre, l'emploi de termes techniques, tels que *balans* (« équilibre »), *energija* (« énergie »), *kodeks* (« codex »), *kosmos*, *biosfera*, issus également de la science soviétique mais possédant par ailleurs une forte résonance dans l'ésotérisme contemporain, contribue à inscrire le mouvement dans un renouveau religieux mondial, et tend à intégrer l'Altaï dans « l'histoire mythique de la Terre » par ses références aux découvertes archéologiques récentes, et notamment celle de la « Princesse d'Ukok ». Ainsi, à ces multiples inspirations formant une sorte de bricolage au sens lévistraussien, répond en toute logique un usage travaillé des textes, qui se réfléchit dans les discours des adeptes concernant la vision du monde.

IV. D. Vision du monde développée dans les pratiques et les discours

Penchons-nous désormais sur les pratiques des adeptes du mouvement néo-bourkhaniste Ak T'aŋ. Outre les *t'arlykčylar* et *šabyčylar* en charge de mener les rituels saisonniers, d'autres spécialistes religieux sont dotés de capacités leur permettant d'intercéder auprès des esprits ou de faire des prédictions. L'organisation compte ainsi plusieurs *kajčy* (chanteurs d'épopées), qui affirment être en relation avec et être inspirés par l'entité spirituelle Učar-kaj⁴¹⁷. Ils « peuvent aller dans le futur et dans le passé » (MT 2014) et interviennent lors des rituels, articulant en chant de gorge des paroles de bénédiction accompagnés de leur luth *topšuur* (voir chapitres VI et VII). L'organisation compte également des *bičikčy* (« écrivain »), personnes qui reçoivent des textes de la part des esprits, surnommés « épîtres ». Elles affirment recevoir des esprits des informations à destination de publics variés, qu'elles consignent par écrit dans des cahiers, et dont les textes les plus pertinents seront par la suite édités dans les publications du mouvement.

Souvenons-nous que le bourkhanisme des premiers temps mettait déjà en avant ce type de pratiques : d'une part, le terme de *t'arlykčy* pour qualifier les « prêtres » insiste sur leur

⁴¹⁷ Le composé Učar-kaj (« le chant de gorge volant »), ou Učur-kaj (« chant de gorge ayant un sens »), s'accorde parfaitement à l'idée d'inspiration véhiculée par le mode de pensée néo-bourkhaniste. Les définitions des termes *kaj* (« planer, glisser sur l'air, flotter, prendre son envol ») et *kaikal* (« merveille, prodige, miracle ») données par Šejkin & Nikiforov (1997, p. 50) vont dans ce sens. Notons par ailleurs qu'une cascade de grande envergure située non loin du lac Teletskoe dans la vallée de la Čulyšman est nommée Učar, peut-être à cause du nuage de bruine qu'elle produit ?

caractère de « messagers »⁴¹⁸, d'autre part, ce rôle était souvent dévolu à des personnages déjà en relation avec les esprits et pratiquant l'art de la parole : les chanteurs d'épopées *kajčy* notamment. Tandis que les rôles rituels sont, comme autrefois, strictement dévolus aux hommes, la réception de textes est souvent l'apanage des femmes. En outre, les textes naguère oraux sont désormais écrits. Les cahiers qu'elles remplissent, nommés *sudur bičik*⁴¹⁹, pourront circuler parmi les adeptes, être examinés au cours des réunions, et les textes les plus pertinents seront publiés dans les éditions du mouvement. Si l'écrit peut être vu comme un héritage de la période soviétique⁴²⁰, il a dès ses débuts en Altaï étendu son influence au domaine du religieux (Arzyutov 2014, § 9-15). Cet « art » contribue désormais à la médiatisation du mouvement, le contenu des textes ayant tendance à proposer une interprétation figée de la vision du monde altaïenne (MT 2014 ; Arzyutov 2014). Mais pour ce faire, il s'appuie sur de nombreuses sources écrites, à la fois scientifiques⁴²¹ (références à Einstein, Marx, Engels nous dit Arzyutov) et ésotériques. En effet, selon Halemba, « le savoir écrit constitue une ressource potentielle pour l'accès au pouvoir » (2006, p. 162). C'est vraisemblablement dans cette perspective que ces textes sont donnés à lire. Y est tout d'abord présenté le caractère « primordial » de la religion prônée par l'organisation Ak T'aŋ, à savoir le « paganisme » (ru. *jazyčestvo*). Lors de nos entretiens, les adeptes n'ont pas manqué de corroborer ce que l'on trouve dans les textes :

- *Ak T'aŋ èto vera, a ne religija...* (« Ak T'aŋ est une croyance, pas une religion »⁴²²).
- *Religija, èto sistema, s prorokom...* (« Une religion est un système avec un prophète... »).
- *Nam udalos' sohranit' svoju veru Ak T'aŋ.* (« Il nous a été donné de conserver notre croyance Ak T'aŋ ») (MT 2014).

Cette perspective fait d'Ak T'aŋ la « plus ancienne religion du monde » selon les adeptes du mouvement (MT 2014 ; Broz 2009b, p. 26). L'idée de « survivance du passé » qu'elle sous-entend est là aussi, dans un sens, un héritage de la vision soviétique évolutionniste des cultures et de l'athéisme qu'elle brandissait alors. Les adeptes la tournent à leur avantage dans

⁴¹⁸ L'un des adeptes me précisait : « *t'arlykčy* signifie *glašataj* (ru. « crieur public »). Ils étaient des assistants des chamanes » (MT 2014).

⁴¹⁹ Littéralement « livre de prière », c'était le nom donné aux livres de soutras bouddhiques dans l'Altaï du XIX^e siècle. Une référence qui va à l'encontre du rejet absolu que le mouvement exprime envers cette religion.

⁴²⁰ Bien que les missionnaires orthodoxes en Altaï, nous l'avons vu, aient ouvert des écoles, le gros du travail d'alphabétisation a été effectué durant la période soviétique.

⁴²¹ D'après l'un des adeptes, un des *t'arlykčy* n'hésite pas à beaucoup lire dans le but de vérifier ce que dit Bagyryč. On voit ici que le consensus n'est pas toujours d'actualité... On me disait par ailleurs qu'il fallait considérer les *t'arlykčy* comme des « docteurs en sciences » (MT 2014).

⁴²² Une brochure éditée par le mouvement et intitulé « Ak T'aŋ n'est pas une religion » est d'ailleurs disponible sur son compte VKontakte.

un monde désormais autant préoccupé par l'uniformisation grandissante et les questions écologiques :

- *My pervye, kto poklonjalis prirode...* (« Nous sommes les premiers qui avons voué un culte à la nature... »)

- « Les arbres, la forêt souffrent » (MT 2014).

Cette vénération de la nature passe par l'adoption d'un comportement de respect, et les adeptes tentent de changer leurs pratiques : beaucoup arrêtent de chasser (pour bien marquer qu'ils sont opposés aux pratiques de braconnage qui font les gros titres des journaux et qui sont souvent liées à des personnalités politiques)⁴²³ et de couper du bois n'importe comment⁴²⁴. Ils se placent totalement dans la vision du monde altaïenne, qui insiste sur le fait que la nature toute entière est un temple à ciel ouvert, et l'Altaï le nombril [centre] du monde (alt. *kin Altaj*). Les *Ak-t'anjular* précisent :

- *U nas net idolov, net statuètok, net hramov, net cerkvej... Kogda my govorim « Altaj », my imeem v vidu « vsja zeml'ja », « Bog zemli »...* (« Nous n'avons ni idoles, ni statuettes, ni temple, ni église... Quand nous disons « Altaï », nous avons dans l'idée « toute la terre », le « Dieu de la terre »... ») (MT 2014).

Dans cette dernière déclaration, l'Altaï prend une dimension planétaire, est donné à voir comme une région à l'équilibre (ru. *balans*) unique, menacé et menaçant. En effet, dans la mesure où la population locale est de plus en plus concernée par les questions soulevées par l'acquisition de droits fonciers par des étrangers (sous-entendu, des Russes) et par le tourisme de masse (situation qui se révèle, d'une certaine manière, un reflet des conditions politico-économico-sociales du début du XX^e siècle), les sentiments millénaristes jaillissent de toute part : étant « lié au cosmos » (alt. *orčlan*), « l'Altaï est la zone terrestre qui permet de dire aux autres formes de vie dans l'univers que tout va bien sur la planète. Les rituels et les autels du culte sont des instruments de communication⁴²⁵, et si jamais la liaison est coupée, l'équilibre

⁴²³ L'un des adeptes me disait avoir troqué son fusil de chasse contre un luth *topšuur* : « je voulais m'acheter un nouveau fusil. Bagryč m'a dit en montrant mon *topšuur* : « c'est ça ton fusil maintenant ! Comment pourrais-tu être certain que l'animal que tu as tué n'est pas l'esprit de l'Altaï sous une forme animale ? » (MT 2014).

⁴²⁴ Le fait que les adeptes revendiquent l'arrêt de la consommation d'alcool (idéalement dans un laps de temps entourant le moment du rite, mais beaucoup ont complètement stoppé), mettant en avant les conséquences négatives à la fois sur la personne, son entourage et son environnement peut être mis en relation avec cette volonté de changement dans les pratiques. Ajoutons à ce sujet qu'aucun magasin de la vallée de Karakol, cœur géographique du mouvement, ne vend plus d'alcool.

⁴²⁵ Selon un adepte, le nom *tagyl* de l'autel serait étymologiquement lié à *tagyp* « relier » (MT 2014). « Les pierres ont le pouvoir de relier, et quand tu les places de cette manière, elles sont encore plus puissantes. Nos ancêtres faisaient déjà ainsi, nous faisons comme eux » ajouta-t-il.

est rompu (ru. *narušat' balans*), et ce sera la fin du monde. [...] Dans le cosmos (Kök-Ajas), notre planète doit survivre. Il y a une guerre des étoiles, des bactéries, et notre atmosphère (Ak-Ajas) nous en protège. Si nous ne sommes plus protégés, « ça » peut arriver sur Terre et apporter autant de bien que de mal » (MT 2014). C'est dans cette optique que les spécialistes rituels d'Ak T'aŋ se préparent :

- « Nous ne sommes pas encore prêts. Nous accumulons de la force. Bientôt apparaîtront de grands chamanes puissants⁴²⁶. Même les Russes vont bientôt demander aux Altaïens de participer aux rituels »

L'accent porté aux Russes et la volonté de les faire adhérer à l'idéologie du mouvement est perceptible dans le bilinguisme des textes publiés⁴²⁷. Selon D. Arzyutov, « la globalisation du discours exige un élargissement de l'arsenal linguistique » (2014, § 30). L'auteur souligne bien cependant la différence de contenu des textes en fonction de la langue utilisée :

« Les auteurs des « épîtres » expliquent ainsi le bilinguisme de leurs textes : « En altaïen c'est pour les Altaïens, et en russe pour toute l'humanité », ou « ceux en russe sont pour tous, ceux en altaïen pour les Altaïens ». Les destinataires des épîtres ne sont pas pour autant les voisins russes des Altaïens, mais la machine de l'État bureaucratique, ce qui est visible à travers la rhétorique des textes et les destinataires concrets qui sont nommés » (*op. cit.*, § 30-31).

Un côté profondément politique se fait jour à travers l'emploi de la langue du colonisateur. Et malgré des proclamations sur l'impérative unité des peuples, les déclarations de certains membres du mouvement donnent à penser qu'une bataille est en préparation. En effet, sachant que les chamanes défendent leur peuple, mais peuvent également se montrer offensants, l'idée selon laquelle « bientôt apparaîtront de grands chamanes » est susceptible d'être interprétée dans un sens combattif. Un côté guerrier revient parfois dans les discours faisant référence aux peuples combattants d'autrefois dont, nous le rappelons, bon nombre d'Altaïens s'estiment être les descendants directs :

⁴²⁶ On fera facilement le lien avec l'idée qu'il n'y a plus de chamanes puissants en Altaï (cf. voir plus haut). L'adepte cité ci-dessus me disait au sujet des chamanes : « c'est de la foi noire (alt. *kara t'aŋ*), c'est quand les Altaïens étaient agressifs, militarisés. Les chamanes peuvent voler [comme des oiseaux] et tuer. Le *t'arlykčy* peut seulement guérir » (MT 2014).

⁴²⁷ Notons que le caractère antirusse du mouvement bourkhaniste originel excluait de prononcer des prières en langue russe. De nos jours, Ak T'aŋ revendique l'ouverture au monde. On m'a dit : « tu es monté au *tagyl*, tu as participé au rituel, tu as attaché des *t'alama* (rubans). Tout ça, c'est donner des informations sur soi-même, c'est contribuer au mouvement » (MT 2014).

- « Quand l'Altaïen défait sa natte⁴²⁸, c'est le signe qu'il part combattre ».
- « Si on me fait boire une tasse de sang provenant de la poitrine d'un autre homme, je deviens un guerrier surpuissant que plus rien n'arrête, et c'est parti jusqu'en France ! »

On prendra toute la mesure de ces déclarations quelque peu belliqueuses en observant le dessin ci-dessous, récemment découvert sur un réseau social du mouvement néo-bourkhaniste⁴²⁹.



Fig. 96. Un dessin sur le réseau social du mouvement néo-bourkhaniste (2017).

Néanmoins, même si les déclarations citées peuvent donner l'impression d'une organisation séditeuse, soulignons qu'elles ont toujours été dites avec un arrière-fond d'ironie. Les membres d'Аk Т'аң ne sont pas dupes de la situation géopolitique dont dépend l'Altaï et sont loin de prendre les armes.

Dans les textes, les catastrophes qui ont ébranlé l'Altaï ces dernières années (fréquents tremblements de terre, dont celui ayant ravagé un village en 2003, inondations, fortes intempéries...) sont interprétées comme autant de signes avant-coureurs de l'imminence de la fin du monde. Le lien est également fait avec le fait de déranger les esprits des morts [que les autochtones assimilent à leurs ancêtres] lorsque sont pratiquées des fouilles archéologiques. C'est dans le but de calmer les esprits de l'Altaï que les spécialistes rituels s'étaient accordés pour revendiquer le retour de la momie de la « Princesse de l'Ukok » et l'avaient accueillie pour sa « réinhumation » dans le Musée national en 2012. Dans cette perspective, nous suivons parfaitement Anderson (1997) lorsqu'il indique que l'identité commence dans ce qui se trouve sous le territoire revendiqué comme autochtone, dans un territoire « souterrain »

⁴²⁸ Les autochtones de l'Altaï portaient traditionnellement une natte (alt. *kedege*) à l'arrière de la tête. Se la faire couper, en cas de punition par le khan ou par un ennemi, était un signe d'humiliation. On consultera Jacquemoud 2015 pour avoir une vision d'ensemble concernant le symbolisme rattaché aux cheveux.

⁴²⁹ Nous estimons que le croquis propose une scène pour le moins « extrême » dans le contexte de la Russie actuelle. C'est également la raison pour laquelle nous pouvons également douter de son origine au sein du mouvement (c'est si facile de décrédibiliser autrui ainsi...).

(*subterranean landscape*). Ainsi, s'il n'est pas directement fait mention de millénarisme et d'attentes messianiques proprement dites au sein du mouvement néo-bourkhaniste Ak-T'aj de la vallée de Karakol, des tendances eschatologiques le caractérisent tout de même fortement : « ceux qui adhèrent au mouvement seront sauvés, les autres souffriront » m'a-t-on confié un jour ⁴³⁰(2014).

Par ailleurs, les textes publiés dans les imprimés du mouvement font preuve d'une certaine forme d'ésotérisme, par leurs multiples références aux « grandes » religions, au New Age ou à des courants d'inspiration parapsychologique. Ainsi, D. Arzyutov perçoit une influence chrétienne dans la langue des épîtres (2014, § 21-28). Pour notre part, nous sommes frappés par la récupération du personnage d'Elena Roerich ⁴³¹, qui de médium au cours de sa vie ⁴³² devient à son tour une entité dispensatrice de « sagesse » dans le mouvement Ak T'aj (MT 2014 & Tundinova 2000). Rappelons qu'elle et son mari étaient tous deux inspirés par la légende du Belovod'e des vieux-croyants et les événements du bourkhanisme. Persuadés qu'ils allaient trouver en Altaï la source de la sagesse et l'entrée du mystérieux Royaume de Shambhala, ils montèrent une expédition et voyagèrent deux ans durant à travers toute l'Asie (1926-1928). Ils ne découvrirent rien de particulier en Altaï, si ce n'est le lieu où serait fondée la capitale d'un pays nouveau ⁴³³, Zvenigorod, au pied du pic Belukha. Le retour en grâce du peintre mystique exilé, qui a eu lieu en Russie durant la perestroïka, et le mysticisme des écrits de sa femme ont trouvé très tôt un écho favorable en Altaï, au point que « Cœur de l'Asie », ouvrage de référence de N. Roerich, a été traduit en altaïen en 1990 (Rerih 1990). Il nous paraît indéniable que ce livre (et potentiellement d'autres en russe) a pu inspirer certaines des *bičikčy* du mouvement, dans la mesure où plusieurs textes font référence au personnage (MT 2014 ; Tundinova 2000). Un adepte me disait : « à cause du bouddhisme [dont ils étaient des « adeptes »], le chemin des Roerich a été bloqué dans l'Altaï. Mais l'esprit d'E. Roerich y réside. Plusieurs personnes ont reçu des informations de cet esprit » ⁴³⁴ (MT 2014-2016). Lors d'une discussion avec l'une d'elles, elle me déclara : « [L'entité qui

⁴³⁰ Plus largement et dans la continuité du bourkhanisme originel : « les Altaïens sont le peuple élu » (MT 2014). Lorsque j'en faisais la remarque à mon collègue D. Doronin, il me confirma qu'effectivement, les Altaïens étaient le peuple qu'avaient choisi... deux ethnographes !

⁴³¹ L'occultiste H. Blavatsky m'a également été citée (MT 2014).

⁴³² Elena Roerich, à la suite d'H. Blavatsky, disait elle aussi recevoir des messages des Mahatmas, entités spirituelles qu'elle localisait dans le mythique Royaume de Shambhala.

⁴³³ Les Roerich avaient dans l'idée de créer un état pan-bouddhique allant de la Russie au Tibet, voire jusqu'à l'Inde.

⁴³⁴ Une autre personne, qui ne fait pas partie du mouvement, me confia un jour : « les Roerich étaient pourchassés par l'Armée Rouge. Ils n'avaient que quelques heures d'avance sur leurs poursuivants. Mais grâce à leur connaissance des portes de l'espace et du temps [sic], ils ont réussi à arriver au bon moment au col de Čike-Taman [district d'Ongudaj] et ont disparu. Quand les soldats sont arrivés au col, les Roerich étaient déjà dans le district d'Ust'-Koksa [là où ils passèrent deux semaines] » (MT 2012).

me contacte] me dit « Je suis Urusvati. Je vous transmets un texte, pour que vous sauviez votre peuple ». Je fus pour le moins étonné lorsque par la suite elle me demanda confirmation « Urusvati, c'est bien Elena Roerich⁴³⁵ ? » (MT 2016).

Le côté ésotérique du mouvement se retrouve aussi dans la référence aux peuples amérindiens, dont les adeptes se sentent les « frères » (MT 2014). Ce sentiment est largement partagé au niveau de la république, animé à la fois par des publications scientifiques récentes basées sur des analyses génétiques, mais également par des articles dans les journaux locaux et des publications (Kydyev 2013). Dans un cas comme dans l'autre, c'est surtout la relation à la nature observée chez ces peuples qui pousse bon nombre d'Altaïens à s'en rapprocher⁴³⁶.

Nous pouvons conclure par la constatation que les pratiques religieuses et représentations véhiculées par le mouvement sont encore loin d'être définitivement figées, mais qu'à terme, la chose n'est pas inenvisageable. Dans ce cas de figure, ne sera-t-il pas à ce moment-là temps d'envisager Ak T'aŋ comme une religion, et Bagyryč comme son prophète ?

IV. E. Un mouvement politisé mais décrédibilisé

Du fait de son bilinguisme (même l'Altaï, divinité suprême, est pensé de cette manière !) et du militantisme de ses membres, l'organisation Ak T'aŋ se place également dans le champ politique, revendiquant des droits particuliers pour les autochtones, regardant notamment la question du territoire et des pratiques qui y sont menées. Nous avons vu plus haut que des conflits se faisaient régulièrement jour entre le mouvement et l'Église orthodoxe concernant l'implantation de croix dans le paysage altaïen, ayant parfois conduit à des décisions de justice. C'est principalement ce qui fait que l'organisation « traîne » la réputation d'être une « secte » nationaliste⁴³⁷. Mais le mouvement parvient malgré cela à bénéficier du soutien de personnalités politiques, notamment du député du district d'Ongudaj M. M. Terkin et de l'Èl-baščy (« chef/guide du peuple ») « dissident » V. D. Kudirmekov⁴³⁸. De cette manière,

⁴³⁵ Urusvati (du sanscrit « Lumière de l'Étoile du matin ») est effectivement l'un des nombreux noms ésotériques que prend E. Roerich (Znamenski 2011, p. 167 ; 252). Ce sera le nom donné par la suite à l'Institut d'études himalayennes fondé en 1928 par le couple à Kulu, en Inde. Une lettre d'Ak T'aŋ adressée à Poutine est d'ailleurs signée Urusvati (Amadu Altaï 21, 2012, p. 5)

⁴³⁶ Notons également qu'est répandue l'idée d'un caractère d'« Apache » pour parler d'un individu n'obéissant à rien ni personne. Ainsi, les habitants d'Ulagan sont-ils surnommés *apači*. C'est également en référence à un événement de l'époque soviétique, quand un groupe de jeunes du village a pris les armes. Ils se sont enfuis dans la montagne, mais des troupes de police ont été dépêchées sur place et ils ont été tués.

⁴³⁷ Afin de couper court à ces accusations, Bagyryč a prescrit aux adeptes de répondre, lorsqu'on leur pose la question de la religion qu'ils professent : « c'est Ak T'aŋ, la vénération de la nature » (MT 2014).

⁴³⁸ Après la chute de l'Union soviétique, le système de *zaisanat* (élection de chefs de clan) est réapparu (Jabyštaev 2013 & 2014 ; Tjuhteneva 2009, p. 28 ; Tadina 2009). Tous les trois ans se tient le « Rassemblement du peuple Altaï » (Kurultajdyŋ Èlčileri), au cours duquel est formé le conseil des chefs de clan (*tös törgö*). Ces derniers élisent l'Èl-baščy (litt. « tête du peuple ») de tous les Altaïens. Les luttes de pouvoir se font jour dans

l'organisation possède une tribune au plus haut niveau de l'État et peut faire entendre ses revendications. En outre, le mode de vie ascétique professé par ses membres (qui, nous allons le voir, se rapproche dans un sens de celui des convertis au pentecôtisme), orienté sur la communauté et le travail, permettra peut être une évolution du regard porté sur le groupe.

CONCLUSION

Notre plongée dans l'Altaï contemporain nous a mis face à la richesse et à la complexité du renouveau religieux local. Nous avons tout d'abord examiné le cas de l'Église orthodoxe et constaté que seule une frange réduite de la population autochtone s'y intéressait, encore que très superficiellement. En revanche, nous avons pu prendre toute la mesure du rôle de cette religion au niveau (géo)politique. L'analyse nous a permis de comprendre que le renouveau religieux ne se faisait pas forcément dans le calme et la tolérance, mais qu'au contraire, les points d'accrochage étaient nombreux. Dans la mesure où, comme le dit Halemba (2008b, p. 156), « le territoire est sacré pour toutes les parties », la manifestation physique de la présence d'un mouvement sur le territoire d'un autre se révèle le point de départ de conflits pouvant rapidement dégénérer. Nous avons ainsi vu que l'érection de croix orthodoxes dans le paysage altaïen (au même titre que celle d'un stupa bouddhique dans la vallée de Karakol) étaient des raisons suffisantes pour que des plaintes, une hostilité réciproque, voire des destructions aient lieu. Le cas du bouddhisme est intéressant, dans la mesure où il est considéré comme religion traditionnelle, et par conséquent promu, par une partie de l'intelligentsia urbaine. Mais il est totalement décrié dans les villages, et les gens comparent ses rares adeptes à des marionnettes dans les mains des politiques.

Les autres mouvements que nous avons ensuite abordés concernent le revivalisme des représentations et des pratiques considérées comme « traditionnelles ». Selon nous, celles-ci prennent corps dans deux grands types de courants : le néo-chamanisme et le néo-bourkhanisme. Bien que le chamanisme soit à la base des deux, nous estimons que d'une part, le bourkhanisme du début du XX^e siècle l'avait déjà très dénaturé (lui-même précédé par le christianisme orthodoxe !) et que, d'autre part, les formes données à son renouveau étaient suffisamment hétérogènes pour être distinguées.

l'organisation, car B. Ja. Bedjurov, officiellement en poste, est discrédité par une partie des chefs de clan qui l'accusent d'être l'instrument du pouvoir fédéral (il est notamment fervent partisan du bouddhisme). C'est la raison pour laquelle plusieurs *t'ajzandars* ont de leur côté élu le « dissident » V. D. Kudirmekov (MT 2014).

Ainsi, le néo-chamanisme se caractérise-t-il par des représentations et des pratiques mouvantes, que tout un chacun est susceptible d'employer un jour ou l'autre dans son quotidien. Il est également marqué par la présence de spécialistes rituels agissant individuellement au bénéfice de patients venus les consulter, et qui les rémunèrent.

Quant au néo-bourkhanisme, nous l'appréhendons comme la forme organisée de ce néo-chamanisme, c'est-à-dire prenant forme dans une structure de type administratif, hiérarchisée et associant la volonté de fournir un agencement figé de la représentation du monde et un assortiment de pratiques rituelles codifiées à des adeptes. Ces derniers forment une communauté, non pas un ensemble de « clients ».

Notre tour d'horizon de part et d'autre nous a permis de voir que les tentatives d'instaurer le néo-chamanisme en tant que religion nationale des Altaïens tournaient généralement court, que la personnalité singulière de chacun des spécialistes rituels (caractère intrinsèque du chamanisme rappelons-le) qui tentaient de s'associer prenait le dessus sur l'intérêt commun du groupe et empêchait l'émergence d'un porte-parole.

Au contraire, il nous semble que, dans la mesure où c'est lui qui révèle les spécialistes rituels qui officieront au sein de son mouvement, Bagyryč, le leader religieux et *t'arlykčy* du mouvement néo-bourkhaniste Ak Taŋ, a réussi surmonter ce dilemme, donnant forme à une structure comparable aux organisations chamaniques que l'on peut rencontrer à Touva, en Bouriatie ou en Mongolie. Néanmoins, nous avons vu qu'il subsistait encore beaucoup de disparités dans ce mouvement, qu'il devait en outre faire face à l'opprobre générale et dépasser les préjugés que l'opinion publique entretient à son encontre. Dans ce but, et nous avons pu observer que le néo-chamanisme était sujet à des pratiques similaires, le néo-bourkhanisme tente de se faire une place dans la sphère publique, recevant le soutien de personnalités politiques prêtes à défendre ses positions. Néanmoins, il paraît à ce jour que relever le défi de l'établissement d'une religion autochtone va vraisemblablement requérir encore beaucoup de temps et d'énergie. Et qui peut dire si cette entreprise se réalisera un jour ?

Certains altaïens ont quant à eux choisi de se placer dans une toute autre position, et de se tourner vers l'international, c'est-à-dire d'inscrire leur pratique religieuse dans un courant venu de l'extérieur, non seulement de l'Altaï, mais également de la Russie. C'est sur ces nouveaux convertis que nous souhaitons désormais nous pencher, afin de comprendre les enjeux qu'ils intègrent dans l'appropriation d'une religion n'ayant rien en commun avec leur histoire.

CHAPITRE V

« L'ALTAÏ MONDIALISÉ »

**Les nouveaux mouvements religieux transnationalisés dans la
république**

INTRODUCTION

Dans notre troisième chapitre, nous nous étions penchés sur la manière dont les interactions s'étant produites au cours du XIX^e siècle entre colons et missionnaires russes et autochtones altaïens, avaient eu pour conséquence une transformation radicale, non seulement du mode de vie de ces derniers, mais également de leurs systèmes de pensée. Nous avons vu que l'orthodoxie était pour beaucoup dans l'évolution de la vision du monde chamanique vers une forme de monothéisme, au sein d'un mouvement religieux et politique de grande ampleur, le bourkhanisme. Celui-ci diffusait notamment une perception millénariste de l'Altaï, désormais délimité géographiquement et ethniquement, sous la forme d'un paradis terrestre, faisant de ses habitants des élus appelés à être sauvés des cataclysmes devant survenir avec la venue du messie Oïrot-khan. Le mouvement ayant été, comme toutes les autres formes de religion, réprimé au cours de la période soviétique, nous sommes revenus, dans notre chapitre IV, sur la manière dont il avait refait surface dans l'Altaï contemporain en prenant pour base cette perception dualiste du monde. Ce précédent chapitre, qui se focalisait dans une plus large mesure sur les mouvements religieux historiquement présents dans la région, avait également abordé la question de la revitalisation du chamanisme, toujours sur ces mêmes fondements. Nous avons aussi vu que la revitalisation prenait, dans la petite république, une forme bien différente de celles que nous pouvons rencontrer de nos jours dans d'autres régions de Sibérie (Républiques de Bouriatie et de Touva notamment) et en Mongolie. Nous avons vu qu'au contraire de l'Altaï, les chamanes y avaient été en mesure de surmonter l'adversité qui caractérise cette pratique religieuse très individualiste, et se retrouvaient désormais unis dans d'officielles sociétés chamaniques, au sein desquelles ils proposaient des prestations tarifées et desquelles ils sortaient pour effectuer ponctuellement des rituels collectifs.

Ce petit rappel effectué, nous souhaitons désormais, et toujours dans le but de montrer que la diversité religieuse et ethnique de la République de l'Altaï, imprégnée de politique, se révèle un obstacle à la construction d'une réelle identité altaïenne locale, nous intéresser aux mouvements religieux « non-traditionnels », dans le sens de « transnationalisés et transnationalisants » apparus dans la région après la période soviétique et qui, forts de leur succès, contribuent dans une certaine mesure à ce que l'« unité dans la diversité » ne puissent concrètement prendre forme. Par le terme « non-traditionnel », nous faisons référence à la loi de 1997, précédemment évoquée dans le chapitre IV. Rappelons que, de par son caractère restrictif, sont considérés comme « traditionnels » les courants religieux présents depuis plus de quinze ans dans la région concernée. Cette loi va limiter le rayon d'action des mouvements

religieux qui n'étaient pas présents dans la région avant la période soviétique, les soumettant à des obligations administratives contraignantes (voir chapitre IV).

Nos recherches sur le terrain s'étant principalement focalisées autour du pentecôtisme, c'est ce courant que nous allons explorer dans ce chapitre. Nous y développerons la manière dont il est apparu dans l'Altaï et les raisons ayant poussé les autochtones à se convertir à cette forme de christianisme.

I. PENTECÔTISME ET ALTAÏ : DE L'OUVERTURE SUR LE MONDE AU RENOUVEAU IDENTITAIRE

Notre analyse du pentecôtisme dans l'Altaï va passer par différentes étapes. Tout d'abord, nous allons brièvement revenir sur les caractéristiques de ce mouvement mondialement actif, avant de nous intéresser à l'histoire de sa présence dans l'Altaï. Nous nous focaliserons ensuite sur les différentes raisons qui sont susceptibles d'avoir poussé les autochtones à se convertir, et nous étudierons les transformations qu'implique leur conversion.

Le pentecôtisme est un mouvement dérivé de l'évangélisme protestant né aux Etats-Unis au début du XX^e siècle. Il s'agit d'un des nombreux « mouvements de réveil » qui ont marqué la fin du XIX^e siècle, caractérisés par la volonté de plusieurs Églises traditionnelles de revenir à l'Évangile et à une « pureté primitive ». Le mouvement a très vite eu du succès à travers tout le pays, puis se divisa et essaima dans le monde entier.

Selon J. García-Riuz et P. Michel, « évangélique » est « un terme générique presque toujours utilisé par les membres des Églises protestantes qui entendent souligner la centralité de la Bible, la justification par la foi et la nécessité de la conversion personnelle » (2014, p. 2). Ainsi, en suivant ces auteurs, on peut affirmer que l'évangélisme est caractérisé par son « orthodoxie » (les « vérités » chrétiennes sont prônées à partir du seul texte biblique), et par un appel au revivalisme (dans le sens où la conversion individuelle est synonyme d'appropriation personnelle du salut).

Le pentecôtisme se distingue de l'évangélisme par la redécouverte dans la Bible de « facteurs de charisme » (glossolalie, guérisons, prophéties et visions) que les pasteurs « placent au premier rang dans l'expérience spirituelle du véritable converti » (Pédrón-Colombani 2000, p. 189). En outre, le pentecôtisme met en avant la nécessité pour l'individu de renouveler « son identité et son expression sociales » (Colonomos 1994, § 1). Pour J. García-Riuz et P. Michel, on peut même parler aujourd'hui de « néo-pentecôtisme », dans le sens où « la seconde venue du Christ ne saurait faire l'objet d'une attente passive : le Royaume étant déjà

de ce monde, une stratégie active de conquête, d'occupation, voire de saturation de l'espace public est requise » (2014, p. 2). Nous retrouvons dans l'Altaï contemporain les caractéristiques de ce mouvement mondialement présent, « transnationalisé » disent certains auteurs, qu'est le pentecôtisme. Toutefois, sachant qu'il existe une mobilité certaine des convertis entre les différents courants évangéliques en présence (pentecôtisme, baptisme, adventisme, presbytérianisme, et dans une moindre mesure Témoins de Jéhovah), nous emploierons indifféremment les termes de protestantisme évangélique, d'évangélisme ou de pentecôtisme, sauf lorsqu'il sera fait cas d'un groupe précis.

Depuis la chute de l'URSS, différents courants religieux se sont développés dans la région mais aucun n'a eu autant de succès que l'évangélisme, et en particulier sous sa forme pentecôtiste⁴³⁹. Sur ce point, la situation altaïenne est donc comparable à celle de nombreuses autres régions du monde contemporain. Ainsi, même si le nombre de protestants est officiellement faible (1 %, que cela concerne des Russes ou des Altaïens) par rapport au nombre total de croyants de la République de l'Altaï (une enquête de R. Kušnerik réalisée en 2010 indique que 74 % des personnes interrogées se disent croyantes ; Kušnerik 2010, p. 13⁴⁴⁰), nos observations sur le terrain nous permettent d'annoncer que la participation effective des fidèles protestants autochtones aux cultes semble bien plus élevée que pour n'importe quel autre groupe religieux, fut-ce l'orthodoxie⁴⁴¹.

Souhaitant dans un premier temps revenir sur les origines du protestantisme évangélique en Russie, le point de ce chapitre sera principalement d'interroger les raisons pour lesquelles les

⁴³⁹ Selon J. García-Ruiz et P. Michel, l'évangélisme serait « la branche religieuse la plus dynamique du monde occidental développé, [et] ce qui progresse en priorité n'est pas tant l'évangélisme [...] qu'un « néo-pentecôtisme » » (2014, p. 2).

⁴⁴⁰ Comme K. Rousselet le remarquait au sujet d'un sondage de 1990-1991 sur les affinités religieuses en Russie, les catégories sont en partie suggérées par les concepteurs des sondages eux-mêmes et il faudrait pouvoir analyser les motivations des personnes interrogées (2004, p. 128-129). Ces dernières sont en effet susceptibles d'éviter de répondre franchement aux questions portant sur leurs affinités religieuses par peur des représailles. J'ai ainsi rencontré à Koš-Agač des Kazakhs qui, craignant les conséquences d'une apostasie de l'islam, ne pouvaient vivre leur foi protestante au grand jour. Le même phénomène se retrouve au Daghestan, où les chrétiens cachent leurs affinités religieuses (Lunkin 2000, p. 128). La situation peut aussi avoir évolué depuis 2010 : en 2014, j'ai pu constater que l'organisation néo-bourkhaniste Ak-T'aj fédérait de plus en plus de personnes dans les villages. Mais puisque cette dernière n'est pas officiellement enregistrée et que ses membres sont taxés de « nationalisme » et d'« extrémisme », il est possible là encore que les personnes interrogées cachent leurs réelles affinités religieuses.

⁴⁴¹ Au sujet de l'orthodoxie, mes propres observations confirment ce que disent les enquêtes, à savoir que même si les personnes se déclarent croyantes orthodoxes, elles n'ont cependant pas une pratique religieuse assidue et ne fréquentent pas régulièrement les églises. Lors des fêtes religieuses orthodoxes, j'ai croisé peu de monde dans les églises de Gorno-Altaišk, Ongudaï et Koš-Agač, et surtout presque pas d'autochtones (MT 2010-2011-2012). Cela vaut aux orthodoxes les railleries des évangélistes, qui leur reprochent de « se [contenter] de porter une croix au cou pour se déclarer orthodoxes » (MT 2010). Ils déclarent que « même s'ils vont à l'église, ils en sortent et vont aussitôt s'enivrer. Est-ce là une manière de servir Dieu ? » (*idem*). Rappelons que les Altaïens orthodoxes de la région d'Ulagan sont qualifiés de *polukreščennnye* (semi-baptisés) par le reste de la population, pour leur conservation de pratiques traditionnelles en parallèle de leur foi chrétienne (Halemba 2006, p. 34).

autochtones altaïens s'y sont convertis, toujours dans la perspective d'analyser leur rapport au religieux et de comprendre ce qui, selon A. Mary (1998, p. 13), « fait le sens d'une religion ». En effet, nous le verrons, les interprétations peuvent être nombreuses, reliant ce choix à la situation économique et sociale de la période postsoviétique, ou alors à l'incapacité des leaders religieux autochtones à avoir fait naître un consensus autour de ce que devrait être la « religion altaïenne ». Dans le contexte des années 2000-2010 et avec l'augmentation de la suspicion de tentatives d'ingérence occidentale en Fédération de Russie, ces mouvements religieux venant de l'étranger se sont vus accusés d'être « les instruments d'une vaste entreprise de manipulation des populations »⁴⁴² (et c'est la raison pour laquelle ils sont souvent déconsidérés, caractérisés comme « sectes » et font l'objet d'une intense surveillance⁴⁴³). Si cette situation perdure jusqu'à aujourd'hui, elle mérite toutefois un peu plus de nuance.

Sans ambition aucune d'apporter les précisions qui témoigneraient que ces accusations sont infondées, notre objectif est plutôt d'expliquer comment les convertis vivent leur (nouvelle) foi et la mettent en pratique. Pour ce faire, revenons à notre petite anecdote introductive : une partie non négligeable des convertis au christianisme évangélique se positionne justement en tant que « personnes ayant des capacités surnaturelles ». Il existe en altaïen une expression pour qualifier ce type de personnes : les *neme biler ulus* « personnes qui savent quelque chose ». Dans cette catégorie générale peuvent se ranger le chamane (*kam*), celui qui voit des esprits (*kösmökči*), le chanteur d'épopées « à maître » (*èèlu kajčy*), le porteur de pierre à pluie (*t'adasčy*, susceptible de faire changer le climat), etc. Ces personnes sont généralement élues des esprits, qui leur octroient, outre le fait de pouvoir entrer en contact avec eux, des capacités singulières⁴⁴⁴. Dans le cas des évangélistes, leurs capacités, disent-ils, ne leur ont pas été

⁴⁴² Certains chercheurs de Russie comprennent ainsi l'emploi par les évangélistes de ce qu'ils appellent des « marqueurs ethniques (sites sacrés, attributs rituels...) » comme un « paravent (ru. *širma*) de leurs activités prosélytes au sein de la population autochtone » (Badmaev *et al.*, 2006, p. 97). Cette perception des mouvements évangéliques pentecôtistes n'est cependant pas restreinte à la Russie, et S. Pédrón-Colombani indique qu'on la retrouve au Guatemala (2000, p. 188).

⁴⁴³ À ce titre, des fonctionnaires du FSB (*Federal'naja Služba Bezopasnosti*, les services de la sécurité intérieure) interviennent lors des discussions autour de la question religieuse en République de l'Altaï (Borbuev 2010). Ils présentent les instruments mis en place dans la lutte contre le terrorisme et ses résultats. Même si l'accent est mis sur les groupes islamistes, rien ne dit que la même surveillance est appliquée aux mouvements évangéliques.

⁴⁴⁴ Certaines personnes peuvent recevoir leurs capacités singulières (devenir chamane ou détenteur d'une pierre à pluie pour changer le climat, qui peut être un bézoard) à la suite d'événements malencontreux dans leur vie : ils peuvent être frappés par la foudre ou un arc-en-ciel, ou subir une succession de décès dans leur entourage (Potanin 2005, p. 289 ; Kon 1934, p. 69 pour les Touvas ; Hamayon 1990, p. 647 pour les Bouriates ; Seroševskij 1896, cité par Alekseev 1984, p. 80 pour les Iakoutes ; Verbickij 1993, p. 64 pour les Altaïens). L'idée propagée est celle du sacrifice de ce qui fait un homme au sein de sa société : son bétail, sa famille, en contrepartie d'une chance offerte par le ciel ou les esprits de la terre (Stepanoff 2007, p. 221-222 ; p. 469 & 2014, p. 181).

attribuées par les esprits, mais « par Dieu ». De cette revendication, il nous est possible de déterminer l'émergence de deux tendances : la première fait état d'une forme de « continuité » avec la vision du monde traditionnelle altaïenne, dans laquelle certains individus sont susceptibles de posséder des qualités hors du commun. En ce sens, nous trouvons ici une autre explication potentielle du succès du pentecôtisme, formulée par S. Pédrón-Colombani, et qui tient au fait qu'il « a su s'enraciner dans les traditions, intégrer et transformer certains traits religieux préexistants » (2000, p. 188).

La seconde tendance, qui découle de la première, témoigne d'un positionnement personnel de quelques convertis qui, comme dans le cas des spécialistes rituels traditionnels, tend à faire émerger la singularité, l'individualité chez celui/celle qui manifeste des capacités hors du commun. En quelque sorte, la personne convertie « élue par Dieu », en revendiquant des capacités proches de celles du spécialiste rituel traditionnel, va sortir de la masse des fidèles. Cela lui permettra de développer une individualité tout en s'inscrivant dans une relation de confrontation directe avec les spécialistes rituels traditionnels.

Cette analyse de la manière dont certains convertis mettent en pratique de leur foi vise, dans une plus large mesure, à présenter comment la conversion est pensée du point de vue autochtone et quels sont ses enjeux. Pour mener à bien cette étude, nous allons tout d'abord revenir sur l'histoire de l'implantation du protestantisme en Altaï, et sur sa situation actuelle. Nous aborderons ensuite le déroulement du culte au sein des églises observées, puis nous pencherons sur la manière dont les autochtones vivent leur foi. Cela nous permettra de discuter les notions de rupture, de continuité et de discontinuité, actuellement très présentes dans le domaine de l'anthropologie de la conversion. Enfin, nous nous pencherons sur la manière dont les convertis se singularisent, développent une individualité au travers de leur nouvelle croyance.

II. HISTOIRE DU PENTECÔTISME EN ALTAÏ

I. A. Présence première de protestants en Altaï

Dans l'Altaï du XIX^e siècle (qui s'étend alors bien au-delà des frontières de la république telle que nous la connaissons aujourd'hui et comprend notamment l'actuel Territoire de l'Altaï⁴⁴⁵), la première église protestante est construite à Barnaul en 1857, puis la première église pentecôtiste y apparaît au milieu des années 1920 (Koval'čuk 2008, p. 76 ; 78). Selon Koval'čuk (*idem*), de nombreux étrangers de confession protestante sont présents en Sibérie,

⁴⁴⁵ Ru. *Altajskij Kraj*

où ils sont souvent militaires ou exercent des professions libérales (médecins, architectes, ingénieurs...). Dans la région voisine de Touva, les premiers villages de baptistes sont construits dès 1910. Un peu plus loin géographiquement, dans ce qui deviendra plus tard la capitale de la Bouriatie Ulan-Ude⁴⁴⁶, une assemblée de luthériens existe au début des années 1900, et dès 1920 une assemblée de baptistes y fait son apparition (*op. cit.*, p. 77).

Comme nous le savons, l'activité religieuse est étouffée en Russie au cours du XX^e siècle, durant la période soviétique. Lors de la Perestroïka, la population de la République socialiste fédérative soviétique de Russie (RSFSR) témoigne d'un intérêt de plus en plus marqué pour la religion. Les nouvelles lois votées accordent la liberté de culte (voir chapitre précédent).

I. B. La République de l'Altai évangélisée

À la fin des années 1990, un couple américain de missionnaires vient s'installer à Barnaul. Le pasteur G. Clark et sa femme créent peu de temps après l'Église Novaja Žizn' (Nouvelle Vie) à Gorno-Altaišk, branche locale du réseau mondial d'églises du même nom. En 2003, les visas des Clark ne sont pas renouvelés et ils sont dans l'obligation de quitter le territoire de la Fédération de Russie. Toutefois, un autre couple, G. et G. Wood, vient s'installer dans la région avec ses enfants. Dans le sillage de leurs prédécesseurs, les Wood s'appliquent rapidement à diffuser le protestantisme, mais cette fois-ci en direction des autochtones. Tandis que G. Wood collabore à la rédaction d'un dictionnaire trilingue (altaïen-russe-anglais) à l'université, sa femme apprend l'altaïen, fréquente les autochtones déjà convertis et part avec eux en mission dans les villages. Toutefois, comme ses prédécesseurs, le couple est contraint de quitter la Russie à la fin des années 2000. Les Wood gardent toutefois leur propriété à Gorno-Altaišk et la laissent à disposition des fidèles de l'église. Ainsi, durant quelques années une famille de convertis altaïens y vivra.

Accompagnant d'abord les missionnaires américains dans les villages, les premiers fidèles des Églises évangéliques partent par la suite régulièrement en campagne d'évangélisation par eux-mêmes. Les missions engagées portent leurs fruits, recevant en particulier un écho favorable auprès du groupe de parents des convertis. Quelques groupes locaux se forment, qui deviendront pour certains des églises. Il existe ainsi aujourd'hui des branches locales officielles de l'Église Novaja Žizn' dans les villages d'Ulagan, de Koš-Agač et de Maïma. Des groupes se réunissent de manière informelle à Kokoria, Telengit-Sortogoj, Ust'-Kan et Ongudaj.

⁴⁴⁶ Ulan-Ude est nommée à l'époque Verhneudinsk.

Actuellement, la République de l'Altaï compte 14 organisations religieuses relevant des divers courants du christianisme protestant (Adventistes du 7^e jour, évangélistes, pentecôtistes-charismatiques, presbytériens, témoins de Jéhovah) sur les 57 organisations officiellement enregistrées par le Ministère de la Justice⁴⁴⁷. Notons toutefois qu'à l'image des petits groupes susmentionnés, plusieurs organisations sont susceptibles de ne pas figurer dans cette liste, ce qui empêche de connaître le nombre exact de convertis en République de l'Altaï⁴⁴⁸.

I. C. Territorialisation des églises et scissions

Les communautés se multiplient, donnant naissance à des groupes locaux qui prennent le relais des Églises-mères (Pédrón-Colombani 2000, p. 188). On peut dire que c'est là-même l'essence du pentecôtisme, qui vise à « déployer du religieux déterritorialisé » (García-Riuz & Michel 2014, p. 4) : des groupes exportateurs étrangers (américains et coréens dans le cas altaïen) proposent un modèle à reproduire, qui va par la suite s'autonomiser localement, donnant ainsi naissance à un réseau transnationalisé d'organisations. De nombreux auteurs ont souligné ce facteur important de reproduction de la « doctrine pentecôtiste, des caractéristiques organisationnelles et des rituels, dans une forme occidentale canonique là où ils étaient introduits » (Robbins 2004, p. 118). Robbins poursuit en présentant un autre volet de cette capacité de reproduction, qui n'est cependant pas incompatible avec le précédent : l'« autochtonisation » des églises, leur « formidable capacité à s'adapter aux cultures dans lesquelles elles sont introduites » (*idem*).

C'est ainsi qu'il n'est pas rare que les branches d'une église évangélique fassent scission de l'église-mère pour des raisons qui tiennent justement à l'autochtonie. En République de l'Altaï, le cas de l'Église Ürgüld'ük Suu (Rivière Éternelle⁴⁴⁹) est en ce sens exemplaire : le

⁴⁴⁷ Officiellement, on dénombre également en République de l'Altaï 30 organisations orthodoxes, 9 organisations musulmanes et 4 organisations bouddhiques (Spisok religioznih organizacij, soderžaščihsja v vedomstvennom reestre Upravlenija Minjusta Rossii po Respublike altaj po sostojaniju na 15.02.2017). On note que certains groupes évangéliques des villages ne figurent pas dans cette liste. Ne sont pas non plus répertoriés les églises baptistes, ni les organisations telles que l'« École d'écologie de l'âme Tengri », l'« Ayat » de Farhat-Ata (une organisation musulmane venue de chez les Ouïghours du Kazakhstan, promettant la vie éternelle), les mouvements New Age inspirés des écrits de N. Roerich et présents surtout dans le district d'Ust'-Koksa, les adeptes du Sahaja Yoga ou encore les krishnaïtes, surtout présents à Gorno-Altai'sk.

⁴⁴⁸ À titre d'exemple, je pense à la petite collectivité de chrétiens de Koš-Agač, qui n'est officiellement affiliée à aucune organisation et dont le leader est une femme, ou encore à la branche de l'église Novaja Žizn' de Telengit-Sortogoj, dont le pasteur, nous le verrons, est accusé d'entretenir les tensions entre communautés dans la région. Notons pour finir que l'organisation politico-religieuse Ak-T'aň, active dans les districts centraux d'Ongudaj et Ust'-Kan et comptant plusieurs centaines de fidèles, ne figure pas non plus dans la liste, vraisemblablement à cause des accusations d'extrémisme dont elle fait régulièrement l'objet (voir Chapitre IV).

⁴⁴⁹ En russe : Cerkov' Reka Večnosti.

pasteur autochtone G. Mundusov a quitté l'Église Novaja Žizn' afin de pouvoir mener le culte entièrement en altaïen, et afin que l'Église soit plus particulièrement orientée vers l'accueil des fidèles autochtones⁴⁵⁰ (MT 2011). Ces questions de « fonctionnement », comme elles sont par ailleurs présentées (Torušev 2016, p. 230, sans pour autant être mises clairement en évidence), peuvent cacher de plus profonds désaccords, moins avouables. Il est fort probable que le charisme émergent du pasteur G. Mundusov soit venu directement concurrencer celui du pasteur russe A. A. Ščerbinin déjà en place dans l'Église Novaja Žizn'. Comme le dit A. Colonomos, « la théologie évangéliste, misant notamment sur les dons de la prophétie, incite l'individu à créer une organisation au sein de laquelle il régnera en maître, délégué par Dieu, jusqu'au moment où un rival s'écartera du groupe pour fonder sa propre entreprise religieuse en provoquant, de fait, une scission » (1994, p. 4). L'émergence de l'Église Ürgüld'ük Suu nous semble nettement reliée à ce type de phénomène.

De nos jours, les églises les plus fréquentées à Gorno-Altaišk sont l'Église évangélique Novaja Žizn', les Églises évangéliques pentecôtistes Slovo Very (« Verbe de la Foi »), Èmmanuel et Istina (« Vérité »). Les chiffres ne sont pas disponibles concernant l'Église Ürgüld'ük Suu puisqu'elle n'est pas officiellement enregistrée auprès du Ministère de la Justice⁴⁵¹. L'église la plus importante, l'Église Novaja Žizn', est actuellement hébergée dans le bâtiment remis à neuf de l'ancienne blanchisserie de la ville.

⁴⁵⁰ En 2005, environ un tiers des fidèles de l'Église Novaja Žizn' sont autochtones (Badmaev, et al. 2006, p. 93). Parmi les fidèles, on compte principalement des femmes, dont certaines font partie du corps enseignant de l'université de Gorno-Altaišk (MT 2011).

⁴⁵¹ Selon K. Rousselet, certaines églises refusent d'être enregistrées (2004, p. 130). Au premier abord, il semble que ce soit le cas ici. Mais en réalité, l'Église Ürgüld'ük Suu est affiliée à une organisation d'Irkoutsk, dont le dirigeant n'est pas russe. En effet, les fidèles m'ont confié qu'ils ne souhaitaient pas que ce soit un Russe qui soit à la tête de la fédération. La question de la non-affiliation de certaines Églises pousse R. Kušnerik à affirmer que cela présente un risque dans la mesure où elles se situent de fait « en dehors du champ de contrôle de l'État », et peuvent alors diffuser au moyen des technologies de l'information contemporaines des matériaux à caractère nationaliste, raciste ou ayant des propensions à attiser les conflits religieux (2010, p. 22). On pourra rétorquer à l'auteur que ces mêmes technologies sont largement employées par l'État russe dans le but de se prémunir de telles dérives.



Fig. 97. Le bâtiment de l'Église Novaja Žizn' à Gorno-Altaiisk (MT 2011).

Affiliée à l'Union russe des chrétiens de la foi évangélique pentecôtistes⁴⁵², elle est très active, au point que chaque converti de la république, autochtone ou non, est passé au moins une fois par cette Église, ne serait-ce que pour assister à un office. Cette entrée en matière du pentecôtisme en Altaï étant achevée, tentons désormais de déterminer les raisons qui ont pu pousser une partie des habitants de l'Altaï à se tourner vers les mouvements évangéliques, et quelles ont été les conséquences d'un tel choix.

III. L'ATTRACTIVITÉ DU PENTECÔTISME

Après 70 ans de « sécularisme militant » (Pelkmans 2009, p. 1), la grande majorité des citoyens de la toute nouvelle Fédération de Russie s'est retrouvée livrée à elle-même, sans le sou, sans activité. Dans un pays exsangue et sujet à la faillite économique, les services autrefois prodigués par l'État, sanitaires en particulier, ont disparu au profit de prestations délivrées par des organisations privées, dès lors payantes et chères. Alors que la plupart des habitants a sombré dans une extrême pauvreté, seule une poignée d'entre eux a profité impudemment de ce « chaos postsoviétique » pour tirer son épingle du jeu et faire fortune (Nazpary 2002, cité par Pelkmans 2009, p. 2). Les années 1990 sont donc tragiques pour les habitants de la République de l'Altaï, laquelle devient alors l'une des régions les plus criminelles du pays. Le chômage et le désœuvrement vont mener de nombreux jeunes hommes autochtones à choisir entre l'engagement dans l'armée, le hooliganisme et son corollaire la prison⁴⁵³, ou l'autodestruction par l'alcoolisme.

⁴⁵² En russe : Sojuz Hristian Very Evangel'skoj (Pjatidesjatnikov).

⁴⁵³ Il est dit que dans certains villages, frappés de manière particulièrement dure par la chute de l'URSS et considérés comme des « repaires de criminels » (*logovo prestupnikov*), chaque homme est passé par la case

M.-A. Burelle distingue deux types de facteurs ayant conduit à la conversion en masse des individus au pentecôtisme au Guatemala : des facteurs événementiels, qui regroupent des cas singuliers tels que catastrophes naturelles ou coups de théâtre politiques, et des facteurs conjoncturels, « consécutifs à la modernisation du pays ainsi qu'aux bouleversements sociaux, culturels et économiques qui en découlent » (2011, p. 13). Dans le cas de l'Altaï, avec la chute de l'Union soviétique, le brusque changement de politique et d'économie, ainsi que les transformations sociales qui les ont accompagnés, nous sommes en mesure d'affirmer que ces deux types de facteurs sont profondément liés⁴⁵⁴.

Toujours concernant le cas guatémaltèque, M.-A. Burelle ajoute que « de par les perturbations et situations de crise qu'elle implique, la modernisation du pays engendre de nombreuses expériences de pertes avec son arrivée, que ce soit « la perte du sens de la communauté, de l'identité, de l'authenticité, de l'ordre et de la stabilité dans le contexte de la montée de l'individualisme, des phénomènes de virtualisation et de simulation et de l'érosion des systèmes sociaux et culturels » (Wulf 2005, 11) » (2011, p. 13). Nous retrouvons ici certaines des caractéristiques de la société altaïenne postsoviétique, dans laquelle les autochtones, plongés dans le monde moderne matérialiste, globalisé par les échanges, sans plus d'espoir de contribuer à la construction du communisme et sa prétention de donner un souffle nouveau à l'homme, se sont retrouvés démunis matériellement et idéologiquement. Le pentecôtisme a donc été en mesure de fournir des réponses à cette brusque transformation des conditions de vie.

Le concept de « modernité insécurisée », employée par P.-J. Laurent (2009), nous semble également adéquat pour parler de la situation postsoviétique en Altaï. Laurent définit ce concept comme « un moment particulier de réforme des cultures, où un grand nombre de peuples sont aspirés par la modernité trans-nationalisée » (*op. cit.*, p. VII). Dans le cadre de la société rurale mossi du Burkina Faso où il a mené ses recherches, il comprend également la *modernité insécurisée* comme une hypothèse de réponse positive à la question de savoir s'il y a, « là où les principes de la sécurité sociale, économique et culturelle de la société

« prison » (MT 2010-2011). Il faut également prendre en considération que plusieurs villages de l'Altaï étaient des villages de relégation, où d'anciens zeks (abréviation de *zaključennyj* « détenu du Goulag) ayant effectué leur peine mais n'étant pas autorisés à rentrer dans leur région d'origine, venaient s'installer. Plus généralement, l'idée est répandue qu'un Altaïen sur deux est passé par la prison.

⁴⁵⁴ Il est possible que la série de tremblements de terre ayant secoué la région de Koš-Agač au cours de l'année 2003 soit également un facteur potentiel de conversion, comme a pu l'être le tremblement de terre de 1976 au Guatemala (Burelle 2011, p. 10 ; García-Ruiz 2006, p. 3). Personnellement, nous n'avons pas enquêté directement sur ce sujet, mais dans la mesure où des explications ayant trait à la vision du monde altaïenne ont imprégné les discours officiels (arguant notamment du fait que c'était l'absence de la momie de la Princesse de l'Altaï qui avait entraîné la catastrophe et exigeant son rapatriement ; Maslov 2006), c'est un événement qui mérite d'être mentionné.

coutumière [...] n'existent plus vraiment, abandonnés à la faveur de l'adhésion massive de la paysannerie à une forme de la modernité globalisée mais où l'État-nation n'est pas, pour autant, en mesure d'assurer l'instauration généralisée d'une forme nouvelle de sécurité sociale (retraite généralisée, aides publiques, chômage...) », la possibilité d'accumuler pour soi et ses proches sans la protection d'un État – tiers garant du bien-être de ses membres et surtout avec quelles conséquences (*idem*). Selon nous, la société altaïenne des années 1990 peut être considérée comme une situation de *modernité insécurisée*, si l'on tient compte du fait que la « société coutumière » doit être ici remplacée par la société postsoviétique en déliquescence : au sein d'un État « à la fois omniprésent, autoritaire et absent » (Laurent 2009, p. XI), corrompu, les citoyens de Russie, totalement abandonnés à eux-mêmes, ont du tant bien que mal s'adapter à la modernité imposée et tenter, non pas d'accumuler, mais de retrouver les moyens d'assurer leur survie. En outre, nous avons vu dans les chapitres précédents que l'organisation clanique avait fait son grand retour en Altaï, occasionnant avec elle tout un système d'obligations pour les individus les uns envers les autres, bridant de ce fait les possibilités d'enrichissement personnel. Ainsi, comme pour les habitants du Burkina Faso, les nouveaux mouvements religieux arrivant dans une société altaïenne en proie au marasme, avec leurs messages d'espoir, de foi en l'avenir et leur sens de la communauté, se sont montrés hautement attractifs : ils allaient à l'encontre de cette idée de *modernité insécurisée* en apportant leur lot de réconfort. Certains facteurs structurels du pentecôtisme relatifs à son fonctionnement peuvent en outre fournir une explication quant à l'intérêt qu'il représente pour la population autochtone. Observons donc en détail ses caractéristiques essentielles.

III. A. Différentes stratégies d'implantation

B. Giudice (2016, p. 110) distingue trois « stratégies d'insertion » pour désigner la manière dont le mouvement pentecôtiste a réussi à s'implanter en Russie à cette époque troublée des années 1990. Elle évoque tout d'abord le partenariat social, puis le partenariat politique, et enfin la mise en réseau globalisée entrepris par le pentecôtisme. Ces trois caractéristiques sont généralement communes à la plupart des analyses du phénomène en ex-URSS (Lunkin 2004a et 2004b ; García-Ruiz & Michel 2014 ; Pelkmans 2009 ; Rousselet 2004). D'une part, au niveau de la Russie dans son entièreté, elles peuvent trouver leur explication dans la « nécessité de se défendre contre les tentatives de l'Église orthodoxe russe de se placer en position de monopole dans le pays » (Lunkin 2004b, p. 2). D'autre part, nous connaissons la situation du pays à cette période, savons à quel point une aide extérieure a pu être bienvenue.

Ce sont toutefois des caractéristiques que nous pouvons retrouver ailleurs dans le monde au sein du pentecôtisme globalisé. Observons plus particulièrement comment elles prennent forme dans l'Altaï et de quelle manière elles sont susceptibles de justifier le succès du mouvement religieux.

III. A. 1. De la critique des injustices sociales...

Tout d'abord, du point de vue social, les mouvements évangélistes-pentecôtistes ont été dès leurs débuts associés à des œuvres caritatives ou humanitaires⁴⁵⁵. Comme le précise G. Tchoung, « si la théologie pentecôtiste est essentiellement pneumatologique, si elle s'appuie essentiellement sur la nature et l'œuvre du Saint-Esprit dans l'individu et dans l'âme, si elle convoque en permanence le surnaturel, elle n'en demeure pas moins une théologie politique et économique fortement engagée dans la lutte contre la pauvreté et la misère, et dans la lutte pour le pouvoir, surtout dans des contextes sociaux marqués par des conflits religieux à répétition » (2014, p. 12). Nous savons qu'au terme de la période soviétique, de nombreuses personnes dans l'Altaï se sont retrouvées sans activité, sans revenus, parfois sans aucune possibilité de nourrir leur famille ou de vêtir leurs enfants. Plongées dans la détresse sociale, souvent ravagées par l'alcoolisme ou la toxicomanie⁴⁵⁶, ces familles pauvres étaient à la recherche d'une lueur d'espoir dans leur vie. En focalisant leur attention sur cette catégorie de personnes, les mouvements religieux évangéliques ont été très prompts à « compléter ou à remplacer des services anciennement séculiers d'un État en retrait pour des raisons économiques ». Cette approche correspond, selon nous, à ce que B. Giudice caractérise comme une forme de « privatisation d'un certain travail social » (*op. cit.*, p. 111). Voici comment plusieurs de mes informateurs m'ont raconté leur rencontre avec des missionnaires

⁴⁵⁵ De nombreuses études mettent en avant le fait que les mouvements pentecôtistes ciblent particulièrement la population démunie et tentent de reconquérir des espaces sociaux laissés vides (Burrelle 2011, p. 17 ; Colonomos 1994, p. 3 ; García-Ruiz 2006, p. 3 ; Giudice 2016, p. 111 ; Pelkmans 2009, p. 2 ; Robbins 2004, p. 123-127 ; Wanner 2004, p. 749-750). Dans des régions de Russie autres que l'Altaï, K. Rousselet nous dit que « de jeunes chrétiens mettent en place des organisations para-ecclésiales qui s'occupent d'évangélisation et d'édition religieuse, mais aussi d'actions dans les hôpitaux, les orphelinats, les prisons : la mission se fait aussi sous couvert d'aide humanitaire » (2004, p. 127).

⁴⁵⁶ Comme le dit B. Giudice, l'ouverture des frontières de la Russie va non seulement profiter au commerce, mais également au trafic de drogue (2016, p. 111). L'alcoolisme a fait (et fait toujours) des ravages chez les habitants de la République de l'Altaï. En revanche, la population autochtone a été moins encline à la toxicomanie que ne l'a été la population russe. Ceci est peut-être dû aux liens plus développés entre Russes de la république et Russes du Territoire de l'Altaï (Altajskij Kraj). Par ailleurs, nombreux sont les Russes natifs de la république qui s'installent à Biisk ou à Barnaul après leurs études, tandis que les autochtones ont tendance à revenir vivre dans la république. Le Territoire de l'Altaï, sujet fédéral voisin de la république, possède des frontières ouvertes avec le Kazakhstan, et à ce titre figure comme une plaque tournante du trafic de drogue, en particulier de l'héroïne en provenance d'Afghanistan (MT 2005 ; Mili 2006, p. 31).

étrangers alors que, souvent très pauvres, ils luttent contre l'alcoolisme et font face à de graves problèmes familiaux⁴⁵⁷ :

« Nous habitons dans le village d'U. Le frère de mon mari venait tout le temps chez nous pour boire avec mon mari. Ils étaient tout le temps ivres. J'en avais assez, cela se passait mal à la maison. Ce n'était plus vivable. Nous avons donc déménagé dans le district de T., pour nous éloigner de cette vie. Mais ça n'a pas suffi. Mon mari a retrouvé des hommes avec lesquels boire » (Č. K., Gorno-Altaiïsk, 2011).

« J'étais alcoolique, je buvais et me battais constamment. J'ai fait des cures, on m'a fait des piqûres [pour arrêter de boire], mais ça n'a rien fait » (A. T., Kokoria, 2011).

« J'ai cru en dieu et j'ai arrêté de fumer, de boire, tout cela. Je n'ai plus aucune dépendance. Dieu a commencé à me bénir. J'en suis encore étonné. Quelle force faut-il pour tirer une personne d'une telle fosse ? » (A. K., Ulagan, 2011)

La critique des injustices sociales et la défense des opprimés fait partie des marqueurs du protestantisme œcuménique institutionnel⁴⁵⁸ (Colonos 1994, p. 8). Dans leur sillage, les missionnaires pentecôtistes sont eux aussi très attentifs à la réduction de la pauvreté. Selon eux, cela fait partie du code de valeurs morales prônées par la Bible (aimer son prochain, lui venir en aide, être honnête, fidèle et désintéressé...). Cette approche, accentuée par la création de chaînes de solidarité entre Églises, a conduit à ce que les responsables d'autres mouvements religieux (orthodoxes ou considérés comme « traditionnels ») les dénoncent en tant que « sectes totalitaires » (Witte & Bourdeaux 1999, cité par Pelkmans *op. cit.*, p. 1)⁴⁵⁹. Il

⁴⁵⁷ D'abord sceptiques face au discours des missionnaires qu'ils rencontraient, les futurs convertis ont petit à petit lu les brochures qui leur avaient été distribuées. En général, ce sont souvent les femmes qui ont accepté le christianisme, bien avant leurs maris. Ainsi, A. me disait que sa femme et le pasteur avaient prié pendant 7 ans avant qu'il ne se convertisse à son tour. Il y a encore aujourd'hui beaucoup plus de femmes que d'hommes dans les églises pentecôtistes de l'Altaiï, et surtout dans celles des villages. Mais c'est un fait qui n'est pas propre à la région et plutôt commun à tout le mouvement (Robbins 2004, p. 132).

⁴⁵⁸ Concernant l'Amérique latine, A. Colonos ajoute toutefois que les pentecôtistes dénoncent la « dérive séculière des protestants » et leur « défense des opprimés dans l'espace du temporel », au détriment du « devoir d'évangélisation et [de] la dimension proprement religieuse des Églises réformées » (1994, p. 8).

⁴⁵⁹ L'idée négative de « secte » est liée à l'appréhension générale à l'encontre des communautés religieuses à l'époque soviétique. Suite à cette période, comme le dit L. Broz (2009b, p. 22), le terme a « absorbé les péchés de la religion » et désigne aujourd'hui encore des entités « connues pour nuire à l'État et aux individus ». Y sont liées les idées d'irrationalité, de rationalité malveillante, de contrôle psychologique, et leurs membres sont « caricaturés comme marionnettes, comme incapables de comprendre la supercherie dans laquelle ils sont pris » (*idem*). Par ailleurs, comme le dit K. Rousselet, « la lutte des administrations contre les sectes et mouvements religieux étrangers apparaît comme une lutte pour la pureté de la nation et rappelle la politique soviétique, menée d'ailleurs en partie par les mêmes personnes, contre les sectes, « agents de l'impérialisme américain » » (2000, p. 17). Enfin, spécifiquement dans l'Altaiï, les adeptes de « sectes » sont critiqués « pour avoir violé le principe selon lequel, pour être Altaïen, il faut faire preuve d'une *substance partagée* [avoir un lien historique et spirituel au territoire] et un *code de conduite* [la connaissance de la langue, des pratiques et des traditions] » (*idem* ; nos italiques). En 2010, lors d'une réunion autour de la question religieuse en République de l'Altaiï, le Ministre de la culture V. E. Končev a rappelé que contrairement aux idées reçues, les mouvements pentecôtistes-charismatiques et autres christianismes protestants n'étaient officiellement pas considérés comme des « sectes » (2010, p. 4). Pour l'assimilation des mouvements pentecôtistes à des sectes en Occident, on pourra se référer à

est vrai qu'au moment de la libéralisation religieuse des années 1990 se jouait une véritable « guerre pour les âmes » (*idem*).

III. A. 2. ... à une théologie de la prospérité, ...

Mais chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes, la critique des injustices sociales se manifeste sous plusieurs aspects. On peut tout d'abord déceler que leur démarche s'articule avec une théologie du don : l'engagement en vertu du bien commun peut être perçu comme un don de son temps, donc un don de soi. Par conséquent, cette démarche agit potentiellement comme l'espérance d'un contre-don ultérieur, même si les personnes concernées n'en font pas forcément mention. Comme le dit V. Lecaros : « le geste initial du croyant appelle la réponse de Dieu qui ne peut être qu'inattendue et incommensurable » (2014, p. 200). On retrouve cette approche dans le versement de la dîme. Perçue par les détracteurs du pentecôtisme comme un « impôt » favorisant l'enrichissement des pasteurs ou des Églises au détriment des fidèles, elle est au contraire fortement valorisée par ces derniers par le côté (soi-disant) désintéressé du geste⁴⁶⁰. De plus, les fidèles insistent souvent dans leurs témoignages sur le retour démultiplié de leurs dons (Arzyutov 2009, p. 47).

Cette forme de militantisme dans l'action sociale est généralement couplée à une « théologie de la prospérité » (ou « théologie de la réussite », ou encore « Évangile de la prospérité »⁴⁶¹ c'est selon), qui suppose la possibilité offerte à tout converti (donc « élu de Dieu ») de réussir dans le contexte du capitalisme néo-libéral. L'un des principes élémentaires du protestantisme consiste en l'affirmation que la religion est une affaire privée. De fait, le rapport à Dieu est individualisé, ce qui place tous les hommes à égalité devant Lui. Il revient donc à chaque croyant de bénéficier de Ses bonnes grâces et, dans une telle perspective, l'enrichissement personnel peut être perçu comme un signe d'élection, un « gage de la bienveillance de Dieu à son endroit, et [...] une validation de la loyauté que le croyant manifeste envers Dieu » (García-Ruiz & Michel 2014, p. 5 & 2016, p. 4). Outre la manifestation d'une foi profonde, cette loyauté peut être définie à travers l'engagement à transmettre la parole divine, activité toujours parallèle aux actions de bienfaisance. Ainsi au Burkina Faso, P.-J. Laurent interprète l'« Évangile de la prospérité » comme la manifestation d'une « religiosité populaire où s'affirme l'idée d'endetter la divinité à travers des dons, et plus particulièrement une forme de

l'article de B. Wilson (1963). En Amérique latine, selon A. Colonomos (1994, p. 7), le phénomène de passage de la secte évangélique à l'Église est en cours.

⁴⁶⁰ Les convertis mettent souvent en avant la deuxième épître aux Romains de l'évangile de Saint Paul (9-6) : « Dieu aime qui donne avec joie » (MT 2010-2012), ou encore celui de Saint-Luc (21-1) (Torušev 2008, p. 130).

⁴⁶¹ Nous empruntons la formule à K. Rousselet (2004, p. 134).

dons rusés, [...] avec l'espoir de recevoir plus un jour » et s'apparente dans ce sens « à la formule *do ut des*, du donner pour recevoir » (2009, p. 248). Dans cette logique, donner plus équivaut donc à recevoir davantage.

En contrepoint, selon J. García-Ruiz et P. Michel, « la pauvreté [est perçue dans le pentecôtisme comme] un indice de l'absence de soumission à Dieu, débouchant sur l'impossibilité du Salut. En effet, si les biens de ce monde appartiennent au Père, ils reviennent prioritairement à ses Fils. Dans cette logique, l'élection divine ouvre au fidèle l'accès aux biens de ce monde. En d'autres termes, la Théologie de la Prospérité se propose de transformer l'individu, cette transformation devant à terme conduire à celle de la société. L'ascension sociale de l'individu est constituée en le seul vecteur possible de la transformation de la société, en légitimant par la volonté divine l'évolution recherchée » (2016, p. 5). Un regard incisif pourra sous-entendre, comme le concluent ailleurs les auteurs, que « l'enrichissement individuel représente dans cette logique l'unique objectif recherché » (2014, p. 4).

À l'Église, les fidèles sont aussi régulièrement confrontés à des témoignages relatant des « miracles de prospérité », retraçant l'ascension sociale fulgurante de certains convertis, et se manifestant par la satisfaction ostentatoire de « besoins » matériels. Ces témoignages, comme le dit M.-A. Burelle, sont susceptibles d'« agiter les fantasmes matérialistes de plusieurs » (2011, p. 14). Dans ces circonstances, il est compréhensible que l'entrepreneuriat soit encouragé, la réussite devenant la démonstration que Dieu agit à travers le croyant.

L'existence formelle d'entreprises individuelles organisées autour des églises par les convertis est souvent citée en Amérique latine (Colonos 1994 ; García-Ruiz 2006, p. 13-14). Côté russe, les structures d'accueil des personnes en détresse sociale (alcoolisme, toxicomanie, femmes seules ou battues...) sont généralement des sociétés privées appartenant à des pasteurs. On peut ainsi citer le fond de bienfaisance « Al'ternativa », du pasteur de l'« Église de Dieu » (Cerkov' Božija) pentecôtiste de Iaroslavl' Afanasij Vladimirovič Kolosov.



Fig. 98. Billet d'autobus de Gorno-Altaiisk présentant au dos une publicité pour le fonds social pentecôtiste *Al'ternativa* basé à Iaroslavl' (MT 2017).

La publicité pour la société se retrouve au verso des billets de bus de Gorno-Altaiïsk (MT 2017). Cependant, les orientations religieuses de cette organisation, dont mention n'est faite ni sur le document, ni sur Internet, exige quelques recherches. La publicité pour une société située à plus de 4000 km de l'Altaiï peut s'expliquer de plusieurs raisons. On peut d'une part citer le fonctionnement en réseau des Églises évangéliques pentecôtistes, qui fait qu'une structure de Gorno-Altaiïsk aura créé un partenariat avec celle de Iaroslavl' pour y envoyer des fidèles en cure. D'autre part, il est possible d'expliquer l'absence concrète d'un entrepreneuriat manifestement chrétien dans l'Altaiï par la relation compliquée qu'entretiennent ces mouvements religieux « non-traditionnels » avec les services de sécurité fédéraux (Lunkin 2004a & b). Tandis que B. Giudice, se basant sur les travaux d'A. Ledeneva (2006 & 2013), A. Yurchak (2006) et M. Désert (2006) portant sur le fonctionnement institutions dans la Russie postsoviétique, met en avant les « réseaux imbriqués de relations informelles avec les autorités, système indispensable à toute efficacité et à toute réussite dans la Russie actuelle » (2016, p. 112), les convertis que nous avons interrogés ont tendance à se plaindre des pressions exercées par les différents services administratifs à l'encontre de leurs initiatives entrepreneuriales :

« La loi ne joue pas en notre faveur. Il nous faut tout de suite payer les taxes sur le chiffre d'affaire » (MT 2011).

« Tu vois, tout ce terrain, je l'ai acheté, mais au début l'administration n'a pas voulu me le donner, des personnes n'étaient pas d'accord, j'ai dû me battre pour l'obtenir et Dieu m'a aidé dans ce combat » (*idem*).

De fait, beaucoup abandonnent avant même d'avoir commencé à travailler. Certains se débrouillent pour se faire employer de temps à autre, ou se tournent vers l'artisanat sans déclaration officielle. Mais la majorité reste cependant au chômage. Bien que de rares femmes converties soient des employées (en tant que fonctionnaires ou dans des magasins), l'une des seules activités rémunératrices demeure le système de vente multiniveau (en l'occurrence pour l'entreprise américaine Amway ; MT 2012). Se rendant de particulier à particulier, on peut comprendre que cette « profession » s'accorde parfaitement avec leur activité parallèle de missionnaire.

Il faut néanmoins souligner qu'en Russie postsoviétique, la théologie de la prospérité et les discours qui s'y rattachent « se heurtent à un contexte où l'enrichissement rapide reste encore souvent suspect, le luxe ostentatoire mal vu et l'*ethos* de l'égalitarisme très présent » (Rousselet 2004, p. 134). Dans cette perspective, demeurer pauvre est parfois un choix de certains convertis. Cela leur permet de mettre en avant leur engagement religieux et la force

de leur foi, qui ne se voit pas perturbée par les tentations matérielles de ce bas-monde. Une certaine forme de dignité émane conséquemment de ce comportement traduisant une vie humble, guidée par la recherche de richesse spirituelle, et de la reconnaissance est témoignée par l'entourage du croyant.

Cette manière de recouvrer de la fierté dans la misère rejoint l'attitude liée au paiement de la dîme : « Nous donnons toujours, même un petit peu », me disait une famille d'informatique que je savais particulièrement défavorisée. Le geste est en soi un moyen de se responsabiliser, et d'atteindre une forme de reconnaissance (Lecaros 2014). Mais si, en Polynésie, Y. Fer (2011) a observé que la gestion de la dîme pouvait poser certaines difficultés aux pasteurs qui doivent en faire une utilisation rationalisée, dans l'Altaï cependant, ce point n'atteint pas de telles proportions et, comme ailleurs dans le reste du pays, « les pasteurs sont souvent [...] relativement pauvres et obligés d'avoir un autre métier » (Rousselet, *op. cit.*). Et ce malgré l'enthousiasme avec lequel contribuent les fidèles. La recherche de fonds pour un camp de vacances pour les enfants, ou pour qu'une sœur puisse se rendre à l'hôpital à Novossibirsk, est une constante des cultes.

III. A. 3. ... le terreau d'une pensée millénariste

La critique sociale élaborée dans le pentecôtisme et la volonté de transformation de la société qu'il développe s'inscrivent également dans une perspective millénariste, voire messianique. Tous les convertis envisagent l'avènement prochain du Royaume de Dieu, synonyme de fin du monde, marquée par le retour de Jésus (ou, dans la lignée de l'Apocalypse, la descente de la Jérusalem céleste sur terre ; Delhousie & Lapierre 1987, p. 15), le jugement dernier et la vie éternelle aux côtés de Dieu (MT 2011)⁴⁶².

Selon J. García-Ruiz, c'est l'attitude des croyants envers cette prédiction qui va principalement distinguer pentecôtistes et néo-pentecôtistes : les premiers « pensent qu'ils doivent rester « à l'écart du monde », ce qui veut dire se défendre contre l'empire du diable qui cherche leur perte [par ses tentations], et se tenir prêts pour la deuxième venue du Christ, tandis que les néo-pentecôtistes jugent qu'il faut livrer bataille contre le mal : il faut attaquer le diable pour participer à la restauration du Royaume⁴⁶³ et préparer le retour du Christ »

⁴⁶² Nous renvoyons à l'article de J. García-Ruiz pour une explication détaillée de l'histoire des positions eschatologiques dans le pentecôtisme (2006, p. 4-5). Même si celles-ci concernent le pentecôtisme guatémaltèque au premier chef, elles peuvent être extrapolées et indexent également le pentecôtisme altaïen. Dans cette perspective, les catastrophes (naturelles ou d'origine humaine telles que la guerre) ont donc très facilement pu être assimilées à des signes de la fin du monde. Selon Colonos (1994, p. 9), la thématique millénariste en Amérique latine articulait la fin du monde avec le passage au deuxième millénaire.

⁴⁶³ L'Église est assimilée au Royaume de Dieu dans le millénarisme de Saint-Augustin (García-Ruiz 2006, p. 4).

(2006, p. 11). C'est la raison pour laquelle les évangélistes, au lieu de s'isoler du reste du monde, se lancent dans des campagnes missionnaires avec notamment un fond social. La « renaissance » par le baptême n'est plus un but, elle est un moyen pour contribuer à l'édification du Royaume de Dieu sur terre. Dans l'Altai, la pensée millénariste se manifeste par un prosélytisme aux accents menaçants, un discours fortement dualiste dans lequel la seule issue pour les non-convertis sera de finir à souffrir en enfer pour l'éternité. Ainsi, dans un monde où la morale semblait à la dérive, les mouvements religieux évangéliques, qualifiés de « passionnés » (Berger 1999, p. 2, cité par Pelkmans 2009, p. 2), et qui mettent l'accent sur la confiance mutuelle et le charisme, tout en offrant des perspectives généreuses sur l'avenir, ont pu sembler beaucoup plus attractifs que les religions traditionnelles (*idem*).

III. B. Pentecôtisme et engagement politique

B. Giudice évoque ensuite le partenariat politique que certaines Églises pentecôtistes de Russie parviennent à mettre en place avec les autorités, partenariat qui, dit-elle, est fondé sur l'idée d'« exemplarité citoyenne, [...] stratégie qui a pour résultat un investissement graduel du discours pentecôtiste dans certaines institutions sociales publiques » (2016, p. 112). Arrêtons-nous quelques instants sur l'« exemplarité citoyenne ». De notre point de vue, elle peut être reliée à la question de la morale et des valeurs qui la composent, et qui sont évoquées dans la Bible (voir plus haut). K. Rousselet remarquait, concernant le retour de l'orthodoxie en Russie, que « si la doctrine et l'action publique communistes définissaient jadis la personne, celle-ci se définit aujourd'hui souvent à travers l'orthodoxie » (2000, p. 19). Or, l'engagement personnel désintéressé dans l'action publique, qui peut se voir défini à travers des valeurs telles que « l'honnêteté, le sacrifice de soi, le sens du collectif et de la solidarité », est central pour les converties à l'orthodoxie rencontrées par D. Tocheva (2014). Ces femmes affirment qu'il existe une filiation directe entre les Dix commandements chrétiens et le Code moral des bâtisseurs du communisme (Benovska-Sabkova *et al.*, 2010, p. 19, cité par Tocheva 2014). Elles disent retrouver dans la religion orthodoxe les valeurs autrefois prônées chez les pionniers⁴⁶⁴, et leur engagement religieux est une forme de « réaction face aux dérives postsoviétiques » (*idem*). Ainsi, l'« activisme en faveur de bonnes valeurs morales » inhérent au socialisme soviétique n'a pas disparu, et se voit récupéré et perpétué dans des pratiques ancrées religieusement. Dans la mesure où, dans l'Altai, les convertis au pentecôtisme revendiquent faire œuvre de contribution « désintéressée » à

⁴⁶⁴ Concernant l'engagement de chacun à la construction du communisme, nous renvoyons au chapitre II consacré au festival Èl-Ojyn, et en particulier à la partie qui traite de la mise en place des fêtes populaires.

l'amélioration de la vie publique par leurs actions de bienfaisance, nous pouvons dire qu'ils se positionnent eux aussi, d'une certaine manière, dans la continuité de la période soviétique. Ceci se voit confirmé par A. Badmaev (*et al.*, 2006, p. 100), lorsqu'il affirme que « les valeurs familiales demeurent inchangées ». Nous avons vu en introduction que le communisme pouvait être pensé en termes de « système de pensée », ce qui, en un sens, peut le rapprocher d'une forme de religiosité. Dans ce cas de figure, les valeurs morales sont donc simplement véhiculées d'un système à un autre.

B. Giudice ajoute plus loin que si « les pentecôtistes se gardent bien de participer activement à la vie politique en Russie, ils se positionnent néanmoins en tant que citoyens locaux » (*idem*). Nous savons que la volonté de reconnaissance politique (nous ne souhaitons pas encore parler d'« engagement ») est pour partie reliée aux valeurs intrinsèques aux mouvements religieux évangéliques, notamment celle de la liberté individuelle⁴⁶⁵. Comme le disait un informateur :

« Autrefois, c'était différent d'aujourd'hui. C'était l'URSS socialiste, et maintenant c'est la démocratie. Tu sais ce qu'est la démocratie ? La liberté du choix. Tu es ton propre chef, tu fais ce que tu veux, c'est ce que je veux, ça s'appelle la démocratie ! » (MT 2011).

À la base, en mettant l'accent sur la responsabilité individuelle et l'autonomie, le protestantisme devient, par extension, véhicule d'idées démocratiques. Comme le dit J. Robbins, la culture pentecôtiste de manière générale « peut être perçue comme initiant les convertis à la modernité, les introduisant à l'individualisme et les préparant à vivre dans l'économie capitaliste mondialisée » (2004, p. 131). Par ailleurs, cet accent porté à l'individualisme s'accompagne, poursuit-il, d'une réflexion sur la potentielle contribution du pentecôtisme à développer les tendances démocratiques (*op. cit.*, p. 134). Ainsi en Russie, selon R. Lunkin, « les leaders des différentes Églises évangéliques sont plus actifs dans l'intérêt du développement d'une société démocratique que les représentants des autres confessions », et « expriment une position démocratique claire » (2004b, p. 1 ; 3). Il ajoute que les droits de l'Homme et la liberté sont de fréquents sujets abordés lors des sermons dans les Églises (*idem*).

Concernant les pays d'Amérique latine, de nombreux auteurs nous présentent des situations dans lesquelles des pasteurs protestants sont engagés en politique et sont même parfois parvenus à occuper les plus hautes fonctions de l'État (Colonos 1994, p. 14 ; García-Ruiz

⁴⁶⁵ L'idée de « paix » entre les hommes est elle aussi très présente, et a été très tôt diffusée en Russie postsoviétique avec la venue officielle du prédicateur baptiste américain Billy Graham (Rousselet 2004, p. 126). Au-delà de sa rencontre avec M. Gorbatchev et B. Eltsine à Moscou en 1991, la vie médiatique du personnage est symbolique de la proximité que peut entretenir l'évangélisme avec le pouvoir politique.

2006, p. 14). Il en va toutefois un peu différemment en Russie. Si certains convertis sont prêts à s'engager politiquement, les expériences fâcheuses des missionnaires étrangers expulsés fonctionnent comme des mises en garde (Lunkin 2004a). Nous avons vu avec quelles difficultés les Églises évangéliques avaient réussi à se faire une place au sein de la société, mais à quel point celle-ci se révélait encore fragile et pouvait être remise en question à tout moment, et les Églises se voir accusées de sectarisme.

« Nous, en suivant ce qu'a dit Dieu, nous voyons comment ça marche, l'Église [orthodoxe], l'État, etc. Ils sont main dans la main, les hauts dignitaires musulmans et orthodoxes, qui se font baiser les mains par un peuple qui ne voit rien, qui embrasse des icônes et place des cierges. Ça leur plaît ça, à eux, quand les gens suivent. Mais par contre, dès que l'on commence à suivre exactement ce qu'a dit Dieu et à ne plus faire ce qu'ils disent, ils nous catégorisent comme sectes » (MT 2012).

De notre propre observation, un converti altaïen, qui persévérait à vouloir faire de la politique malgré ces « mises en garde détournées » en présentant sa candidature au poste de maire de son village natal, n'a pas reçu les soutiens espérés, les pratiques crapuleuses qu'il dénonçait étant, selon lui, trop difficiles à contrer (MT 2011).

R. Lunkin relativise donc la portée des thèmes de la liberté et du droit et indique qu'ils sont à réinterpréter dans un contexte où ils visent plutôt à enrayer la position dominante de l'Église orthodoxe (2004b, p. 2). B. Giudice, pour sa part, se place dans les pas de S. Lingenfelter (2004) qui voit les pentecôtistes rejoindre les orthodoxes par la « mise en avant [...] d'une citoyenneté terrestre et spirituelle qui confère une responsabilité sociale » (*op. cit.*, p. 112). K. Rousselet, quant à elle, avait déjà mis en exergue la position délicate du citoyen de Russie postsoviétique vis-à-vis des idées démocratiques, et interrogeait « sa place dans un contexte où, d'une part, se développe une forme d'individualisme caractérisé par le « chacun pour soi », fortement éloigné de l'individu citoyen, et où, d'autre part, perdurent certaines formes de communautarisme » (2000, p. 19).

Face à cette situation, et suite au virage autoritaire des années 2000 qui a développé la méfiance à l'égard de l'État, il semble donc que les Églises pentecôtistes se placent aujourd'hui dans la continuité de l'Église orthodoxe, donnée à voir comme une « grande sœur » (Rousselet 2004, p. 135). Bien entendu, la critique politique reste vive chez les convertis, mais s'ils se risquent à émettre un avis négatif à l'encontre du système ou de ses acteurs locaux, cela reste limité au cadre intime, pouvant rejoindre en cela la situation à l'époque soviétique et que K. Rousselet nomme « conversations dans les cuisines » (2004, p. 132-133).

La critique, même si elle demeure confinée au cadre privé, conduit souvent à une prise de conscience et à une remise en question de la vie du converti. Ainsi, un informateur m'a raconté avoir démissionné de la police car, malgré la rigueur qu'il s'imposait et sa volonté de bien faire, il restait confronté à des pratiques dans son milieu professionnel auxquelles il n'adhérait pas et qu'il ne souhaitait pas cautionner davantage (MT 2011).

Concernant l'engagement politique désormais. Nous avons vu plus haut que, d'après nos propres observations, il n'était pas facile pour un converti, malgré toute sa bonne volonté et la confiance qu'il peut susciter chez les électeurs, de faire face à des pratiques locales instaurées depuis longtemps. Plus généralement au sujet des politiques, les Altaïens ont tendance à balayer toute velléité de changement d'un revers de la main : « De belles paroles pour se faire élire, et quatre ans pour se remplir les poches et en faire bénéficier son entourage » (MT 2011). A. Colonomos parlera de « Théologie de la résignation » pour caractériser le relativisme politique généralement en vigueur chez les pentecôtistes (1994, p. 14). Cette attitude revient à dire que le pouvoir temporel n'est rien à côté de celui de Dieu, qui lui est éternel, et que, de toute manière, chacun finira par être jugé sur la valeur de ses actes au cours de sa vie. Comme le disait un informateur :

« Le pouvoir le plus grand sur terre ce n'est pas le Kazakhstan, ni la Russie, mais le pouvoir spirituel (*duhovnaja vlast'*) » (A., Ulagan 2011).

Ainsi, d'un refus originel de soumission au gouvernement temporel, nous assistons à une forme de détachement de la question politique, qu'A. Colonomos rattache à une forme de messianisme obéissant à « une rigoureuse logique fondamentaliste : le pouvoir et l'autorité sont les attributs de Dieu et les dirigeants du gouvernement temporel sont soumis à la volonté divine » (*op. cit.*, p. 14) : « en conséquence, l'individu est mis en demeure d'accepter la réalité comme une manifestation de « Sa » volonté » (*op. cit.*, p. 11). C'est ainsi que certains convertis pentecôtistes russes, outre soutenir le régime de V. Poutine (Giudice 2016, p. 112), vont jusqu'à l'appréhender comme un « don de Dieu » (Lunkin 2004b, p. 5). Même si je n'ai pas eu vent d'une telle adhésion chez les autochtones altaïens convertis, il n'en reste pas moins que la tendance est à l'évitement de toute forme de compromission. Se voulant citoyens exemplaires, voire « loyaux » (Giudice 2016, p. 112), ils iront voter, la propension étant toutefois, dans le cas des autochtones altaïens, à glisser dans l'urne un bulletin de l'opposition. C'est une situation qui n'est pas forcément similaire au reste du monde, où les pentecôtistes voteront plutôt de manière consensuelle (Robbins 2004, p. 135). Mais dans tous

les cas, le fait que les convertis prennent part au vote témoigne de leur aspiration à la représentation sociale dans l'espace politique.

En revanche, comme l'ont remarqué plusieurs auteurs (Giudice 2016, p 112; Rousselet 2000, p. 15-17 & 2004, p. 134-138), le patriotisme imprègne aussi fortement les Églises pentecôtistes, russes et autochtones, que l'Église orthodoxe. À ce titre, les Altaïens convertis participent volontiers aux commémorations des événements de l'histoire soviétique⁴⁶⁶. Surtout, les hommes avec lesquels nous nous sommes entretenus se remémorent avec nostalgie leur service militaire, bien qu'il fût long durant la période communiste (2 ans), et qu'il comportât un bizutage éprouvant (ru. *dedovščina*). Pour eux, il est hors de question que leurs fils ne s'acquittent pas à leur tour de ce devoir civique. Ceci confirme l'affirmation de S. Riahovski, selon qui « en établissant de justes relations avec l'État, [les protestants] deviennent une ressource inestimable au service de la patrie (*otečestvo*) » (2003, cité par Rousselet 2004, p. 137).

Nous retrouvons donc dans l'Altaï la plupart des traits qui caractérisent le pentecôtisme contemporain en Fédération de Russie : tendance au compromis avec les autorités, discrétion, engagement patriotique et civique, recherche de légitimité basée sur le consensus. Par certains côtés, nous retrouvons aussi des valeurs de moralité communes à l'orthodoxie. Toutefois, l'engagement dans l'orthodoxie ne va pas forcément remettre en cause le réseau social du converti. C'est là un phénomène singulier du pentecôtisme que la refonte totale des liens que le fidèle entretenait avec son entourage.

IV. PENTECÔTISME ET GLOBALISATION

IV. A. De l'inscription de l'individu dans la modernité...

Le côté moderne diffusé par ces mouvements est également potentiellement attractif. P. Werth (2000, p 514 cité par Pelkmans 2009, p. 8) pense que « la religion, spécialement en contexte colonial, peut servir de véhicule pour établir les gens dans la modernité », et M. Pelkmans souligne que la « conversion peut être une quête de sens face à la modernité » (*idem*). Pour ce dernier, ces « symboles de l'occident » que sont les mouvements pentecôtistes sont bien placés pour prendre soin des attentes des gens, de leurs espoirs et de leurs besoins. L'image

⁴⁶⁶ Il me semble que les commémorations des héros de la Grande guerre patriotique (*Velikaja Otečestvennaja Vojna*, la Seconde Guerre Mondiale) rassemblent de plus en plus de personnes depuis quelques années. Dans le cadre du système complexe d'« échange » en vigueur à l'époque soviétique, I. Ditchev présente « les exploits révolutionnaires, militaires ou de résistance (antifasciste) [comme] la ressource principale de la fantasmagorie communiste » (2001, p. 113). Ces « créances publiques » formaient la base de ce qu'il qualifie de « méritocratie statutaire complexe » (*idem*).

d'une communauté pentecôtiste présente partout dans le monde et dont les branches locales sont reliées entre elles, permet au converti de répondre au sentiment d'être exclus de la mondialisation. Cette image permet de dépasser celle d'une Russie soviétique repliée sur elle-même, fermée, et dont seuls quelques privilégiés avaient pu se permettre d'en franchir les frontières, même après que celles-ci furent ouvertes dans les années 1990, image qui est toujours en vigueur dans l'Altaï contemporain⁴⁶⁷. Ainsi, les Églises de Gorno-Altaiïsk s'inscrivent, officiellement ou non, au sein d'une congrégation pan-russe. La congrégation est elle-même en relation avec des organisations américaines, coréennes ou européennes (principalement ukrainiennes dans ce dernier cas). Mais les convertis autochtones bénéficient aussi de soutiens directs émanant de l'étranger, par l'intermédiaire des missionnaires qu'ils ont pu rencontrer et accueillir chez eux.

Ainsi, de par ces différents réseaux mis en place, le fidèle pentecôtiste se sent inclus au sein d'une communauté de croyants transnationalisée, dans un monde globalisé. J'ai souvent entendu mes informateurs parler de leurs « frères et sœurs » d'Amérique ou d'ailleurs. L'un d'eux me disait un jour :

« Les nations séparent : par exemple le Dieu altaïen, le Dieu russe. Ce n'est pas exact. Dieu est unique. Ce sont les nations qui se sont elles-mêmes divisées ! » (T. T., Kokoria, Août 2011).

Outre l'affirmation de l'internationalisation de la foi des convertis, ce témoignage révèle en filigrane le point de vue pentecôtiste, déjà abordé, sur le statut terrestre et temporel des États. Un autre informateur, qui vit dans un village isolé, mettait en avant le fait que grâce à Dieu, il recevait désormais chez lui une bonne partie des étrangers visitant l'Altaï : croyants, touristes, chercheurs, selon lui, tous finissaient par passer par chez lui :

« Tout le monde me connaît, la Terre entière me connaît ! [...] Tu vois, je vis sur cette terre et je remplis ma mission dictée par Dieu. Il me donne la force de la volonté, afin que je parle avec les gens, que je travaille avec eux » me disait-il (A. K., Ulagan, décembre 2010).

Ces réseaux ouverts sur le national et l'international autorisent la mobilité, permettent aux convertis de voyager d'une Église à une autre. Ainsi, par leur intermédiaire, plusieurs de mes amis, altaïens convertis, ont voyagé en Europe ou sont allés vivre quelque temps en Amérique du sud, en Israël ou en Ukraine⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Des amis m'ayant rendu visite en France en 2017 sont restés longtemps surpris de la facilité avec laquelle ils avaient pu obtenir leurs visas. Ils sont pourtant nés à la fin de la période soviétique et n'ont presque pas connu ce temps des frontières hermétiques.

⁴⁶⁸ Lors d'un voyage en Israël, l'un des convertis s'est toutefois fait refouler à la frontière. Selon lui, il n'est pas très bien vu de se rendre dans le pays au prétexte d'un séjour religieux dans une Église chrétienne. Interrogé à



Fig. 99. Un groupe de fidèles évangélistes de l'église Ürgült'ük Suu prie avant le départ de l'une d'entre eux (Gorno-Altai'sk. 2012).

Considérant globalement les mouvements pentecôtistes de Russie, M. Pelkmans les voit plus ancrés dans les réseaux de la finance mondiale que l'orthodoxie, s'équilibrant et prospérant sur la relation entre les forces de la mondialisation et celles de la localisation (2009, p. 9-10). B. Giudice cite quant à elle l'exemple d'organisations créées par des hommes d'affaires convertis et orientées dans la réinsertion professionnelle, au sein desquelles sont proposées une formation et un encadrement pour lancer les futurs entrepreneurs (2016, p. 114). Toujours selon M. Pelkmans, les mouvements pentecôtistes sont capables d'ajuster leurs messages religieux aux préoccupations locales et de les traduire au moyen d'un lexique « contextualisé » (*op. cit.*, p. 9-10), une opinion reprise par K. Rousselet (2004, p. 136-137). Les fondations destinées à la réhabilitation d'anciens alcooliques ou toxicomanes sont un bon exemple de ce phénomène d'adaptation. Pour Pelkmans, les schémas de développement de ces structures, qui sont convergents avec ceux de l'État, sont empruntés aux communautés et églises sœurs transnationales, et sont à leur tour territorialisés (*idem*). Ce canevas de développement se retrouve en effet tout autour du monde (Colonomos 1994, p. 4-5 ; Pédrón-Colombani 1996, p. 301⁴⁶⁹).

IV. B. ... à sa nouvelle socialisation

Selon nous, ces organisations, outre faire la preuve qu'il existe des réseaux religieux actifs à travers tout le territoire russe, plongent la personne à la recherche d'un nouveau départ dans sa vie dans un bain religieux, destiné à accompagner sa transition vers la conversion et le

son débarquement de l'avion par les gardes-frontières intrigués par son jeune âge et qui voyaient en lui un migrant économique, il n'a pas révélé le réel but de son voyage et a été prié de reprendre le prochain avion en sens inverse (A. K., Gorno-Altai'sk, juin 2017).

⁴⁶⁹ S. Pédrón-Colombani détaille ainsi la liste des « entreprises » de bienfaisance créées au sein du réseau local pentecôtiste au Guatemala, qui se déclinent aussi bien dans une école qu'un orphelinat, des cliniques médicales ou des installations sportives (1996, p. 301). Les exemples sont toutefois loin d'être aussi abondants et variés en Russie.

monde de l'Église. En d'autres termes, peut-être encore ni croyant, ni fidèle, ni converti, l'individu se voit immergé dans un tout autre réseau social que celui dont il provient, auquel il lui faudra par la suite s'identifier.

Celui-ci peut néanmoins se révéler quelque peu coercitif : dans les établissements de cure, selon certains informateurs, l'individu est coupé du monde extérieur, pour plusieurs mois en général, sans que lui soit véritablement offerte la possibilité de renoncer à sa démarche ou de quitter la collectivité (MT 2015). Qui plus est, ces organisations étant souvent situées hors de l'Altaï, il n'est pas aisé pour des personnes souvent sans le sou, de rentrer chez elles à plusieurs centaines (voire milliers !) de kilomètres. Les organisations mettent en avant le retour d'un goût pour le travail, la vie en communauté, la découverte de l'autre. Pour donner encore plus de sens à la démarche entreprise, les moyens de communication avec l'extérieur sont limités, les sorties rarement tolérées. Les participants sont invités à surmonter leurs penchants, tels que la cigarette, et des remarques leur sont aussitôt faites s'ils y succombent. Par certains côtés, la plongée dans ce nouveau réseau social, où l'individu sent que l'attention est constamment focalisée sur lui, peut être vue comme une prolongation de la première expérience de fréquentation de l'Église, habituellement forte, où la personne doit ressentir le « choc d'un bain d'amour ».

Une fois de retour chez elle, la personne doit prolonger son état de croyant en mettant un maximum de distance, à la fois physique et temporelle, avec sa vie précédant la conversion puisque, nous le verrons, l'extérieur est perçu comme un monde composé de tentations diaboliques auxquelles il lui faut résister. L'Église devient le nouveau point de repère, le cénacle de fidèles quant à lui est le nouveau et désormais seul groupe social auquel le converti doit s'identifier et qui lui offre la possibilité de changer de vie, le « groupe de la sortie du groupe » (Laurent 2009, p. XX). S'en éloigner, même temporairement, peut conduire à des remontrances⁴⁷⁰. Le cas des Altaïens pentecôtistes est, à ce niveau-là, particulièrement intéressant.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre I, les Altaïens déclinent d'ordinaire leur identité en précisant le clan auquel ils sont apparentés. Avant la période soviétique, le clan est la structure de parenté qui fonde le groupe social, instaurant tout un système de droits et de devoirs entre parents, mais il concerne également l'organisation territoriale et les pratiques religieuses afférentes. Durant l'époque soviétique, le clan ne possède plus guère de

⁴⁷⁰ Il a ainsi été reproché à l'un de mes informateurs de ne pas assister assez régulièrement au culte dominical. Lui s'en est expliqué en disant qu'il était submergé par son travail à la ferme. Il lui a été rétorqué qu'il fallait qu'il fasse confiance à Dieu dans son entreprise, et qu'Il l'aiderait dans tous les cas s'il consacrait le dimanche à Sa vénération (MT 2011).

signification autre que symbolique, conservée surtout au niveau des mariages. À partir de la perestroïka et la période de renouveau culturel, le clan refait surface et se voit mis en valeur par l'intelligentsia autochtone. À la chute de l'URSS, de nombreuses personnes s'engagent en faveur du revivalisme de ce groupe social (Jabyštaev 2013 & 2014 ; Tadina 1993 & 2009). Le revivalisme s'explique parallèlement par la situation socioéconomique, le clan réinstaurant l'entraide au moyen d'un système d'obligations entre parents dans un contexte de grave crise économique, sociale et culturelle. Ainsi, les relations mises en jeu permettent de bénéficier de l'aide de parents sans que le principe de la contrepartie entre forcément en ligne de compte. Comme le dit l'ethnologue altaïenne N. Tadina :

« On peut considérer qu'en général, l'individu n'est pas isolé et se voit constamment obligé d'aider les autres, en particulier ses parents [au sens large] ; d'un autre côté, il est tenu d'entretenir de bonnes relations avec son entourage » (1993, p. 260).

Sous cet angle, le fonctionnement de ce système rejoint le point de vue d'I. Ditchev (2001) sur la soudaine transition postsoviétique, caractérisée par le passage d'un système de services rendus et de dons en nature entre « camarades » (« l'intraduisible *blat* en russe », nous dit-il), à un système monétarisé où l'échange d'argent a aussitôt dénaturé la relation, instaurant l'idée de « corruption [...] accompagnée d'un sentiment irrationnel de démoralisation. On ne [faisait] plus *que payer* pour le service, sans avoir à être fidèle, ami ou allié » (2001, p. 116-117). Dans l'Altaï, d'une certaine manière, le clan a offert la possibilité de prolonger cette notion d'échange de bons procédés entre alliés, et l'on est tenté d'affirmer, sans pour autant risquer d'émettre une idée insensée, que ce retour de la tradition a pu sauver des vies.

La conversion, qui se veut instaurer une coupure temporelle et spatiale, fait donc passer l'individu de ce réseau d'entraide organisé autour de la parenté (dont il prend conscience qu'à la fois il l'appauvrit autant qu'il le sécurise ; Laurent 2009, p. XIX), à celui de la communauté de croyants, perçue à son tour comme une « famille », de par l'adresse interpersonnelle en termes de « frères » et « sœurs ». Le pasteur devient une sorte de « père ». À plus long terme, la personne convertie célibataire trouvera certainement son partenaire au sein de la « communauté de fraternité » (selon le terme de S. Pédrón-Colombani 1996, p. 296). Qu'il en aille autrement serait d'ailleurs difficilement pensable par son entourage.

Le départ du clan est potentiellement générateur de conflits, puisque l'individu se désengage tout à la fois de ses obligations comme de ce qui lui est attribué. Ainsi, le converti qui a besoin d'argent, d'aide pour les travaux des champs ou pour réparer sa demeure, ou qui souhaite partir en forêt récolter des pommes de cèdre, va désormais faire appel aux membres de son Église plutôt qu'à des parents. Nombreux sont les convertis qui manifestent la scission

en déménageant, rejoignant la capitale Gorno-Altaiïsk ou les chefs-lieux de districts. Ce faisant, ils n'élèvent plus d'animaux et du même coup ne peuvent plus s'acquitter de leurs devoirs envers leurs proches parents, en tous cas sous la forme de dons d'animaux lors des rites de passage⁴⁷¹ (Jacquemoud 2015, p. 105-108). En ce sens, si perduration de ce type de liens il y a, ils prendront l'aspect du symbole fort de la modernité qu'est celui des transactions monétisées.

Ce qui semble être une rupture radicale avec sa parentèle repose sur le commandement « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (Matthieu 22 : 37). Les convertis l'ont souvent complété en me disant : « tu dois aimer Dieu plus que tes parents, plus que tes enfants, plus que tout », et m'ont cité l'exemple d'Abraham prêt à sacrifier son fils bien-aimé pour satisfaire Dieu. Néanmoins, il est indéniable que pour eux cette rupture représente une épreuve. Elle est toutefois tempérée par deux éléments. Tout d'abord, subsiste chez le converti l'espoir que ses parents finissent par être à leur tour touchés par la « grâce de Dieu » et le rejoignent dans sa communauté. C'est même là le schéma classique d'expansion du mouvement (Badmaev, *et al.* 2006, p. 100). Ainsi, l'un de mes informateurs m'a raconté que sa femme, son frère et le pasteur avaient prié pendant 7 ans pour lui jusqu'à ce qu'il se convertisse. Un autre s'est converti plusieurs années après sa femme, et a ensuite convaincu ses frères et son père de faire de même (MT 2010-2011). Selon Ju. R. Sakašev, musicien traditionnel :

« Mes parents m'ont récemment rendu visite. Je leur ai chanté deux chants en altaïen. Mon père a aussitôt souhaité venir à l'Église et se faire baptiser » (cité par Badmaev, *et al.* 2006, p. 93).

Cet espoir en la conversion de ses proches conditionne par ailleurs la fréquentation des Églises : le converti se rendra dans celle où il a le plus d'affinités. Le second élément qui atténue la prise de distance avec les siens se manifeste par la satisfaction que le nouveau réseau de relations établies est, selon les mots de M.-A. Burelle (2011, p. 13), constitué de relations « électives » auxquelles le converti s'identifie quotidiennement et desquelles il se sent proche, et non plus de relations de parenté « subies »⁴⁷². En ce sens, le converti peut ressentir qu'il redevient maître de sa vie et de ses choix. Outre lui octroyer un regain de confiance en lui, ce sentiment peut lui faire entrevoir que des changements et des

⁴⁷¹ Rappelons également que la majorité des habitants autochtones de la capitale reste fortement dépendante du reste de la famille vivant dans les villages : souvent, les parents ruraux fournissent viande et produits de la ferme à ceux qui étudient ou travaillent en ville.

⁴⁷² Il est indéniable que la conversion espérée des proches va à l'encontre de ce désir d'émancipation. Toutefois, l'idée de parenté « subie » se comprend au-delà du cercle de la famille proche (parents, grands-parents), et rares sont les convertis dont les oncles, tantes, cousins aux premier et second degrés, se convertissent à leur tour.

améliorations sont possibles dans sa vie, et préfigure en quelque sorte une réappropriation de la destinée. Si l'on ajoute à cela l'auto-responsabilisation et le sentiment de recouvrer sa dignité consécutifs au paiement de la dîme, nous pouvons conclure que ces démarches, psychologiquement symboliques, contribuent à l'émergence, ou du moins à la consolidation, de l'individualité, elle-même corollaire de la modernité globalisée. Ainsi, l'intégration du « groupe de la sortie du groupe » a plusieurs implications : elle permet à l'individu son insertion dans le monde moderne, favorise son sentiment d'individualité et procède à une reconsidération de ses relations personnelles. On prêtera attention à l'effet boule de neige, dans la mesure où chacune de ces retombées va susciter l'adhésion toujours plus forte à la communauté de croyants.

Ce tour d'horizon nous apprend néanmoins que les stratégies d'implantation mises en œuvre par les mouvements pentecôtistes (actions caritatives, engagement politique, prosélytisme effréné, nouvelle socialisation) et des sentiments qu'elles engendrent chez les fidèles (insertion dans la modernité, sécurité, confiance en soi et reprise en main de sa vie), ne sont toutefois pas spécifiques à l'Altai et se révèlent transposables à bien des sociétés de par le monde. Le pentecôtisme fait donc preuve de remarquables facultés d'adaptation aux différents contextes au sein desquels il émerge. À sa plasticité extrême s'ajoute un dogme relativement facile d'accès au premier abord, comparativement, dans le cas altaïen, au christianisme orthodoxe par exemple. Il va de pair avec un intérêt certain porté à la langue et à la culture locales, illustré notamment par une pléiade d'ouvrages édités en langue vernaculaire.

V. UN DOGME ABORDABLE

Le dogme chrétien pentecôtiste est à la portée de tous, dans la mesure où il s'appuie sur la lecture quasi-littérale de la Bible, qui devient la référence autour de laquelle organiser sa vie : « C'est dans la Bible que je trouve toutes les réponses à mes questions » me disait un informateur, « je suis comme mon frigo : quand il ne fonctionne pas bien, je le fais réparer. Quand je vais mal, c'est dans la Bible que je trouve les outils pour me réparer » me disait une autre convertie (MT 5/12/2010, Église d'Ulagan).

Comparativement au (néo-)chamanisme, caractérisé justement par son absence de dogme, sa fluidité, la présence de spécialistes rituels sans statut officiel, le pentecôtisme propose un cadre, un Livre, des rites clairs et fréquents, pouvant même être multipliés et effectués chez soi de manière personnelle. La présence du Livre et sa lecture hors du cadre de l'Église vont également permettre une appropriation individuelle de la religion. Cet accent porté à

l'engagement individuel dans la religion et l'autonomie du croyant dans sa pratique religieuse contraste parallèlement avec l'orthodoxie. La langue employée dans cette dernière demeure obscure aux Altaïens (mais également aux Russes !⁴⁷³), et ses rites leur paraissent souvent compliqués. Les autochtones se contentent donc de se faire baptiser et de porter une croix « afin d'être protégés », ne se rendant quasiment jamais à l'église⁴⁷⁴ (MT 2017 ; Broz 2009b, p. 28-29). Ensuite, la particularité du pentecôtisme est de faire appel au système de représentations et de pratiques traditionnel, dont la diabolisation va servir de base à son propre dogme.

V. A. La démonisation de la vision du monde traditionnelle

Une autre caractéristique susceptible d'expliquer l'intérêt des autochtones pour le pentecôtisme concerne la vision du monde qu'il développe. Nous pouvons reprendre à notre compte la description qu'en fait S. Pédrón-Colombani pour le cas guatémaltèque : « le discours pentecôtiste ordonne la réalité à partir de catégories dichotomiques : le bien et le mal, le divin et le diabolique. Le monde est peuplé de deux sortes d'êtres « surnaturels » qui prennent forme dans les pratiques religieuses : d'un côté l'Esprit Saint dont l'intervention permet de réaliser des guérisons et maints autres miracles, et de l'autre des esprits maléfiques pouvant expliquer les malheurs auxquels les individus sont confrontés, et contre lesquels seul le pouvoir de Dieu a quelque prise » (2000, p. 194).

Cette vision du monde clairement dualiste est en effet caractéristique du discours des convertis altaïens. Ainsi, la vision du monde traditionnelle, où le monde environnant est perçu comme peuplé d'entités spirituelles avec lesquelles peuvent interagir les *neme biler ulus* (alt. « personnes qui savent quelque chose »), se voit démonisée d'un bloc : les esprits sont des émanations de Satan, les spécialistes rituels sont ses serviteurs⁴⁷⁵. La divinité du monde d'en-haut (cf. chapitres I & III) se voit simplement occultée, remplacée par Dieu « Kudaj ». La divinité du monde d'en-bas Èrlik, est quant à elle associée au diable « Satana ». Seule une entité spirituelle subsiste, celle de l'Esprit-Saint « Aru Tyn », dont l'irruption dans le corps du

⁴⁷³ La langue employée durant le culte dans les églises orthodoxes en Russie est la « version synodale de la langue d'Église slave » (ru. *Sinodal'nyj izvod cerkovnoslavjanskogo jazyka*), autrement nommée slavon d'église ou slavon liturgique. Cette langue morte correspond à une variante codifiée de vieux-slave.

⁴⁷⁴ Ceux que nous avons rencontrés nous ont également avoué ne pratiquement jamais lire la Bible.

⁴⁷⁵ Nous rappelons que les capacités extrasensorielles et rituelles des spécialistes rituels et autres *neme biler kiži* sont considérées comme un « don » des esprits et, dans une moindre mesure, héritage de leurs aïeux par ces « personnes qui savent quelque chose » et par les Altaïens « simples » (cf. chapitres I & IV). Elles sont au contraire interprétées comme une malédiction (ru. *proklatie*) par les convertis, un châtement (ru. *nakazanie*) qui se transmet de génération en génération (MT 2011). La conversion permet de se libérer de ce cycle héréditaire malfaisant. Comme le résume bien B. Meyer : « le Démon œuvre à travers les liens du sang, le Dieu chrétien les rompt » (1998, p. 338).

croyant lors d'une prière particulièrement fervente témoignera de la véracité de sa foi, par l'octroi de dons (glossolalie, don de guérison, de prophétie...). La conversion assure donc à la fois le rejet de la vision du monde et une protection contre les tentatives accomplies par le diable et son armée d'agents démoniaques de s'accaparer l'âme et le corps des humains. Elle se veut une rupture totale de la part du croyant avec son passé de pécheur (Meyer 1994 & 1998 ; Robbins 2004, p. 127-128).

Paradoxalement, nous avons constaté que beaucoup de convertis témoignaient d'un intérêt profond pour les autres formes de religiosité, dès lors qu'ils manifestaient une certaine connaissance de la Bible. C'est ainsi que nombreux d'entre eux plongeaient avec enthousiasme dans la (re)découverte de la vision du monde traditionnelle, lisant quantité d'ouvrages sur ce thème (MT 2011-2012). L'un de mes informateurs me demandait d'ailleurs de lui montrer les photographies et vidéos que j'avais prises en assistant à des rituels, et de lui faire écouter les enregistrements des entretiens que j'avais ensuite menés en compagnie des spécialistes rituels. De notre point de vue, cette conservation d'un regard sur le passé avec lequel le converti est censé avoir rompu contraste avec la revendication d'une rupture radicale marquée par la conversion, et constitue une sérieuse atténuation du phénomène de discontinuité appréhendé par J. Robbins (2007).

V. B. La clarté de l'offre pentecôtiste

L'adoption du christianisme pentecôtiste et la foi en un Jésus rédempteur consiste donc en un dualisme simple, clair et définitif de la représentation du monde : d'un côté figure le Bien, de l'autre le Mal. Dans cette perspective, si l'on ne se tient pas du côté salvateur du Bien, on est forcément de celui du Mal, et condamné. Selon nous, cette vision de l'« organisation spirituelle du monde », de par sa facilité de compréhension et d'assimilation, faisant face aux pratiques et discours changeants des spécialistes rituels traditionnels⁴⁷⁶, à l'hermétisme de l'orthodoxie, à la complexité et l'hétérogénéité du bouddhisme (caractérisées notamment par une abondance de rites inhérents aux multiples divinités, par l'emploi du tibétain dans la prière et l'éventuelle formation dans des temples loin de l'Altaï) et à la pluralité des courants New Age, va se révéler l'une des forces du pentecôtisme pouvant conduire à la conversion des autochtones. Et au contraire de ces différents mouvements religieux, la question de savoir de quel côté on se trouve est aussi la première posée lors de la rencontre entre croyants et non-convertis.

⁴⁷⁶ Et quand ils veulent bien faire la lumière sur leurs discours et pratiques !

Je fus moi-même confronté à cette perception dès ma première visite à l'Église Novaja Žizn', visite qui allait conditionner la suite de mon année de recherche passée sur le « terrain ». En sortant du bâtiment, un couple d'Altaïens m'approcha. Après que nous nous sommes présentés, ils m'interrogèrent sur ma foi : en tant qu'européen, j'étais censé être chrétien, donc déjà un « frère »⁴⁷⁷, potentiellement plus proche en tous cas par la foi que les « païens » (ru. *jazyčniki*) altaïens. Du point de vue de ces convertis, Dieu les avait mis sur ma route pour m'aider dans ma recherche. C'était d'autant plus évident que je devais témoigner d'affinités religieuses avec eux. Quand ils surent que ce n'était pas le cas et qu'en sus, j'avais pour but de rencontrer des chamanes et autres spécialistes rituels, ils furent bouleversés. J'étais sous l'influence de Satan et à la merci des attaques démoniaques de ses serviteurs que sont les spécialistes rituels traditionnels. Mais ils m'apportèrent heureusement une solution : je devais me convertir de toute urgence et ainsi je serai sauvé⁴⁷⁸ !

Cette facilité d'accès au dogme pentecôtiste passe également par l'attention particulière portée à sa transmission dans la langue maternelle du croyant. Rappelons que pour les autochtones, le Dieu chrétien est avant tout perçu comme le « Dieu russe ». C'est donc cette image que les missionnaires étrangers ont d'abord eu dans l'obligation de transformer, et il s'est agi de faire en sorte que les croyants ressentent que le Dieu qu'ils vénèrent n'a rien de commun avec celui des Russes, de viser son appropriation par les autochtones. Cette appropriation est donc passée par la langue vernaculaire.

V. C. La légitimation du renouveau culturel et identitaire

V. C. 1. L'accent mis sur la langue

Nous avons vu précédemment que la scission entre les Églises Novaja Žizn' et Ürgüld'ük Suu de Gorno-Altaiisk pouvait en partie s'expliquer par la volonté des convertis autochtones de conduire le culte pentecôtiste dans leur langue vernaculaire. Le fait que les prêches soient délivrés en altaïen contribue en effet à ce que l'Église touche plus largement un public autochtone susceptible d'être réfréné par une religion perçue comme « étrangère », ou trop rapidement assimilée à l'orthodoxie, la « religion des Russes ». L'emploi de la langue vernaculaire dans le prosélytisme contribue à franchir cette barrière psychologique et à faire confiance aux missionnaires. Cette approche se double de la traduction de la liturgie en

⁴⁷⁷ Même s'ils ne partagent pas leurs pratiques, les évangélistes considèrent les autres chrétiens comme des « frères » et des « sœurs » (Arzyutov 2009, p. 46).

⁴⁷⁸ Ce qui fut fait un dimanche au terme d'un culte : deux amis m'entourèrent et me demandèrent de répéter après eux une prière dans laquelle je me repentais d'avoir péché et acceptais Jésus comme Sauveur. Depuis, je suis présenté, et considéré, comme un « frère » chrétien au sein de la communauté de convertis de la République.

altaïen. Ce travail est le fruit d'institutions généralement basées à Moscou ou Saint-Pétersbourg, mais également à l'étranger : l'Institut de Traduction de la Bible⁴⁷⁹, la Société Russe de la Bible⁴⁸⁰ et la Ligue Biblique⁴⁸¹. Notons que la Société Russe de la Bible ne cantonne pas son travail à l'Altaï, mais a pour projet « to make the Bible available to every person in a language and format each can understand and afford »⁴⁸².

B. Meyer s'est intéressée aux linguistes missionnaires impliqués dans la traduction de la Bible (1994 & 2004). Selon elle, ils affirment que le « message chrétien doit être exprimé d'une manière linguistique et culturelle [à chaque fois] spécifiques, et que par conséquent aucune expression ne pouvait se revendiquer universelle » (2004, p. 61), justifiant ainsi la nécessité pour les Altaïens de bénéficier d'une traduction de la Bible. Mais cette approche n'est certainement pas nouvelle. Le missionnaire orthodoxe russe V. I. Verbickij avait déjà éprouvé l'efficacité de s'intéresser à la culture autochtone et d'employer la langue locale dès la seconde moitié du XIX^e siècle pour évangéliser les autochtones de l'Altaï⁴⁸³. Comme c'est d'ailleurs souvent le cas en Sibérie, c'est lui, le missionnaire, qui est à l'origine du premier dictionnaire altaïen-russe (2005 [1884])⁴⁸⁴.

Dans la lignée de ce pionnier, nous avons vu que l'idée avait ensuite été reprise par le couple de missionnaires américains Wood (2005), aidés dans leur entreprise de dictionnaire par V. S. Dedeeva, une linguiste altaïenne convertie à l'orthodoxie⁴⁸⁵. Cette dernière a récemment rédigé un nouveau dictionnaire en compagnie d'O. N. Balakina (2016), femme de l'archiprêtre de l'Église du Saint Esprit à Maïma (voir chapitre précédent). Enfin, V. S. Dedeeva a édité un dictionnaire par elle-même, encore plus complet (2016)⁴⁸⁶. On peut donc dire que l'intérêt pour la langue vernaculaire ne se dément pas chez les convertis au christianisme (indépendamment de la branche dont ils se réclament), et qu'ils sont parfaitement conscients de son importance dans le processus d'assimilation de la religion. La

⁴⁷⁹ *T'any Kerees* (« Nouveau Testament ») 2003 ; *Baldardyn Biblijazy* (« La Bible pour les enfants ») 2002.

⁴⁸⁰ *Baštalgany* (« Ancien Testament ») 2012.

⁴⁸¹ *Luka Bičigen Süünčili T'ar* (« Évangile selon Saint-Luc ») 2008.

⁴⁸² <http://biblia.ru/en/about/aims/>, consulté le 04/07/2017.

⁴⁸³ Les missionnaires orthodoxes ont souvent été parmi les premiers et meilleurs ethnographes des peuples qu'ils étaient venus évangéliser.

⁴⁸⁴ Nous renvoyons aux travaux de N. O. Tadyševa (2009 & 2011) pour avoir quelques exemples de traductions de termes bibliques en altaïen.

⁴⁸⁵ V. S. Dedeeva, qui disait avoir enseigné l'altaïen aux Wood et même les avoir aidés pour le dictionnaire qu'ils ont édité avec des universitaires (2005), était profondément déçue de ne pas figurer en tant qu'auteur (MT 2010).

⁴⁸⁶ L'édition scientifique en Russie nécessite un comité de relecture et d'approbation (ru. *recenzenty*).

V. S. Dedeeva ayant entrepris personnellement et hors de toute institution la rédaction de son dictionnaire, l'ouvrage n'est pas officiellement considéré comme « scientifiquement pertinent ». En revanche, les membres de l'Institut d'altaïstique de Gorno-Altaiisk se félicitaient du conseil officieux de leurs directeurs, qui les ont enjoint à utiliser le dictionnaire « car il est très bon » (MT 06/2017).

plupart d'entre eux tient d'ailleurs à ce que leur progéniture soit en mesure de parler altaïen. Les citadins inscrivent donc leurs enfants dans les établissements scolaires pourvoyant des cours de langue, tout en les écartant des rituels religieux traditionnels qui peuvent s'y dérouler (Broz 2009b, p. 21).

V. C. 2. Le renouveau des traditions locales

Paradoxalement, le travail sur la langue altaïenne s'accompagne d'une sérieuse focalisation sur les traditions autochtones et une volonté de revivalisme certaine de la part des convertis⁴⁸⁷. Ainsi, quelques-uns de mes informateurs sont connus à travers toute la République de l'Altaï pour leurs talents d'artistes ou d'artisans... Comme me le disait une informatrice, ils se font les garants du savoir-faire traditionnel en se basant sur une recommandation du couple Wood :

« Ils ont parlé de Dieu, mais ils nous ont également enjoint à conserver nos traditions : nos vêtements, notre nourriture, nos chants et notre artisanat. Ils nous ont dit qu'il nous fallait les vider des croyances animistes (ru. *jazyčnyje*) altaïennes et leur donner une interprétation chrétienne » (Č. K., Gorno-Altajsk, 2011).

À travers cette invitation, nous pouvons retrouver ici, d'une certaine manière, la logique stalinienne de « national quant à la forme, socialiste quant au contenu » réinterprétée à la lumière du pentecôtisme : « national quant à la forme, chrétien quant au contenu ».

L'intérêt porté à la riche culture altaïenne et à sa conservation se trouve également justifié et renforcé par la « découverte » de motifs et/ou de symboles chrétiens dans les pratiques traditionnelles. Ainsi G. Wood, après son apprentissage de l'altaïen, a-t-elle écrit un mémoire de recherche portant sur la poésie épique locale (2005). Elle assurait retrouver dans l'épopée des points communs avec la Bible : « Selon nous, le fait le plus intéressant est que les idéaux moraux, modes de vie, rituels, symboles et motifs dans les épopées concordent fréquemment et très précisément avec l'Ancien Testament » (Wood 2005, p. 65-66)⁴⁸⁸. Ceci pousse d'autres convertis à procéder de même et à assimiler de nombreux points de la culture traditionnelle à l'Ancien Testament :

« L'Ancien Testament ressemble aux épopées, contes et légendes altaïens. Il y est dit que des gens furent sauvés après le déluge. Et même la création de la Terre dans la Bible se retrouve à l'identique dans le folklore altaïen. Il y a de nombreux parallèles entre la Bible et l'épopée altaïenne de Maadaj-Kara. L'un des « gars » (ru. *paren'*) ressemble à Jésus. Les contes

⁴⁸⁷ Le cas ne se limite pas aux Altaïens et on remarque des situations similaires ailleurs en Sibérie (Vaté 2009).

⁴⁸⁸ Nous renvoyons également à l'un de nos articles sur la poésie épique altaïenne (Jacquemoud 2014) pour une analyse détaillée des motifs chrétiens dans la poésie épique altaïenne.

racontent qu'un chevalier (ru. *bogatyř*) s'est rendu dans le monde d'en-bas et a libéré les gens. On retrouve ce parallèle dans l'Apocalypse de Jean, quand Jésus est arrivé et a dit : « Je détiens les clefs des portes de l'enfer. Je l'ai vaincu » » (A. Kurmanov, cité par Badmaev, *et al.* 2006, p. 97).

« L'épopée, c'est l'héritage de notre peuple. Celle de Maadaj-Kara m'est particulièrement chère. Dedans, le fil conducteur en est le thème du Bien et du Mal. Quoiqu'il en soit, le Bien est toujours vainqueur. Le Blanc gagne toujours⁴⁸⁹ » (Ju. S. Čyndyev, cité par Badmaev, *et al.*, *idem*).

« Nous avons l'épopée Maadaj-Kara, et [dans la Bible] il y a Jésus Christ. Il est écrit dans notre épopée que le héros Maadaj-Kara est descendu du ciel et a vaincu [la divinité du monde d'en-bas, associée à Satan⁴⁹⁰] Èrlik⁴⁹¹. Si on compare avec la Bible, on remarque que Jésus Christ a vaincu Èrlik de la même manière. Tout vient de là, de la Bible. Le peuple altaïen est l'une des tribus d'Israël, l'un des fils de Noé » (Ju. R. Sakašev, cité par Badmaev, *et al.* 2006, p. 98).

Ainsi, comme le remarque R. Lunkin « the attention Protestants [missionaries] have paid to local history, national epics, native languages, and traditional customs has led indigenous people to trust missionaries » (2004a, p. 2). Mais dans le contexte de changement d'économie et du passage à la « démocratie libérale », cette démarche nous semble aller de pair avec celle visant à inscrire les Altaïens et leur culture dans la mondialisation. En effet, les financements des traductions émanant d'institutions basées à l'étranger peuvent faire naître chez les convertis le sentiment qu'ils bénéficient d'une reconnaissance internationale, les ouvrages traduits témoignant au reste du monde la vivacité de leur langue et le dynamisme de leur culture. Ce point est important pour les habitants autochtones de cette petite région vivant des subsides de la Fédération de Russie et largement ignorée du grand public russe⁴⁹². En outre, dans la mesure où les documents administratifs de la République de l'Altaï ne sont pas traduits en langue vernaculaire (alors qu'ils sont censés l'être dans tous les territoires

⁴⁸⁹ On pourra se référer au chapitres I et III pour considérer l'importance de la couleur blanche dans le monde turco-mongol.

⁴⁹⁰ Nous renvoyons au chapitre IV concernant les implications d'une telle assimilation.

⁴⁹¹ En réalité, l'histoire ne correspond pas tout à fait à ce que dit l'informateur : le héros éponyme Maadaj-Kara, est dès le début du chant retenu prisonnier par un khan hostile. C'est son fils Kögütej, né miraculeusement, qui a grandi dans la forêt et a été élevé par l'esprit de l'Altaï, qui délivrera son père et son peuple.

⁴⁹² Lorsqu'on mentionne l'Altaï, la plupart des habitants de la Russie européenne pensent au Territoire de l'Altaï, et sont étonnés d'apprendre l'existence d'une république autonome et d'autochtones (MT 2005-2017). Impossible de lister le nombre de témoignages d'Altaïens étant pris pour des Kazakhs ou Kirghizes lorsqu'ils se rendent à Moscou ou Saint-Pétersbourg, où ils subissent, selon leurs dires, un racisme violent, du moins verbalement. En outre, Internet sert de défouloir et de déversoir de messages à caractère raciste (citons, par exemple, les commentaires du site d'information www.gorno-altaisk.info, ou encore des vidéos telles que <https://www.youtube.com/watch?v=Z1MiMfuoA5c&feature=youtu.be>). Se sentant méprisés, assimilés à des étrangers dans leur propre pays, le repli sur l'identité ethnique peut apparaître pour les autochtones altaïens comme une voie pour recouvrer une estime de soi.

autonomes de la Fédération de Russie⁴⁹³), nous pouvons comprendre cette traduction des textes liturgiques comme une riposte face à un pouvoir souvent perçu comme négligeant, voire méprisant. Avant de conclure notre présentation du pentecôtisme dans l'Altaï, nous tenons à préciser que la traduction des concepts bibliques en langue altaïenne est un point qui mérite toute notre attention, mais que nous n'avons malheureusement pas eu le loisir de traiter ici (Jacquemoud 2012).

CONCLUSION

Comme nous avons pu le constater tout au long de ce chapitre, le pentecôtisme a pris racine dans l'Altaï sur la base d'un facteur ethnique non négligeable. À l'image d'autres lieux dans le monde, le mouvement s'est d'abord appuyé sur les conditions de vie difficiles affligeant une partie de la population. La dégradation de celles-ci, en l'occurrence, découlait des réformes politico-économiques des années 1990. Le pentecôtisme a donc pris la figure d'une « religion de l'opposition », ou de « religion de la rupture », vis-à-vis de la situation postsoviétique, de par sa proximité avec le monde globalisé et les valeurs qui le fondent, par son encouragement à la transformation de la société, à l'entreprise individuelle, à promesse de mobilité et de réussite sociales en arrière-plan d'une attitude philanthrope et vertueuse. Le pentecôtisme a proposé ces perspectives de transformation de soi et de la société en les basant sur des valeurs morales et un code de conduite strict qui assuraient parallèlement (et paradoxalement !) une forme de continuité avec la période soviétique.

Le mouvement a capté une frange de la population autochtone. Celle-ci s'en est servi comme d'un catalyseur de l'identité ethnique : remplaçant, dans une certaine mesure, les structures de parenté mises à mal par le communisme (et beaucoup critiquées dans leur revivalisme) et faisant de la Bible et de la communauté des ressources de réconfort, il a également permis à ses fidèles autochtones de renouveler leur identité altaïenne grâce à une attention toute particulière portée à la langue et aux traditions locales. De cette manière, le pentecôtisme a contribué à inclure les Altaïens dans le monde globalisé du XXI^e siècle.

En outre, le millénarisme diffusé par le mouvement fait que le pentecôtisme entretient un rapport singulier avec l'histoire de la région : l'accent mis sur l'élection du converti, le salut qui l'attend lors du Jugement dernier, le rejet absolu de la vision du monde traditionnelle peuvent être perçus comme la reproduction des traits principaux du bourkhanisme du début

⁴⁹³ C'est même le cas dans des régions où, par rapport à la République de l'Altaï, le nombre d'autochtones est proportionnellement moins important que le nombre de Russes. On pourra citer entre autres les Républiques de Bachkirie, de Kalmoukie, de Khakassie...

du XX^e siècle. Et comme ce dernier, le pentecôtisme apparaît être le meilleur choix parmi toute l'offre religieuse du moment.

Si le pentecôtisme ne fait pas ouvertement, à la différence des mouvements New Age, de l'Altaï un paradis sur terre, l'idée n'en est pas loin, dans le sens où la fierté du patrimoine local et la revendication d'une ascendance avec l'une des douze tribus d'Israël impliquent le sentiment fort d'un ancrage au territoire. Et si l'exil de la tribu a pris fin en Altaï, c'est que c'était bien le meilleur endroit sur terre pour y demeurer...

Et enfin, si le pentecôtisme est souvent pensé en termes de rupture et de continuité par de nombreux chercheurs (Meyer 1994, 1998 & 2004 ; Robbins 2004 & 2007), nous avons pu observer à travers cette présentation des raisons qui peuvent pousser certains Altaïens à se convertir que, d'une part, une rupture était effectivement revendiquée de la part des adeptes du mouvement, qu'elle se trouvait manifestée dans les changements affectant leur mode de vie et leur sociabilité, leur rapport au monde, à l'économie et à la vision du monde traditionnelle. Mais, d'autre part, cette rupture, qui se veut nette et franche, se voit contrebalancée par ce que nous caractérisons comme des allers et venues constants entre les vies d'avant et après la conversion, celle qui la précède servant alors de point de référence. Selon nous, sans cette référence, il n'est pas possible de faire acte de discontinuité. Ainsi, tout en témoignant de nouvelles pratiques religieuses, les convertis se renseignent sur celles qu'ils considèrent comme « les pratiques qu'ils auraient du avoir s'ils ne s'étaient pas convertis », et ceci afin de mieux marquer qu'ils s'en sont détachés.

CHAPITRE VI

« L'ARRIVÉE DE L'ÉTÉ »

**Analyse comparée de deux rituels
saisonniers (district de Koš-Agač et
mouvement néo-bourkhaniste Ak T'aŋ –
district d'Ongudaj)**

INTRODUCTION

Après notre présentation des différents mouvements religieux présents en République de l'Altaï, et plus particulièrement ceux au sein auxquels adhèrent les autochtones, nous allons dans ce chapitre nous focaliser sur le renouveau religieux autochtone (considéré comme « traditionnel ») dans sa forme rituelle. Là aussi, la pluralité est de mise. Notre expérience sur le terrain nous a permis de participer à un grand nombre de cérémonies ayant lieu tout au long de l'année, et il résulte de leur observation que celle annonçant le début de l'été et celle clôturant cette saison sont les plus emblématiques. Néanmoins, comme on s'en doute déjà, elles prennent des formes très différentes en fonction de la région où elles se déroulent et des personnes qui les mettent en œuvre.

Les cérémonies collectives sont recensées très tôt dans l'Asie septentrionale, et nous avons vu que le bourkhanisme du début du XX^e siècle avait amorcé leur standardisation dans l'Altaï, sans toutefois parvenir à les homogénéiser avant son déclin. Interdites durant la période soviétique, les pratiques de culte, lorsqu'elles perduraient, ont été perpétrées de manière individuelle ou familiale, cachées du regard des voisins et autres villageois⁴⁹⁴. Dans le cadre du renouveau religieux des années 1980, cette manière de faire s'est maintenue, jusqu'à ce que le mouvement de reprise des assemblées claniques (ru. *zajsanat*) ne conduise à l'accomplissement de rites collectifs dans ce cadre.

De nos jours, plusieurs grandes cérémonies ont leur place dans le calendrier annuel autochtone, certaines sont officiellement célébrées par l'administration (des festivités sont organisées sur la place Lénine de Gorno-Altaiisk). Il en va ainsi du Nouvel An d'inspiration bouddhique Čagaa Bajram (la « Fête blanche »), à l'origine fêté uniquement chez les Télenguites du district de Koš-Agač⁴⁹⁵, et la « *maslenica* altaïenne » T'ylgajak (le « Glissement de l'année ») qui n'avait lieu autrefois que chez les Altaj-Kiži⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ D'jakonova narre la tenue du rituel de « Vénération de l'Altaï » (Altaj kündilegeni) chez les Télenguites, s'étant déroulé jusque tardivement durant l'époque soviétique à proximité de la montagne sacrée T'eti Kōl (« Sept Lacs ») (2001, p. 173-174). Pour les Télenguites, cette montagne accueillerait l'esprit-maître de l'Altaï (Altajdyň èèzi), et sur son flanc se trouverait l'arche ayant permis aux gens de survivre au déluge (*idem*), légende encore vivace de nos jours (MT 2011). Jusqu'en 1941 ajoute-t-elle, des sacrifices d'animaux y étaient pratiqués, avant que la raréfaction du bétail due à la guerre n'y mette un terme.

⁴⁹⁵ Čagaa Bajram vient du mongol *cagaan* « blanc » et de l'altaïen *bajram* « fête ». C'est un rituel inspiré du bouddhisme tibétain, marquant le début d'une nouvelle année lunaire lors de la nouvelle lune de février. Il est considéré par les Altaj-Kiži comme une fête télenguite (MT 2011). Bien que la raison de son absence chez les Altaj-Kiži soit ignorée (est-ce un oubli, ou a-t-il jamais existé ? Halemba 2006, p. 132), de récentes brochures tendent toutefois à retracer sa lointaine présence (Enčinov 2003). Remarquons que les chants proposés dans ledit ouvrage ont été composés récemment (K. Tepukov) et mis en musique par un compositeur russe (V. Hoholkov).

⁴⁹⁶ La *maslenica* (mot russe formé sur *maslo* « beurre, huile, matière grasse ») est une fête russe marquant la fin de l'hiver, ayant lieu au cours de la semaine avant le début du jeûne précédant le carême, et autrement comprise comme le carnaval ou le mardi gras orthodoxe. La consommation traditionnelle de crêpes (ru. *blini*) à cette

D'autres rites collectifs autochtones ne parviennent cependant pas à s'imposer au niveau national, bien que, au contraire des précédents, ils soient unanimement pratiqués : c'est le cas des rituels « des rameaux » : le T'ažyl BÜR (le « Rameau vert ») et le Sary BÜR (le « Rameau jaune »)⁴⁹⁷. Tandis que le premier marque l'arrivée de la saison chaude (mois de mai-juin), le second marque l'entrée dans la saison froide (mois de septembre-octobre).

I. « OUVRIR ET FERMER LES OREILLES DE L'ALTAÏ »

Le T'ažyl BÜR est censé fêter le réveil de la nature, le dégel du sol et des rivières (en un sens, le printemps), remercier les entités spirituelles d'avoir laissé passer l'hiver et vise à obtenir d'elles un été chaud mais pluvieux, promesse d'abondantes récoltes (fruits de la forêt et moissons pour le fourrage des bêtes), et qui sont la condition *sine qua non* du franchissement serein de l'hiver subséquent. Le rituel Sary BÜR est cité par Danilin comme plus important (1993, p. 182), ce qui paraît logique tant ses enjeux (passer la rude saison d'hiver le plus facilement possible) sont aisément identifiables⁴⁹⁸. D'après les autochtones, il faut l'accomplir avant que l'Altaï n'ait fermé ses « oreilles » (alt. *Altaj-Kanajdayn kulagy tungalakta*⁴⁹⁹), avant que les joues de l'eau ne soient gelées (alt. *suu t'aaktap tongolokto*⁵⁰⁰), avant que la nature n'entre dans une période de silence doublée d'un froid extrême⁵⁰¹.

occasion rappelle la nature héliotropique de la célébration, destinée à fêter le retour du soleil. Elle est agrémentée de divers jeux liés à la fonte de la neige. Les avis sont partagés quant à l'origine du T'ylgajak, l'ethnologue autochtone S. Tjuhteneva (2009, p. 93) lie son apparition aux activités de la Mission Orthodoxe Altaïenne, tout en considérant son caractère « archaïque ». Nous y reviendrons. Toujours est-il que la nourriture traditionnelle de cette journée est chez les autochtones aussi composée de crêpes.

⁴⁹⁷ Le terme *t'ažyl* (« vert ») est formé à partir du mot *t'až*, qui signifie « humidité, reverdissement des herbes » dans les langues turques (Bazin 1991, p. 50-65). Par extension en altaïen, il désigne aussi le printemps. Il lui est donc associée l'idée de nouvelle année, et Karunovskaja indique que pour les Altaïens « l'année commence au printemps, quand tout est en fleur, que le coucou commence à chanter » (1928, p. 8), ce que confirme Bazin chez les Turcs anciens (*op. cit.*, p. 81). Cette notion d'année sera à la base du décompte de l'année d'âge. On la retrouve chez la plupart des peuples turcs contemporains. En altaïen, on demande : *Sege kanča t'aš ?* (var. *Sen kanča t'aštu ?* « Quel âge as-tu ? ») – *Mege 35 t'aš*. (var. *Men 35 t'aštu* « j'ai 35 ans »). C'est tout à fait comme en français lorsqu'une personne dira qu'elle fête ses 35 printemps. Les deux rituels peuvent posséder d'autres appellations telles que : Altaj Mürgüül (« prière à l'Altaï », du mongol « se prosterner ») ; Altaj Ködürgeni (« Exaltation de l'Altaï », de *ködür* « soulever ») ; Šüten/Süteen [du mongol *šütèen* « relique, culte, croyance » (Tjuhteneva 2009, p. 103), ou « figuration de divinité dans les tempes bouddhiques » (Danilin 1993, p. 182)].

⁴⁹⁸ On peut préciser : qu'il ne fasse pas trop froid, qu'il ne neige pas trop, afin que les bêtes puissent continuer de paître par elles-mêmes, que les loups ne les attaquent pas... Pour ce rituel comme pour l'autre, la demande de protection contre les épizooties va également de soi.

⁴⁹⁹ C'est-à-dire avant que le sol ne gèle (Tjuhteneva 2009, p. 105).

⁵⁰⁰ C'est-à-dire avant que la glace ne se forme sur les berges des rivières (Tjuhteneva 2009, p. 105).

⁵⁰¹ Selon une informatrice télenguite de V. P. D'jakonova, les esprits-maîtres des lieux organisent une réunion (alt. *t'uun*) le 15 novembre, au cours de laquelle « ils examinent leurs relations aux humains sous leur tutelle, [c'est-à-dire] vivant sur leur territoire. Après quoi ils vont se coucher jusqu'au 15 mars. Leur sommeil commence à la pleine lune. Durant leur sommeil, ils sont tous bons, ce qu'ils possèdent, ils le placent sous l'aisselle (la part du chamane aux esprits chez les Téléoutes était nommée « ouvrir l'aisselle »). Le réveil des esprits est visible de tous. Les brebis bêlent fortement, les enfants crient (même lorsqu'ils sont encore dans

Du point de vue de la temporalité, notons qu'à la différence des cérémonies chamaniques, les rituels saisonniers collectifs visant à amadouer les entités spirituelles doivent obligatoirement se dérouler en début de mois, période durant laquelle la lune est ascendante⁵⁰².

Outre leur structure, l'intérêt de ces rituels réside dans le fait qu'ils sont justement présents au sein des groupes ethniques Altaï-Kiži et Télenguïtes. Pour le dire autrement, si théoriquement ces rituels se veulent semblables, ils se révèlent très hétérogènes dans leur mise en œuvre. Nos enquêtes sur le terrain, effectuées chez ces deux groupes (et plus particulièrement au sein de l'organisation Ak T'aŋ en ce qui concerne les Altaï-Kiži), comprennent la participation à plusieurs de ces rituels. Nos observations nous permettent donc d'en fournir aujourd'hui une description exhaustive offrant matière à comparer.

Notre analyse vise, d'une part, à faire preuve des profondes différences qu'il existe entre ces cérémonies collectives, et par conséquent du fossé qu'il y aurait à combler pour parvenir à leur uniformisation. Elle a pour objectif d'autre part, de révéler les enjeux sous-jacents de ces rituels. Il va nous falloir pour cela dévoiler la structure qui les compose. Nous pourrions alors constater que des dispositifs très dissemblables aboutissent à un résultat identique, qui dans les deux cas n'est pas forcément celui auquel on veut nous faire croire, ou qu'on nous laisse entendre. Mais avant d'offrir une nouvelle interprétation de ces rituels, il nous faut toutefois en posséder une description exhaustive. Nous proposons donc de débiter ce chapitre par une immersion en contexte altaïen. Une dernière précision avant notre plongée : un même site culturel accueillera aussi bien T'ažyl Bür que Sary Bür, et même Čagaa Bajram dans le cas télenguïte. Le déroulement des cérémonies étant globalement proche sur un même site, les gestes effectués identiques, nous serons susceptibles d'employer des clichés pris lors d'un autre rituel mais qui pourront, de notre point de vue, illustrer notre propos de manière plus explicite.

l'utérus de leur mère). Aucune offrande n'est faite durant leur sommeil, mais obligatoirement le 14 mars » (2001, p. 174-175).

⁵⁰² Les cérémonies chamaniques ont préférablement lieu durant la période de lune descendante, puisqu'il est dit qu'à ce moment-là les esprits vagabondent. Si l'on ajoute à cela le fait qu'il ne faut pas sortir la tête découverte à la tombée de la nuit (ni laisser les enfants jouer dehors, ni les appeler par leur nom), ne pas recevoir le soleil en direct le matin ou le soir, ou à midi à travers le trou à fumée de la yourte (D'jakonova 2001), il semblerait, mais l'idée reste à approfondir, que les corps célestes descendants (Soleil ou Lune) marquent l'entrée dans une période dans laquelle les forces négatives se font plus actives et sont susceptibles d'attaquer les hommes.

II. UN T'AŽYL BÜR À KOŠ-AGAČ⁵⁰³

C'est la période de la nouvelle lune. Il est tôt le matin, en ce début du mois de juin 2011. Le soleil s'est déjà levé, mais il fait encore frais. Il est vrai que nous sommes presque à deux mille mètres d'altitude. La neige est encore présente sur les sommets qui entourent la steppe d'Ère-Čuj⁵⁰⁴. Aržan, le jeune musicien que j'ai récemment rencontré, m'a donné rendez-vous à 7 heures, pour qu'ensuite nous partions avec sa famille sur le lieu du rituel, à une vingtaine de kilomètres. Venu avec un peu d'avance au lieu dit, je patiente tranquillement en observant les sommets encore couverts de neige qui reçoivent les premiers rayons du soleil. J'aurai l'occasion de me lasser, puisque je vais attendre longtemps, plus d'une heure, mon chauffeur. Sans nouvelle, sans réponse aux appels téléphoniques que je lui passe, je vais goûter toutes les émotions : surprise, déception, colère, tristesse, indifférence... Mais je reste sur place, et je fais bien, car le voilà bientôt qui arrive. Et nous partons dans une voiture bondée, une quantité invraisemblable d'offrandes sur nos genoux⁵⁰⁵.

Lorsque nous arrivons sur le lieu du rituel Takyl, il y a déjà quelques participants, en grande partie des hommes vêtus de vêtements traditionnels. Les quelques femmes sont déjà à l'ouvrage dans la yourte montée pour l'occasion. On s'échange les dernières nouvelles. La solennité n'est pas de mise et de grands éclats de rire fusent de toutes parts.

J'ai pris soin d'avoir avec moi du tissu blanc, afin de confectionner des rubans (*t'alama* chez les Télenguïtes, *kyjra* chez les Altaï-Kiži). Ils seront attachés en divers endroits du site cérémoniel. La couleur blanche (alt. *ak*) est symbole de pureté, et les rubans sont des offrandes destinées à l'esprit de l'Altaï (*Altajdyň êezi*). J'ai aussi acheté du lait, afin de faire des libations, des biscuits et du pain. Mais je me rends compte que je suis le seul à avoir apporté des aliments manufacturés : tous sont venus avec des produits de la ferme. Les produits sont issus de la transformation du lait (*süt*) de leurs vaches : il y a là du beurre jaune⁵⁰⁶ (*sart'u*), de la crème (*kajmak*), du lait caillé (*ajran*), de l'alcool de lait (*araki*), et deux sortes de fromage : le premier ressemble à de la mozzarella (*byštak*), le second est durci et fumé (*kurut*). Ils ont aussi des galettes de pâte frites (*bursak* et *terpek*), et un mélange de

⁵⁰³ Pour la description d'un rituel de Nouvel An Čagaa Bajram sur le même site, nous renvoyons à Jacquemoud 2015.

⁵⁰⁴ Ère-Čuj est l'autre nom du bassin de la rivière Čuj, autrement dit la steppe de Koš-Agač. Cette appellation connote toute la magie du lieu, sa puissance symbolique pour ses habitants. Ère-Čuj est considérée comme le « nombril du monde » (*t'erdiň kindigi*) par les Télenguïtes, elle est dite *učurlu* – « avec une signification » (Halemba 2006, pp. 42 ; 46-47), c'est un lieu manifeste qui rappelle à l'idée de terre-mère, de patrie, de racines.

⁵⁰⁵ Lors de ma participation au rituel de Nouvel An Čagaa Bajram, mon informateur du moment ne m'a pas accompagné, au prétexte que toute personne ayant éprouvé un décès dans sa famille ne peut se présenter ainsi « souillé » à l'esprit vénéré (Jacquemoud 2015).

⁵⁰⁶ Du babeurre cuit.

beurre jaune et de grains de faisselle secs (*arčy-sard'u*). Dernier ingrédient impératif : le *talkan*, la farine d'orge grillée puis effritée au moyen d'une meule manuelle (*baspak*). Et enfin, dernier élément, et le plus important, est le genévrier (*artyš*⁵⁰⁷).

Situé au lieu-dit Sary-T'alan (la « Plaine jaune ») en bordure de la route qui mène à Koš-Agač, au milieu d'une steppe d'altitude battue par les vents, bien en vue de la montagne sacrée Yjyk-tuu, le « Takyl » (var. Tagyl) a été édifié hors de tout village en 2003 par le « Groupe d'initiative des Télenguïtes de la Čuj », sous l'égide du chef de clan V. I. Sablakov et du président de l'association Ère-Čuj⁵⁰⁸ R. M. Tadyrov (Edešov & Èbel 2011, p. 8), et sur les conseils de la *neme biler kiži* (« personne qui sait quelque chose ») Maroussia *èt'e* (« grande sœur Maroussia »). Le site se trouve sur la partie féminine (*ène t'any*, « côté de la mère ») de la steppe d'Ère-Čuj⁵⁰⁹, à proximité de la commune d'Ortolyk. Un site cultuel clanique aurait existé à proximité de cet endroit jusque dans les années 1930, dont il ne subsiste que le vestige archéologique de *kara-taš* (« pierre noire ») : un cercle de pierres ornées de pétroglyphes (*idem*). Pas tout à fait à flanc de montagne, il domine néanmoins le paysage et est ouvert au sud, comme tous les lieux de culte dédiés aux divinités bienfaitrices de l'Altaï, et où étaient pratiqués des rituels collectifs bourkhanistes au début du XX^e siècle (Danilin 1993, p. 178), ce qui donne à penser que le mouvement a pu gagner la région de Koš-Agač. Cinq « étapes » seront franchies au cours de la cérémonie. Observons-les en détail.

II. A. L'accueil auprès des yourtes

Le rituel est en partie pris en charge financièrement par l'administration du district de Koš-Agač. Ainsi, le Service Culturel monte généralement ses yourtes de feutre sur le lieu de la cérémonie. En janvier 2014, lors du rituel de Nouvel An Čagaa Bajram, j'ai été surpris de constater qu'un *agaš ajyl* (yourte de bois) avait été édifié sur l'emplacement généralement dévolu aux yourtes. Ceci ne change en rien le déroulement du rituel, mais contribue à légitimer ce lieu de culte⁵¹⁰ en tant que marqueur pérenne de l'espace.

⁵⁰⁷ Le genévrier *Juniperus sibirica* est nommé *arčyn* chez les Altaï-Kiži. *Arčyn* est par ailleurs un prénom altaïen très populaire.

⁵⁰⁸ Association Ère-Čuj de communautés du peuple autochtone des Télenguïtes. La date de 2004-2005 est également proposée pour dater la construction du site (Edešov & Èbel 2011, p. 8).

⁵⁰⁹ La rivière Čuj franchit la steppe dans toute sa longueur d'est en ouest, la séparant en une partie nord féminine (*ène t'any*) et une partie sud masculine (*ada t'any*), qui se donne à lire comme une division de l'espace identique à celle de la yourte. Nous verrons plus loin les conséquences d'une telle distinction.

⁵¹⁰ Rappelons que des actes de vandalisme avaient été perpétrés en 2009 sur le site, attribués par la justice russe à des « extrémistes » kirghizes. Des démarches administratives ont ensuite été entamées pour protéger le lieu.

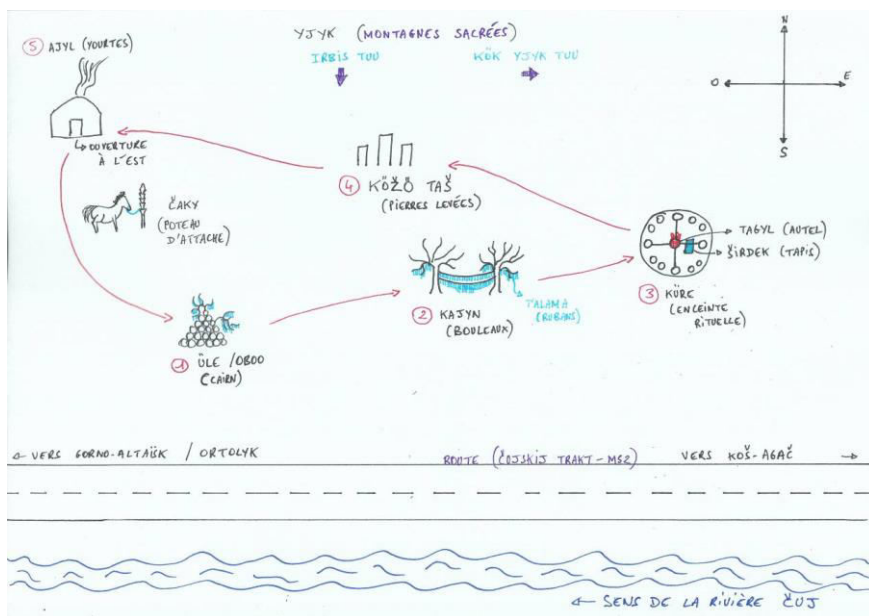


Fig. 100. Schéma de la procession et des étapes franchies au cours du rituel. Dessin de l'auteur. 2013.



Fig. 101. Rituel de T'ažyl bür. La yourte de feutre, montée lors de chaque rituel collectif, a aujourd'hui laissé la place à un *ajyl* de bois (voir illustrations suivantes), Koš-Agač. 2011.

L'orientation des yourtes et leur organisation interne sont les mêmes que celles des habitations traditionnelles : la porte s'ouvre à l'est, au centre se trouve le foyer couronné d'un trépied (*očok*). Le sommet de la yourte est ouvert et laisse s'échapper la fumée. Au fond, dans le *tör* (la place d'honneur) et dans la partie masculine (à gauche, au sud), des tables ont été installées en vue du repas prévu à la fin de la cérémonie. Côté nord, La partie féminine est comme il se doit consacrée à la cuisine. À l'extérieur, lentement, de petits groupes de personnes prennent la direction du cairn *üle*.

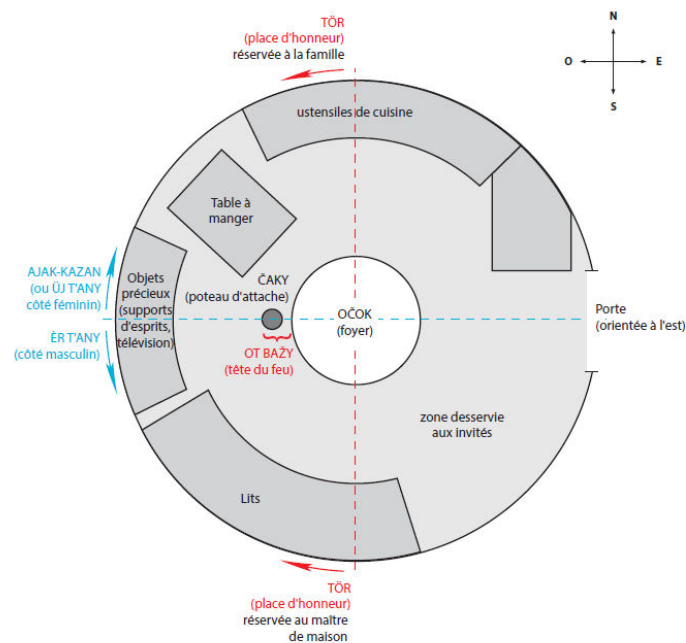


Fig. 102. Schéma d'organisation d'un *ajyl* contemporain (Jacquemoud 2015). Le foyer n'est plus utilisé que lors des célébrations (mariages ou autres) et le poêle de masse à droite de la porte fait aujourd'hui office de chauffage d'appoint. Le découpage de l'espace en zones attribuées à chaque membre de la famille et aux invités est quant à lui toujours d'actualité.

II. B. Au près de l'üle

Quelques branches d'arbre sont plantées dans un *üle* (« cairn/montjoie »⁵¹¹), auxquelles on va nouer des rubans *t'alama*⁵¹². Idéalement lors de l'attache, le visage doit être tourné en direction du levant, et l'on énonce, dans sa tête ou en chuchotant, des paroles de remerciement envers les esprits, de bienveillance à l'endroit de sa famille, de ses proches et des personnes vivant dans l'Altaï. Cette prédisposition mentale, orientée sur le souhait que l'Altaï et les

⁵¹¹ La construction prend également le nom d'*oboo* (var. *oboo-taš* « oboo-pierre »), dénomination très répandue dans le monde mongol (*ovoo / ovaa*). Le terme désigne des amoncellements de pierres (différemment agencés), généralement surmontés de branches et de perches. G. N. Potanin indique que les Altaïens, Uluhem et Uriankhaïs marquent leurs montagnes sacrées de ce dispositif à leur sommet. Il cite, d'après Jadrincev, une montagne sacrée dans l'actuel Territoire de l'Altaï qui porte le nom d'Ova (2005, p. 128). Il ajoute qu'en des lieux *turgak* (var. *turgaktu t'er*) où sont dits se rassembler des esprits néfastes (carrefours, cols, falaises), sont érigés des *obo* pour en « court-circuiter » le danger (*op. cit.*, p. 130). Dans un autre ordre d'idées, R. Hamayon indique que ces « lieu[x] naturel[s] de résidence d'esprit gouvernant le territoire » (1990, p. 864), sont constitués de « tas de pierres et de branches érigés sur les monts, les cols ou près des sources, que connaît bien l'Asie centrale. [...] Ils sont toujours situés dans la nature sauvage, mais en des lieux commandant (par surplomb ou autre) la nature domestiquée (pâturages ou champs) » (*op. cit.*, p. 716). Leur culte a lieu en été, a pour objectif le « renouveau de la vie » et des jeux le complètent (*op. cit.*, p. 717). Partant de cette distinction, nous verrons plus loin quels sont les enjeux soulevés par le culte à l'*oboo*.

⁵¹² Le nœud employé pour attacher les rubans *t'alama* est une tête d'alouette peu serrée, l'esprit devant pouvoir la défaire facilement et s'emparer du ruban. Cette manière de nouer diffère de celle pratiquée par les Altaï-Kiži, et en particulier par les adeptes du mouvement Ak T'aŋ dans le district d'Ongudaj, qui feront pour leur part un demi-nœud : une extrémité du ruban plus courte que l'autre est dirigée vers le ciel, la plus longue plonge vers la terre.

entités y demeurant soient fastes avec ses habitants, doit nous accompagner tout au long du rituel, voire de la journée.



Fig. 103. Rituel de T'āžyl бүр. Attache de rubans auprès de l'üle, Koš-Agač. 2011.

II. C. L'attache de rubans sur la corde t'ele

Après cette première halte, nous nous dirigeons vers quatre bouleaux (en télenguite : *kajyn*), entre lesquels une corde (en télenguite : *t'ele*⁵¹³) recouverte de rubans est tendue⁵¹⁴. Nous y nouons deux autres rubans, observant la même attitude solennelle qu'auprès de l'üle. Puis nous rejoignons l'enceinte cérémonielle *küre*⁵¹⁵ où se trouve l'autel (*tagyl*) et sur lequel le bûcher *san* sera embrasé (notons que l'enceinte rituelle prend parfois ces deux autres noms).

⁵¹³ Selon Halemba, la corde peut également être nommée *t'ip* chez Télenguites (2006, p. 122). Le nom *t'ele* est peut-être à rapprocher de celui du chemin *t'ol*. L. Delaby a consacré un article aux cordes employées dans les chamanismes de Sibérie, et catégorise certaines de « chemins d'esprits » (1997b, pp. 142-143), ou de « route par laquelle [...] le chamane volait au ciel » (1997a, p. 64). Nous y reviendrons.

⁵¹⁴ Là aussi, le site a été transformé entre mes visites de 2012 et 2014 : les bouleaux ont disparu et deux solides poteaux travaillés se trouvent à leur place. Ils sont également liés entre eux par une corde.

⁵¹⁵ Le terme mongol classique *h'rèè(n)* [*küriye(n)*] désigne un cercle, une enceinte et le temple bouddhique (monastère) (BAMRS 2001, IV, p. 194). C'est ce qui pousse E. Jamaeva à proposer un lien avec le terme altaïen *kur* (ceinture, cercle), également employé pour désigner les « personnes unis par relation ou par intérêts communs », « personnes d'un même cercle » (*bir kura ulus*), et « parents » (*bir kura töröön* [*tör* : place d'honneur et du chef de famille dans l'habitation]) (2010, p. 138-150). C'est vraisemblablement pour cette raison que le nom de *küree* est donné aujourd'hui au Présidium (membres élus) du Kurultaj (« rassemblement ») des *t'ajzan* (chefs de clans) (Jabyštaev 2014, p. 160).



Fig. 104 & 105. Rituel de T'azyl bür. Les bouleaux ont laissé la place à de solides poteaux, où sont malgré tout attachées de jeunes branches de saule, arbre sacré remplaçant le bouleau, qui ne pousse pas à cette altitude (Koř-Agač. 2011 & 2014).

II. D. Dans l'enceinte cérémonielle küre

Les gens prennent donc place dans une enceinte circulaire formée par douze grosses pierres placées aux points cardinaux. Au centre trône l'autel *tagyl*. Les gens continuent de se saluer, tandis que d'autres préparent leurs offrandes. De son côté, le *tyn alkyšcy kiži* (« personne inspirée pour les paroles de bénédiction ») A., qui mène le rituel, a mis feu à un amas de bouses de vaches et de bûchettes⁵¹⁶. Pendant ce temps, chacun des participants est invité à déposer un peu de ce qu'il a apporté avec lui dans un grand plat de bois (*tepši*) faisant office d'offrande commune : il y a là des morceaux de viande de mouton, de la farine *talkan*, du beurre et du fromage *kurut*.

Puis, solennellement, tous s'agenouillent à l'altaïenne⁵¹⁷, le regard tourné vers le foyer. L'orientation est ici très importante, et l'organisation des participants reflète celle de l'intérieur de la yourte : nous sommes tous placés face au feu, côté ouest comme dans le *tör*, la place d'honneur. Les hommes se trouvent dans la moitié sud, les femmes dans la moitié

⁵¹⁶ Rappelons qu'étant donné l'aridité de la steppe de la rivière Čuj, prémisses du relief désertique de la Mongolie, les Télenguïtes ne disposaient jusqu'à l'arrivée des Russes d'aucun autre combustible que les excréments séchés de leurs animaux domestiques. Aujourd'hui encore, malgré l'emploi de charbon, les Télenguïtes stockent dans les étables le mélange de poils et de déjections tassés qui sert de litière à leurs bêtes. « L'emploi de bouse lors du rituel permet de marquer le lien avec le bétail » me disait le *t'ajzan*. Des bûches de bois seront tout de même ajoutées en grand nombre afin d'obtenir un feu de bonne taille. Une poignée de terre ramassée sur place sera obligatoirement glissée dans le foyer.

⁵¹⁷ La manière traditionnelle altaïenne de s'agenouiller dans la yourte se retrouve chez les Mongols : on est assis sur une jambe pliée avec l'autre relevée au niveau de la poitrine (Lacaze 2006, p. 171). En revanche, l'orientation de la jambe relevée diffère dans le cas des hommes : alors qu'en Mongolie le genou droit est relevé et fait barrage aux influences néfastes pouvant entrer par la porte et ouvre le corps à celles de la place d'honneur (*idem*), on m'a signalé le contraire chez les Télenguïtes, m'expliquant que cette attitude d'ouverture du corps (le genou gauche relevé) vers la porte, et donc les potentiels invités, contenait son pesant de métaphore érotique à l'encontre des visiteurs, de sexe féminin plus particulièrement (MT 2012).

nord. L'esprit invoqué est, comme un invité, attendu de l'est, côté d'ouverture de la porte. Face au foyer, un tapis de feutre blanc *čerdek* est posé à terre pour le recevoir.

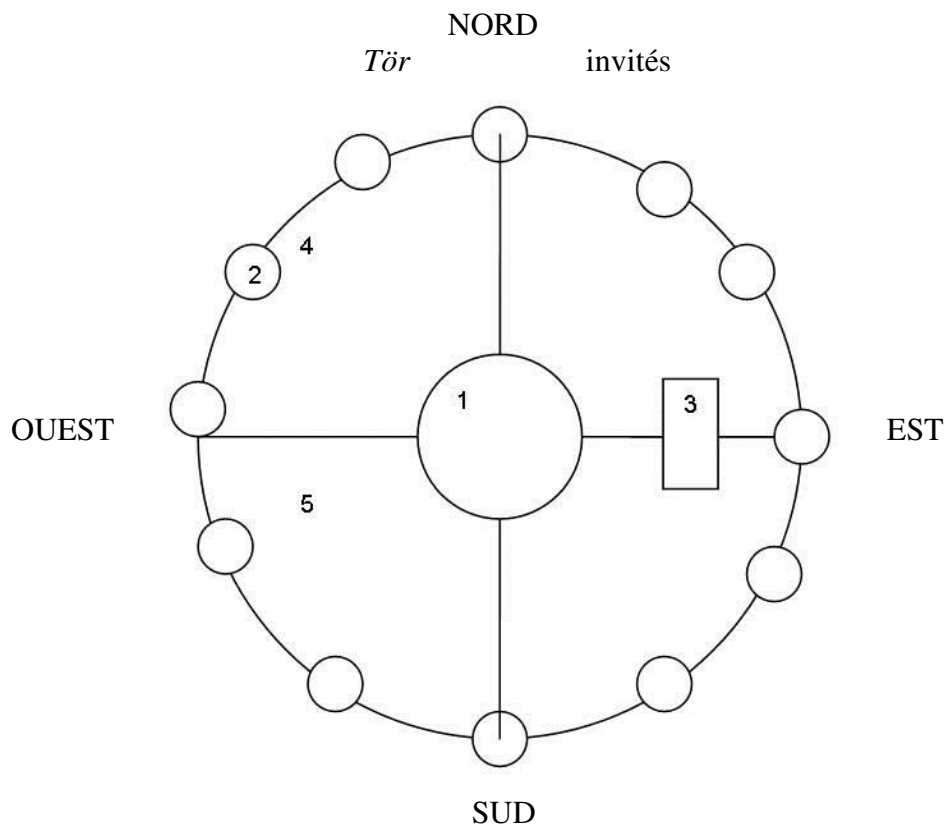


Fig. 106. Schéma du site culturel tagyl : 1. Bûcher *saŋ* / 2. Pierres délimitant un cercle autour du bûcher / 3. Tapis *čerdek* (*širdek*) / 4. Place des femmes / 5. Place des hommes



Fig. 107. Rituel au *tagyl* de Koš-Agač en hiver. Chacun observe avec attention les gestes du spécialiste rituel. 2014.

Aidé d'une personne estimée (en général un chef de clan *t'ajzaŋ*), l'homme qui va mener le rituel dépose des branchettes de genévrier ainsi que le contenu du plat d'offrandes *tepši* dans le feu et récite un premier *alkyš* (prière). Ce rôle est dévolu à un homme respecté, bon père de

famille, connaissant les gestes rituels et les paroles de bénédiction *alkyš söstör* (ou *alkyštar*). Pour endosser cette responsabilité, il ne doit pas avoir été exposé au décès d'un membre de sa parentèle proche, ni avoir assisté à des funérailles au cours de l'année écoulée. Dans le cas des cérémonies aux quelles j'ai assisté à Koš-Agač, cette personne était dite *tyn alkyščy kiži*, littéralement une « personne inspirée pour les paroles de bénédiction », c'est-à-dire recevant l'inspiration directement « de son âme », partie du corps en lien avec le monde des esprits. Il était par ailleurs ancien artiste.

Maroussia *èt'e*, doyenne des femmes et *neme biler kiži*, fait ensuite des libations de lait (*ürüster / čačylga*⁵¹⁸) aux points cardinaux et prononce elle aussi une prière. Après qu'elle a repris place, Aleksej commence alors ses circumambulations (*ajlanyp t'at*) autour du *tagyl*, accompagnées de force libations d'*ajrak* (lait fermenté) aux points cardinaux et sur le foyer au moyen d'une cuillère de bois. Remplissant régulièrement son bol (*ajak*), il effectue une douzaine de tours.

À chaque exclamation « Kuruj ! »⁵¹⁹, les participants rétorquent en chœur « Op kuruj ! »⁵²⁰ et s'inclinent (*mürgüip t'at*)⁵²¹ en faisant un geste de la main comme pour ramener vers soi⁵²². Tandis que les hommes se passent la paume de la main droite dans les cheveux, la redescendent sur le visage puis le long d'une barbe imaginaire, les femmes caressent leur chevelure, redescendent de part et d'autre de la tête le long de leurs deux tresses (qu'elles n'ont pas forcément non plus). Tous font comme s'ils « s'enduisaient » de cette poignée de bonheur reçue des esprits.

Après plusieurs circumambulations et libations autour du bûcher, le *neme biler kiži* A. invite l'un des chefs de clan à faire de même. Dès que celui-ci a terminé, les participants, dans une mêlée indisciplinée, versent à leur tour le contenu de leurs petits bols d'offrandes dans le feu et font des aspersions de lait et de lait fermenté (*ajrak*) aux points cardinaux (sauf à l'ouest, siège des esprits néfastes). L'ambiance est tout d'un coup détendue, et tandis que certains déposent divers produits (aliments blancs, genévrier, libations) sur les pierres de l'enceinte, d'autres débutent une ronde collective (*ajlanar*) autour de l'enceinte rituelle (*küre*) aux cris de

⁵¹⁸ Le verbe *ürüster* s'emploie surtout pour parler de l'aspersion d'un liquide, tandis que le terme *čačylga* désignera davantage le jeté de nourriture. En outre, *ürüster* ne sera jamais énoncé lors des rituels liés aux funérailles (MT 2014), dénotant ainsi le caractère « pur, bienfaisant » de la pratique.

⁵¹⁹ Exclamation rituelle d'appel du bonheur chez les Turco-Mongols, ayant le sens de faire revenir (Hamayon 1990, p. 788), et qui serait devenue notre « Hourra » via les Russes.

⁵²⁰ Déjà mentionnée par Anohin (1924, p. 101), l'exclamation « Op kuruj ! » se retrouve sous la forme « Aj Huryj ! » chez les Bouriates. Le verbe altaïen *kurujlaar* signifie « invoquer, rappeler » (Tjuhteneva 2009, p. 91).

⁵²¹ Signalons que le terme mongol *mürgüül* (se prosterner) est employé par les adeptes contemporains du bourkhanisme pour désigner leurs rituels collectifs. Par extension, le terme peut également signifier « prière ».

⁵²² On notera que le geste de ramasser virtuellement du bonheur et qui accompagne l'exclamation est celui d'embrasser, de ceinturer (*kur*, voir plus haut).

« Op kuruj ! ». C. Stépanoff interprète cette ronde autour d'un arbre consacré chez les Touvas comme un moyen de « retenir l'esprit et le bonheur. L'esprit [est] ainsi comme encerclé et emmuré par la masse indifférenciée de l'assistance circulant autour de lui » (2007, p. 426). Nous pouvons d'une certaine manière voir ici une idée comparable à l'œuvre⁵²³. En 2011, mon ami le musicien Aržan a entonné en chant de gorge un extrait d'épopée, sous l'œil attentif des anciens. En 2014, cette prestation, effectuée par le *kajčy* È. Tadikin, a eu lieu dans la yourte de bois.



Fig. 108. Rituel au *tagyl* de Koš-Agač en hiver. La *neme biler kiži* Maroussia èt'e fait quelques libations de lait.



Fig. 109. Puis les participants déposent à leur tour des offrandes dans le feu, Koš-Agač. 2014.



Fig. 110. Rituel de T'ažyl bür. Une ronde est formée autour du *küre*, Koš-Agač. 2014.

⁵²³ Lors du rituel de Nouvel An Čagaa Bajram de 2014, les participants, après deux tours de ronde dans le sens de la course du soleil, sont allés s'ébrouer dans la neige du côté nord du *tagyl* pour « se purifier et se débarrasser de toutes les choses négatives emmagasinées pendant l'année écoulée » (MT 2014).



Fig. 111. Rituel de T'ažyl bür. Au terme du rituel, le jeune musicien traditionnel A. Tudenev entonne un extrait d'épopée en chant de gorge sous l'œil scrutateur des anciens, Koš-Agač. 2011.

II. E. Recueil auprès des pierres taillées

Nous reprenons alors le chemin des yourtes et nous arrêtons sur le trajet auprès d'un petit groupe de pierres dressées au milieu de la steppe (*köžö taš*⁵²⁴). Pour qui est habitué à sillonner les pistes de l'Altaï, ce type de sculptures ne dépare pas dans le paysage : on en croise tout au long de la route menant à la frontière mongole. Ces pierres sont liées à l'époque des premiers nomades et certaines peuvent dater de plus de deux mille ans. Avant leur transfert dans les musées, on les trouvait souvent placées à côté de kourganes.

Je suis maintenant avec Amyr, le fils du chef de clan (*t'ajzan*) Kypčak. Alors que les autres participants ont déposé de la nourriture sur le sommet de la pierre à figure humaine et barbouillé la bouche de la sculpture de produits laitiers, il me dit : « Ce n'est pas la bonne manière de faire. Je sais comment il faut procéder rituellement avec ces pierres, je l'ai appris lors de mes études »⁵²⁵. Et il s'est accroupit face à la pierre principale et a entrepris de figurer une coupe (*ajak*) en morceaux de pain, dans laquelle il verse le reste de *kajmak* (crème fraîche). Cette manière de procéder me rappelle aussitôt le rituel de 7^e jour effectué après le décès (*Tögü*), où l'on a coutume de nourrir le défunt enterré en versant de la nourriture dans une coupe creusée à ses pieds (nommée *t'er ajak* « coupe de terre » ; Jacquemoud 2015, p. 117).

⁵²⁴ Vraisemblablement de *kezer taš* « pierre coupée ».

⁵²⁵ Je fus quelque peu surpris d'entendre de la part d'un jeune homme un tel discrédit des pratiques des anciens. Mais, d'une part, en tant que doctorant en ethnographie, et ancien étudiant d'archéologie, il avait beaucoup lu et beaucoup voyagé au sein de l'aire turque en Sibérie, assurant ainsi ce discours à mon intention sur une base scientifique. D'autre part, en toute objectivité, n'est-il pas étrange de voir des offrandes de nourriture déposées sur la tête d'une représentation anthropomorphisée ? Toujours est-il que les autres participants, regardant faire Amyr et s'abstenant de tout commentaire, sont restés dubitatifs quant à son explication.



Fig. 112. Rituel de T'ažyl bür. Amyr expliquant son geste de vénération aux participants du rituel. Il a fabriqué un récipient avec des morceaux de pain, entre lesquels il verse ensuite un peu de crème *kajmak*, Koš-Agač. 2014.

Jusqu'ici, tout semble suivre une certaine logique rituelle, si n'était le fait que les pierres ne se trouvent ici que depuis 2003 ! Apportées de la steppe de Kuraj, à 70 km en aval, certaines personnes insinuent même qu'elles auraient été spécialement taillées pour le lieu : ce n'est pas une hypothèse invraisemblable si l'on sait que les Altaïens sont particulièrement sensibles à toute corruption de leur patrimoine archéologique. Ainsi, même ce qui semblait incarner intemporellement la sacralité du lieu se révèle être de facture toute récente. Passé ce moment de perplexité, nous continuons notre chemin vers la yourte.

II. F. De retour à la yourte

Un intense brouhaha règne à l'intérieur de la construction : les hommes, installés sur de petits tabourets, conversent bruyamment autour des tables recouvertes de plats de viande de mouton et autres victuailles. Il revient aux hommes de se rassasier les premiers, de même que de couper la viande et la détacher des os. Les femmes âgées peuvent manger à leurs côtés, les rares autres mangeront à leur suite. Pour l'instant, elles s'affairent à apporter aux convives des bols de *köčö* (soupe de mouton avec flocons d'avoine) et des bols de thé vert grossier (*kök čaj*) salé au lait, avec de la farine d'orge (*talkan*). Au centre de l'unique pièce, un petit feu crépite, parvenant malgré tout à diffuser sa maigre chaleur alentour. Assis à une table dans le *tör*, les *t'ajzandar* (chefs de clan) soulèvent déjà les questions de politique locale.

L'un d'eux, élu *aka t'ajzaŋ* (chef de clan aîné) pour une durée de quatre ans, est occupé à verser d'un *tažuur* (flasque de cuir traditionnelle) l'alcool de lait *araki* dans une coupelle. Symbole à la fois de l'unité du groupe et de l'hospitalité dévolue aux visiteurs, la coupe est transmise à genoux, de la main droite, la main gauche la soutenant au niveau du poignet. Celui qui la reçoit (à l'identique) est invité à porter un toast et à prononcer ses vœux de

bonheur à l'assemblée. L'annulaire de la main droite est ensuite trempé dans la coupe, et les gouttelettes sont aspergées soit aux points cardinaux, soit aux esprits des ancêtres sur chaque épaule⁵²⁶, soit aux esprits des différents mondes (vers le haut et le bas).

Pendant ce temps, le *t'ajzanj* doit offrir un morceau de viande à chacun : c'est un petit morceau de chance. Ce festin est néanmoins très vite expédié : une fois que tout le monde a profité du repas, la yourte est aussitôt vidée, son contenu chargé sur un camion, tout le monde s'en va continuer les festivités au village, où les jeux vont commencer.



Fig. 113. Rituel de T'ažyl bür. Échange de coupes d'alcool de lait entre chefs de clans, Koš-Agač, 2014.



Fig. 114. Rituel de T'ažyl bür. Au terme du repas pris autour de tables bien garnies de viande, salades, petits pains frits, bonbons au chocolat et bols de thé au lait salé, le musicien traditionnel È. Tadikin entonne un extrait d'épopée, Koš-Agač. 2014.

III. LES CÉRÉMONIES DANS LE CADRE D'AK T'AD

Aux mois de mai et octobre 2014, là aussi en période de nouvelle lune, j'ai assisté aux rituels saisonniers de printemps T'ažyl bür et d'automne Sary bür dans le village d'Elo (district d'Ongudaj). Ils étaient organisés par la branche locale du mouvement néo-bourkhaniste Ak

⁵²⁶ Il est dit que les esprits des ancêtres du côté maternel résident sur l'épaule gauche de la personne, alors que les esprits de ses ancêtres du côté paternel se trouvent sur son épaule droite.

T'aŋ⁵²⁷. Arrivé à chaque fois la veille, j'ai eu la chance de contribuer aux préparatifs de ces cérémonies, que les néo-bourkhanistes nomment *mürgüül* (en mongol « se prosterner »).

Dans le cadre du bourkhanisme du début du XX^e siècle, les deux rituels s'adressaient à l'esprit-maître de l'Altai (Ak Altajdyn èèzi) ou Uč-Kurbustan (Danilin 1993, p. 182). Nous avons vu qu'ils visaient à demander sa bienveillance à l'entité invoquée, ce qui correspond à ce qu'elle assure le bonheur à tous les participants, qui passe par la santé et le croît de leur bétail. Aujourd'hui, les adeptes du mouvement s'adressent à « l'entité-énergie bienfaitrice Üč-Kurbustan-Kudaj » et leurs rituels visent à rétablir l'« équilibre (ru. *balans*) entre les hommes et le milieu naturel, à transmettre l'information aux autres entités vivant dans l'Univers (*orčlan*, ru. *Kosmos*) que l'humanité est bien vivante sur la Terre, qu'elle la préserve et qu'il faut compter avec elle » (MT 2014). La description que nous allons faire du rituel de T'ažyl Bür (le « Rameau vert ») est parfaitement valable pour le Sary Bür, puisque d'après mes observations, ils sont très semblables⁵²⁸.

III. A. Apprendre à sculpter

Lorsque je suis arrivé, les adeptes d'Ak T'aŋ étaient réunis chez l'un d'eux, dans l'habitation traditionnelle *ajyl*, assis autour d'une table richement garnie⁵²⁹. Les discussions allaient bon train sur la vision du monde véhiculée par l'organisation, car toutes les personnes n'étaient pas autant investies à l'intérieur du mouvement. G. M. Adunova présentait les tapis de feutre qu'elle compose suivant les informations qu'elle reçoit des esprits, tandis que le barde A. A. Sandykov chantait des extraits d'épopées en chant de gorge. Puis des écoliers sont arrivés, que l'on a mis à contribution pour sculpter des petites figurines dans des fromages *byštar* préparés pour l'occasion⁵³⁰, et qui allaient être déposées sur les neuf bûchers du site cultuel le lendemain. Notons bien qu'à la différence des observations faites par D. Arzyutov (2016a & b) dans la vallée de Karakol, la préparation des figurines de fromage (*šatra*⁵³¹ ;

⁵²⁷ Au même instant, le rituel est pratiqué dans treize autres villages du district d'Ongudaj : Kajyrlyk, Ten'ga, Karakol, Šibe, Boočy, Bičitü Bom, Kulada, Ongudaj, Šašykman, Inja, Jaloman, Kupčegen et Len t'ol (Nižnaja Talda). Un nouveau site cultuel venait d'être construit à Verh-Jabogan (district d'Ut-Kan) et une cérémonie s'y déroulait pour la première fois cette année-là, tandis qu'elle avait été interdite à Inja. Récemment, j'ai appris qu'un nouveau site cultuel avait été créé dans le gros bourg de Jabogan (district d'Ut-Kan).

⁵²⁸ Danilin faisait la même remarque à ce sujet (1993, p. 184-185).

⁵²⁹ Il y avait là de la viande, et même du *kan* (« sang », du boudin), signe qu'un animal avait été abattu plus tôt dans la journée. Sa viande allait être employée le lendemain dans le rituel.

⁵³⁰ S. Tjuhteneva indique qu'elle en a vu préparées à base de farine d'orge grillée (alt. *talkan*) (2009, p. 89).

⁵³¹ Ce terme est étymologiquement lié au nom des pièces du jeu d'échecs (Arzyutov 2016 ; Tjuhteneva 2009, p. 89). Tjuhteneva fait le lien entre ces figurines et les *balin* (plus connues chez nous sous le nom de tormas) du bouddhisme lamaïste, faites de farine d'orge grillé (tib. *tsampa*) et « offertes en sacrifice aux *dokšit* et esprits des lieux » (*idem*). J'ajoute qu'un collectionneur français m'a contacté peu après la parution de mon livre et m'a dit

balgyn) n'a pas été dévolue à un « jeune homme altaïen marié »⁵³², mais aux enfants des participants, ainsi qu'à quelques-uns d'entre eux (j'ai moi-même été mis à contribution). Une hypothèse que nous pouvons formuler quant à cette dissemblance consiste à voir dans ces adolescents des personnes aussi « pures » que l'a été le jeune homme dévolu à cette tâche dans la vallée de Karakol. En outre, dans la mesure où les jeunes « sculpteurs » ne participèrent pas au rituel le lendemain⁵³³, nous pouvons voir là une métaphore de cette participation. Nous pouvons même pousser plus loin cette idée, en proposant de voir dans cette soirée une sorte de « rite de passage » pour ces adolescents. En effet, pour eux, « triés sur le volet », qui contribuèrent au bon déroulement de la cérémonie du lendemain, entendirent les discussions des adultes portant sur les différentes apparitions des esprits aux humains, sur les « informations » transmises en rêve, le rôle de ces rituels dans « le maintien de l'harmonie écologique et spirituelle de l'Altaï », se couchèrent tard, la soirée n'était-elle pas « monumentale » ? Pour ma part, je me considère comme ayant été en un sens, « initié »...

Sachant qu'il y a dix bûchers sur le site cultuel, que sur chacun d'entre eux seront déposées vingt-cinq figurines, nous aboutissons à un total de deux cent cinquante figurines. Armés de nos cutters, sculpter la quantité nécessaire nous a demandé toute la soirée.

Les figurines de fromage sont la représentation idéale d'une famille altaïenne au milieu des montagnes, et puisque le bourkhanisme met l'accent sur la parité pour se différencier du chamanisme (Tjuhteneva 2009, p. 104), quasiment tous les éléments y apparaissent par paires : on y trouve deux montagnes, deux poteaux d'attache (le *čaky* extérieur et son reflet

avoir été très intéressé par ces sculptures, qu'il rapprochait pour sa part des *zan par* tibétains, qui sont des figurines moulées.

⁵³² Ce qui sous-entend qu'il fasse preuve d'un mode de vie exemplaire, tel que nous l'avons défini dans notre précédent chapitre. Tjuhteneva cite de telles qualités requises dans le déroulement d'un rituel de Nouvel An (2009, p. 87).

⁵³³ L'une des raisons que l'on m'a donnée était qu'il est dangereux, pour les personnes trop jeunes (c'est-à-dire n'ayant pas encore de famille ni d'enfants), d'être présentes à ce type de cérémonie. Une expression en altaïen désigne ce type de personnes : *köksi böktü kiži*, littéralement « personne à la poitrine fermée » (information de S. Karmandaeva). Selon Tjuhteneva, (2009, p. 77), l'âme des enfants de moins de 7 ans tourne autour de leur linge (c'est-à-dire qu'elle n'est pas fixée à l'intérieur de leur corps et peut être « attrapée » par un esprit néfaste). C'est la raison pour laquelle, lors des périodes de la journée défavorables (moments d'apparition et de disparition du soleil), les mères ne laissent pas le linge sécher dehors, à cause du risque que l'âme de l'enfant ne soit emportée. Vraisemblablement, cela peut aussi être le cas lors d'un rituel (il existe des légendes en Altaï relatant des sacrifices rituels d'enfants. Peut-on penser que l'esprit vénéré puisse prendre l'enfant présent pour une offrande ? En tout cas, le risque n'est pas pris par les parents). Dans sa description d'un rituel de vénération à la montagne sacrée T'eti Köl (en septembre, donc potentiellement un rituel Sary Bür) par les Télenguïtes du village de Jazula (district d'Ulagan), V. P. D'jakonova indique que les participants hommes et femmes devaient être âgés d'au moins 20 ans (2001, p. 174). Lorsqu'elle détaille le nombre de rituels à effectuer par une « famille » (ru. *sem'ja*), Tjuhteneva indique que celle-ci est composée du « père et de ses fils mariés vivant ailleurs [partis du foyer familial] » (2009, p. 104). Nous verrons plus loin quelles sont les idées en termes de descendance sous-jacentes à celle de rituel.

ottyn bažy čaky « poteau d'attache à la tête du feu » à l'intérieur de l'habitation), deux coffres (*kajyrčak*⁵³⁴), deux lits, deux moutons, deux vaches et deux chevaux et le couple d'éleveurs. On y découvre également les six piliers de la yourte de bois, son seuil (*bozogo*⁵³⁵), le pot à lait fermenté (*küp*) et le foyer (*očok*)⁵³⁶.



Fig. 115. Figurines de fromage employées dans le bourkhanisme, début du XX^e siècle, collection Klemenc, Musée russe d'ethnographie, Saint-Pétersbourg.



Fig. 116. Chacun s'applique à sa tâche, Elo, district d'Ongudaj. 2014.



Fig. 117. Les enfants préparent les figurines de fromage la veille du rituel de printemps T'ažyl bür (le « Rameau vert »), Elo, district d'Ongudaj. 2014.

⁵³⁴ Offerts à la mariée lors de son départ dans son nouveau foyer (Jacquemoud 2015).

⁵³⁵ Le seuil, nous le rappelons, est considéré comme un esprit.

⁵³⁶ D. Arzyutov ne cite pas les deux lits ni le pot à lait. En revanche, il indique : *t'ajnyrtyk* (la « tablette pour déposer des objets »), *ajak/salkyš* (la « vaisselle ») et *törđin kajyrčagy* (le « coffre qui conserve les objets de culte dans le fond de la yourte ») (2016a & b, p. 112).



Fig. 118. Préparation des bandelettes au lever du soleil. Au second plan, le site cultuel à flanc de montagne (mai 2014).



Fig. 119. Les participants au rituel de printemps T'ažyl bür (le « Rameau vert ») se rincent visage et mains avant d'entamer la montée vers le site cultuel. L'eau a été puisée le matin même d'une source aux vertus curatives *aržan suu*, Elo, district d'Ongudaj. 2014. On remarquera que l'eau tombe sur une pierre avant de toucher le sol.

III. B. Solennité exigée

Le lendemain, avant l'aube, quelques hommes sont partis chercher de l'eau auprès d'une source sacrée⁵³⁷ (*aržan suu*), pendant que d'autres commençaient à faire cuire la viande en contrebas du site cultuel, en bordure du village. Une personne a été chargée de surveiller la cuisson, qui n'a pas pris part au rituel. Petit à petit les participants sont arrivés et ont fini de préparer leurs offrandes (bandelettes de tissu et nourritures). L'événement a soudain pris une tournure solennelle lorsque les hommes et les femmes se sont placés en file indienne, puis se sont lavés en silence visage et mains avec l'eau de source. Puis, paisiblement et toujours en silence, nous avons gravi le pan de montagne et rejoint deux rangées de trois poteaux reliés par une corde (*t'ele*). Le spécialiste rituel *t'arlykčy* (« messenger »), secondé par son assistant (*šabyčy*), ont préparé une série de bandelettes de couleurs, que le *šabyčy* portera sur son bras. Ils se sont avancés avec déférence des poteaux, puis ont noué huit rubans de quatre couleurs (blancs, jaunes, bleus et verts) à la construction. Puis les hommes ont été invités à faire de même. Lorsque nous sommes revenus nous asseoir, les femmes sont à leur tour approchées pour attacher quatre paires de bandelettes.

⁵³⁷ La source considérée comme sacrée (*aržan suu*) par le mouvement Ak-T'aŋ du village d'Elo a été caractérisée comme telle par le leader du mouvement Bagryč. Elle est située sur le terrain privé du chanteur d'épopées officiant au sein du mouvement.



Fig. 120. Le *t'arlykčy* et le *šabyčy* font une offrande de rubans *kyjra*, Elo, district d'Ongudaj.

Avec la même solennité, nous sommes arrivés au site cultuel proprement dit, nommé *tagyl*⁵³⁸. Celui-ci est composé de 10 autels *tagyl* faits de pierres assemblées formant un cercle, sur lesquels se trouvent des bûchers. Un grand mât (*süme*) est placé entre les deux bûchers du bas, surmonté d'une sculpture d'animal (*aŋ*⁵³⁹) et d'une structure ressemblant à une girouette, quatre branches avec pendant au bout de chacune d'elle un morceau d'étoffe coloré (blanc, jaune, vert, bleu).

III. C. Le réveil du tagyl

Le spécialiste rituel *t'arlykčy* a pénétré dans l'enceinte et a déposé sur chaque bûcher une petite plaquette, sur laquelle était inscrit le nom de la montagne clanique qu'il était censé représenter⁵⁴⁰. À sa suite, en file indienne, nous avons précautionneusement posé nos mains sur chaque bûcher, comme pour le saluer, en commençant par l'autel central, nommé *tös tagyl boš tuu* (ou *boš tyn* « autel ancêtre montagne libre / âme libre »). Était-ce un signe

⁵³⁸ On peut aussi rencontrer la dénomination du bourkhanisme d'antan *küre* (Danilin 1932, p. 69) pour désigner la construction (Pegg & Yamaeva 2012, p. 295). Cependant, le terme reste rarement utilisé au sein du mouvement Ak T'aŋ contemporain, peut-être parce qu'il est aujourd'hui concrètement associé au temple bouddhique de Gorno-Altaišk ?

⁵³⁹ L'animal peut varier en fonction des villages. Ici, c'est un cerf qui est représenté, tandis que c'est un rapace à Kupčegen.

⁵⁴⁰ Dix montagnes claniques et sacrées ont leurs noms qui figurent sur des petites plaquettes. Il est dit qu'une pierre de chaque montagne se trouve à la base de chaque autel. Voici l'ordre, dans le sens solaire en partant du bûcher supérieur de droite, dans lequel les plaquettes doivent être placées (avec des variantes) : Kököriŋ Bažy Kök Yjyk (district de Koš-Agač, clans Télenguïtes), Ak Alakan (plateau de l'Ukok, district de Koš-Agač), Kadyŋ Bažy Kök Mönkü (Mont Beluha, tous clans altaïens), Karakol Bažy Üč Èŋmek/Üč Sümer (vallée de Karakol, clans Majman, Todoš, Tölös), Babyrgan (Kraï de l'Altaï, clans Todoš, Očy et autres), Čaptykan (district de Šebalino ?, clans Čapty et autres), Èt'ikan (district de Čemal, clans Mundus et autres), Abakan (actuel territoire de la République de Khakassie, clan Tölös), Koroty Bažy T'al Mönkü (district d'Ongudaj, clans Majman et Todoš). Des différences peuvent être remarquées avec les observations d'Arzyutov (2011, p. 28-30) et d'autres sources (Potapov 1946 ; Tokarev 2012). Je signale qu'au mois d'octobre 2014, lors du rituel Sary Bür, les leaders ont avoué avoir interverti par inadvertance certaines plaquettes, faisant naître le doute quant à de potentielles conséquences néfastes. Notons également que les montagnes claniques sont souvent dites être 12 dans l'Altaï : « Nous avons un cycle de 12 années, alors elles sont douze montagnes sacrées, et nous faisons douze lots de figurines de fromage ! » me confiait Arčyn (MT mai 2014).

d'approbation de nos salutations : dans le village en contrebas, un cheval s'est échappé de son enclos et s'est mis à galoper dans les rues...



Fig. 121. En file indienne, les participants posent leurs mains sur le *tagyl* en guise de salut (2014).

Puis, seul et regardant vers le sud-est, le *t'arlykčy* a prononcé à voix basse des prières devant chaque autel. Chaque fois qu'il se prosternait, les participants faisaient de même de leur côté, en silence. Le *t'arlykčy* en profitait pour déposer devant chaque bûcher les figurines de fromage sculptées la veille, qu'une jeune fille lui apportait au fur et à mesure sur un tapis (*širdek*). Hors de l'enceinte, le *šabyčy* vérifiait que le compte était bon et plaçait une à une les petites figurines sur ce même tapis.



Fig. 122. Le *šabyčy* (l'homme au centre) place les figurines de fromage sur le tapis, qui seront ensuite apportées au *t'arlykčy* et déposées sur les bûchers. Le barde, de son côté, scrute l'horizon à la recherche de quelque signe. Elo, district d'Ongudaj. 2014.

Quand tout fut en place, quelques hommes se sont levés et sont allés allumer les bûchers. Le messager et son assistant ont alors embrasé de grandes branches de genévrier et ont « purifié » (*alas*) chaque bûcher, le poteau d'attache (*čaky*) placé en amont du site puis les participants. Ils ont ensuite procédé à des libations, ont déposé des morceaux choisis de viande bouillie et des farineux dans chaque foyer en se prosternant à chaque fois (*mürgüüp t'ap*). Ils ont ensuite invité les participants à faire de même. En file indienne, nous sommes passés trois fois devant chaque bûcher, et nous avons fait nos offrandes.

Les bûchers crépitaient⁵⁴¹, gorgés de nourriture et de produits laitiers. Chacun prononçait en lui-même ou à voix basse des souhaits pour ses proches, son village, l'Altaï ou ses habitants, voire peut-être pour la planète entière⁵⁴². Pendant ce temps, le *kajčy* (chanteur en chant de gorge) accompagnait notre procession de sa gutturale mélodie et de son luth *tošpuur*, inspiré par l'esprit du *kaj*.



Fig. 123. Le *t'arlykčy* et le *šabyčy* purifient les participants et le site culturel en embrasant et fumigeant du genévrier, Elo, district d'Ongudaj. Mai 2014.

⁵⁴¹ Par contre, il est de mauvaise augure que le feu domestique crépite : pour calmer la nervosité de l'esprit qui l'habite, il faut verser dessus du beurre jaune (Tjuhteneva 2009, p. 110), acte qui est également effectué lors des mariages par la belle-fille sur le feu de ses nouveaux beaux-parents (Jacquemoud 2015).

⁵⁴² Chacun est tenu d'exprimer à voix basse ou dans sa tête des paroles de remerciement aux esprits et des vœux de bénédiction pour la population de l'Altaï, les habitants de la steppe ou ses proches, pour l'année à venir. Il n'est pas à propos de prononcer des souhaits pour soi-même. On part du principe que les souhaits des autres nous sont destinés. Le *t'arlykčy* A. A. me disait en juin 2014 : « il est strictement interdit de souhaiter quoi que ce soit pour soi-même à ce moment-là. On souhaite pour les autres. Si tu souhaites pour toi, tu es seul. Si les autres souhaitent pour toi, tu reçois plusieurs dizaines de vœux de bénédiction ».

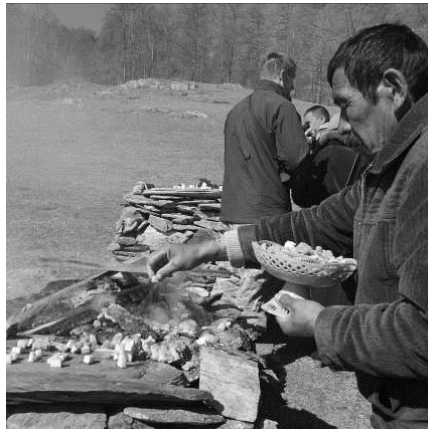


Fig. 124 & 125. Les participants déposent leurs offrandes sur les différents bûchers. On remarque au premier plan les figurines de fromage, Elo, district d'Ongudaj. 2014.

III. D. Le retour au village

Lorsque les offrandes ont toutes été déposées, nous avons fait un dernier tour en apposant nos mains sur les bûchers, puis nous avons quitté le site. Selon les informations récoltées par V. P. D'jakonova chez les Télenguïtes, si toute la nourriture est consommée dans les brasiers, c'est là le signe que l'esprit-maître de l'Altaï a tout accepté et est satisfait (2001, p. 174). Impossible de savoir si tel était le cas ici, mais nous avons vu s'approcher rapidement quelques chiens et oiseaux de proie.

En bas, le paisible et silencieux cortège est comme revenu à la vie, et c'est autour d'un grand festin composé de soupe de viande et de petits pains confectionnés à la maison que chacun a raconté ce qu'il avait ressenti. Au contraire des rituels d'autrefois, aucun jeu (course de chevaux, lutte, etc.) n'a clôturé la cérémonie. Les spécialistes rituels des différents villages où a été célébré le T'ažyl Bür se sont retrouvés le soir même à Kulada, chez le leader néo-bourkhaniste Bagyryč, pour partager leurs impressions. Il a donné ses recommandations pour les rituels à venir, telles que, dans le cas du village d'Elo, ne plus faire de libations sur la perche centrale *süme*...



Fig. 126. Le *kajčy* A. A. Sandykov entonne un chant de gorge tandis que les participants font la queue pour déposer leurs offrandes, Elo, district d'Ongudaj. 2014.

IV. ANALYSE DES RITUELS

Tout d'abord, signalons que selon S. Tjuhteneva, la zone d'influence d'Ak T'aŋ (vallée de Karakol et villages adjacents des districts d'Ongudaj et Ust'-Kan) et le district de Koš-Agač où s'est déroulé le premier rituel présenté, font tous deux partie du même groupe où le bourkhanisme a été actif et « empreint de lamaïsme » (2009, p. 106). Si nous avons pu, dans notre troisième chapitre, émettre un point de vue quelque peu différent sur cette question, il est tout de même clair que ce sont là deux territoires où l'on a pu constater le renouveau de rituels collectifs qui possèdent, certes, quelques traits et un objectif plus ou moins communs.

D. Arzyutov distingue quant à lui trois variantes à l'intérieur du renouveau bourkhaniste contemporain (2013, p. 90) : ainsi, il perçoit premièrement la variante d'Ak T'aŋ, « organisée aussi bien du côté social que rituel », puis celle de la vallée de Čaras (district d'Ust'-Kan), dont les habitants « préfèrent percevoir Ak T'aŋ sans le distinguer de Kara-T'aŋ (le chamanisme) », et enfin, la variante du district de Koš-Agač : Ère-Čujdyŋ T'aŋ. Le déroulé des rituels que nous venons d'exposer nous pousse à adhérer à ce découpage, dans la mesure où ces cérémonies comparables laissent tout de même transparaître de grandes spécificités propres à chacune. Ces spécificités relèvent aussi bien du domaine de la temporalité que de celui de la trame, sont autant du ressort des artefacts que de celui de la gestuelle et de l'oralité. Nous estimons qu'une analyse détaillée des éléments des rituels va nous permettre de mettre en valeur les différences, et par conséquent de faire la lumière sur les enjeux sous-jacents des cérémonies. Mais pour commencer, replaçons ces rites dans leur contexte centrasiatique.

IV. A. Des rituels qui se fondent dans le contexte centrasiatique

Nous avons vu dans la première partie de ce chapitre que dans la région turco-mongole différents types de rites sont réalisés auprès de cairns *oboo*. Ces structures se présentent comme des empilements de pierres, et nous pouvons, dans une certaine mesure, considérer que les sites culturels *tagyl* de Koš-Agač et Elo en sont inspirés. Dans le cas d'Elo, il est clair que l'agencement strict des pierres des bûchers contraste avec les simples « marqueurs de territoire » que l'on rencontre ici ou là en Asie du Nord, faits de pierres anarchiquement disposées, voire jetés en tas. Mais sachant que les *oboo* peuvent prendre des formes différentes (Halemba 2006, p. 168), nous considérons qu'une base est commune à ces deux agencements, nous en voulons pour preuve qu'il se trouve même dans les *tagyl* néo-bourkhanistes un poteau de bois *süme* qui peut figurer les branches généralement plantées dans l'*oboo* !

En ce qui concerne le site culturel de Koš-Agač, nous avons vu qu'un *üle/oboo* se trouvait déjà en place dans le déroulement du rite. Mais nous pensons que le *tagyl*, c'est-à-dire la structure comprenant le bûcher *saŋ* et les pierres qui l'entourent, double l'ouvrage : le bûcher se présente sous la forme d'un empilement de grosses pierres (certes cerclées de fer, mais c'est pour prévenir tout nouvel acte de vandalisme). Mais sont-ce là les seules similitudes entre les deux constructions *tagyl* et *oboo* ?

Dans son analyse du renouveau religieux dans cette dernière région, Halemba (2006, p. 168) nomme le rituel de vénération de l'Altaï *Altaj tagyry* (*Altaj tagylgany*, *Altaj tagylga*)⁵⁴³. Etymologiquement, le terme *tagyl*, désignant un autel de pierre, viendrait du mongol *taki* « offrir en sacrifice » (*Grammatika...*2005, p. 258)⁵⁴⁴ ou signifierait, selon Halemba, « fléchissement du genou » (2006, p. 206), deux traductions qui connotent une attitude cérémonielle particulière. Par ailleurs nous dit-elle, le terme *tagylgalu* désigne un lieu où l'on fait des offrandes particulières à un esprit-maître du lieu *èè* (*op. cit.*, p. 82). Ainsi, le mot *tagyl* est-il associé à un rituel exécuté à une entité territorialement définie (l'Altaï ou un lieu), tout comme le sont les rites à l'*oboo*.

Pour Halemba (2006, p. 168-169), qui se place dans la continuité de la pensée de C. Humphrey (1995), il existe des perceptions du territoire différentes dans le monde turco-mongol. L'une fait référence à un mode de perception chamanique (« shamanist landscape »),

⁵⁴³ Mais encore *Altaj ködürgeni* (« Exaltation de l'Altaï », de *ködür* « soulever ») ou encore *Altaj ètkeni* (litt. « Construire l'Altaï »).

⁵⁴⁴ Le terme altaïen *taky* signifie « répéter » (Baskakov & Toščakova 2005, p. 139), et chez les Mongols Daurs, *taki* est le nom donné aux rituels les plus respectés (Humphrey 1996, p. 178).

tandis que l'autre est caractérisée par un mode axé autour de l'idée d'autorité clanique (« chiefly landscape »). Cette dernière se manifeste par l'érection dans le paysage d'*oboo* à la finalité et aux pratiques différentes de ceux associés à une perception chamanique. Dans la mesure où ils sont associés au culte des montagnes, leur signification est plus large, puisque souvent se trouvent aux sommets de montagnes bien précises et vénérées les esprits des ancêtres d'un clan particulier. Le culte de l'*oboo* (en touva *ovaa dagyr*), dont la forme imite celle de la montagne clanique, prend alors le sens de vénération du territoire de ce clan. Par extension, la construction joue un rôle social puisqu'elle met l'accent sur la relation qui unit les membres du clan à ce territoire. En outre, l'exécution du rituel orientera la bénédiction sur la fertilité masculine de ce groupe patrilinéaire, mettant l'accent sur les idées de continuité, de force et de cohésion du groupe. Autre caractéristique, puisqu'ils sont collectifs, qu'ils visent l'unité et la puissance du groupe, ces rituels peuvent être organisés à différents niveaux, dont celui de l'État. Il nous semble que c'est exactement ce qui est à l'œuvre dans les deux rituels que nous avons présentés : les cultes dépassent l'idée de clan et de territoire clanique, c'est l'Altaï dans son entier qui est vénéré, et le groupe de participants se retrouve soudé autour d'un territoire et d'intérêts communs (dont celui de perpétuer le groupe, ce qui dans un sens nous permet d'émettre une nouvelle hypothèse concernant l'absence des adolescents aux rituels : dans la mesure où ils ne sont pas encore « fertiles », ils ne peuvent pas y participer⁵⁴⁵). En outre, les prières qui y sont énoncées doivent l'être à hautes et intelligible voix (Tjuhteneva 2009, p. 105).

Les *oboo* relevant du paysage « chamanique » sont quant à eux liés à des points spécifiques dans le territoire. Leur culte est nommé *oboo tajylga* (« sacrifice à l'*oboo* »). Le terme de « sacrifice » n'implique pas impérativement l'idée de collectivité⁵⁴⁶, et si un groupe se forme pour la vénération de l'*oboo*, il ne possède pas une base aussi solide que dans le cas précédent, et peut se dissocier aussi vite qu'il est apparu. C'est la raison pour laquelle les *oboo* de ce type sont souvent vénérés de manière individuelle, ou à l'échelle de la famille. Les pierres sont amoncelées par les personnes lors de leurs déplacements « aux carrefours, aux cols, et comme il est généralement dit, aux endroits agréables et qui conviennent, soit des

⁵⁴⁵ Nous avons tout récemment appris que le mouvement religieux Ak T'aj avait publié un document sur son compte VKontakte dans lequel il indiquait qu'il n'y avait pas de contre-indication à ce que les jeunes gens et les enfants participent aux rituels. Ce n'est donc pas parce qu'ils ne *peuvent* pas participer que des jeunes gens ne sont pas présents lors du rituel, mais parce que leurs parents ne *veulent* pas qu'ils y participent, vraisemblablement pour les raisons que nous avons énumérées plus haut.

⁵⁴⁶ En altaïen, le terme *tajylga* désigne un sacrifice animal dans le cadre d'une cérémonie chamanique. Ces rituels avaient lieu avant l'avènement du bourkhanisme (Jacquemoud 2015). Mais le terme de sacrifice peut être compris comme faire des offrandes de moindre importance qu'un animal, c'est-à-dire des rubans et des libations.

lieux où il est possible de s'arrêter, de se reposer⁵⁴⁷ et de faire une offrande [rubans, libations] » (Halemba 2006, p. 79). Ainsi, bien qu'un esprit soit dit y résider, les cairns *oboo/üle* de ce type sont avant tout des marqueurs des routes utilisées par les humains, ils sont liés à l'idée de mouvement, de franchissement et il n'y a rien d'intrinsèquement religieux à l'endroit où ils sont érigés. Si on peut y prononcer des paroles de bénédiction, cela doit être fait à voix basse, ou en soi-même (Tjuhteneva 2009, p. 105). Le lieu devient simplement *bajlu* (« sacré, protégé ») : il mérite un comportement de respect⁵⁴⁸. Selon Halemba, les limites d'Ère-Čuj sont marquées par les *oboo/üle* de ce type, donc par des points, dont l'espace qui en « irradie » fluctue tout autour, n'est pas fixe et déterminé.

Car dans certains cas, ces cairns seraient susceptibles de « se déplacer » : les rubans *t'alama* offerts peuvent être ôtés par l'esprit du lieu ou par les « personnes qui savent » en cas de surnombre (*op. cit.*, p. 76-77), et le site tomber à l'abandon. Dans le sens où ce type de monument peut être érigé pour une occasion particulière par un groupe de personnes (par exemple au cours d'un mariage), il peut très bien ne pas être regarni de pierres lors d'un nouveau passage à ses côtés (*op. cit.*, p. 80). Ainsi, lorsque nous quittions le district de Koš-Agač avec mon ami le chef de clan *t'ajzaŋ*, il arrêta la voiture à la frontière administrative (donc créée) et nous invita à prendre autant de pierres que le nombre de membres de notre famille nucléaire et à les disposer en tas. Il avait pour habitude de reconstruire à chaque passage ce genre de petit amas, et jamais ne reposait ses pierres au même endroit. D'après lui, aucun esprit ne vit à cet endroit, c'est tout simplement un lieu impermanent, « qui convient », suivant la définition qu'en a donnée plus haut Halemba⁵⁴⁹.

Plus loin, un *üle* impressionnant situé en bordure de la route marque la sortie du territoire de la steppe de Kuraj. Il fut détruit par les Komsomols à l'époque soviétique, et le *t'ajzaŋ* m'assura que pas un seul des participants n'échappa à la vengeance de l'esprit. Le cairn a été reconstitué pierre par pierre voilà une vingtaine d'années. Les familles en route pour la capitale s'y arrêtent de temps à autre. Elles y placent quelques rubans et autant de pierres que la famille nucléaire compte de membres. Le site balise donc un point fixe dans l'espace : toute personne marquant l'arrêt à cet endroit ne posera de pierre ailleurs que sur l'édifice. Il ne fait aucun doute que l'offrande est destinée à un esprit localisé *t'er-èèzi*, et bien qu'aucun rituel collectif ne soit jamais effectué à cet endroit, c'est en même temps la protection de l'esprit de

⁵⁴⁷ On peut retrouver ici l'idée de *barisa* évoquée par R. Hamayon, « lieu naturel de halte fréquenté par une âme de défunt, et devenant lieu de culte » (1990, p. 863).

⁵⁴⁸ Les Altaïens, faisant preuve de retenue, ne parlent pas de l'Altai en s'extasiant et en disant que c'est un « bel » endroit, mais au contraire emploient l'adjectif *bajlu* (« sacré »).

⁵⁴⁹ En promenade dans la montagne, je suis tombé sur un petit autel *tagyl*, qui avait vraisemblablement accueilli un bûcher et des offrandes, mais semblait depuis longtemps abandonné.

l'Altaï (Altajdyň èèzi) que l'on cherche à obtenir par ce geste, une protection qui se devrait d'être effective sur tout le territoire de la république, tout au long du séjour loin de chez soi.

Enfin, les offrandes faites à ce type de construction sont susceptibles d'attirer des esprits néfastes et ceux-ci ne quitteront plus le lieu. Il faudra alors là aussi éviter toute fréquentation (*op. cit.*, p. 76-77).

Nous considérerons que le cairn *üle/oboo* placé en début de procession du rituel de Koš-Agač fait partie des cairns du paysage « chamanique », tandis que la construction *tagyl* située un peu plus loin relève des cairns de type clanique, même si son usage n'est pas réservé à un clan en particulier. Même si on peut les considérer tous les deux comme des *oboo*, ils ne remplissent pas la même fonction : le premier vise à vénérer le site cultuel (on y fait des offrandes de rubans pour remercier d'y être accueilli), tandis que le second sera dédié à un culte du territoire, qui dans ce cas est l'Altaï dans son entier. Nous pouvons caractériser sa vocation comme « supraclanique ».

Une dernière remarque, les cairns *oboo/tagyl* à vocation supraclanique ne sont pas destinés à être oubliés, ce qui est le cas aussi bien du *tagyl* de Koš-Agač que des sites culturels *tagyl* érigés dans le cadre d'Ak T'aŋ. Au contraire, ils doivent pérenniser la relation que les participants du rite entretiennent vis-à-vis de leur territoire, et aussi renforcer le sentiment d'unité que le rite fait naître entre les participants. C'est la raison pour laquelle les sites sont entretenus, que les rituels qui s'y déroulent sont organisés de manière régulière. Ainsi, dans la mesure où cette construction est destinée à durer dans le temps, le caractère répétitif des rites finit par la rendre intemporelle. Elle marque de sa présence une stabilité dans le temps et dans l'espace⁵⁵⁰.

IV. B. Naissance d'espaces autres

La perception de l'espace en tant que territoire de vie légitime est certes présente chez les participants, mais dans le cadre rituel, cette perception se voit réactualisée, et même renouvelée dans le cas d'Ak T'aŋ.

Dans le cas de la région de Koš-Agač, nous savons que le territoire commun est compris sous le nom d'Ère-Čuj. Les frontières en sont floues, voire fluctuantes, car marquées par des cairns *üle/oboo* qui peuvent être déplacés, transformés, oubliés. Les prières exprimées dans le cadre rituel (voir annexes) contribuent bien entendu à ce que les participants se figurent ce territoire comme le leur. Nous estimons toutefois qu'un autre élément va venir enrichir cette

⁵⁵⁰ Le fait que les prières soient énoncées à voix basse dans le cadre d'Ak T'aŋ n'ôte rien au caractère supraclanique de la construction.

perception : les pierres taillées *köžö taš*. En effet, le circuit effectué au cours du rituel invite à leur faire des offrandes. Selon R. Hamayon, des pierres gravées portant le nom de *šeree*⁵⁵¹ se trouvaient à proximité des lieux de culte bouriates, servaient de point de repère et représentaient des ancêtres (1990, p. 625). Nous sommes tentés de rapprocher les *köžö taš* de ce type de construction. L'auteur poursuit en disant que ces pierres pouvaient faire l'objet de manipulations, plus ou moins clandestines, comme le vol ou la migration, ou être employées non légitimement par une autre lignée pour ses rituels (*op. cit.*, p. 626). Apportées d'une autre vallée ou pas, taillées récemment et spécialement pour le site culturel ou pas, les pierres du site de Koš-Agač figurent des ancêtres anonymes, et aucun clan ne peut en revendiquer l'usage exclusif. Ce flou contribue à l'indifférenciation des clans participants au rituel, et en révèle en filigrane la tendance unificatrice. Mais on peut également déceler une autre conséquence de la présence de ces pierres : les participants sont amenés à se percevoir comme les héritiers des bâtisseurs de ce type de monuments.

L'assemblage des éléments fixes du site culturel destinés à être pérennisés, comme le *tagyl/oboo* et ces pierres, est une combinaison dénotant à la fois la régularité (des rites effectués) et le passé intemporel. Elle a pour effet de plonger les participants dans une forme d'a-temporalité, qui contribue à garantir leur légitimité sur le territoire où ils évoluent, à savoir Ère-Čuj.

L'implantation du site culturel hors de tout centre démographique l'inscrit dans la lignée des premiers sites bourkhanistes, localisés loin des villages. Elle prémunit aussi les participants des éventuelles accusations dont ils pourraient faire l'objet, selon lesquelles leurs pratiques auraient des conséquences néfastes sur les villages environnants. Mais, la conséquence la plus importante selon nous, est qu'en étant agencé de cette manière, excentré tout en étant fortement ancré dans le territoire d'Ère-Čuj, le site met en opposition l'héritage nomade de la perception du territoire comme un espace mobile, et l'héritage de la période soviétique, dans lequel les villages et les routes contribuent à figer cet espace et servent de marqueurs pérennes du territoire. C'est donc à une tentative de réactualisation de la pensée du territoire à laquelle nous assistons.

⁵⁵¹ Outre cette définition du terme bouriate *šeree*, Hamayon en donne de nombreux autres (1990, p. 624-626) : c'est aussi le bûcher où sont brûlés les squelettes des animaux sacrificiels, une pierre ou un bouleau, le repère avéré du sacrifice, la tablette chargée de mets qui se trouve au fond de la yourte, le coffre où le chamane range ses accessoires (« parmi lesquels figurent nécessairement les plats en bois [*tepši*] destinés à recevoir la viande sacrificielle »), le trône de chef suprême. Enfin, selon Potanin (2005, p. 78 ; fig. 116 & 117), c'est la tablette située sous l'animal sacrifié lors d'un *tajylga* et sur laquelle ses os étaient scrupuleusement gardés et placés. De cette richesse lexicale, R. Hamayon tire deux orientations symboliques : *šeree* est « source des conditions de subsistance [et] siège de l'autorité dont on dépend » (*idem*). Cette définition ramène dans les deux cas aux idées de représentation des ancêtres et d'exécution de sacrifices.

Dans le cas d'Ak T'aŋ, une logique toute autre est à l'œuvre, basée justement sur cet héritage soviétique. Mais cet héritage se trouve instrumentalisé de manière à donner naissance à une nouvelle perception du territoire. À Elo, les participants sont insérés au cœur d'un réseau. Tout d'abord, les rituels organisés ont lieu à proximité de villages, c'est-à-dire des centres démographiques fixes dont l'origine est déterminée (anciennes missions orthodoxes ou créations soviétiques). Cette origine rend les villages intangibles et fixes dans le territoire. La présence, dans plusieurs de ces villages, de branches de l'organisation contribue à la formation d'un réseau. Sachant que les cérémonies se déroulent au même moment, le même jour à la même heure, les villages sont alors symboliquement reliés entre eux. Les déclarations des spécialistes rituels, qui disent qu'à ce moment-là ils communiquent entre eux et parviennent à échanger des informations, contribuent à densifier et à donner corps à ce réseau. Le territoire qui se trouve circonscrit par ce réseau correspond à peu de choses près à celui des autochtones lors de l'apparition du mouvement bourkhaniste au début du XX^e siècle, offrant ainsi une assise historique au mouvement. Par ailleurs, ce territoire se retrouve lui-même inclus dans un plus grand périmètre, délimité quant à lui par les sommets des montagnes dont les noms figurent sur les plaquettes déposées sur les bûchers *tagyl*. Cet espace correspond quant à lui, plus ou moins aux frontières de l'actuelle République de l'Altaï. Nous assistons ici à la création d'une cartographie de l'espace occupé par les autochtones membres d'Ak T'aŋ innovante et singulière. Faisant référence à l'histoire contemporaine, elle est doublée d'un fond historique plus profond, car dans l'espace ainsi circonscrit résident une pléiade de monuments des temps anciens, créés par des hommes dont les autochtones se déclarent les descendants.

Ainsi, cette mise en abyme, qui propose une lecture de l'espace au moyen de plusieurs focales, que l'on peut, comme D. Arzyutov, entrevoir sous la forme de poupées russes matriochka s'emboîtant les unes à l'intérieur des autres (2013, p. 121), permet-elle aux participants de se réapproprier leur territoire et d'y puiser les marques de leur légitimité. Arzyutov va plus loin et rattache à cette perception les tapis *širdek* employés pendant le rituel. Selon lui ces artefacts brodés représentent une sorte de monde idéal, contribuent à la création d'un espace hétérotopique, un « modèle d'harmonie du monde » (*idem*).

Ainsi, dans les deux cas, aussi bien à Koš-Agač qu'à Elo, les autochtones puisent dans les rituels les ressources pour se déclarer héritiers d'un territoire. En outre, celui-ci prend forme de manière totalement inattendue, ce qui permet aux participants de revendiquer une perception de cet espace différente de celle proposée par les structures administratives. Elle

est accentuée par la mise en forme des éléments du site culturel. Il est donc indispensable d'en esquisser une analyse.

IV. C. Architecture et artefacts

Penchons-nous tout d'abord sur l'organisation des éléments dans l'espace rituel. Nous venons de voir que l'*üle* et les bûchers *tagyl* renvoient aux *oboo* présents dans tout l'espace centrasiatique. Une autre construction culturelle nous interpelle : les arbres (ou poteaux) fichés en terre et reliés entre eux par une corde, nommée *t'ele* (ou *t'ip*).

IV. C. 1. La corde *t'ele*

Cette construction faite de quatre arbres ou poteaux reliés entre eux par une corde porte le nom de la corde *t'ele*. Elle est présente à la fois dans le rituel de Koš-Agač et celui d'Ak T'aŋ. Nous nous sommes arrêtés à proximité lors de notre procession et y avons attachés quelques rubans. Elle se retrouve aujourd'hui systématiquement sur chaque lieu rituel. Pegg (2012) en a vu une à Talda, et à Ulagan, une construction identique est placée à proximité du *tagyl* (MT 2011). Selon A. Askanakov, *t'arlykčy* conduisant les rituels dans ce village, la présence des poteaux dans cette construction n'a pas si grande importance, ce qui est avant tout nécessaire, c'est la corde, qu'il nomme *t'ibek*⁵⁵² (et nous retrouvons ici le terme *t'ip*), et qui servira à faire les offrandes de rubans. La présence de plusieurs poteaux, ou bouleaux, sert selon lui avant tout à répartir le poids des rubans, pour que la structure ne s'effondre pas en cas de pluie.

L'étymologie des termes *t'ele* et *t'ibek* est la même, ils sont à rapprocher du verbe *d'ele*, « nouer » (Baskakov & Toščakova 2005, p. 52). Plus largement dans le contexte de l'Asie centrale et septentrionale, les dérivés du terme *t'ele* désignent la corde fixée à ras de terre entre deux piquets qui retient les poulains pendant la journée⁵⁵³ (Ferret 2004, p. 244). Nous prenons ici toute la mesure du lien symbolique que crée cet objet à l'élevage et au dressage. L'entrée *d'eeek* (Baskakov & Toščakova 2005, p. 51) quant à elle, nous donne la définition suivante : « figure d'esprit, corde de chanvre ornée de rubans (*t'alama*) de couleurs blanche et rouge, attachée du côté est du lieu sacrificiel ».

⁵⁵² Danilin la cite également sous ce nom *dibek* (1993, p. 179).

⁵⁵³ Le terme se retrouve en kirghize (*žele*), en kazakh (*želi*), en iakoute (*sèlè*), en mongol (*zèl*). Toujours selon C. Ferret, « La longueur du *žele* est signe d'abondance : plus la corde est longue, plus les poulains sont nombreux, donc les poulinières également, et le *kumys* coule à flots. Aussi « étendre sa corde d'attache des poulains » est-il l'expression d'un souhait de prospérité » (2004, p. 244).

Mais cette construction nous évoque également d'autres circonstances rituelles : tout d'abord le support d'esprit *t'ajyk* installé à l'intérieur de l'habitation⁵⁵⁴, mais également le drap cérémoniel *köžögö*, tendu entre deux bouleaux et qui cache la fiancée et la protège des esprits néfastes lors des mariages (Jacquemoud 2015, p. 113-115). L. Delaby, dans son analyse d'une corde d'*ongon*⁵⁵⁵ mongole, émet l'hypothèse qu'une peau de lièvre, animal généralement employé en tant que « messager ou porteur d'offrandes, car sa trace aux multiples détours égare les esprits néfastes », ferait de l'objet qui la supporte « une corde-chemin d'esprits » (1997b, p. 144). Elle se demande si « le lièvre utiliserait [...] la corde pour transmettre aux esprits les offrandes ou les souhaits du chamane »⁵⁵⁶ (*idem*). La corde-chemin d'esprit « est une corde reliée à des perches ou à des arbres, mélèzes et bouleaux ébranchés dont on a conservé la cime, et qui porte habituellement différents accessoires : clochettes, figurations en bois ou en écorce de bouleau, poils, plumes, rubans, etc. L'esprit convoqué descend sur le poteau, qui représente une sorte d'antenne, puis suit la corde attachée au poteau et pénètre dans le support préparé pour lui, qui peut éventuellement être le corps humain » (*op. cit.*, p. 141). Nous savons qu'une corde *t'ajyk* était autrefois placée face aux constructions sacrificielles *tajylga* (Jacquemoud 2015, p. 126). Dans les rituels qui nous concernent, nous avons vu que c'était sur un petit tapis de feutre déposé face au bûcher qu'était attendu l'esprit, mais cela ne contredit en rien l'hypothèse qu'il intègre le corps d'une personne ou d'un animal présent sur le site à ce moment-là⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ Potanin présente un support d'esprit *džaik*, représenté sous la forme d'une corde tendue entre deux bouleaux, garnie de rubans *t'alama* et d'une peau de lièvre blanc, aux oreilles et aux pattes de laquelle sont également suspendus des *t'alama* (2005, planche n°80). Cet *ongon* est roulé sur lui-même et rangé dans un sac, dont il n'est sorti et tendu entre deux arbres face à la porte que lorsque le chamane vient officier (*op. cit.*, p. 93-94). Danilin mentionne également la présence de ce type de construction dans le bourkhanisme, particulièrement dans les régions de l'Altaï où le chamanisme était encore très actif (1936, p. 160). *Jaik* était le nom de cet objet, qui restait caché dans la maison, même lorsque tous les autres objets de culte avaient été donnés aux soviétiques (*idem*). Le terme *jaik* signifiait « croît du bétail ». Pour Anoxin, *Jajyk* est un esprit médiateur, une partie de la divinité Ülgen vivant sur la terre parmi les gens⁵⁵⁴, censé aider le chamane à lui apporter les offrandes (1924, p. 12). Cet esprit était représenté par un ruban blanc figurant une tête, des oreilles et des bras, et possédait des jambes et une queue faites de tissu rouge. Cette représentation était suspendue avec une trentaine d'autres rubans sur une corde de crin blanche, tendue entre 2 bouleaux et placée dans la partie du fond de l'ail (*op.cit.*, p. 13). Sagalaeв nous dit que cet esprit était considéré comme une fille d'Ülgen, envoyée sur terre pour protéger les hommes et à laquelle se marie le chamane (1984, p. 31), ce qui nous renvoie à l'idée de croît du bétail. Selon Stépanoff, son nom signifierait « créatrice » (2009, p. 20). Effectivement, le terme *t'ajan* signifie « créateur » et se retrouve dans le nom de l'entité créatrice T'ajačy. J'ai par ailleurs rencontré sur mon terrain de recherches un chamane télenguite dont l'esprit protecteur était nommé T'ajyk.

⁵⁵⁵ Un *ongon* est une figurine censée héberger un esprit, autrement un support d'esprit.

⁵⁵⁶ Souvenons-nous qu'elle caractérise la corde de « route par laquelle [...] le chamane volait au ciel » (1997a, p. 64).

⁵⁵⁷ Mon ami le chef de clan me disait d'ailleurs : « lors du rituel, il ne faut être désobligeant envers personne. On ne sait pas si l'esprit ne se trouve pas en quelqu'un » (MT 2014).

Dans le bourkhanisme du début du XX^e siècle, des perches faites de bouleaux étêtés (*sume*⁵⁵⁸), hautes de plusieurs mètres, étaient placées aux angles du site cultuel nommé *küre* (Danilin 1993, p. 178). À leurs sommets étaient sculptées des figurines d'oiseaux, au cou desquelles étaient parfois attachés des rubans. Sous cette pointe, d'autres rubans nommés *dibek*, très longs (90 cm), étaient attachés⁵⁵⁹ (*op. cit.*, p. 179). Les perches pouvaient être liées entre elles par une corde portant également ce nom. Les *t'arlykčy* ont mentionné à Danilin que, particulièrement pendant la prière dédiée au croît du bétail, l'âme du bétail s'incarnait dans ce fil, par lequel elle descendait dans le feu, puis du feu passait au bétail (*idem*). L'hypothèse proposée par L. Delaby d'une descente de l'esprit le long de cette corde se trouve alors confirmée.

Tous ces éléments nous donnent donc à penser que la corde tendue entre les deux bouleaux/poteaux sur les sites culturels de Koš-Agač et d'Ak T'aŋ ne joue pas seulement le rôle de support pour les offrandes de rubans, mais qu'elle peut également être un objet dans lequel l'esprit est supposé s'incarner lors du rituel, ou qu'il est susceptible d'utiliser comme « chemin » pour approcher l'assistance. Par son lien à l'élevage, on peut la voir comme un lien symbolique retenant l'esprit. Enfin, nous nous souvenons que le drap cérémoniel *köžögö* suspendu entre deux bouleaux lors des mariages sert à éloigner les mauvais esprits de la route de la mariée, et peut-être faut-il voir alors dans la construction qui nous intéresse une sorte de garde-fou à l'intention des entités néfastes, censées ne pas s'approcher du site cultuel. On le voit, les interprétations sont nombreuses, et aucune pour le moment n'est définitive.

IV. C. 2. Une multitude de perches tournées vers le ciel

Arrêtons-nous un instant sur les nombreux poteaux présents dans les deux rituels présentés. Outre ceux déjà présentés dans le cadre de l'analyse de la corde à offrande de rubans *t'ele*, ils relèvent de deux types : les poteaux d'attache des chevaux *čaky* et, dans le cadre d'Ak T'aŋ uniquement, le poteau *siime*. Les poteaux d'attache *čaky* peuvent être interprétés de plusieurs manières. Selon les participants au rituel, ce sont les poteaux auxquels l'esprit invoqué viendra attacher son cheval, comme le ferait tout visiteur arrivant chez son hôte⁵⁶⁰. En effet,

⁵⁵⁸ Le terme *sume* signifie « temple » en mongol (Danilin 1993, p. 180 ; Lessing 1960, p. 743 ; BAMRS 2002, p. 903).

⁵⁵⁹ Une petite tablette pouvait aussi être placée au sommet des perches, destinée à la fois au dépôt des figurines de fromage *šatra* et à la réception de l'esprit lors du rituel, sur laquelle il se reposait. Cela nous rappelle sans hésitation les « stations inébranlables » du chamanisme iakoute, sur lesquelles le chamane s'arrête et se repose au cours de son ascension vers le ciel (Delaby 1997a, 60-61).

⁵⁶⁰ Selon les règles de l'hospitalité altaïenne, tout visiteur de marque fait l'objet de grandes attentions : attendu à l'extérieur de l'habitation à son arrivée, il est conduit à l'intérieur par le bras après que son cheval a été attaché

nous savons que généralement, devant l'entrée de chaque habitation, se trouve un poteau d'attache des chevaux *čaky*. Il s'en trouve également un à l'intérieur de l'habitation, devant le feu (*ottyn bažy čaky* « poteau d'attache à la tête du feu »), qui le reproduit symboliquement.

Les poteaux extérieurs sont plus ou moins ornés à leur sommet, où peut figurer la tête d'un cheval ou d'un animal sauvage (cerf, rapace...). Ils possèdent des cannelures en plus ou moins grand nombre. Les explications fournies quant à leur signification sont diverses : elles indiqueraient par exemple le nombre de générations de ses aïeux que connaîtrait le maître de maison. Une autre interprétation, fournie par le fils d'un chef de clan (*t'ajzaŋ*) télenguite, distingue les poteaux d'attache à trois cannelures des « personnes simples », des poteaux à sept cannelures signalant la demeure d'un chef de clan *t'ajzaŋ*. Enfin, on m'a assuré que le nombre de cannelures équivalait au nombre de cycles de douze années (du calendrier chinois) que le maître de maison espérait vivre, l'idéal étant d'atteindre 72 ans, soit 6 cycles.

Il nous paraît évident que le nom de l'objet est à rapprocher de *čak*, qui étymologiquement signifie « siècle », mais également « génération ». Dans la pensée altaïenne, un siècle correspond à l'achèvement de 5 cycles de douze années du calendrier chinois des Douze Animaux (60 ans). En ayant achevé 6 cycles (72 ans), le maître de maison était (et parfois est encore aujourd'hui) assuré d'être arrière-grand-père (l'âge moyen pour devenir parent en Altaï est encore très bas, aux alentours de vingt ans), et il connaîtrait alors 4 générations de descendance. L'idée de siècle peut donc être rapprochée de ce minimum de 4 générations. En affichant 4 ou 6 cannelures, nombres que confirme T. Jabyštaev (2013, p. 114)⁵⁶¹, le poteau indique donc soit le nombre de génération que le maître de maison va connaître après lui, soit le nombre de cycles qu'il espère vivre.

Dans les poésies épiques, le poteau d'attache planté devant l'habitation du héros relie le monde « d'en-bas », le monde du « milieu » et le monde « d'en-haut ». Le côté sacré de l'objet est alors mis en valeur, ce qui est encore aujourd'hui confirmé par le fait que tout poteau planté en terre ne doit plus être retiré, sous prétexte que le trou laisserait s'échapper les puissances nuisibles du monde « d'en-bas »⁵⁶². Le poteau d'attache représente également une marque de domestication du territoire par les hommes (Sagalaev & Oktjabr'skaja 1990, p. 25), mais également une « invitation aux protecteurs du clan » (Jabyštaev 2013, p. 114). Un

au poteau (*čaky*). Puis les interlocuteurs échangent des pipes de tabac (*kaŋza*) avant d'entamer la conversation. Enfin, l'hôte reconduira son visiteur sur une partie du trajet lors du départ.

⁵⁶¹ Il nous paraît plus vraisemblable d'effectuer le calcul de cette manière plutôt que de considérer qu'un siècle équivaut à un cycle complet du calendrier des Douze Animaux, soit 120 ans. Cela déconnecterait selon nous toute référence à l'idée de génération.

⁵⁶² On prend conscience ici de l'idée que tout ce qui se trouve dans le sol doit y demeurer, et les réticences des autochtones altaïens à accepter les fouilles archéologiques dans la région. On notera toutefois que les poteaux plantés pour l'édition locale du festival Èl Ojyn de 2014 à Muhor-Tarhata ont été retirés après la fête.

informateur d'Ulagan m'a expliqué l'importance du poteau d'attache (*čaky*), arguant qu'il agit comme une sorte d'aimant par rapport au maître de maison et à son cheval. L'anecdote du cavalier ivre reconduit chez lui par sa monture en est le meilleur exemple (Radlov 1989, p. 146). Il existe par ailleurs des lieux nommés *turgaktu t'er* (« endroit à arrêt »), réputés stopper chevaux et voitures, œuvre d'esprits malfaisants (*aza* ou *körmös*). Mon informateur ajouta qu'en ces endroits étaient autrefois plantés des poteaux d'attache, dont le pouvoir d'attraction perdurait. Selon lui, c'est ce qui expliquerait aussi que les personnes sous l'emprise de l'alcool éprouvent des difficultés à s'éloigner de ce genre de lieux, « où elles reviennent sans cesse ».

Pour terminer sur ce point et revenir au rituel, signalons simplement qu'Émilie Maj a bien montré l'effacement physique progressif du cheval et l'accroissement de son importance symbolique, figurée par le poteau d'attache *serge* (2007, p. 443-463). Il pourrait en être de même dans l'Altai où le cheval, bien qu'omniprésent dans l'imaginaire altaïen en tant que compagnon indissociable de son cavalier et en tant que capital à transmettre héréditairement à ses enfants, a laissé la place à la voiture comme moyen de transport. Le *čaky* ne pourrait plus être alors que la marque du lieu de vie des hommes.

Au centre des sites culturels construits par les adeptes d'Ak T'anj se trouve toujours une haute perche nommée *siime*. À son sommet se trouve une figurine sculptée d'un animal. Peut-être était-ce autrefois la représentation de l'animal-totem du clan, lorsque les rituels étaient claniques ? Selon les informateurs de D. Arzyutov, c'est la représentation d'un animal local en danger d'extinction (2015, p. 278). Juste en dessous se trouvent quatre branches aux extrémités desquelles se trouvent des foulards de couleur claire : bleu (le ciel), jaune (le soleil), blanc (la pureté) et vert (la nature, l'écologie), et parfois un drapeau (*maany*⁵⁶³ / *bajry*). C. Pegg voit l'objet comme la représentation de l'axe du monde (2012, p. 295). Danilin avait déjà fait la description d'un tel objet dans le bourkhanisme des premiers temps, et indique que le terme *sume* signifie « temple / habitation » en mongol (1993, p. 178-179 ; 181). Il fait le lien entre cette perche et la sculpture en forme de lune ou de soleil qui orne les temples bouddhiques à leur sommet, mais également avec la corde *t'ele / t'ip / t'ibek* que nous avons présentée précédemment. Il indique que c'est là où les esprits invoqués lors du rituel viennent se reposer et récupérer les offrandes qui leur sont faites en-dessous, dans les bûchers (*op. cit.*). Nous pensons que c'est là l'hypothèse la plus vraisemblable concernant la présence

⁵⁶³ *Mani* est le nom des moulins à prières dans le bouddhisme tibétain.

de ces poteaux, car rappelons que chez les Yakoutes, ils pouvaient être ornés de figurines d'oiseaux à leur sommet.

IV. C. 3. Les bûchers *saŋ* / *tagyl*

Le feu, dans la vision du monde des Altaïens, est supposé transmettre le fumet des offrandes aux esprits. Il est donc l'élément essentiel du rituel. Mais c'est également une caractéristique qui se retrouve chez de nombreux peuples d'Asie septentrionale, et qui inscrit les Altaïens dans ce vaste continuum partant du Tibet et remontant jusqu'au sud de la Sibérie. Le nom du bûcher à Koš-Agač (*saŋ*⁵⁶⁴) est révélateur des influences communes, et notamment bouddhiques, qu'ont pu avoir ces peuples les uns envers les autres.

Le renouveau rituel en Altaï est passé par l'emploi dans le cadre familial de tous types de bûchers : sur des rondins de bois, sur des plateaux de fer⁵⁶⁵, etc. Mais tous ont été décriés, au motif que seules les constructions de pierre relèvent des pratiques dites « blanches » (alt. *ak*, sous-entendu « pures »), toutes les autres seraient du chamanisme (Halemba 2006, p. 129).

Idéalement, le bûcher qui va recevoir les offrandes est allumé au moyen de bouses de vache. L'emploi de ce type de combustible est justifié par le manque d'arbres dans la région de Koš-Agač, mais il est par ailleurs symbolique sur plusieurs plans : il peut figurer le foyer domestique, puisqu'il provient de la maison au même titre que les offrandes, et mais représente surtout la femme, en charge de la récupération des déjections pour le chauffage et du soin quotidien porté aux animaux⁵⁶⁶. Dans un rituel collectif, en tant que démonstration ostentatoire aux esprits des ancêtres que la pratique de l'élevage se perpétue et que le cheptel est bien transmis de génération en génération, femmes et enfants se voient alors inclus dans la demande collective de bonheur⁵⁶⁷. C'est aussi un moyen de mettre en avant la suprématie de l'élevage comme moyen de subsistance au détriment de la chasse, activité secondaire et dénigrée dans les régions fortement lamaïsées (Hamayon 1990, p. 718). Enfin, signalons que l'abondance de déjections sur le bûcher rituel peut être perçue comme un signe extérieur de

⁵⁶⁴ Le terme *saŋ*, qui signifie « bûcher rituel », est tiré du tibétain *bsang* désignant « une offrande de fumigation de genévrier » (Stépanoff 2007, p. 595). Il est parfois employé pour nommer l'enceinte rituelle elle-même selon Halemba (2006, p. 112).

⁵⁶⁵ Tjuhteneva signale que les *tagyl* employés lors du rituel T'ylgajak sont constitués de rondins de bouleau hauts d'une cinquantaine de centimètres, sur lesquels sont installées des soucoupes plates de cuivre, d'argent ou de bronze destinées à accueillir la fumigation de genévrier (2009, p. 90). Une vérification serait nécessaire pour déterminer si l'emploi de ce type de structures est élargi à d'autres rituels.

⁵⁶⁶ Les tâches masculines dans le soin du bétail sont ponctuelles (Hamayon 1990, p. 787).

⁵⁶⁷ Rappelons que les femmes étaient considérées comme extérieures au clan patrilinéaire et donc exclues des rituels claniques des sociétés d'éleveurs patriarcales.

richesse (on possède beaucoup de bétail), et pourra évoquer la prodigalité avec laquelle les participants espèrent contenter les esprits.

Le fait de nous pencher sur le bûcher nous pousse à nous intéresser à la question des offrandes. Étant donné que nous avons déjà abordé la question des nourritures blanches, voyons en quoi consistent les instruments au travers desquelles elles sont déposées sur le bûcher, et les autres offrandes, le genévrier et les bandelettes.

IV. C. 4. La viande et le plat tepši

Un bref rappel concernant les offrandes de nourriture : la viande reste présente, même dans le bourkhanisme du début du XX^e siècle. Ce ne sont que les sacrifices sanglants qui disparaissent. La viande offerte de nos jours est constituée de morceaux choisis, bouillis sans sel⁵⁶⁸, et déposés avant toute autre offrande sur le bûcher. Le plat *tepši* joue un rôle symbolique essentiel dans les rites de mariage, notamment dans la transmission de viande entre les familles nouvellement unies. Cet emploi symbolique est ici confirmé, mais il reste à savoir comment interpréter sa présence. Doit-il être perçu comme une offrande faite à l'esprit du lieu, considéré ainsi en hôte de marque, ou comme la perception de ce dernier, ancêtre dépersonnalisé, en tant que parent ? Concernant le bol et la cuiller employés pour effectuer des libations, il est rare que ceux-ci soient de facture artisanale. On remarquera donc, cas typique de « bricolage », la présence d'objets en bois de Khokhlama⁵⁶⁹, donc d'inspiration russe, ou de bols originaires du Kazakhstan ou de Chine, possédant des motifs spiralés se retrouvant dans toute l'Asie centrale.

IV. C. 5. Les offrandes de rubans

Concernant les rubans (*t'alama / kyjra*), on peut les relier au continuum bouddhique centrasiatique qui préconise de suspendre des drapeaux de prière de manière à ce que celles-ci soient portées par le vent. Traditionnellement en Altaï, ces bandelettes sont blanches. Le bourkhanisme requiert d'offrir en plus des bandelettes de couleurs claires, telles que le jaune, le bleu et le vert, qui seront destinés aux astres solaire et lunaire, au ciel et à la Terre (Tjuhteneva 2009, p. 104). La couleur rouge est assimilée au chamanisme, et ce type de

⁵⁶⁸ Nous savons que le sel n'était pas d'un usage très répandu dans l'espace turco-mongol (Potanin 2005, p. 656). R. Hamayon précise qu'il joue un rôle rituel chez les Mongols du sud, en particuliers chez les Ordos de Mongolie, « motif probable du tabou frappant éventuellement l'usage de son nom » (1975, p. 101). Il possède apparemment dans le bouddhisme des vertus apotropaïques (Basaeva 1993, p. 86 ; Lacaze 2013, p. 544), mais nos recherches sur ce thème n'ont malheureusement jusqu'à maintenant pas porté leurs fruits. Nous espérons creuser ce thème ultérieurement.

⁵⁶⁹ Nom d'un artisanal traditionnel russe des bords de la Volga.

couleur présente sur les lieux de passage énerve passablement les Altaïens (sans compter ce que les touristes nouent aux arbres : chaussettes, sacs plastiques, papiers de bonbons, etc.).

À chacune de mes participations à des rituels, on m'a proposé une manière différente de préparer les bandelettes, puis de les nouer. À Koš-Agač, elles doivent avoir la largeur de deux doigts et la longueur de l'avant-bras. À Elo, la longueur du bras entier était préconisée. Lorsque j'ai préparé les deux paires de *t'alama* la veille des rituels, on m'a recommandé de ne pas complètement séparer les paires : si les rubans sont prêts à l'avance mais que survient un cas de force majeure qui m'empêchait de faire l'offrande, l'esprit pourtant disposé à les recevoir peut se montrer contrarié de leur absence.

IV. C. 6. Le genévrier

Cette plante, qui reste verte sous la neige en hiver, joue un rôle prépondérant dans la vision du monde des Altaïens, et plus largement dans toute l'aire turco-mongole : créditée de vertus antiseptiques et médicinales (Enčinov 2013, p. 54), elle est « rare et pousse haut » (Hamayon 1990, p. 704). Elle est utilisée pour purifier les personnes et les lieux par fumigation⁵⁷⁰ (Dyrenkova 1927, p. 69), et sert, sous sa forme broyée et avec les mêmes objectifs, d'encens dans le bouddhisme gelugpa. Selon N. Tadina, « la plante incarne le lien divin avec la nature, la taïga et les montagnes, raison pour laquelle seules des personnes « pures » peuvent la cueillir – des hommes ou des adolescents » (Tadina 2010). Halemba narre ainsi la manière dont des adolescents ont collecté quelques branches lors d'une excursion (2006, p. 100). Dyrenkova indique quant à elle qu'il faut s'approcher du buisson en venant de l'ouest, et qu'avant de cueillir les branches poussant vers l'est, il faut attacher un ruban blanc ou rouge (*t'alama / kyjra*) et se prosterner trois fois (*op. cit.*). En 2011, lors d'un festival chamannique organisé par l'organisation Tengri⁵⁷¹, nous avons cueilli des branches de genévrier en observant ces mêmes règles. Il est à noter que la cueillette et la fumigation du genévrier (pour purifier l'espace domestique ou rituel) sont des activités strictement masculines, réservées au chef de famille.

⁵⁷⁰ Un Kazakh qui m'avait pris en stop s'arrêta quelques minutes pour cueillir du genévrier en bordure de la route. À ma question de savoir s'il n'était pas musulman et avait adhéré à la vision du monde altaïenne, il me répondit que non, mais qu'il utilisait le genévrier pour purifier la maison de ses *djins* (mauvais esprits dans l'Islam) et que vivre dans un lieu tel que l'Altaï induisait forcément l'adhésion à certaines des pratiques et représentations locales.

⁵⁷¹ Que l'on peut ranger dans la mouvance New Age de par ses orientations ethno-philosophico-religieuses. Il est intéressant de remarquer que parmi les responsables figurent des universitaires.



Fig. 127. Un buisson de genévrier sur lequel ont été prélevées quelques brins, en échange desquels des rubans t'alama ont été offerts (2012).

Deux artefacts singuliers apparaissent dans nos rituels : les tapis *širdek* dans les deux cas et les figurines *šatra* dans le cas d'Ak T'aŋ. Leur association à une architecture particulière des sites culturels nous livre une autre perspective de lecture du rite qui viendra compléter celle que nous venons de voir.

IV. C. 7. Les tapis de feutre *širdek*

Intéressons-nous tout d'abord aux tapis de feutre *širdek* employés durant les rituels. Danilin mentionne bien la présence d'un tapis au cours du rituel (1932, p. 69 ; 1993, p. 182), ce dont témoigne le film *Sovetskaja Ojrotija* (l'« Oïrotie soviétique ») et dont D. Arzyutov présente une image dans son article consacré à cet artefact (2013, p. 106).

À Koš-Agač, le tapis utilisé est uni et de couleur blanche, et autrefois, ce type de tapis était employé lorsque le chef de clan *t'ajzan*, c'est-à-dire un hôte de marque, rendait visite à une famille. Lorsque les participants expliquent que « le tapis est là pour accueillir l'esprit », ce dernier est donc perçu comme une entité respectée, invitée à prendre place sur le tapis. Si nous estimons que le cercle de pierre formant le *tagyl* représente symboliquement une yourte altaïenne s'ouvrant à l'est, le tapis déposé à l'est est alors, comme il se doit, placé près de la porte, dans la partie consacrée aux visiteurs. Du côté ouest se trouve donc le *tör*, partie réservée à la famille, et le côté nord est réservé aux femmes et le côté sud aux hommes. Cette organisation correspond tout à fait à notre positionnement dans le cadre du rituel.

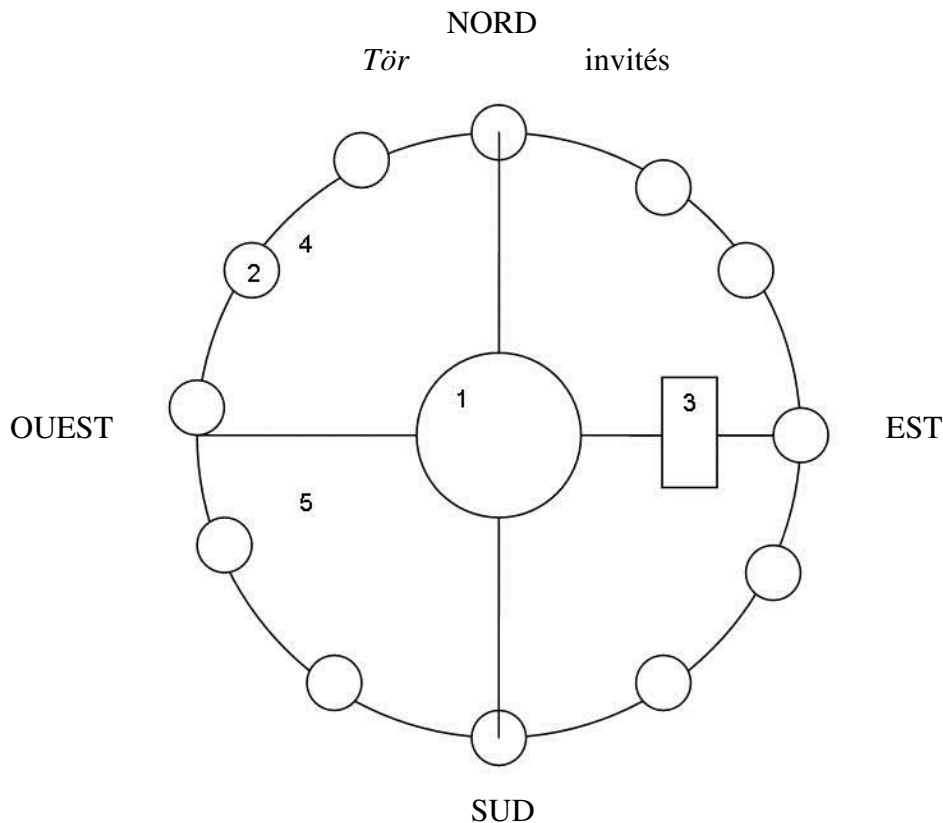


Fig. 128. Schéma du site culturel tagyl : 1. Bûcher *saŋ* / 2. Pierres délimitant un cercle autour du bûcher / 3. Tapis *čerdek* (*širdek*) / 4. Place des femmes / 5. place des hommes

IV. D. Vers une nouvelle interprétation du rituel

Cette perspective nous permet de comprendre le rite sous un éclairage nouveau : dans la mesure où les humains se trouvent installés au sein de ce qui serait « leur » habitation, dans laquelle ils reçoivent un hôte, le bûcher *saŋ* ne pourrait-il pas être perçu comme le foyer domestique ? Un tel cas de figure possède deux implications : la première est que tous les participants se voient alors comparés à une « famille » unie, soudée par le rituel. Le réseau de relations traditionnellement en vigueur dans l'habitation, fondé sur la parenté, est dépassé, investi d'une nouvelle signification : issus de tous horizons, de clans différents, les participants ne se retrouvent liés que par le site culturel et par leur territoire, l'Altaï, dans son entier. De ce fait, cette relation est elle aussi renouvelée, réactualisée. Dans la mesure où j'ai été moi-même accepté en tant que représentant de mon pays d'origine, le lien peut également s'étendre à la terre entière. Par ce moyen, nous ne sommes pas loin d'aboutir à la création d'un territoire idéal, scellant l'union de tous comme dans une seule et même famille sur le lieu de repos des ancêtres, un fantasme qui n'est pas loin de l'idée de paradis envisagée dans le bourkhanisme des premiers temps et que nous avons déjà entrevue dans notre troisième chapitre.

La seconde implication de cette perspective est que les offrandes faites au feu et les libations aux quatre coins du *tagyl* peuvent être envisagées comme des bénédictions à ces éléments lorsqu'ils sont disposés dans un cadre domestique (foyer *očok* et yourte, voir chapitre IV). Par conséquent, nous assistons là un renversement de situation : les participants dans « leur » habitation ne font plus de bénédictions à l'esprit de l'Altaï, mais à celui de « leur » habitation. Et puisque faire des rituels dans son habitation revient à demander pour soi, nous devinons que c'est à eux-mêmes, à cette nouvelle relation qui les lie entre eux, à celle qui les lie tous ensemble à leur territoire et qui se trouve réactualisée que les participants adressent leurs prières. Nous nous trouvons alors face à un cas typique de « retournement d'adresse », selon le concept d'E. Leach (1976), et qui consiste en ce que la relation établie entre les participants du rituel et le site où celui-ci se déroule est un reflet des relations entre la communauté et son territoire, impliquant que les gestes et paroles de bénédiction adressées aux entités se voient en réalité adressées aux participants eux-mêmes.

D. Arzyutov a décelé le même phénomène, mais découlant d'un processus différent dans son analyse du rituel néo-bourkhaniste d'Ak T'aŋ (2016, p. 116-118). Dans son analyse, l'agencement des éléments du *tagyl* (notamment les petites figurines votives *šatra* qui représentent un Altaï idéal) et son positionnement géographique dans l'espace social (en surplomb du village) vont conduire à ce que là aussi, les prières et gestes destinés aux entités se voient « réadressés » aux participants du rituel eux-mêmes (*idem*).

Notons que les figurines ne peuvent en aucun cas être prises pour des offrandes dans la mesure où elles ne sont pas disposées dans les bûchers (au contraire de ce qu'affirme S. Tjuhteneva 2009, p. 89), et donc destinées à être consommées. Elles seront placées à proximité, ce qui implique non seulement qu'elles resteront intactes toute la durée du rituel, mais qu'elles seront aspergées de liquides et recouvertes de nourriture tout autant que les bûchers. Dans la mesure où, nous l'avons vu, ce type de rituels vise à mettre en avant la fertilité masculine, sa capacité à engendrer une descendance, nous avons dans notre cas (moins visible dans le cas de D. Arzyutov) une relation créée entre la descendance des participants au rituel et ces figurines, puisque ce sont les enfants qui ont façonné les *šatra*. D'une certaine manière, les enfants ont confectionné (certes, sur demande des adultes) ce qu'ils espèrent de leur Altaï. On peut donc dire qu'en bénissant ces figurines, les participants bénissent également la relation qu'elles présupposent entre leurs enfants et la représentation de leurs aspirations.

Les participants font des offrandes de nourritures « blanches » dont le processus de fabrication leur a été transmis par leurs parents, qui eux-mêmes le tenaient de leurs propres

parents, et dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Ainsi, ces produits figurent-ils, outre un lien au territoire et à sa maîtrise par l'élevage, un lien aux ancêtres, et ce lien fait des participants des descendants⁵⁷².

Ces participants-parents-descendants créent à leur tour leur propre relation avec les *šatra*, ce qui nous permet d'affirmer que le rituel met en forme une pluralité de relations entre les figurines, les offrandes, les parents et leurs enfants. La relation de parenté se voit matériellement médiatisée de plusieurs manières, ce qui nous permet d'émettre l'hypothèse suivante : en tant que descendants, les participants doivent veiller à la perpétuation de ce qu'ils ont reçu des générations précédentes. En tant que parents également, ils sont responsables de leurs enfants, mais ils se voient tout autant rendus responsables du futur de l'Altai, par leurs enfants !

De notre point de vue, ce réseau de relation modifié, associant chez les participants des relations contraires, relève typiquement du phénomène de condensation rituelle étudié par M. Houseman et C. Severi, définie comme « l'association, dans une même séquence d'action, de modes de relation dont on présumé ordinairement qu'ils s'excluent mutuellement » (2009, p. 208). Cette abondance de relations antithétiques lors de la cérémonie aboutit, comme dans le cas du *naven*, à l'actualisation effective des relations, elle aussi « inévitablement marquée par une tonalité émotionnelle particulière, qui se caractérise elle-même par une modification par rapport aux normes des interactions quotidiennes » (*op. cit.*, p. 209). C'est, selon nous, la raison pour laquelle nous pouvons voir au cours du rituel, outre un travestissement à l'œuvre au moyen de vêtements traditionnels revêtus pour l'occasion, des Altaïens généralement si diserts devenant soudain taciturnes, qui ne laissent échapper leur émoi qu'au travers de flots de paroles exaltées, ponctuées d'impressionnantes crises de larmes, lesquelles, tout autant que le chant guttural du barde, sont attribués à l'action des esprits.

CONCLUSION

Les différentes cérémonies que nous venons d'aborder présentent toutes l'intérêt de rétablir en pleine lumière de supposées pratiques rituelles collectives disparues, maintenues cachées ou ayant pris un caractère familial lors de la période soviétique⁵⁷³. Nous avons vu, en somme,

⁵⁷² Ajoutons que certains produits sont préparés en chantant. Je ne sais si des chants sont obligatoires dans la confection des produits laitiers, comme le signale D. Arzyutov dans le cas de la confection du tapis *širdek* (2013, p. 113), mais le cas échéant, ces chants renverraient inévitablement eux aussi aux aïeux les ayant transmis.

⁵⁷³ Au cours de l'époque soviétique, les cérémonies collectives avaient un caractère inquiétant aux yeux des autorités. Toute action susceptible d'entraîner une certaine visibilité (lieux couverts de rubans ou *ovoo*

qu'au moyen d'une organisation structurelle différente et grâce à des artefacts divers, elles parvenaient à faire vivre aux participants une expérience identique, singulière, destinée à renouveler leur approche de l'espace au sein duquel ils évoluent, et par conséquent leur identité. Par ailleurs, la mise en œuvre de procédés d'« adresse retournée » accroît ce renouvellement et incite les participants à devenir acteurs de leur propre destinée, autrement dit à se réapproprier la définition qu'ils souhaitent donner de leur identité et de leur territoire. Néanmoins, nous estimons que notre analyse n'est là qu'un premier travail de défrichage, et qu'il reste de nombreuses pistes à explorer concernant ces rituels. Nous espérons cependant avoir mis en évidence que le cadre religieux n'occulte aucunement le fait que les enjeux tournent autour d'une question éminemment politique.

Il nous paraît justement important d'insister sur les enjeux politiques sous-jacents à chaque cérémonie, car les rituels deviennent, dans un sens, les vecteurs des revendications des mouvements religieux, qui pour certains se veulent des alternatives au programme de l'administration. Cette dernière, par son implication plus ou moins marquée, les met en outre indubitablement en concurrence (Čagaa bajram et T'ylgajak sont célébrés officiellement au niveau de toute la République de l'Altaï tandis que les rituels que nous avons présentés ne le sont pas). Néanmoins, le Service Culturel du district offre son soutien logistique au rituel de Koš-Agač. Les chefs de clans (*t'ajzaŋdar*), souvent par ailleurs présidents d'association de peuples autochtones, sont fortement impliqués. Concernant le mouvement néo-bourkhaniste Ak T'aŋ, là aussi des personnalités politiques locales sont variablement impliquées, tel le député du district d'Ongudaj M. M. Terkin. Parallèlement, l'autorité incontestée du *t'arlykčy* Bagyryč sur les quatorze villages inscrits dans le mouvement peut faire figure de contre-pouvoir.

Cette politisation du religieux a donc plusieurs effets, notamment la mise en concurrence entre eux des mouvements et l'entrave à l'homogénéisation des pratiques rituelles au niveau national.

Les cérémonies néo-bourkhanistes abordées font néanmoins preuve d'une forme figée et aboutie, et fonctionnent en réseau par leur tenue au même moment dans une douzaine de villages ou par les relations existantes entre les spécialistes rituels. Cela démontre bien qu'une tendance à la création d'une certaine forme d'unité dépassant le cadre des villages, voire des groupes se distinguant à la fois par le clan, le village, le district, voire en dernier lieu, la langue et les traditions, est en cours.

reconstruits) justifiait de la présence d'une communauté locale organisée et non contrôlée par le parti (Stépanoff 2007, p. 55).

Reste toutefois à savoir si le modèle néo-bourkhaniste pourra l'emporter et fédérer les peuples altaïens, tant les disparités restent nombreuses. L'enjeu est de taille, car en créant un culte au niveau de la République, c'est du même coup toute une nation altaïenne qui serait créée. L'esprit de l'Altaï Altajdyn èèzi, invoqué lors de la plupart des rituels, est un bon exemple de la tendance actuelle, car il peut être envisagé comme la métaphore du territoire de la République.

L'abondance de cérémonies religieuses témoigne bien que les Altaïens d'aujourd'hui ont une pleine conscience de la force symbolique des rituels, mais rappelons également que la société soviétique était elle-même extrêmement ritualiste. Cet héritage est loin d'être nié, et c'est la raison pour laquelle nous avons vu dans notre second chapitre qu'un autre modèle d'unification des peuples altaïens était tenté par le Gouvernement de la République, par le biais de l'organisation de commémorations d'envergure nationale telles que le festival bisannuel Èl-Ojyn (les « Jeux du peuple »).

CHAPITRE VII

« L'ÉPOPÉE COMME RÉVÉLATEUR »

INTRODUCTION

Notre analyse du renouveau religieux dans la République de l'Altaï nous amène à constater qu'alors que les autochtones recherchent le moyen qui leur permettra de se montrer unis, la pluralité religieuse tend à mettre les adeptes des différentes obédiences en concurrence. Les tensions sont sous-jacentes, et les différends irréconciliables (pour le moment). Il nous faut donc nous rendre à une évidence : le religieux au sein du territoire circonscrit de la République de l'Altaï ne peut servir à distinguer ses habitants autochtones de leurs voisins centrasiatiques, peuples turco-mongols qui, comme eux, sont à la recherche de leur identité depuis la fin de la période soviétique, et fantasment sur le (néo-)chamanisme autant que sur le bouddhisme.

Certes, nous venons de le voir, quelques convergences se font jour, notamment dans la manière dont le territoire est donné à penser lors des rituels collectifs relevant du néo-chamanisme et du néo-bourkhanisme, ou encore dans la volonté affirmée de défendre certains aspects de la culture nationale des Altaïens (la langue, les vêtements traditionnels, le mode de vie basé sur l'élevage...). Ces éléments sont indiscutables, mais ils ne suffisent pas. D'une part, ils ont survécu à la période soviétique, signe que pouvait leur être attribué un contenu socialiste. D'autre part, le corollaire de cette récupération soviétique est que ces éléments ne singularisent pas complètement les Altaïens dans la mesure où, nous l'avons vu dans notre second chapitre, ils peuvent encore être de nos jours manipulés à outrance par le politique. Dans un monde globalisé, il faut donc que les autochtones trouvent à la fois un dénominateur commun qui surpassera toutes les divergences dans la république, le symbole exportable, facilement identifiable qui leur permettra d'être reconnus d'entre tous, en d'autres termes, « se démarquer de l'extérieur tout en homogénéisant l'intérieur » (Bierschenk 1995, p. 105).

Dans cette perspective, il nous paraît intéressant d'observer en détail la place qu'occupe aujourd'hui l'épopée dans la culture des Altaïens. Le genre, nous le verrons, n'est pas cantonné à des textes, il se déploie à travers une multitude de composantes qui, prises de manière singulière, n'ocultent aucunement leur origine commune. La référence au genre dans des contextes religieux hétérogènes conditionne son renouveau, mais également sa réinvention. Ainsi, tel un faisceau, l'épopée peut se prévaloir d'articuler de nombreux éléments propres au territoire, et permet aux Altaïens de se distinguer de leurs consorts turco-mongols, se faisant le révélateur de leur singularité. Grâce à l'intérêt croissant porté au chant de gorge qui la fonde, l'épopée semble déjouer ceux qui prédisaient sa disparition et fait son grand retour dans l'économie de marché de la Fédération de Russie.

Dans une précédente étude (Jacquemoud 2014), nous avons présenté la manière dont certains textes épiques altaïens s'étaient transformés en relation avec l'avènement du bourkhanisme, au tournant du XX^e siècle. En effet, marqué par le contact avec les premiers colons russes et le christianisme véhiculé par les missionnaires orthodoxes, puis par le bourkhanisme, le genre, sous la forme d'une épopée « dispersée », telle que définie par Florence Goyet et Jean-Luc Lambert (la polyphonie épique se déploie à travers une multiplicité de productions ; 2014), donnait à entendre une pluralité de possibles pour sortir de la crise identitaire qui affectait la période.

Ce chapitre s'inscrit dans le prolongement de cette réflexion, et s'intéresse aux circonstances dans lesquelles l'épopée est aujourd'hui employée en Altaï. Nous estimons que les différentes productions orales en chant de gorge contemporaines peuvent se réclamer de l'épopée. De notre point de vue, malgré la vague de la collectivisation soviétique, l'épopée (comme ses acteurs) reviennent au goût du jour et donne à entendre, toujours sous une forme « dispersée », une pléthore d'issues à la crise identitaire actuelle. Elle se révèle être un réel « outil pour penser les transformations de la société » (Goyet, *et al.* 2014).

D'une part, nous allons le voir, la réflexion engagée en 2014 autour de cette problématique nous conduit à percevoir une influence du contexte d'énonciation sur le contenu des textes. D'autre part, les nombreux textes offerts à l'auditeur se révèlent autant de possibles pour penser la crise identitaire et socioéconomique actuelle que traversent les autochtones altaïens, initiée par la perte brutale des repères et des valeurs de la période soviétique, et caractérisée par un taux élevé de chômage et d'alcoolisme dans la population, et, nous avons eu l'occasion d'en rendre compte, par un retour en force du religieux.

En d'autres termes, il nous paraît intéressant de nous interroger sur la manière dont les prestations musicales contemporaines, qui emploient de nombreux critères traditionnels d'exécution de l'épopée, se prêtent à être pensées comme des formes renouvelées de l'épopée, et comment l'épopée elle-même peut se révéler, au même titre que le festival Èl Ojyn présenté dans notre second chapitre, un élément fédérateur pour les autochtones de l'Altaï.

Pour ce faire, nous analyserons les conséquences d'une tentative contemporaine de récitation épique « à la manière d'autrefois ». Ce cas nous semble exemplaire de l'influence de l'auditoire sur le texte. Dans un second temps, nous élargirons notre réflexion à un ensemble de textes très significatifs, dont l'emploi nous semble caractéristique des exécutions épiques dans l'Altaï aujourd'hui. Selon nous, ce corpus contribue au renouvellement de ce que F. Goyet nomme « épopée dispersée ». Avant d'entrer dans le vif du sujet toutefois, nous souhaitons revenir sur les caractéristiques de l'épopée. Nous considérerons ensuite les

transformations survenues sur le genre au cours de la période soviétique, avant de finalement nous focaliser sur les différents exemples contemporains significatifs précédemment évoqués.

I. L'ÉPOPÉE ALTAÏENNE

I. A. Des caractéristiques bien particulières

I. A. 1. Une voix

Les épopées altaïennes sont de longs textes adoptant une structure métrique en vers allitérés en début de phrase et un parallélisme syntaxique, narrant les aventures fabuleuses d'un héros à travers des scènes typiques. Dans la plupart des langues vernaculaires turques du sud de la République (altaïen, télénguite, tchelkane, koumandine et téléoute), ces textes sont en général dénommés *kaj-čörčök*⁵⁷⁴. Ce composé, qui signifie littéralement « conte [récité/exécuté en] chant de gorge », met en lumière un facteur essentiel, qui est la technique d'exécution. En effet, si les linguistes russes ont traduit *kaj-čörčök* par *èpos* (« épopée », dans le sens de « texte à thème héroïque »), aucun des termes du composé vernaculaire ne détermine cette qualité-là du conte : *čörčök* désigne en altaïen tout type de conte, qu'il soit héroïque, merveilleux, conte d'animaux ou autre. Le terme *kaj* en revanche, qui lui est juxtaposé, désigne la technique avec laquelle le conte doit être expressément récité : en chant de gorge⁵⁷⁵.

Le barde est quant à lui nommé *kajčy* « chanteur en chant de gorge », et son acte d'exécution du texte à thème héroïque se dit *kajčy kajlap t'at*, « le chanteur en chant de gorge chante en chant de gorge »⁵⁷⁶. Dyrenkova précisait concernant les Chors : « des conteurs particuliers racontent les poèmes héroïques, les *kajčy*, et chacun possède ses propres répertoire et manière

⁵⁷⁴ Il existe une variante proche en altaïen : *kajlap ajdar čörčök* « conte dit en chant de gorge » (Puhov 1973, p. 22). Citons, à titre de contre-exemple, la dénomination de l'épopée dans les langues turques des voisins de la République de l'Altaï : en khakasse *alyptyg nymah* ; en chor *alyptyg nybak* ; en touva *maadyrlyg tool*.

⁵⁷⁵ Cette technique de chant particulière est souvent associée aux techniques dites de « chant diphonique », dont elle diffère toutefois par sa « gutturalité ». Reichl parle également de « voix de gosier » (2001, p. 131). Dans un extrait d'épopée exécuté à plusieurs par l'ensemble de musiciens contemporain AltajKAJ, on pourra entendre, outre une introduction traditionnelle (prière à l'instrument), le chant de gorge traditionnellement employé pour la récitation. Après un intermède de guimbarde, quelques passages finaux en chant diphonique permettent de bien ressentir la différence entre ces deux techniques vocales (<https://www.youtube.com/watch?v=s1FVD0fGNBA>).

⁵⁷⁶ On trouvera cependant d'autres expressions pour décrire le rituel chez les peuples voisins, comme par exemple en chor : *nybaq salarya* (« déposer le conte ») ou *nybaq yzarya* (« envoyer le conte ») (Dyrenkova 1940, p. XXXVII). Bien qu'il soit largement présent au sein de l'aire turco-mongole, le chant de gorge n'était pas employé partout pour réciter l'épopée : les contes épiques pouvaient être récités sans voix de gorge (il en va ainsi des bardes altaïens Tabar Čačijakov et Saldabaj Savdin). Toutefois, cette manière-là d'employer les textes n'était pas valorisée, puisque les femmes pouvaient très bien réciter ainsi. « L'épopée dans laquelle on utilise la voix de gorge et qui parfois met en avant des harmoniques intentionnellement se retrouve dans les pratiques kirghize, khakasse, kalmouke, turkmène, azerbaïdjanaise, ainsi que chez les Kazakhs et les Karakalpaks d'Ouzbékistan » précise J. Curtet (2013, p. 139).

de chanter » (1940, p. XXXVII). Le suffixe *-čy* est généralement un suffixe de spécialité ou de profession (Baskakov 2005, p. 242 ; 245), le *kajčy* est donc littéralement le « spécialiste du chant de gorge ».

Ainsi, cette technique de chant particulière est bien spécifique et inhérente à ce que nous pouvons traduire par « épopée ». Les bardes altaïens (comme les bardes chors) accompagnaient généralement leur chant épique de la mélodie régulière et berçante d'un luth à deux cordes, le *topšuur*.

I. A. 2. Un instrument

Le *topšuur* est un instrument à cordes pincées, dont le nom pourrait dériver du mongol *tovših* « pincer » (Curtet 2013, p. 200). La mélodie répétée, employée pour accompagner la récitation épique, est souvent qualifiée de « monotone » par les ethnomusicologues (Reichl 2001, p. 137). Cette « monotonie », comparée à l'originalité stupéfiante des rituels chamaniques, peut être à la base de l'intérêt tardif que vont susciter le rituel d'exécution épique et les textes (il existe peu de descriptions de réitations en ce qui concerne l'Altaï). Au sujet des voisins des Altaïens, les conteurs chors *kajčy* récitaient les épopées en s'accompagnant d'un *kaj komys*, luth en tout point semblable au *topšuur* des Altaïens (Dyrenkova 1940, p. X-XV). Certains groupes ne le font pas : ainsi les groupes bouriates, khakasses ou mongols. Les Bouriates constituent un ensemble de groupes de langue mongole vivant aux abords du lac Baïkal. Bien qu'ils emploient également le chant de gorge, leurs bardes exécutaient originellement l'épopée sans accompagnement aucun, ou plus tardivement, au moyen d'une vieille *huur* (Hamayon 1990, p. 171-174)⁵⁷⁷.

Un conte exécuté sans chant de gorge ni instrument est dit être récité « à pied ». Seuls les contes exécutés « à cheval », donc chantés et accompagnés au *topšuur* ont une efficacité symbolique. Nous verrons plus loin quels effets en étaient précisément attendus. Le chant de gorge et le *topšuur* sont donc les caractéristiques essentielles de la récitation, qui font du conte une épopée.

⁵⁷⁷ Bien qu'ils emploient également le chant de gorge, les bardes bouriates exécutaient originellement l'épopée sans accompagnement aucun, ou plus tardivement, au moyen d'une vieille *huur* (Hamayon 1990, p. 171-174). Bien qu'ils puissent également employer un *topšuur*, les bardes *haldžy* khakasses récitaient généralement leurs épopées en s'accompagnant d'une cithare *čatkan* posée sur leurs genoux (Butanaev & Butanaeva 2001 ; Majnogaševa 1988, p. 498-499 ; Stojanov 1988, p. 577). Pour réciter leurs épopées, les Mongols emploient quant à eux une voix différente nommée *argil* (Curtet 2013, p. 130) et accompagnent leur chant de la vièle « à tête de cheval » *morin huur* (ou *hiil huur* ; Marsh 2009, p. 27), que l'on retrouve en Altaï sous le nom d'*ikili* (l'objet ne possède toutefois pas le même travail d'ornement).

Au sein des sociétés de l'aire turco-mongole, fortement patrilineaires et virilocales, être barde est un statut qui se transmet en ligne paternelle⁵⁷⁸. Toutefois, la voix singulière et l'instrument d'accompagnement, parfois le texte lui-même, sont dits, dans le cas de certains bardes de cette aire, être reçus des esprits (Šejkin & Nikiforova 1997, p. 51 ; Funk 2005, p. 366)⁵⁷⁹. Ces bardes, en contact avec ce monde des esprits que R. Hamayon nomme la « surnature » (1990, p. 331-332), sont déclarés *èèlü-kajčy* « conteurs à maître ». Ainsi, dans cette société qui a une vision chamanique du monde, l'accent est mis sur le lien particulier qui unit certains exécutants et le monde des esprits. Lorsque le barde chante, la voix qu'il emploie n'est pas sa voix naturelle. Cette voix lui permet d'entrer en contact avec les esprits (Lebendinksij 1948, p. 51, cité par Stojanov 1988, p. 578), mais elle permet également d'alléguer qu'un esprit s'exprime à travers lui et lui inspire le chant.

I. A. 3. Un rite

De ce fait, avant l'époque soviétique, l'épopée n'est pas un texte que l'on emploie à la légère, puisque sa récitation met en jeu des forces surnaturelles. Et comme dans toute société

⁵⁷⁸ La voix particulière du barde est dite passer de génération en génération, et celui qui la transmet ne peut dès lors plus chanter (Harvilahti 2000, p. 218), voire meurt (Funk 2005, p. 261). En Altaï, le barde récitant en chant de gorge était obligatoirement un homme, pour plusieurs raisons. D'une part, la technique vocale participait de l'efficacité du rite. L'Histoire retient le nom de nombreuses conteuses (Konunov 2010, 68 p.), et Funk (*op. cit.*, p. 277-278), chez les Chors, introduit l'idée de « milieu épique » lorsqu'il cite les femmes, liées de près ou de loin à des bardes (femme, fille ou encore sœur), qui connaissaient des textes et étaient en mesure de les réciter. Chez les Mongols, Pegg (Pegg 1995, p. 90) rappelle que certaines femmes connaissaient les contes, ayant assisté à la formation de leur mari, ou contribué à celle de leurs enfants. Mais dans tous les cas, la technique vocale pour réciter l'épopée, le chant de gorge, leur était (et leur est toujours) déconseillée : chez les Mongols, outre leur supposée incapacité physique (Curtet *op. cit.*, p. 345 ; reprise en ce qui concerne les Khakasses : Stojanov *op. cit.*, p. 581-582), le danger généralement encouru était la stérilité (Pegg 1992, p. 43-44). Lors de mes recherches en Altaï, bien que me rappelant qu'elles avaient eu leurs enfants et ne risquaient plus rien à ce niveau-là, les « musiciennes » interrogées ont surtout insisté sur les effets sociaux (mise à l'écart notamment) de leur pratique du chant de gorge (R. M., témoignage enregistré le 01/02/2011 à Gorno-Altaišk ; N. O. È., témoignage enregistré le 25/07/2012). Ensuite, pour en revenir à l'efficacité du rite, les chasseurs n'auraient jamais emmené une femme à la chasse pour qu'elle récite l'épopée. Lors de nos recherches de Master, nous avons émis l'hypothèse que cette interdiction pouvait être liée à l'appartenance clanique des territoires de chasse : « accorder le droit de chanter [l'épopée] à une femme qui provient d'un autre clan, c'est lui laisser les « rênes » dans l'obtention de la chance à la chasse, puisqu'elle va établir une relation avec l'esprit maître des lieux du clan de son mari » (Jacquemoud 2009, p. 83-84). Selon J.-L. Lambert (communication personnelle), une femme ne peut être supposée apporter la chance à la chasse. Selon R. Hamayon, l'interdit de la chasse pour les femmes est lié au sang menstruel (*op. cit.*, p. 392-395), et « les petites filles ne pourront que savoir l'épopée, à la rigueur la raconter pour la transmettre à leur tour, mais non l'exécuter rituellement, non la « chamaniser » pour la collectivité à la veille de la chasse aux cervidés » (*op. cit.*, p. 176). La question de la pratique féminine de récitation de l'épopée, qui dépasse le cadre de notre recherche actuelle et sur laquelle nous travaillons par ailleurs, consiste donc à préciser si c'est l'emploi du texte en tant que tel ou la technique d'exécution qui est susceptible de porter préjudice et ce, à la femme qui exécute le chant ou à la communauté tout entière.

⁵⁷⁹ En effet, les esprits, souvent perçus en rêve, peuvent offrir des « cordes vocales de cuivre » ou, dans certains cas où la « destinée » est en jeu, le choix entre les attributs du chamane et du barde (Butanaev 2006, p. 62 ; Funk 2005, p. 264-265). Ainsi, un chanteur khakas raconte avoir eu le choix entre un costume de chamane et des instruments de musique. Selon ses dires, s'il avait choisi le tambour, il serait devenu chamane, ce qui prouve en un sens combien épopée et chamanisme peuvent être liés en Sibérie (Funk, *idem*).

chamanique, les esprits ne doivent pas être invoqués pour rien. Des attentes sont associées à la récitation épique, telles que l'obtention de chance à la chasse ou la guérison en cas de maladie (MT 2011 ; Funk 2005, p. 253 ; Hamayon 1990, p. 182-183 ; Šejkin & Nikiforova 1997, p. 54)⁵⁸⁰. Le barde altaïen Akčabaj Markov, mobilisé pour la Seconde Guerre Mondiale, racontait avoir chanté des épopées pour se rassurer et être protégé des balles lors des combats (Šejkin et Nikiforova 1997, p. 54). La guerre et autres calamités seraient, selon les mots du barde Saldabaj Savdin, les conditions d'apparition du *kaj* (*op.cit.*, p. 52). En un sens, cela rejoint les hypothèses de F. Goyet concernant les situations favorisant l'apparition de l'épopée : « Quand on « remet les épopées dans leur contexte historique », le premier résultat c'est de s'apercevoir que le monde où elles s'élaborent est secoué par une crise politique intense » (Goyet 2009).

Dans la mesure où les récitations épiques mettent en contact le monde des esprits et le monde des hommes, elles doivent bénéficier des meilleures conditions pour que les attentes soient comblées. Dans toute l'aire turco-mongole, les règles qui entourent la récitation sont ainsi nombreuses : elle ne peut avoir lieu que de nuit, pendant la saison froide, plus précisément après l'apparition de la constellation des Pléiades dans le ciel nocturne (Hamayon 1990, p. 167, pour les Bouriates)⁵⁸¹. Selon Šejkin et Nikiforova, aucun rituel chamanique ne doit être effectué en parallèle⁵⁸².

Une autre règle très importante est que l'épopée doit être chantée dans sa totalité. Le barde peut être sanctionné s'il ne chante pas le texte complet ou en omet certaines parties (Butanaev 2006, p. 63 ; Dyrenkova 1940, p. XXXIX ; Funk 2005, p. 266 ; Harvilahti 2003). Les esprits

⁵⁸⁰ Le barde altaïen Akčabaj Markov, mobilisé pour la Seconde Guerre Mondiale, racontait avoir chanté des épopées pour se rassurer et être protégé des balles lors des combats (Šejkin et Nikiforova 1997, p. 54). La guerre et autres calamités seraient, selon les mots du barde Saldabaj Savdin, les conditions d'apparition du *kaj* (*op.cit.*, p. 52). En un sens, cela rejoint les hypothèses de F. Goyet concernant les situations favorisant l'apparition de l'épopée : « Quand on « remet les épopées dans leur contexte historique », le premier résultat c'est de s'apercevoir que le monde où elles s'élaborent est secoué par une crise politique intense » (Goyet 2009).

⁵⁸¹ Les épopées bouriates sont nommées *ülger* (ou encore *ül'ger*, *ülger*), terme qui signifie « modèle, exemple ». Il est notoire que la période de l'année durant laquelle les Bouriates chantent les épopées est la saison froide. Toutefois, le fait que *ülger* soit le nom de la Constellation des Pléiades en altaïen [et plus généralement en turc commun selon L. Bazin (1991, p. 504)], nous pousse à croire que les épopées altaïennes devaient être récitées à la même période. *Ülger sös* (litt. « mot sage ») désigne les proverbes en altaïen. Composés de deux vers seulement, ils entrent souvent dans la composition des poésies épiques. Nous retrouvons ici l'idée de sagesse et d'exemplarité véhiculée par les épopées, et la remarque que me faisait le *kajčy* Nogon Šumarov à leur sujet (« elles contiennent beaucoup de sagesse ») prend alors tout son sens (entretien 03/2007).

⁵⁸² Bien qu'ils soient généralement perçus comme opposés (Butanaev 2006, p. 64 ; Šejkin & Nikiforova 1997, p. 53), chamanes et bardes sont aussi dits posséder les mêmes esprits auxiliaires *tös* (Funk 2005, p. 265), et chez les Chors, les chamanes âgés pouvaient devenir bardes (Dyrenkova 1940, p. 441). Néanmoins, selon A. G. Kalkin (Šejkin & Nikiforova, *idem*), les deux spécialistes ne doivent pas faire de rituel en même temps. En effet, l'histoire que raconte le barde est susceptible de plaire aux esprits auxiliaires du chamane (au même titre que ceux donneur de gibier à qui est destinée l'épopée). Le chamane risque donc de ne pas trouver son chemin et de ne pas parvenir à regagner le monde des hommes si ses esprits ne sont pas là pour l'aider (Jacquemoud 2009).

qui ont donné sa voix au barde Tortobaev ont ajouté : « Ne raccourcis pas les épopées. Si tu ne les chantes qu'à moitié, c'est ta vie que nous raccourcirons » (Funk *op. cit.*, p. 266). À un autre barde, ils indiquent : « Le héros de ton conte n'est pas rentré chez lui, il est encore sur le sommet de la montagne. Tu as déjà raconté de nombreux contes sans les terminer, tu as déjà laissé de nombreux héros dans la peine, maintenant, tu vas mourir ! » (Butanaev *op. cit.*, p. 63). Les héros épiques sont eux aussi considérés comme des entités surnaturelles capables d'honorer comme de sanctionner le barde. Comme lors d'une cérémonie chamanique, ils ne peuvent être invoqués sans raison et doivent ensuite être remerciés et raccompagnés.

Ainsi, lors d'une soirée chez un ami *kajčy* converti au protestantisme évangélique, celui-ci m'a proposé de l'enregistrer récitant l'épopée Očy-Bala à partir d'un livre. Il était déjà tard, je ne songeais qu'à aller me coucher, mais l'évident intérêt de la proposition m'a redonné courage. Il s'est donc mis à jouer du *topšuur* pendant que je tournais les pages du livre qu'il lisait en chantant. Après plus d'un millier de vers d'une récitation lente et monotone, mes dernières forces m'abandonnant, j'oubliais de tourner les pages tandis que mon ami me bousculait régulièrement du pied pour me réveiller. Je me demandais combien de temps cela allait encore durer lorsqu'enfin il s'arrêta. Il justifia la longueur de son exécution par le fait qu'il ne pouvait mettre fin à son chant tant qu'il n'avait pas ramené l'héroïne chez elle pour l'y endormir.

La concordance de règles strictes fait ainsi de la récitation du texte héroïque un rituel, un procédé dont une efficacité est attendue. Signalons enfin qu'au même titre que les héros des épopées bouriates analysées par R. Hamayon, qui par leur diversité suggèrent que « les épopées représentent le principe d'une norme idéale d'une société ou d'une communauté plutôt qu'une norme idéale » (2004, p. 56-57), l'épopée altaïenne véhicule un principe de valeurs et des règles dont il faut s'inspirer et peut prendre, de ce fait, une portée identitaire pour ceux qui s'y réfèrent. Nous allons voir à présent dans quelle mesure l'épopée a pu jouer un tel rôle fédérateur dans l'Altaï du XX^e siècle.

I. B. L'épopée au début du XXe siècle, un changement de forme et de contenu

Nous avons vu dans notre troisième chapitre que le début du XX^e siècle voit apparaître chez les autochtones de l'Altaï un mouvement messianique et millénariste de grande ampleur nommé bourkhanisme, du nom de la divinité nouvellement vénérée Ak-Bourkhan. Cette

dernière se serait adressée aux autochtones de l'Altaï via son messenger Ojrot-Khan⁵⁸³. L'émergence du mouvement a entraîné l'évincement des chamanes du devant de la scène religieuse. Les bardes ont pris énormément d'importance au sein du nouveau courant religieux, à tel point que certains sont devenus *t'arlykčy*, des "messagers". Ces personnages, qui ont un statut de prêtre, dirigeaient les rituels. Ils étaient en contact avec les nouvelles divinités ou esprits du mouvement, tels Ak-Bourkhan, son envoyé Ojrot-khan, Khan-Altaj et d'autres, dont ils disaient recevoir des textes de louanges (*alkyš*)⁵⁸⁴. Leur pratique du chant de gorge et du luth *topšuur*, critères essentiels de l'exécution épique, a été élargie à ce nouveau contexte religieux pour la récitation de ces prières de bénédiction, souvent empreintes d'une forte tonalité lyrique. Précisons que, comme l'indique S. Jacquesson pour les Kirghizes, il n'existe pas non plus en Altaï « de différence formelle entre le vers de l'épopée et celui des chants lyriques ou des lamentations par exemple » (Jacquesson 1999, p. 14). D'où une forte porosité entre les styles épique et lyrique, les « outils poétiques » (Jacquesson *idem*) pouvant être appliqués indifféremment à l'un ou à l'autre des canevas.

Le mouvement bourkhaniste comporte une grande part de nationalisme. Ainsi, dans un chant de louange dédié à Ojrot-Khan, le messenger est présenté comme un héros devant advenir, qui viendra combattre les Russes, rendra l'Altaï aux Altaïens et les libérera du joug des colons (Danilin 1993, p. 95). Bien que le texte soit plus court qu'un poème épique, la manière dont la divinité est mise en scène évoque clairement les héros épiques⁵⁸⁵ : de la figure floue du héros historique naît la divinité, qui est à son tour héroïsée. On remarque également le passage d'un temps épique à un temps présent, marqué par l'implication du barde et de son auditoire via l'emploi d'un « nous » collectif.

Parallèlement, les textes épiques de cette époque reflètent de plus en plus l'influence des mouvements religieux en concurrence dans la région (bourkhanisme et christianisme, et dans

⁵⁸³ À l'analyse, Ojrot-khan est une figure légendaire qui personnifie les khans de l'« empire » oïrate (ou Khanat dzoungar, 1616-1756), et dont les hauts faits ont été transmis de génération en génération (Znamenski 2005, p. 31). Ak-Bourkhan signifie « Bouddha blanc » ou « divinité blanche » en mongol. Bourkhanisme est le nom russe donné au mouvement, tandis qu'il est nommé Ak T'aj (« Foi/Manière de faire blanche ») ou Altaj T'aj (« Foi/Manière de faire altaïenne ») chez les autochtones. Notons à ce sujet que les Altaïens, à la différence de leurs voisins mongols ou touvas, n'ont pas été intensément bouddhisés au cours de l'Histoire. C'est la raison pour laquelle le nom de Bourkhan n'est associé en Altaï qu'au mouvement religieux bourkhaniste. Ak-Bourkhan et Ojrot-khan sont des figures parfois totalement assimilées l'une à l'autre.

⁵⁸⁴ Les textes étaient « reçus » sous forme de prières récitées au cours des rituels. On peut percevoir cette pratique, toujours en cours au sein du mouvement contemporain, comme un cas typique de *channeling* (voir chapitre IV).

⁵⁸⁵ Il est également possible de citer un texte recueilli par A. G. Danilin, intitulé « Prière à tous les esprits-héros » (*Molitva vsem duham bogatyrjam*), adressé à la fois aux différentes divinités des panthéons chamanique et bourkhaniste altaïens (Šunu, Ojrot, Ülgen, Üč Kurbustan...), mais aussi à des héros d'épopées (Altan Topčy, Ak Ančy, Gezer...) et même à l'empereur Constantin ! (Archives A. G. Danilin, f. 15, p. 413, année 1927-1936, op. 1, ed. khr. 10).

une moindre mesure, bouddhisme). Nous constatons ainsi des transformations dans la représentation de certains héros : bien que ceux-ci soient toujours perçus comme des sauveurs d'un peuple opprimé, ils prennent la forme de messies investis de la mission de délivrer leurs contemporains du joug d'un colonisateur. Ainsi, dans une précédente étude basée sur l'analyse d'un corpus constitué de huit versions d'une épopée (Jacquemoud 2014), nous avons montré comment, suite à la pression exercée par la présence du christianisme orthodoxe en Altaï et l'arrivée des Russes, l'épopée d'Altaj-Buučaj avait subi des transformations, se retrouvait empreinte de références indirectes à cette religion et présentait métaphoriquement les possibilités de surmonter le traumatisme de la colonisation.

I. C. La période soviétique, ou la disparition progressive d'une tradition

Au cours de la période soviétique, de nombreux changements sont intervenus dans la pratique de la récitation. Les bardes qui pouvaient être autrefois invités par différents clans en fonction de leur renommée, ont également souffert des effets de la collectivisation et ont été mis à contribution dans la construction du socialisme. Les plus renommés sont devenus des figures emblématiques du régime, malgré les handicaps physiques affligeant bon nombre d'entre eux, qui les rendaient inaptes au travail – critère pourtant essentiel en URSS. Par exemple, en témoignage de reconnaissance de leur contribution à l'effort communiste, les bardes altaïens N. U. Ulagašev et A. G. Kalkin ont été invités à Moscou pour y être décorés⁵⁸⁶.

De nombreux folkloristes se sont également rendus auprès des bardes pour noter leurs textes. La « folkloristique » (ru. *fol'kloristika*) de cette période, bien que se plaçant tout d'abord dans la continuité de la science du folklore de l'époque prérévolutionnaire, ne tarda pas à les percevoir comme des personnes influentes et à tenter de les utiliser comme moyens de propagande⁵⁸⁷. Ainsi, Ulagašev et Kalkin, pour ne citer qu'eux, ont produit des chants à la gloire des héros du Parti (Lénine et Staline en particulier), sur les thèmes de la guerre ou encore glorifiant les réussites du pays (Surazakov 1973, p. 442)⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Le barde N. U. Ulagašev a ainsi reçu en 1939 l'« Insigne d'honneur » (ru. *Znak Počėta*) (Demčinoва 2011, p. 9), qui récompense les accomplissements dans le domaine de la littérature, tandis qu'A. G. Kalkin était décoré en 1948 d'une distinction honorifique (ru. *Počėtnaja gramota*) (Surazakov 1973, p. 441 ; Šinžin 1987, p. 17). Kalkin s'est aussi produit plusieurs fois sur scène et ses textes ont été recueillis par les turcologues V. A. Gordlevskij et N. A. Baskakov lors de sa prestation à la Maison pan-soviétique de la création populaire (*Vsesojuznyj dom narodnogo tvorčestva im. N. K. Krupskoj* ; Surazakov, *idem*).

⁵⁸⁷ Concernant le rôle des folkloristes soviétiques durant la période stalinienne, on pourra se reporter à l'article de T. G. Ivanovna (1996, p. 727-737).

⁵⁸⁸ Voici un extrait de chant partisan par le barde N. U. Ulagašev (original en russe) :

D'un autre côté, les textes épiques recueillis durant cette période pouvaient être fortement édulcorés, en raison de leur potentielle non-adéquation à la vision soviétique. De par son activité de folkloriste, le *kajčy* T. B. Šinžin a été en contact avec les derniers grands bardes altaïens⁵⁸⁹, et selon lui, les bardes s'autocensuraient lorsque le sujet devenait grivois ou inadapté au contexte politique⁵⁹⁰ (entretien réalisé le 12/01/2011).

Si le contenu des textes changeait, le rôle des bardes, le contexte d'exécution et le mode de transmission évoluaient également. Passant de la yourte à la scène, les spécialistes rituels ont progressivement accédé au statut d'artistes, ce dont témoignent à la fois leurs voyages et décorations, mais également la manière dont ils faisaient désormais usage de leurs textes. En effet, tandis qu'ils étaient invités à réciter lors de symposiums à travers l'URSS ou dans le cadre de recherches dans les instituts, leur pratique se voyait alors totalement déconnectée du contexte si particulier qui contribuait à sa spécificité (épopée récitée la nuit, l'hiver, dans son entier, face à un public nombreux, etc.). D'un autre côté, l'accent porté sur leur voix singulière a conduit à la folklorisation de cette dernière : alors que la pratique du chant de gorge et du luth *topšuur* commençait à être enseignée dans les écoles de musique, des tentatives ont été faites pour intégrer ces éléments dans des orchestres classiques⁵⁹¹. La technique a primé sur le texte, l'accent ayant été porté sur la virtuosité musicale plutôt que sur la connaissance de milliers de vers de poésie épique.

Dès lors, la pratique de récitation épique durant la période soviétique, que nous pouvons considérer comme une forme de musique, est « extraite de son contexte ordinaire et transposée sur scène » (Aubert 2011, p. 23). Et cette musique « ne se retrouve pas projetée hors cadre, autrement dit dans un espace neutre et privé de références, mais bien dans un nouveau cadre : un cadre pour lequel la performance a été reformatée et, en quelque sorte, aseptisée afin qu'elle réponde aux codes et aux normes de sa représentation scénique » (Aubert *idem*). Dans cette logique d'adaptation, la pratique va s'accompagner de

V nebe ptica letit
S blestjaščimi stal'nymi kryl'jami
Mudryj, velikij Stalin
Poslal eë k nam na Altaj

Dans le ciel vole un oiseau
 Aux brillantes ailes d'acier
 Le sage et grand Staline
 Nous l'a envoyé en Altaï

(Koptelov 1941, p. 130)

On pourra repérer que dans ce cadre, les textes à la gloire des héros du Parti s'inscrivent dans la lignée des textes bourkhanistes, notamment grâce à l'emploi d'un "nous" collectif.

⁵⁸⁹ T. B. Šinžin n'est d'ailleurs pas le seul folkloriste altaïen à avoir été considéré comme barde : il a été précédé notamment de P. V. Kučijak (1897-1943) et de S. S. Surazakov (1925-1980).

⁵⁹⁰ S'inspirant des remarques de Reynolds sur les bardes d'Égypte (Reynolds 1995, 304 p.), K. Reichl signale que les bardes d'Asie centrale auraient très bien pu « modifier le récit pour attirer l'attention des auditeurs ou pour faire un commentaire sur eux. Si quelqu'un s'endort au cours de la récitation, le barde fait s'endormir le héros pour le réveiller ensuite en poussant des cris, ce qui, bien sûr, réveillera aussi l'auditeur endormi » (Reichl 2001, p. 129).

⁵⁹¹ Les premières tentatives dateraient des années 1930 (Hoholov 2004, p. 8).

transformations à tous les niveaux. Ainsi, face à l'arrivée de l'électricité, de la radio et des Maisons de la culture, et à la suite de la collectivisation qui éloignait les « travailleurs » des activités de chasse, les Altaïens ont été moins enclins à se réunir autour des bardes⁵⁹². Avec l'émiettement de leur public, la pratique de l'exécution épique a décliné, le nombre de chanteurs d'épopées a diminué et l'important travail de mémorisation s'est interrompu. Les textes, autrefois transmis de manière orale, ayant été mis par écrit, les bardes ont peu à peu disparu au profit des artistes-musiciens, tandis que la facture des instruments traditionnels était retravaillée et adaptée à la scène. Selon Hoholkov en effet (2004, p. 8), la modernisation de l'instrument a été effectuée dès 1939-1940 par P. A. Šošin. On constatera notamment la présence de frettes, de cordes de nylon voire de métal au lieu des cordes en crin de cheval, et d'une fine plaquette de bois sur le corps de l'instrument au lieu d'une membrane en peau de cervidé.



Fig. 129 & 130. Deux *topšuur* travaillés pour en faire ressortir leur côté « ethnique » (celui de N. Šumarov, recouvert d'une peau « décorée par le chamane A. Judanov », et, dans les mains du *kajčy* A. Turlunov, un travail d'A. Ènčinov, musicien et luthier renommé).

I. D. Depuis la fin de l'URSS : vers la résurrection de l'épopée ?

Depuis les années 1980, le chant de gorge est surtout associé à la vague des « ensembles traditionnels », apparus un peu partout en Russie à cette époque. Ainsi, dans l'Altaï, l'ensemble novateur « Čuja » a été créé en 1968. L'ensemble « Altaï » a lui été fondé en 1986

⁵⁹² Rappelons en outre que les bardes étaient autrefois invités à jouer par les *baj* (personnes riches, notables) (Kalačev 1896, p. 490). Tout le monde se réunissait chez ces derniers pour venir écouter le rhapsode, qui pouvait parfois venir de très loin et passait donc plusieurs jours dans le campement. Concernant les Kirghizes, Radloff (1885, cité par Jacquesson 1999, p. 2) rapporte qu'outre sa protection, le gîte et le couvert, le notable offrait généralement un cheval en dédommagement au barde, mais qu'il pouvait tout aussi bien lui jeter son manteau sous l'effet enthousiasmant de la récitation.

par Vladimir E. Končev (qui devint plus tard Ministre de la culture). Les membres les plus éminents d'« Altaï », Nogon Šumarov et Bolot Bajrišev, sont aujourd'hui considérés internationalement comme les « ambassadeurs » du *kaj* altaïen, et se produisent autour du monde avec des musiciens renommés.

Aujourd'hui, de plus en plus de jeunes Altaïens se tournent vers cette pratique. On l'enseigne dans les écoles de musique de la république, et des écoles spécialisées ont même été créées⁵⁹³, qui permettent d'intégrer ensuite l'école de musique d'Abakan, en République de Khakassie voisine⁵⁹⁴, ou le Conservatoire de Novossibirsk. La formation permet à terme de devenir salarié de l'État, en travaillant en tant que professeur de musique dans les écoles ou l'une des nombreuses Maisons de la Culture, ou en tant qu'artiste au sein du Théâtre national. On peut également citer la possibilité d'amorcer une carrière internationale. En effet, le chant de gorge n'a pas manqué de se faire une place dans l'intérêt contemporain porté aux musiques dites « du monde » ou « ethniques ». Outre l'intérêt d'un public occidental à la recherche d'exotisme et « d'authenticité », fasciné par ces voix insolites, on ne compte plus les pointures internationales ayant, le temps d'un disque, formé un duo avec des artistes altaïens, pratique s'inscrivant totalement dans une dimension « globale », « c'est-à-dire où le local et le global s'entremêlent, s'influencent mutuellement et de manière plurielle » (Schuerkens 2003, p. 209-222, citée par Regnault 2011, p. 109)⁵⁹⁵.

Toujours du côté occidental, ce type de chant est fortement lié aux mouvements de développement personnel et New Age, dans lesquels il est souvent présenté comme étant une des techniques du chamanisme, ayant des effets bénéfiques, voire des vertus méditatives pour celui qui l'utilise⁵⁹⁶. Ainsi, pour les jeunes pratiquants altaïens, des perspectives d'avenir

⁵⁹³ On peut citer l'École de la Musique et des Arts, ou encore l'Atelier altaïen pour garçons « Altaï » (ru. *Altajskaja studija mal'čikov « Altaj »*), créé par V. E. Končev, et où enseigne N. Šumarov.

⁵⁹⁴ Notons que le fait de partir étudier la pratique du chant de gorge dans un paysage culturel où il était employé d'une manière différente, risque de conduire à délaissier, comme le souligne J. During, bon nombre d'« aspects extra-musicaux qui constituent l'essence même d'une tradition », et de réduire la musique à des formes et des techniques (During 2011, p. 61).

⁵⁹⁵ Nous pourrions à nouveau mentionner N. Šumarov et B. Bajrišev, qui ont travaillé respectivement avec des musiciens venus de Suisse et du Japon, ainsi que l'ensemble altaïen « AltajKAJ », fondé en 1997 par U. Yntaev, qui a enregistré un disque avec l'orchestre philharmonique de Prague (2007), un autre lors d'une tournée aux États-Unis (2006). Ces deux albums sont localement perçus comme un indice incontestable de succès. Du côté des voisins de la République de l'Altaï, le groupe Huun Huur Tu et la chanteuse Sainkho Namtchylak, venus de Touva, collaborent régulièrement avec des groupes allemands ou américains.

⁵⁹⁶ L'association entre chant de gorge et chamanisme reste à déterminer au cas par cas pour les peuples disséminés du Tibet à l'arctique, en passant par l'Asie centrale (voir à ce sujet la thèse de J. Curtet consacrée à l'origine du chant mongol *höömij* ; Curtet 2013). Au contraire d'autres régions où il est pratiqué (Mongolie, Touva), j'ai rarement entendu mentionnées les vertus bénéfiques du chant de gorge en Altaï, mis à part dans une perspective New Age. J'ai néanmoins pu voir le jeune *kajčy* A. Közörököv, malheureusement trop tôt décédé, employer son chant dans des rituels de cure (MT 2011 ; Konunov 2010, p. 8). Cette idée est de nos jours principalement diffusée, en tous cas en Russie, par les médias « mainstream », dans des émissions ou des documentaires « chocs ». On citera à ce titre la vidéo « Altaj – Put' v Šambalu » (« Altaï, la voie pour le

nouvelles, et bien souvent perçues comme avantageuses, sont désormais associées à ce qui caractérisait autrefois la pratique de récitation épique : notoriété, réussite financière, voyages à l'étranger⁵⁹⁷ ne sont plus perçus comme des mythes inaccessibles... Ils sont ainsi de plus en plus nombreux à se produire chaque été dans les bases touristiques, face à un public étranger néophyte complètement ébahi. Il est par conséquent logique que l'ethnologue altaïenne S. Tjuhteneva voie dans le tourisme et l'intérêt occidental pour les musiques dites « ethniques » les principales raisons ayant conduit au renouveau local (et donc à la survie) de la pratique du chant de gorge (Tjuhteneva 2009, p. 51-52).

À titre de comparaison, M. Desroches indique qu'en Martinique, les spectacles touristiques participent à la conservation, à la redynamisation et à l'intégration à la pratique vivante de musiques qui, sans cela, seraient devenues une sorte de « patrimoine fossilisé, peu exécuté par les acteurs du patrimoine vivant » (Desroches 2011, p. 73). Elle postule par ailleurs que les musiques et les spectacles mis en scène pour les touristes sont un vecteur important dans l'édification de l'identité culturelle (Desroches *idem* ; p. 62). L'attrait des nouvelles générations d'Altaïens pour le chant de gorge se trouve effectivement justifié par son côté « ethnique ». Il s'inscrit dans la dynamique actuelle, présente un peu partout en Sibérie, voire dans le monde, de regain d'intérêt pour les cultures nationales, tendant à mettre en avant les pratiques locales hautement symboliques, les aspects historiques, les « racines », et faisant ainsi contrepoids à la mondialisation. Par conséquent, malgré ses transformations au cours du temps, la pratique musicale altaïenne, et en particulier celle du chant de gorge *kaj*, est devenue un marqueur identitaire distinctif, contribuant à rattacher l'ensemble des groupes ethniques de l'Altaï à une mémoire collective, à un espace symbolique et mythologique commun.

Le phénomène de patrimonialisation, dans le sens de processus d'appropriation d'une pratique culturelle et de revendication de l'héritage inhérent à cette pratique, est un exemple patent de la revitalisation de la pratique d'exécution épique dans une perspective « ethnique ». Il est confirmé en République de l'Altaï par l'arrêté du Gouvernement en date du 14 mai 2015, sur l'« Adoption d'un registre national des biens du patrimoine culturel immatériel de la

Shambhala » : https://www.youtube.com/watch?v=CjPe5t7PB_U), dans laquelle le jeune musicien altaïen A. Čičakov vient se produire chez une grand-mère russe malade des jambes, et qui sent tout de suite les bienfaits du chant ! Quant aux prétendues vertus méditatives du chant, si elles ne sont pas nouvelles concernant l'Altaï [Anohin en parlait déjà au début du XX^e siècle (cité par Šul'gin 1973, p. 459)], elles ont de grandes chances d'avoir été mondialement propagées *via* le bouddhisme, et plus particulièrement par les disques des chants des moines tibétains du monastère de Gyütö (*rGyud-stod*). J'ai maintes fois entendu le public européen de musiciens altaïens, touvas ou mongols, dire avoir été « transporté » par la musique, ou avoir expérimenté un « état de transe » durant les concerts. La vidéo précitée contribue elle aussi, du côté russe, à la diffusion de telles idées, mais également de celle selon laquelle les peuples de l'Altaï sont bouddhistes dans leur ensemble.

⁵⁹⁷ Les tournées à l'étranger, combinant souvent des workshops de chant de gorge aux concerts, sont des sources non négligeables de revenus.

République de l'Altaï » dans lequel figurent, outre certaines pratiques religieuses, le personnage du *kajčy*, son art, ses contes et ses instruments. L'arrêté doit être perçu comme un premier pas vers l'inscription du *kaj* altaïen au sein de la liste du patrimoine mondial immatériel de l'UNESCO⁵⁹⁸.

Localement, la patrimonialisation s'effectue également par les distinctions ayant récompensé l'art des bardes. Il en va ainsi du Prix G. I. Tchoros-Gourkine qui, depuis l'année 1991, honore les personnalités de l'Altaï ayant œuvré dans les domaines culturel, politique, artistique, et dont certains musiciens-*kajčy* ont été distingués (Aržan Kōzōrōkōv en 1999, l'ensemble AltajKAJ en 2004, Raisa « Taŋdalaj » Modorova en 2010, Sarimaj Určimaev en 2013). Plus récemment (2011), on a vu apparaître le Prix A. G. Kalkin, du nom du dernier grand barde de la région, spécialement dédié aux personnes œuvrant à la conservation et à la diffusion des pratiques artistiques de la république (les recherches peuvent elles aussi être distinguées)⁵⁹⁹.

L'événement phare de cette patrimonialisation de la pratique du chant de gorge et de la récitation épique contemporaine reste cependant le Rassemblement international des chanteurs d'épopées (*Kajčylardyŋ telekejlik Kurultajy*), un concours qui se tient chaque année et au cours duquel les pratiquants s'affrontent en faisant valoir leurs prouesses, tant vocales (les techniques de chant) qu'intellectuelles (par la connaissance d'extraits d'épopées appris par cœur à partir de livres, ou la création d'œuvres originales). La tenue de l'événement, le nombre croissant de participants venus des quatre coins du monde et surtout, la participation de femmes témoignent de l'engouement contemporain pour la technique vocale du *kaj*. Pour donner plus de force à cette tendance, chaque année est mis en avant l'âge du plus jeune des participants (9 ans à ce jour⁶⁰⁰).

Parallèlement, en distinguant les différentes techniques de chant de gorge (ou diphonique), le concours contribue à l'élargissement de la palette vocale associée à la récitation épique : en

⁵⁹⁸ *Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Altaj ot 14.05.2014 n°140 « Ob utverždenii gosudarstvennogo reestra ob'ektov nematerial'nogo kul'turnogo nasledija Respubliki Altaj »* [Arrêté du Gouvernement de la République de l'Altaï n°140 en date du 14/05/2014 « Au sujet de la ratification de la liste officielle des biens du patrimoine culturel immatériel de la République de l'Altaï »]. Au total, ce sont 21 biens culturels qui sont ainsi listés, parmi lesquels des pratiques religieuses et des « personnages mythologiques » (tels que les divinités vénérées) issus des différents systèmes de représentations (chamanisme, bourkhanisme, tengrisme...). Les pourparlers concernant l'inscription du *kaj* altaïen au sein de la liste du patrimoine mondial immatériel ont déjà commencé avec les représentants des régions voisines de l'Altaï où le chant de gorge est également pratiqué (site d'informations <http://www.gorno-altajsk.info/news/49917#more-49917>, en date du 26/02/2016, consulté le 28/02/2016).

⁵⁹⁹ Oukase n°173-u du Président et du Chef du Gouvernement de la République de l'Altaï, en date du 28/06/2011.

⁶⁰⁰ Au sujet de l'âge à partir duquel commencer à réciter l'épopée, le père du barde kirghize Jusup l'avait mis en garde de ne pas « raconter les exploits [de Manas] avant d'avoir dépassé la quarantaine. Un jeune ne doit pas dire l'épopée » (cité par Jacquesson 1999, p. 23).

effet, nous avons vu que le *kaj* ne pouvait être que guttural, et ce n'est que récemment que la récitation d'épopée a pu intégrer d'autres techniques vocales (*sygyt, höömei, borbannadyr...*), importées des zones voisines de l'Altaï (Touva et Mongolie en particulier). Cette circulation entre cultures voisines est un cas typique de ce que J.-L. Amselle caractérise comme un « branchement » (2001), et témoigne de l'intensité des échanges, des inspirations multiples qui gravitent autour de l'épopée et contribuent à son renouveau. En ce sens, nous pouvons voir que la quête d'authenticité n'est plus seulement le fait des touristes, elle est aussi devenue un enjeu important pour les populations locales, et se révèle être en perpétuelle construction.

I. E. Le kajčy, prototype du musicien altaïen contemporain ?

Une remarque importante doit être faite au sujet des musiciens-chanteurs « de gorge » contemporains. À partir du moment où le musicien va faire usage de ce type de chant, il va rapidement se présenter comme – ou être qualifié de – *kajčy*, indépendamment de sa connaissance des textes épiques et quel que soit son âge. Remarquons qu'en ce qui concerne les textes épiques, on entend souvent dire aujourd'hui en Altaï qu'il n'y a plus de *kajčy* susceptible de réciter un poème épique dans son entier⁶⁰¹. Et, comme pour confirmer cette rumeur, la plupart des chanteurs de gorge que nous avons rencontrés n'apprenaient par cœur que des extraits d'épopées à partir des textes édités (mais, comme nous allons le voir, l'un d'entre eux, Èmil Terkišev, s'est récemment essayé à exécuter une récitation dans son intégralité⁶⁰²).

Les extraits appris par les bardes sont chantés dans des contextes différents, souvent politisés, dans la continuité de la période soviétique. Hormis dans les bases touristiques, on peut alors entendre quelques vers tirés d'une épopée lors du concours dont on a parlé, ou à l'occasion de concerts commémorant une date historique, pour l'inauguration d'un bâtiment public ou d'un salon thématique. Mais le chant de gorge s'invite également dans le quotidien des habitants de

⁶⁰¹ Fait également souligné par le folkloriste altaïen A. Konunov (2010, p. 9). Plusieurs musiciens contemporains se présentent en tant que *kajčy* dans les recueils de chansons qu'ils autoéditent. Ajoutons qu'aux dires des Altaïens, certains *kajčy* contemporains n'ont parfois qu'une connaissance superficielle de la langue altaïenne !

⁶⁰² La tentative d'E. Terkišev a eu lieu de nuit, en public, durant le festival Èl-Ojyn de l'été 2014. Notons toutefois qu'en 2003, les musiciens de l'ensemble AltajKAJ s'étaient déjà relayés durant plus de 4 heures afin de remporter le record du monde de la plus longue poésie épique en *kaj* (<http://www.vesti.ru/doc.html?id=18429>, consulté le 10/04/2017). Nous savons que c'est l'épopée Maadaj-Kara qui a été récitée, mais nous n'avons pas davantage d'information quant à la manière dont elle a été exécutée. Il y a de fortes chances pour que ce ne fût qu'un extrait, chacun des musiciens ayant appris une partie du texte. En effet, il faut à peu près une heure pour réciter 1000 vers ; sachant que l'épopée compte 7738 vers, nous estimons que sa récitation complète aurait plutôt pris entre 6 et 8 heures.

la république, et on peut l'entendre en fond sonore de publicités TV ou radio pour des magasins locaux⁶⁰³.

Dès lors que le contexte change, que le statut de l'artiste évolue, on peut légitimement se poser la question de la caractérisation de ce dernier. En effet, les chanteurs « de gorge » contemporains, qui ne cantonnent pas leur pratique musicale à la seule récitation épique « traditionnelle », peuvent-ils être dénommés *kajčy* ? Éditant, à l'image des bardes tibétains dont parle N. Gauthard (2011, p. 186), des recueils de leurs chansons, participant à des documentaires portant sur leurs pratiques, agissant « dans une contemporanéité en lien avec les phénomènes de globalisation, notamment avec l'utilisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication », élaborant « de nouveaux processus de transmission et [démontrant] qu'ils savent se servir des outils de la « modernité » pour s'approprier de nouveaux territoires médiatiques au-delà des frontières [de l'Altaï] », les musiciens altaïens sont-ils toujours des *kajčy* (*idem*) ? Ouverts aux musiques pop ou rock dont ils imprègnent leurs compositions, tentant la synthèse des motifs traditionnels et des sonorités synthétiques ou faisant intervenir une pléiade d'instruments électro-acoustiques, peuvent-ils encore porter le nom de ces spécialistes rituels d'autrefois ? Il nous faut pourtant signaler que ces expérimentations sonores sont, de la bouche même de leurs auditeurs, préférables à la monotonie d'une récitation épique⁶⁰⁴. Avouons d'emblée que les compositions des ensembles contemporains tels qu'AltajKAJ, Novaja Azija ou Tala, inspirés des hits internationaux du moment, donnent du « punch » au chant de gorge et au *topšuur* en faisant intervenir des lignes de basse et des rythmes accélérés. Ainsi la question de l'interprète, qui mérite d'être posée, reste pour le moment en suspens.

II. UNE RÉCITATION « COMME AUTREFOIS »

Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, le *kajčy* È. Terkišev a récemment tenté de réciter une épopée dans son intégralité. Nous ne pouvions manquer de revenir sur cette soirée particulière, fruit de la volonté de mettre en œuvre un idéal d'exécution épique, raison pour laquelle nous nous autorisons à parler de récitation « à la manière d'autrefois ». Cette tentative nous semble être une bonne illustration de la place de l'épopée dans l'Altaï d'aujourd'hui, et un excellent exemple de l'influence que l'auditoire peut avoir sur le texte.

⁶⁰³ On pourra citer notamment les publicités TV et radio réalisées par l'agence de communication locale Planeta-Servis, ou encore l'écran géant situé sur la place Lénine de Gorno-Altaiisk, qui diffuse à plein volume des réclames agrémentées de chant de gorge.

⁶⁰⁴ J'avoue ne pas avoir rencontré, lors de mes recherches, de personnes écoutant des récitations de poésies épiques sur CD uniquement pour le plaisir de l'oreille.

Lors du festival Èl-Ojyn de 2014, le *kaj* était présent, comme à son habitude, à travers le Rassemblement international des chanteurs d'épopées (*Kajčylardyn telekejlik Kurultajy*), dont nous avons parlé plus haut. Le concours, nous l'avons dit, est marqué par des joutes oratoires faisant intervenir la technique et la connaissance d'extraits d'épopées, appris à partir de livres édités. Une partie du concours est consacrée à la création individuelle, mais les participants restent peu nombreux, et font généralement partie de la génération des *kajčy* confirmés, déjà décorés. È. Terkišev est de ceux-là, il a décidé de marquer l'année d'une pierre blanche en renouvelant le concept de « veillée épique » en récitant deux heures durant l'épopée *Alyp-Manaš* qu'il avait apprise à partir d'un livre⁶⁰⁵. Ainsi, à minuit, en plein mois de juillet, quelques personnes se sont réunies dans une yourte pour écouter le barde. Installé confortablement sur une peau de mouton dans le fond de la yourte (le *tör*, place d'honneur), surélevé par rapport à son public, È. Terkišev a donc chanté en s'accompagnant du luth *topšuur* qu'il avait gagné le jour même, dans la catégorie « Maître de l'art du barde »⁶⁰⁶.



Fig. 131. È. Terkišev durant la récitation de l'épopée *Alyp-Manaš* (Elo, district d'Ongudaj, juin 2014). On distingue au bout du manche de l'instrument la plaque qui le désigne comme lot du « Maître de l'art du barde ».

Le public réuni n'avait, lui, rien de « traditionnel » : les autochtones assistaient au même moment au concert pop donné sur la grande scène du festival, et la grande majorité de l'assistance était composée d'étrangers, touristes de passage ou ethnologues et folkloristes, tous bardés de caméras et de micros enregistreurs. Est-ce la qualité de ce public, en grande partie néophyte et surtout peu – voire pas du tout – familier de la langue altaïenne, qui fait

⁶⁰⁵ Deux heures de chant correspondent à peu près à 2000 vers.

⁶⁰⁶ Les instruments gagnés lors du concours sont systématiquement fabriqués par A. Ènčinov, artisan et musicien à Koš-Agač.

que la récitation n'a pas été ponctuée d'encouragements à l'aède comme autrefois⁶⁰⁷, mais au contraire de bâillements et même parfois, de ronflements ?

Toujours est-il qu'en ayant pris l'initiative de recréer une récitation épique à la « manière d'autrefois », dans un contexte socioculturel et économique totalement autre, face à ce public absolument distinct de celui des exécutions d'antan, È. Terkišev et les décideurs à l'origine de cette soirée ont « transformé la tradition ». Nous savons que le rôle essentiel de l'épopée est de faire jouer devant le public les diverses possibilités de sortie de crise qui s'offrent à lui (Goyet & Lambert 2014, § 5). Dans le cas présent, nous nous écartons de cette conception du texte épique, puisque ce n'est pas lui qui a été au centre de l'attention. En effet, inaccessible pour l'auditoire étranger, appris par cœur à partir d'une source écrite – et donc disponible pour tous ceux qui ressentiraient le besoin d'en avoir une connaissance détaillée –, il a en quelque sorte « disparu » de l'événement. Le public néophyte, qui avait pu assister à des récitations plus tôt dans la journée lors du concours des chanteurs d'épopées, n'avait pas les clés pour évaluer la maîtrise des tournures de la langue et la démonstration d'un riche vocabulaire, critères qui fondent l'art du barde dans le contexte traditionnel et déterminent la qualité de sa récitation. Seuls la durée et le contexte de la performance, peut-être le timbre de voix, ont donc permis à l'auditoire de distinguer Terkišev de ses pairs entendus l'après-midi. Quant à la rareté du public autochtone, elle soulève quelques questions : révèle-t-elle un désintérêt contemporain des Altaïens pour la « matière épique »⁶⁰⁸ ? Serait-ce parce qu'une récitation de ce type-là n'est, à ses yeux, « plus d'actualité », parce qu'elle rappelle trop celles d'antan sans en être une pour autant (la saison d'exécution, l'« efficacité » attendue qui diffèrent...)?

L'absence des jeunes chanteurs « de gorge », qui avaient eux aussi préalablement participé au concours, peut être considérée comme plus étonnante encore. Bien qu'elle soit intéressée par la musique traditionnelle, nous savons que la jeune génération, qui baigne dans un territoire de plus en plus enclin à la russification (médias, jeux vidéo, commerces...⁶⁰⁹), est également rebutée par les longs textes épiques. Tandis que les jeunes mettent en avant la maîtrise d'un

⁶⁰⁷ Kalačev (1896, p. 490) pour les Télenguïtes, Dyrenkova (1940, p. XXXVII-XXXVIII) pour les Chors, Jacquesson (1999, p. 2) pour les Kirghizes, racontent comment les bardes sont encouragés par l'assistance lorsqu'ils chantent des épisodes particulièrement enthousiasmants.

⁶⁰⁸ Ajoutons que le va-et-vient incessant d'une bonne partie du public de la yourte a témoigné du sentiment de monotonie dégagé par la récitation, sentiment que nous avons déjà mentionné plus haut et considéré comme la cause du peu d'intérêt dévolu jusqu'à présent à l'épopée.

⁶⁰⁹ Bien que l'altaïen soit la langue officielle de la république au même titre que le russe, les documents officiels ne sont pas traduits dans cette langue. Bien que parlé à la maison dans les villages, il n'est pas employé pour l'enseignement général et est partout enseigné comme une langue étrangère. Le seul journal national en altaïen, *Altajdyň Čolmony* (« L'Étoile de l'Altaï »), paraît une fois par semaine. À la télévision, l'antenne de la première chaîne fédérale n'est récupérée que quelques minutes par jour le temps d'un bulletin de nouvelles.

savoir « technique » (chant de gorge, jeu musical), le savoir rituel (les textes) est gommé de leurs pratiques⁶¹⁰. Or, comme le dit M.-F. Mifune au sujet du rituel *bwiti* chez les Fang, « les connaissances rituelles sont à la base de la pratique rituelle et, réciproquement, la pratique rituelle est un support de mémorisation et d'actualisation de ces connaissances » (2011, p. 307). Nous assisterions donc à un émiettement de ce « fait social total », selon la formule de M. Mauss (1923-1924, p. 179), qu'est la récitation épique, et au renouveau parcellaire de quelques aspects uniquement, en outre amputés de ce qui faisait leur lien. Ainsi, la performance de Terkišev, qui peut se comprendre davantage comme une réponse à la quête d'exotisme et d'authenticité émanant d'un public étranger et néophyte que comme une demande autochtone, questionne le concept de patrimoine tout en étant un témoignage probant de l'influence du public sur l'épopée.

Du fait de la non-compréhension du texte par son public, on peut se demander en quoi il devenait important pour le barde de réaliser une récitation dans son intégralité. Réalisait-il un rituel ? Espérait-il, comme autrefois, toucher un autre public, comme par exemple le monde des esprits ? Et si oui, quelle efficacité était alors attendue d'un texte récité dans un contexte temporel, socioculturel et économique totalement différent ? Si rituel il y a eu, on peut le voir de plusieurs manières : comme une sorte de « rite de passage » pour le touriste qui, plongé dans une récitation « à la manière d'autrefois », aura la sensation d'avoir vécu un moment unique – et pourra s'exclamer « j'y étais ! » –, mais également comme un « rite de partage », tel que défini par M. Regnault, et dans lequel nous retrouvons « une base d'accord commun implicite entre le [visiteur étranger], qui cherche à vivre une expérience nouvelle, et l'hôte local, qui accepte de partager sa culture » (2011, p. 101).

En ce sens, le barde E. Terkišev n'a pas non plus été désavantagé : il est indéniable qu'une telle prestation lui a permis de faire preuve de singularité parmi ses pairs. Son statut de grand barde étant déjà localement bien établi, la soirée a été pour lui le moyen de renouveler ses distinctions et d'asseoir ce statut. En outre, touchant un public étranger par un réel «tour de force», il s'est mis en avant d'une manière remarquable et, qui sait, si un producteur se cachait dans le public, il s'est peut-être ouvert les portes d'une carrière internationale⁶¹¹.

⁶¹⁰ Suite à ma participation aux cours et à des entretiens avec les jeunes élèves des écoles de musique, je peux sans hésiter affirmer que s'ils sont séduits par la pratique musicale et la technique du chant de gorge, ils sont beaucoup moins motivés par l'apprentissage par cœur de centaines de vers !

⁶¹¹ Au niveau de la République de l'Altaï, rien ne peut décorer Terkišev plus qu'il l'est déjà. Nous savons aussi que le système de distinction fonctionne dans une logique de tour de rôle et que le barde ne pourra pas être sacré « Maître de l'art du barde » une seconde fois (matériaux de terrain 2011). Concernant son « tour de force », n'oublions pas que la technique du chant de gorge mobilise des muscles de la gorge rarement sollicités et se révèle très éprouvante sur la durée.

Enfin, on peut se demander si l'absence d'un public autochtone, la méconnaissance des codes de conduite par le public étranger (qui n'a pas bénéficié de réelle introduction quant à ce qui se jouait, n'était pas « guidé » quant aux règles de comportement dans la yourte, ou invité à encourager le barde pendant la récitation...), n'auraient pas débouché sur une sorte de rendez-vous manqué entre le barde et son public ? Alors que l'on aurait pu croire cette performance comme structurante socialement, il en résulte en effet une sorte de sentiment d'inachevé chez la plupart des acteurs, sentiment paradoxal puisque depuis longtemps en Altaï une épopée n'avait pas été « achevée ». Les questions soulevées par la performance étudiée reflètent donc les transformations ayant affecté la pratique d'exécution épique qui, nous le soulignons encore une fois, nous semblent bel et bien résulter de l'influence de l'auditoire sur l'œuvre récitée. Il est également possible de déceler cette influence dans les courtes récitations d'extraits auxquelles tout visiteur de l'Altaï peut assister régulièrement, et sur lesquelles nous allons désormais nous pencher. Toutefois, ces nouvelles productions font davantage état de ce que F. Goyet nomme un « travail épique » et relèvent de ce qu'on peut caractériser comme « épopée dispersée » (Goyet, et al. 2014).

III. UNE (NOUVELLE) ÉPOPÉE DISPERSÉE ?

Le bref aperçu historique et l'exemple qui précède nous ont permis de mesurer à quel point, au cours du XX^e siècle, la poésie épique est passée du rang de *rituel* auquel sont associés quantités de règles et valeurs, à celui de *performance scénique*, non moins empreinte de symbolisme mais dénuée d'arrière-fond chamanique. Nous avons vu que les transformations survenues, les nouveaux contextes et manières d'exécuter l'épopée étaient dus à la fois à l'influence des mouvements locaux de renouveau de la culture nationale et à la manifestation internationale d'un intérêt pour les singulières techniques musicales de récitation. Ils reflètent donc le rapport que les Altaïens entretiennent à leurs textes épiques, et il s'en dégage que la technique de chant de gorge et la maîtrise du luth *topşuur* ont pris le pas sur les textes et leur contenu. Toutefois, si l'on souhaite approfondir quelque peu ce rapport sous un angle contemporain, il est indispensable d'élargir notre corpus et de nous attarder sur certains textes en particulier et sur leurs contextes d'emploi. En effet, certains textes récents, chantés en *kaj* lors d'occasions singulières, nous semblent correspondre parfaitement à un cas d'« épopée dispersée ». La polyphonie auparavant développée dans la structure du récit épique, qui forme la base du « travail épique » et « [permet] de représenter devant l'auditeur toutes les solutions politiques possibles, y compris des solutions totalement inédites et que rien d'autre à l'époque

n'avait permis d'entrevoir » (Goyet & Lambert 2014, § 5), se déploie à travers une multiplicité de textes qui proposent chacun un moyen de sortir de la crise politique et socioéconomique actuelle, proposant la mise à l'épreuve de ces solutions à travers le corpus épique complet. En effet, les différents types de chant, exécutés en voix de gorge et accompagnés au luth *topšuur* par des musiciens se revendiquant *kajčy*, forment un ensemble concomitant. Donnés à entendre aux auditeurs dans des contextes variés, ils témoignent selon nous de la présence de ce travail épique, dans le sens où leur combinaison donne naissance à la polyphonie, condition selon F. Goyet de l'apparition d'une nouvelle épopée (Goyet 2014 ; Goyet 2016)⁶¹².

Le corpus sur lequel nous nous sommes penché recouvre des textes très divers qui, sans pouvoir être systématiquement caractérisés d'« épiques », conservent néanmoins un « thème héroïque ». On parlera donc d'épopée en les considérant ensemble, comme un tout. Chacun d'eux relève d'un contexte religieux différent, et des attentes sont liées à leur emploi. Nous avons vu que le retour du religieux à la fin de l'époque soviétique s'était caractérisé dans l'Altai par une offre abondante de courants différents. Cette situation a conduit de nos jours à de vives tensions idéologiques entre ces mouvements, qui ébranlent la république : alors que le Bouddhisme fait une percée en ville au sein de l'intelligentsia autochtone, les habitants des villages du centre, ne se sentant pas concernés, se tournent vers les pratiques néo-bourkhanistes⁶¹³ ou se convertissent à différents courants issus du protestantisme évangélique. Restent quelques Altaïens qui disent être chamanistes. Rares sont les autochtones qui embrassent l'orthodoxie, surtout perçue comme la religion « des Russes ». Les textes sur lesquels nous avons travaillé proviennent de musiciens plus ou moins impliqués dans ces différents mouvements : l'un est évangéliste, un autre moine bouddhiste, un troisième néo-bourkhaniste, et les derniers ne témoignent pas d'une obédience religieuse en particulier, mais conservent une vision du monde chamaniste.

L'analyse détaillée de ces formes novatrices et intrigantes montre qu'au même titre que les textes qui les ont précédées, elles sont en mesure d'aider à penser la situation de crise actuellement vécue par le peuple altaïen, et précédemment évoquée. Ces textes et les contextes dans lesquels ils sont mis en œuvre sont, de notre point de vue, des outils de pensée,

⁶¹² Selon l'auteure, l'épopée moderne « peut se déployer dans tous les genres, à condition qu'elle soit populaire, politique et polyphonique » (Goyet 2016, résumé).

⁶¹³ Le « néo-bourkhanisme » tente de remettre au goût du jour les pratiques rituelles bourkhanistes du début du XX^e siècle. Apparu depuis quelques années en République de l'Altai, le mouvement, qui se développe principalement sous la bannière du groupe religieux activiste Ak T'ar (« manière de faire blanche »), a une activité politique revendicative très forte, en particulier contre le Bouddhisme et le Christianisme, religions perçues selon ses membres comme importées et imposées par les décideurs politiques.

car ils manifestent tous des attentes politiques attachées au mouvement religieux dont ils émanent et répondent, chacun à sa manière, à la relation nouvelle qu'entretient le public altaïen contemporain à la tradition de récitation. L'ensemble qu'ils forment construit la vision de la société, affronte le bouleversement sociopolitique et se donne les moyens d'y répondre en dévoilant à l'auditoire un éventail de possibilités diverses. Il remplit en quelque sorte les conditions de possibilité d'une épopée moderne.

III. A. Une épopée chrétienne

Le premier texte étudié est particulièrement significatif : intitulé Èšua, il narre principalement l'histoire de Jésus⁶¹⁴. Il a été composé par un musicien converti au Pentecôtisme. Le récit prend donc forme dans un contexte d'intense christianisation, qui est celui de la conversion. L'auteur s'inscrit dans la continuité des *kajčy* d'autrefois puisqu'il prétend avoir reçu ce texte en rêve⁶¹⁵. Toutefois, il ne lui aurait pas été inspiré par les esprits, mais directement par le Saint-Esprit, ce qui est compréhensible pour un pentecôtiste⁶¹⁶. On remarquera également une introduction traditionnelle, caractérisée par une adresse au luth *topšuur*. Le sous-titre du texte est *kaj-soot'yy* « conte [récité en] chant de gorge »⁶¹⁷, ce qui sous-entend donc que nous aurions ici affaire à une « épopée chrétienne ».

Les thèmes développés dans le récit sont en effet fortement chrétiens. On y retrouve condensés les principaux événements de l'Ancien et du Nouveau Testaments. On remarque toutefois que ces thèmes restent proches de ceux que l'on retrouve dans bon nombre des épopées altaïennes notées au cours du XX^e siècle : un « paradis » est menacé par un ennemi qui ébranle l'harmonie originelle et provoque sa rupture. Le couple initial, contraint de quitter sa contrée, doit donner naissance au libérateur, et des attentes sont proclamées : c'est donc un héros prédestiné qui va apparaître. Alors que les héros altaïens naissent souvent de manière miraculeuse, d'un couple déjà âgé sans enfant, et en l'absence de leur père parti à la chasse depuis de longs mois, Èšua, ici, naît non moins miraculeusement d'une vierge. Plus loin, son enfance est extraordinaire : alors que dans les autres textes le héros grandit très vite et possède une force hors du commun, dans notre cas il éblouit les anciens par sa grande sagesse. Entouré de ses 12 *alyp* (« héros, chevaliers »), le héros est ensuite confronté à son ennemi, qui

⁶¹⁴ Èšua désigne Jésus en hébreu.

⁶¹⁵ De plus amples recherches sont nécessaires pour clairement établir le rôle des rêves dans le système de pensée des autochtones de l'Altaï.

⁶¹⁶ Entretien réalisé en mai 2011.

⁶¹⁷ Le terme *soot'yy* est synonyme du terme *čörčök* « conte » (Baskakov & Toščakova 1947, p. 130). Selon une informatrice (06/2017), il connote en outre la transmission d'un enseignement, d'une morale, à la manière d'une fable.

a entre-temps réussi à gagner bon nombre de partisans à sa cause. Èšua le terrasse mais perd bientôt lui aussi la vie⁶¹⁸, ce qui, à l'image des héros épiques altaïens, lui permet de ressusciter. Enfin, l'histoire se termine avec le retour du héros dans le territoire où il est né, ce « paradis perdu » qui sera dans notre cas le Paradis céleste. Le texte prend fin avec une attente messianique de son retour, telle qu'on peut la retrouver dans certaines épopées liées au bourkhanisme⁶¹⁹.

Ce récit contemporain peut être mis en parallèle avec l'épopée d'Altaj-Buučaj, dans laquelle le héros se fait messie et libérateur d'un peuple opprimé. Tout comme Altaj-Buučaj (et les autres héros épiques altaïens), Èšua est qualifié de *baatyr* (« chevalier »), ce qui le place au même niveau que ces personnages. R. Hamayon, reprenant A. Dundes (1978, p. 223-270), nous indique que « le merveilleux de la naissance est l'un des traits qui autorisent à reconnaître dans la vie de Jésus la présence d'un modèle héroïque classique » (2014, § 41).

On peut se demander pourquoi certains épisodes très importants de la vie de Jésus n'apparaissent pas. On peut par exemple citer la trahison de Judas. Dans ce cas, sachant que la trahison et l'empoisonnement du héros sont des sujets peu fréquents dans les épopées altaïennes (Jacquemoud 2014)⁶²⁰, cette absence trouve aisément son explication. Toutes ces caractéristiques nous autorisent à affirmer que nous sommes en présence d'un texte empreint d'une tonalité épique profondément marquée, qui offre également une forme de compromis entre le thème épique classique et le message chrétien. Tous deux se retrouvent mêlés et peuvent être perçus par l'auditeur.

En outre, si l'on considère que le contexte d'emploi de ce texte est très particulier, toute la dimension politique de cette « épopée » contemporaine est révélée. En effet, bien que considéré comme un artiste de talent, le musicien, du fait de son appartenance à un mouvement religieux considéré comme une « secte » en Russie⁶²¹, n'est pas sollicité pour intervenir et chanter lors des manifestations officielles. Il est néanmoins invité par les différentes paroisses de la vaste communauté évangélique de Russie et voyage parfois d'un bout à l'autre de la Fédération pour réciter son « épopée » dans les églises. Ainsi le texte,

⁶¹⁸ Son ennemi est nommé Èrlik, du nom de la divinité du monde d'en-bas dans le système de représentations altaïen, et qui est parfois présentée comme responsable de la mort des individus. Dans ce cas, même s'il n'est pas explicitement fait mention d'une crucifixion, Èšua meurt sur *Tuu baš*, la « montagne de la tête », autrement dit le Golgotha.

⁶¹⁹ Il en va ainsi dans plusieurs versions de l'épopée d'Altaj-Buučaj (Jacquemoud 2014).

⁶²⁰ On peut dire que, dans un sens, l'histoire est actualisée dans l'Altai, puisqu'il n'est pas non plus fait mention des Romains et des Juifs. En revanche, le thème du déluge est brièvement abordé, tout comme sont évoqués le prophète Jean qui baptise le héros Èšua, l'errance de ce dernier dans le désert et les tentations du démon, ses capacités de guérisseur-thaumaturge, ses enseignements, et sa résurrection.

⁶²¹ Voir le chapitre V.

profondément religieux, est assimilé à un rituel de louange au « Très-Haut ». Il peut en outre être perçu comme une forme renouvelée des épopées d'autrefois, destinées à s'attirer les bonnes grâces des esprits de la forêt lors de la chasse.

Il existe une version DVD du chant. Des eaux-fortes d'Albrecht Dürer insérées dans le film accompagnent ce récit de la vie de Jésus. Mais on peut également y voir le musicien exécuter sa récitation face à un sommet enneigé, sur la berge d'un ruisseau de montagne ou encore agenouillé devant un grand brasier, décors qui sont tous autant de clichés de l'Altaï (*cf.* jaquette). L'insertion de cadres se référant au système de représentations altaïen traditionnel ajoute un poids symbolique important au texte : il n'est plus uniquement chrétien, mais est également revendiqué comme typiquement altaïen, ce qui renforce aussi son insertion dans le cadre traditionnel de récitation des poésies épiques. Pour terminer sur ce point, ajoutons que l'achat d'une copie du disque n'est pas non plus un acte dénué de sens : au contraire, il soutient la position des convertis par rapport à la situation contemporaine politique et religieuse de l'Altaï, et à leur action revendicative. En d'autres termes, acquérir le DVD et écouter le chant revient à exprimer ses attentes d'un futur meilleur, comme ont pu l'être les chants de louanges bourkhanistes du début du XX^e siècle, assimilables à des épopées.

Enfin, le chant de gorge est ici encore mis en avant, et son utilisation nous autorise à voir dans le contexte religieux du christianisme un rituel comparable à celui des poésies épiques d'autrefois. Une efficacité symbolique est bien évidemment attendue de cet acte, qui rejoint celle des prières et louanges du christianisme. Par ailleurs, en tant que don de Dieu, il ne peut être fait un usage récréatif du texte. Nous comprenons donc ce texte – qui articule des positions antagonistes – et son contexte d'emploi comme des exemples concrets et solides faisant preuve de la continuité et du renouvellement de la tradition de récitation épique, et comme un témoignage de l'influence de l'auditoire sur le contenu du texte. En présentant le christianisme évangélique comme l'un des possibles pour sortir de la crise, nous percevons ce texte comme une voix au sein d'un tout polyphonique, ce qui correspond bien à ce que F. Goyet a défini comme étant le « travail épique » dans une épopée moderne « dispersée ».



Fig. 132 & 133. Jaquette du DVD *Ešua* d’A. Kurman et dessin de l’auteur illustrant son tapuscrit. On remarquera l’abondance de symboles renvoyant au système de représentations populaire (le soleil, la lune, la rivière, les montagnes, la peau de mouton sur laquelle récite le barde...)

III. B. Un chant de louange à Ak-Burhan

Le second texte contemporain que nous avons pu étudier est un chant de louange dédié à la divinité Ak-Bourkhan, figure associée au mouvement religieux bourkhaniste. Composé à l’origine par E. M. Čapyev (1910-2001), le texte est mis en musique et chanté en chant de gorge par S. Určimaev, moine bouddhiste se présentant lui aussi comme *kajčy*.

Intéressant à plus d’un titre, le texte peut tout d’abord être rapproché des textes épiques par sa forme, et on retrouve chez les personnages mentionnés (Ak-Bourkhan, Altaj-èèzi, Üč-Kurbustan et Kajrakan) certains traits caractéristiques des héros des épopées : ils ont des vêtements qui possèdent des boutons (*topčylu*) et une ceinture (*kur*), éléments essentiels dans la vision du monde altaïenne, respectivement associés à une longue vie et à un ventre plein (Jacquemoud 2015, p. 120). La divinité Ak-Bourkhan descend du ciel sur un arc-en-ciel (à cheval ?), elle a un cœur (*t’ürektü*), un nombril (*kindiktü*) et des sourcils (*kirbiktü*)⁶²². Enfin, le livre de soutras mentionné (*altyn sudur bičiktü* « avec un livre de soutras d’or ») est présent dans de nombreuses épopées du début du XX^e siècle⁶²³. Tout ceci, ainsi que l’emploi du chant

⁶²² Les héros n’ont généralement pas de nombril, ce qui contribue à les associer à des êtres hors du commun et à leur attribuer une origine divine. Par contraste, Ak-Bourkhan « avec un nombril et un cœur » tend à se rapprocher de l’humanité.

⁶²³ En Altaï autrefois, les personnes lettrées (elles avaient étudié dans les monastères mongols) étaient appelées *sudurčy*, c’est-à-dire des personnes capables de lire des *sudur*, des soutras bouddhistes (Kos’min 2006-2007, p. 59). Nous voyons en ce livre un témoignage de l’influence du bourkhanisme. Souvent, le fils du héros demande à la nouvelle femme de son père de lui indiquer où se trouve sa fiancée prédestinée, réponse qu’elle trouve en consultant un livre de soutras *sudur bičik*.

de gorge et du luth *topšuur* pour l'exécution, contribue selon nous à inscrire ce texte dans la continuité de la tradition de récitation des poésies épiques.

Cependant, en reprenant ce texte, le musicien bouddhiste contemporain déplace la divinité suprême du bourkhanisme dans un contexte bouddhique⁶²⁴. Parmi les témoignages probants, on retiendra le mantra *Om mani padme hum* prononcé à la fin du chant, et la mention du livre de soutras. On peut bien entendu se demander si ces références sont le fruit de l'auteur ou du chanteur⁶²⁵. Toujours est-il que dans le contexte religieux actuel présenté plus haut, l'association de ce texte au bouddhisme peut revêtir une coloration politique. En effet, dans l'imaginaire altaïen, Ak-Bourkhan et les autres divinités mentionnées sont issues du bourkhanisme, mouvement religieux libérateur, anticolonial et fortement antirusse. Replacer ces entités au sein d'un chant (d'un champ ?) bouddhique ne peut que se révéler une tentative pour renforcer l'implantation locale du mouvement religieux, tout en contribuant à la diffusion de ses idées. On notera pour finir que le bouddhisme est par ailleurs soutenu par l'actuelle intelligentsia au pouvoir.

Nous assistons donc à un renversement total de perspective. Les temps meilleurs attendus du bourkhanisme se retrouvent désormais associés à la vénération d'un Ak-Bourkhan bouddhisé. Davantage de poids est ajouté à cette récupération lorsqu'Ak-Bourkhan est rapproché de la figure du maître de l'Altai, l'esprit Altaj-èèzi, entité pourvoyeuse de bonheur et vénérée aujourd'hui de la plupart des Altaïens⁶²⁶. Enfin, le chant se trouve en vente sur CD, et comme pour le DVD d'Èšua, on retrouve là des enjeux similaires quant à son achat. Ainsi, une solution politique est mise en avant avec ce texte, sans aucun doute moins radicale voire opposée à celle préconisée un siècle plus tôt par les bourkhanistes, et qui consiste à adhérer à un mouvement religieux mondial, conciliant avec le pouvoir local et bénéficiant même de son soutien.

Une dernière remarque peut être émise concernant le chant de gorge employé. Comme nous l'avons vu plus haut, cette technique est de nos jours fortement associée au bouddhisme, les célèbres moines tibétains du monastère de Gyütö l'employant pour réciter leurs mantras. Le

⁶²⁴ On notera par ailleurs que l'organisation bouddhique locale à laquelle est affilié le musicien porte elle aussi le nom d' Ak-Bourkhan.

⁶²⁵ L'origine du texte peut en effet être questionnée. En l'état de nos connaissances, nous savons que son auteur, parolier reconnu de la période soviétique ayant écrit de nombreuses chansons à la gloire du Parti, propose paradoxalement un texte à forte connotation religieuse. Čapyev aurait très bien pu participer aux derniers rituels bourkhanistes des années 1920, retenir secrètement le texte de prière jusqu'à la détente religieuse des années 1980, puis le publier. Il a pu aussi tout simplement l'inventer. On peut donc se demander si le mantra est originellement noté par Čapyev.

⁶²⁶ Altaj-èèzi est vénéré non seulement des bourkhanistes, mais aussi des chamanistes et parfois encore des convertis à l'orthodoxie.

chant de gorge contribue donc à inscrire ce texte à la fois dans la continuité d'une tradition locale, tout en donnant plus de force à la récupération de la divinité et à son insertion au sein de cette religion mondiale. Ce texte altaïen trouve donc idéalement sa place dans un continuum religieux bouddhique très étendu, et permet de faire de cette religion une seconde voix (voie !) pour sortir de la crise.

III. C. Učar-kaj, entité inspiratrice des bardes néo-bourkhanistes

Le troisième cas que nous présentons est issu du mouvement religieux Ak-T'aŋ (que nous caractérisons de « néo-bourkhaniste »). Les chants de ce mouvement sont récités dans un contexte de rituel saisonnier par un spécialiste se définissant lui aussi comme *kajčy* (voir chapitre précédent). L'atmosphère est très solennelle, et sans aucun doute possible une efficacité est attendue du rite d'exécution. La louange est adressée à l'Altaï, sous la forme de l'entité spirituelle Khan-Altaj⁶²⁷. La particularité de ces textes, encore une fois récités en chant de gorge, est qu'ils sont totalement improvisés. En effet, le chanteur dit être en contact avec l'entité spirituelle *Učar-kaj* (le « chant de gorge volant »⁶²⁸), qui parle à travers lui au cours du rite. Nous retrouvons ici l'une des idées prégnantes des épopées d'autrefois, à savoir qu'elles peuvent être inspirées au barde par les esprits. Signalons que cette capacité du barde s'inscrit par ailleurs dans le cadre de son mouvement religieux. En effet, le néo-bourkhanisme est caractérisé par une grande présence parmi ses membres du don d'écriture automatique (*channeling*). Ce témoignage de liens directs entre les adeptes du mouvement contemporain et les entités spirituelles, dont Khan-Altaj, contribue à manifester une continuité avec le mouvement bourkhaniste des origines.

Cette continuité se retrouve également dans la tonalité revendicatrice de certains autres textes néo-bourkhanistes. En effet, des textes « inspirés » font preuve d'une virulence stupéfiante à l'encontre de la situation sociopolitique actuelle, présentant l'Altaï comme la patrie des Altaïens, qui leur a été arrachée et a été annexée par la Russie, et se retrouve aujourd'hui, dans un but politique, artificiellement maintenue dans un état de pauvreté.

Ainsi, même si nous ne sommes pas ici en présence de textes ayant clairement une tonalité épique, l'entité Khan-Altaj autrefois chantée par les bardes bourkhanistes y apparaît néanmoins toujours comme entité libératrice. En ce sens, les textes, se plaçant dans la

⁶²⁷ Également nommé Bij-Altaj (« Riche Altaï »). Khan-Altaj peut être considéré comme le nom « originel » de l'esprit de l'Altaï, employé dans le bourkhanisme du début du XX^e siècle. Il est aujourd'hui plutôt désuet, abandonné au profit de sa désignation Altaj-èèzi (Tjuhteneva 2009).

⁶²⁸ On remarquera que l'étymologie du terme *kaj* renvoie elle aussi à l'idée de « s'envoler, glisser sur, bouillir » (Baskakov & Toščakova 1947, p. 67).

continuité du mouvement bourkhaniste des origines, replongent les participants du rituel dans son contexte d'apparition, à savoir une situation profonde de crise identitaire.

III. D. Pousser la chansonnette « épique » ?

D'autres textes contemporains élaborés par des musiciens se présentant comme *kajčy* ont retenu également notre attention. Il s'agit des chansons *Kaj čörčöktiŋ tynyžy* (« L'âme des épopées »), *Altaj kaj* (« Le chant de gorge de l'Altaï ») et *Baatyrdyŋ sözi* (« Le dit du chevalier ») d'Èmil' Terkišev (2009, p. 12-14 ; 20 & 72), et *Saŋbaškaj* (« Étrange épopée ») de Karyš Kergilov (2007, p. 36-42)⁶²⁹. Ces textes, très courts, sont par leur exécution en chant de gorge dans la continuité de la tradition de récitation épique, mais empruntent pour ce faire des trajectoires distinctes. Tandis que Terkišev chante les récitations d'autrefois au coin du feu, narre l'apparition des chevaliers dans l'Altaï et les dangers qui guettent la jeune génération (oubli des traditions, alcoolisme...), Kergilov va s'attarder sur les dérives du monde contemporain et, forçant le trait, va faire de ses hôtes, même les plus grossiers, les nouveaux héros de notre temps. Ces musiciens, reprenant la forme stylistique et la manière d'exécuter l'épopée dans des textes significatifs, mettent en mots les « questionnements identitaires, tels que le ressentiment par rapport au passé colonial et le contexte socioéconomique » (Regnault 2011, p. 109). Ils font ainsi de leur musique un espace de critique sociale.

Par leur approche singulière du genre, ces textes, combinés à ceux présentés précédemment forment un ensemble donnant à penser une situation de crise, et offrent chacun à leur manière une solution politique pour en sortir, que public est donc amené à considérer dans leur diversité. Cet ensemble non seulement renouvelle l'épopée, mais lui donne sa polyphonie.

CONCLUSION

Dans le cadre de notre chapitre consacré à la poésie épique altaïenne, nous nous sommes tout d'abord penchés sur la manière dont elle était exécutée autrefois. Cette démarche nous a permis de déterminer que le chant de gorge, au moyen duquel elle devait impérativement être exécutée, ainsi que l'accompagnement au luth *topšuur*, étaient ses principales caractéristiques. Le mode vocal spécifique et l'instrument se sont finalement révélés être les fils conducteurs de notre analyse, qui a couru sur les XX^e-XXI^e siècles. En effet, tout au long de cette période

⁶²⁹ L'auteur jouant sur les mots *saŋbaška* « étrange » et *kaj* « chant de gorge », on peut en déduire qu'il souhaite donner à entendre une sorte d'épopée contemporaine.

(marquée notamment par la mainmise du régime soviétique sur les cultures nationales), la pratique de la récitation épique a connu maintes transformations : la facture des instruments a évolué, ils ont été insérés dans des orchestres nationaux, les bardes se sont professionnalisés et leur chant particulier, tout en s'étoffant de nouvelles tonalités, a peu à peu été relégué à une sorte de survivance folklorique. Ces transformations ont donné lieu, de notre point de vue, à ce que J. During a nommé un « mouvement de déterritorialisation des motifs régionaux reterritorialisés au plan de l'art » (2011, p. 45). Parallèlement, les textes étaient eux aussi édulcorés pour entrer dans le cadre de pensée politique du régime.

Depuis la chute de l'URSS, les cultures nationales ont connu une formidable ouverture sur le monde, et la pratique du chant de gorge s'est globalisée tout en devenant, pour de nombreux peuples de la région de l'Altaï, un emblème culturel. Désirant savoir si cette mise en avant du chant était pratiquée au détriment du contenu des textes, nous avons examiné les différentes conditions dans lesquelles il était employé en République de l'Altaï. Nous avons alors observé que les épopées ne sont plus récitées que par bribes, tandis que le timbre de voix singulier se voit tiraillé, dans une dynamique de patrimonialisation⁶³⁰, entre caractère identitaire et argument touristique. En outre, l'élargissement des contextes dans lesquels le chant de gorge s'inscrit désormais est caractérisé par un fond éminemment politique, les « bardes » contemporains usant de cette technique vocale pour manifester leur positionnement religieux ou effectuer une critique sociale, à travers des textes inspirés de l'épopée mais repensés. Tout cela témoigne d'un « renouvellement de l'épique » qui, d'une part, comble les attentes du public auquel ces textes sont destinés, et qui d'autre part, embrasse dans sa dynamique de diffusion les nouveaux médias et technologies de l'information et de la communication.

Ainsi, sans pour autant avoir la volonté de généraliser le genre épique à l'ensemble de la production orale altaïenne contemporaine, il faut reconnaître que l'épopée inspire ces nouvelles formes, dont certaines restent fortement rituelles. Elles sont raccordées à l'épopée par leur technique d'exécution, les thèmes héroïques qu'elles mettent en avant, et surtout, par la mise en mots d'une situation de crise. Même si le public local ne parlera pas toujours d'« épopées » pour les caractériser, la plupart des textes va susciter chez lui, pour reprendre F. Goyet, « un éblouissement en tant que récit de hauts faits caractérisé par un grandissement et un souffle « épiques » et [va apparaître] comme une mise en ordre du réel (style formulaire, scènes-type, fin déjà connue) » (Provini 2008). Ainsi, c'est à travers cette pluralité de formes nouvelles que se manifeste, selon nous, le « travail épique », « dynamique qui, dans un certain

⁶³⁰ Dans le sens de processus d'appropriation d'une pratique culturelle et de revendication de l'héritage inhérent à cette pratique (Gauthard 2011, p. 173).

nombre de grandes épopées, permet de faire émerger la nouveauté politique » (Goyet 2014, § 1). En outre, nous nous sommes demandé si la « polyphonie » interne au texte épique, définie par F. Goyet comme « capacité du récit à faire coexister des voix contradictoires sans en récuser aucune » (*op. cit.*, § 12), ne se retrouvait finalement pas de nos jours « extirpée » dans la multiplicité des performances inspirées de l'épique.

En effet, sous une forme épique « dispersée », ces textes seraient alors les nouveaux outils intellectuels proposant les différentes options politiques offertes à chacun pour surmonter la crise identitaire actuelle sévissant en Altaï. Ainsi, l'« articulation de positions antagonistes mais toutes tenables dans une situation historique donnée » (Provini 2008), se révèle être distribuée parmi toutes les productions des chanteurs « de gorge » altaïens contemporains, et contribue à ce que la jeune génération s'intéresse à son riche patrimoine oral. Alors que les longs textes narrant les aventures extraordinaires d'un héros perdent leur aura et tendent à disparaître au sein d'un monde digitalisé, le genre renaît dans des textes courts mais capables de jouer le rôle de l'épopée d'autrefois en faisant entrevoir à l'auditeur les différents possibles politiques.

De cette manière, le genre serait à même, peut-être mieux que le festival Èl Ojyn, de fédérer les autochtones de l'Altaï et pourrait leur permettre de trouver leur place dans le monde globalisé d'aujourd'hui sans qu'ils aient besoin de se référer explicitement à la religion. Peut-être les Altaïens sont-ils sur cette voie, puisque contrairement au festival, le Rassemblement des chanteurs d'épopées continue pour sa part d'être « nomade » et de se déplacer chaque année à travers la république. Ce n'est peut-être pas anodin, et peut-être pouvons-nous y voir, comme ce fut le cas pour les territoires bouriates au sein desquels la bannière de Geser s'est déplacée en 1995, un marquage du territoire autochtone, une manière de fédérer la population symbolique autour d'un symbole fort. L'épopée est aujourd'hui unificatrice à bien des égards : elle met en valeur la langue vernaculaire, cherche à la rendre la plus admirable possible, elle se fait le vecteur d'idéaux de manière intellectuelle [la défense et la perpétuation de la société dans son environnement naturel (Hamayon 1996, p. 353)], et une pluralité de symboles sont condensés dans la performance : vêtements traditionnels, exaltation du mode de vie pastoral (non seulement ce type de chant aurait été découvert par un berger s'ennuyant dans la surveillance de son troupeau, mais il était préconisé aux enfants pour se rassurer lorsqu'ils gardaient les bêtes. Il rappelle la monte à cheval de par son rythme)...

Ainsi, en revendiquant un ancrage dans le présent tout en s'appuyant sur le passé en faisant intervenir un grand nombre de symboles culturels, les épopées contemporaines sont à même de jouer un rôle revendicatif au nom du peuple dans son entier, davantage qu'un (néo-

)chamanisme fantasmé. Il reste à voir si, avec le temps, ce mouvement de retour vers la « tradition » sera suivi d'effets au niveau de la construction de l'identité.

CONCLUSION

Dans cette thèse, nous avons montré que la société altaïenne contemporaine était caractérisée par la présence en son sein d'une grande diversité de courants religieux. La particularité de chacun de ces courants est qu'il donne à penser le territoire de la République de l'Altaï, entité administrative de la Fédération de Russie, chaque fois sous un angle différent.

En retraçant tout d'abord l'origine de l'actuelle république, nous avons vu qu'elle était une création de la période soviétique, mais que celle-ci avait pour base la région dans laquelle une partie des autochtones s'était auparavant fédérée. Regroupés sous l'auto-désignation d'Altaj-Kiži, ils étaient réunis sous la bannière d'un mouvement religieux messianique et millénariste, le bourkhanisme, qui faisait de leur territoire, toujours plus diminué par la présence marquée des colons russes, un refuge. L'Altaï, qui représentait autrefois la montagne clanique et le territoire qui lui était juxtaposé, prenait désormais la forme de ce nouveau territoire, étant pensé à la fois comme une divinité et un paradis terrestre. D'une certaine manière, cette nouvelle « religion » faisait elle-même office de refuge pour les autochtones, dans un monde où toute responsabilité politique les concernant leur était désormais soustraite.

Avec la Révolution surgit la possibilité pour les autochtones de l'Altaï de donner libre cours à leur volonté d'autonomie politique. L'enthousiasme fut cependant de courte durée, et les événements repris en main par les révolutionnaires ont abouti au territoire de l'actuelle république. Les délimitations qui en furent arbitrairement décidées ne tenaient pas compte des affinités ethniques, et associèrent au sein de ce qui devint l'Oblast' (province) autonome Oïrate, outre les Altaj-Kiži, d'autres groupes aux modes de vie, cultures, langues et traditions très différents. Mais l'administration soviétique n'a pas uniquement regroupé entre eux ces groupes ethniques sur le territoire nouvellement créé, elle a ensuite essayé de gommer leurs diversités en les amalgamant les uns aux autres sous l'ethnonyme Oïrates. Lorsqu'en 1948 le terme disparut du nom de l'intitulé de la région, qui devint Oblast' autonome du Haut-Altaï, ses habitants autochtones furent renommés « Altaïens ».

Au sortir de la période soviétique, la région qui était jusqu'alors sous l'égide de Barnaul et du Territoire de l'Altaï, reçoit en 1991 le statut de république autonome au sein de la Fédération de Russie. Ce statut, qui permet un dialogue direct avec le centre fédéral qu'est Moscou, garantit la plus grande autonomie possible au sein de la Fédération, mais celle-ci reste très limitée, car une république autonome dépend toujours, de facto, du pouvoir centralisé dans la capitale du pays. Rapidement, la crainte de voir la république disparaître en tant que telle et être de nouveau rattachée au Territoire de l'Altaï voisin, ce qui lui ferait perdre son autonomie, s'installe chez la population autochtone.

C'est la raison pour laquelle l'intelligentsia tente de trouver un dénominateur commun susceptible de fédérer à nouveau tous les groupes ethniques de la république sous la bannière des Altaïens, de manière à ce que le statut de république repose sur une base autochtone forte. Dans cette course à la construction d'une identité nationale, le renouveau culturel et la religion sont perçus comme les moyens unificateurs les plus encourageants. Certes, nous le répétons, c'est au sein de la Russie postsoviétique une situation qui n'est pas propre à l'Altaï. Mais les formes de ce renouveau doivent être localement spécifiques, afin de permettre à l'Altaï de se singulariser.

Pour commencer, de son côté, le pouvoir local tente de légitimer son existence en faisant apparaître la République de l'Altaï comme un lieu singulier. Présentant la république comme le « berceau des peuples turcs », il finance des travaux de recherche qui font remonter son histoire aux civilisations qui la peuplaient il y a plusieurs milliers d'années (*Istorija...* 2002). Initié par le gouvernement dans la lignée des festivités soviétiques, le festival Èl Ojyn se focalise sur le renouveau culturel, rassemblant tous les groupes ethniques de la république sans distinction de religion. Mais nous avons vu que d'une part, la tendance à présenter les modes de vie comme figés dans le temps transmet une vision presque caricaturale de l'autochtonie et que, d'autre part, l'événement se fait l'allégorie apologique de l'appartenance de l'Altaï à la Fédération de Russie. En outre, les nombreuses critiques quant à son organisation et sa forme, et l'instrumentalisation politique dont il fait l'objet discréditent cette vitrine de l'Altaï et donnent à penser qu'il n'est finalement destiné qu'aux touristes.

Nous avons ensuite passé en revue les différents courants religieux, ce qui nous a permis de mettre en évidence la manière singulière avec laquelle chacun d'eux donne à penser l'autochtonie et le territoire de la république. Ainsi, le bouddhisme que l'intelligentsia propose est loin de faire l'unanimité, car il ne possède pas d'ancrage clair dans le passé historique de la région, à l'inverse des républiques voisines de Touva et de Bouriatie ou en Mongolie, où il bénéficie d'un soutien de l'État mais surtout d'un grand nombre d'adeptes laïcs (renforcé dans le cas de Touva par la visite du Dalai-lama en 1992). En outre, même si le but de l'intelligentsia est de faire figurer la République de l'Altaï au sein d'un continuum bouddhique centrasiatique, la perception autochtone est que, justement, le territoire serait dissous dans ce continuum et perdrait sa spécificité. Le bouddhisme n'est donc pas à même de fédérer les autochtones et d'incarner les valeurs historiques et culturelles de l'identité altaïenne.

Même si certains Altaïens se convertissent à l'orthodoxie russe, cette religion reste perçue comme allogène, et représente dans l'imaginaire collectif la mainmise de l'État russe sur la région. Si certains se convertissent, ce n'est que dans le but d'y trouver une forme de protection supplémentaire contre les différentes formes de malheurs susceptibles de s'abattre sur une famille. Dans ce cadre, la Bible est rarement consultée, la fréquentation des églises quasi-nulle. La République de l'Altaï y est donné à penser comme un territoire de la Fédération de Russie, raison pour laquelle des croix orthodoxes y sont érigées un peu partout, marquant le paysage du sceau de cette branche du christianisme. Ceci en augmente le rejet par les Altaïens vivant dans les villages.

Car du côté de la ruralité, le renouveau religieux passe surtout par ce que nous avons nommé le « néo-chamanisme domestique », et qui rassemble un ensemble de pratiques considérées comme « traditionnelles » (nourrir le feu, éventuellement faire des libations à des points précis de l'habitation où des esprits sont supposés résider, se passer la main dans les cheveux lors du franchissement d'un col ou d'une rivière, aux cols...) est caractérisé par sa fluidité, son absence de dogme, et le fait que les profanes ne perçoivent pas toujours son efficacité, bien qu'il soit largement diffusé à travers tout l'espace de la république. Il s'accompagne du renouveau chamanique, tout aussi mouvant, et qui met les spécialistes rituels en concurrence. Cette désunion et cette fluidité sont les raisons principales de l'incapacité du (néo-)chamanisme à devenir religion nationale. Même si des tentatives ont été faites dans cette direction, aucun chamane n'est officiellement l'interlocuteur du gouvernement concernant la question de ce type de pratique et surtout, aucun d'entre eux ne peut parler au nom de tous⁶³¹. Le néo-chamanisme altaïen est également très marqué par le New Age venu d'Occident, et même si, à ce titre, il se révèle un bon moyen de faire venir les touristes dans la région, certains autochtones altaïens estiment qu'il contribue à donner une vision archaïque de la république. Toujours est-il que la perception de l'Altaï dans ce cadre est celui d'une entité spirituelle pourvoyeuse de bonheur à ceux qui la vénèrent. Si le tourisme chamanique est une activité bienvenue sur le territoire. Mais les touristes sont toujours perçus négativement, notamment par les dégradations potentielles qu'ils peuvent provoquer sur l'environnement⁶³².

⁶³¹ K. Bannikov nous a raconté avoir vu arriver près du groupe qui avait exhumé la momie de la « Princesse de l'Altaï » sur le plateau de l'Ukok, une personne s'étant présentée comme « chamane de stature fédérale », sans pour autant préciser son nom. Le chercheur ironisait par ailleurs, au sujet de la récupération tous azimuts de la momie : « De quoi parleraient les gens aujourd'hui en République de l'Altaï si nous n'avions pas découvert cette momie ? » (MT 2017).

⁶³² On constate en effet des graffitis signalant le passage d'un tel ou d'une telle sur les rochers qui bordent la route qui mène à la Mongolie.

S'inscrivant dans son sillage, le néo-bourkhanisme, tel que nous avons qualifié le mouvement Ak T'aŋ, propose le revivalisme du bourkhanisme des origines sous forme organisée. Faisant preuve d'une structure hiérarchique favorisant une homogénéisation des pratiques, le mouvement va jouer sur la corde sensible collective dans la mesure où il va manipuler des symboles culturels, tels que la mise en place d'un réseau entre plusieurs villages couvrant l'espace originel du bourkhanisme (représentant donc, par résonance, l'Altaï originel), l'emploi de techniques fondées sur des visions, susceptibles d'être acquises par tout un chacun, une profonde émotion lors des rituels, véhiculée par des chants traditionnels décrivant des tableaux empreints de pittoresque. L'Altaï y est ici perçu comme le territoire des Altaïens, un paradis en sursis néanmoins amené à jouer un rôle primordial dans l'équilibre écologico-spirituel de la planète. Fortement décrié par l'intelligentsia, le mouvement se positionne politiquement en tant que contre-pouvoir. À ce titre, ses adeptes sont accusés d'extrémisme et de sectarisme, ce qui a pour effet jeter le discrédit sur Ak T'aŋ. Cependant, il est tout à fait possible que le désaveu du mouvement par la population ne soit affirmé que par crainte de représailles et cache une adhésion en conscience.

Nous nous sommes longuement arrêtés sur les mouvements religieux protestants, notamment pentecôtistes, qui, bien qu'officiellement enregistrés, sont eux aussi souvent perçus comme des sectes par la population de la république. Les autochtones convertis se perçoivent comme pleinement « Altaïens » au sein du mouvement, ce qui s'explique par sa transnationalité : invités à conserver leur autochtonie, désormais vécue selon les préceptes chrétiens, ils appréhendent l'Altaï comme un territoire singulier ayant sa place au sein de la grande famille des chrétiens de la Terre. Portant un regard critique sur la situation politique, les adeptes évitent cependant de s'engager trop ouvertement et préfèrent œuvrer discrètement au changement moral des Altaïens.

Plusieurs conclusions peuvent être tirées de ce travail d'analyse du renouveau religieux en République de l'Altaï. Tout d'abord, nous pouvons affirmer que tout engagement religieux se révèle engagement politique. Dans la mesure où chacun de ces courants reflète une prise de position à chaque fois divergente quant au pouvoir, le choix opéré dans cette perspective nous paraît aussi déterminant que la foi révélée. Le religieux est donc un espace qui vient faire contrepoids à la situation administrative de la république. En outre, la manière dont le territoire de la République de l'Altaï est perçu par chacun des mouvements religieux, est elle aussi une composante importante de ce choix. Cette perception s'oppose souvent à la situation politico-administrative de la région, faisant naître une tension entre le politique et le religieux,

tension qui vient réinventer l'Altaï. On se souviendra ainsi de la perception de l'Altaï qui est donnée par le mouvement néo-bourkhaniste Ak T'aj, notamment dans le cadre rituel.

Mais puisque tout se déroule en République de l'Altaï, l'inverse est aussi possible : le territoire peut servir à construire du religieux, comme ce fut le cas avec le bourkhanisme du début du XX^e siècle, lorsque la religion est apparue comme un moteur pour l'identité alors que le territoire était menacé de disparition. Ainsi, les autochtones voient la religion comme un moyen détourné de se réappropriier l'Altaï, à défaut de pouvoir le faire par des moyens politiques directs, elle apparaît être un refuge dans un monde où l'espace politique leur est fermé.

Mais, dans une toute autre perspective, ne pourrait-on voir finalement la diversité religieuse comme le contre-pied de l'unité ethnique voulue et prônée par tous ? Ne s'accentue-t-elle pas au fur et à mesure qu'est niée la diversité ethnique sous la bannière de la République ? Qui plus est, concernant la vision du territoire, elle enrichit les façons de faire envers un même objet. Finalement, la question : « quelle religion pour tous les Altaïens ? » ne serait-elle pas une question rhétorique que les ethnologues se posent à eux-mêmes, à laquelle ils cherchent une réponse qui les satisferait eux ? Les Altaïens, qui aiment à discuter des choses de la religion, ne sont-ils pas au contraire contents, même s'ils ne l'avouent pas, d'une telle diversité ? Ne leur permet-elle pas d'ailleurs de se sentir « peuple » du monde moderne, au même titre que les Français, les Suisses par exemple, chez qui aucune religion n'est « nationale » et où la laïcité est prônée ? Et surtout, cette situation ne s'oppose-t-elle pas à la période soviétique où l'État imposait son idéologie, unique ? Le gouvernement de la République de l'Altaï fait ainsi référence aux « réformes démocratiques » lorsqu'il est question de la diversité religieuse de la région (Končev 2010), et on se souviendra de l'intérêt que mon ami pentecôtiste portait aux pratiques religieuses des chamanes ou dans le cadre néo-bourkhaniste. Il est également remarquable que les conflits religieux ouverts et violents n'existent pas dans la région.

Certes, « un pays ne peut aller de l'avant qu'en respectant son passé » nous dit J. Malaurie (1987, p. 330). Nous avons vu que la revitalisation du bourkhanisme par l'organisation Ak T'aj apportait, dans une certaine mesure, de quoi constituer une religion, du moins localisée (Jacquemoud 2015, p. 76), mais nous constatons finalement que pour les autochtones de l'Altaï, ce respect ne doit pas forcément passer par le maintien de pratiques religieuses⁶³³. Il

⁶³³ On remarquera que dans son allocution inaugurale du recueil consacré aux relations entre les organes du pouvoir et les organisations religieuses, le Ministre de la culture V. Končev indique : « l'histoire de chaque

est possible de mettre en valeur tant d'autres choses pour affirmer l'identité nationale, tels que la langue, les vêtements, les traditions liées aux rites de passage (naissance, mariage, funérailles), l'épopée, et surtout... le territoire ! Face à tant de convergences, la question se pose : pourquoi faudrait-il donc une religion pour tous les Altaïens ? L'idée de religion nationale nous paraît non seulement une chimère, savamment entretenue par nous-mêmes, les chercheurs qui étudions l'Altaï, mais elle est susceptible de comporter en outre une certaine dose de condescendance⁶³⁴.

L'épopée fait table rase de cette idée. Effectivement, nous avons vu que le genre épique revenait au goût du jour, notamment à travers sa caractéristique principale, le chant de gorge, qui bénéficie d'une résonance internationale. C'est d'ailleurs, dans le vaste espace sibérien, le seul endroit où s'observe un renouveau épique de cette ampleur. Finalement, c'est aussi avec la volonté de se démarquer de leurs voisins, de produire quelque chose d'original qui leur soit propre que les Altaïens se sont concentrés sur cet aspect-là de leur culture. L'épopée officie en tant que révélateur de l'identité nationale altaïenne. Qu'il soit officiel, donc politique, par l'octroi de récompenses et de distinctions aux différents « bardes » et musiciens, ou officieux, par la reconnaissance du talent effectuée par les gens du peuple, le talent dans ce qui est vu comme la « tradition » fait l'unanimité. Et ce n'est pas n'importe quelle tradition, c'est celle « de l'invention »⁶³⁵, reprise et valorisée par tous !

En outre, l'épopée altaïenne, pensée comme genre « de la crise »⁶³⁶, contraste avec les régions où le chant de gorge n'est pas employé dans un contexte de récitation rituelle. Nous savons qu'au début du XX^e siècle, les différents textes épiques prenaient sens une fois pris ensemble et analysés comparativement, formant un « tout », une épopée « dispersée » (Jacquemoud 2014). Les textes en chant de gorge nouvellement créés, chantés par des bardes qui s'inscrivent au sein des multiples courants religieux présents aujourd'hui dans la république, donnent eux aussi à penser la crise et offrent, chacun à sa manière, des pistes pour en sortir.

Et finalement, ne serait-ce pas également le cas des rituels, des divers mouvements religieux, qui se retrouvent tous en concurrence dans la république ? C'est aussi lorsqu'ils sont pensés

peuple est entrelacée avec l'histoire d'une religion en particulier, qui détermine dans une certaine mesure l'idéologie et la psychologie de la nation » (Končev 2010, p. 3). Il reste pourtant prudent et ne cite pas quelle aurait été selon lui la religion « nationale » des Altaïens.

⁶³⁴ « Ne serait-ce pas là une approche un peu soviétique que vous avez ? », me demandait avec raison mon collègue Yann Borjon-Privé.

⁶³⁵ Pour reprendre à notre compte les mots de Jane I. Guyer (2000), cités par C. Stépanoff (2007, p. 585).

⁶³⁶ On aura noté en lisant le chapitre consacré à l'épopée, que ce qu'en dit F. Goyet (« l'épopée comme genre de la crise ») avait été exprimé, certes plus dramatiquement, par un barde au milieu du siècle dernier : « l'épopée naît en temps de guerre ».

tous ensemble que l'on remarque qu'ils forment un tout, et qu'émerge le consensus, la convergence.

Et si finalement l'unité ne se fait pas, serait-ce pour autant une raison pour que disparaisse la république ? Nous avons récemment eu la preuve que le statut de la république ne tenait pas forcément au fait que tous les autochtones soient unis entre eux. En effet, au mois de mai 2017, un activiste autochtone, A. Adarin, a mis en ligne l'une de ses conversations avec le Président A. V. Berdnikov, dans laquelle ce dernier s'en prenait violemment aux Altaïens. Entre deux jurons, il leur reprochait de ne pas avoir voté pour lui lors des dernières élections⁶³⁷. Plusieurs manifestations ont eu lieu dans la capitale (12 & 24-06-2017), réclamant la destitution d'A. V. Berdnikov de son poste. Mais de nombreuses voix autochtones se sont élevées contre ces manifestations, au motif que c'était grâce à la personnalité du président qu'existait encore la république, et que son limogeage entraînerait l'annexion par le Territoire de l'Altaï (Altajskij Kraj). Cette possibilité était par ailleurs évoquée lors de la conversation téléphonique enregistrée, dans laquelle A. V. Berdnikov se positionnait en défenseur du statut de République. Suite à cette affaire, de nouvelles fractures politiques ont fait leur apparition au sein de la population autochtone : tandis que certains réclament, outre un renouvellement de ses excuses, le départ du Président, d'autres ne voient pas d'un bon œil la tournure que sont susceptibles de prendre les événements. Même s'ils ne se font guère d'illusions sur les sentiments de Berdnikov à l'égard des autochtones, ils disent préférer le *statu quo* actuel à la disparition de la République de l'Altaï⁶³⁸ (MT 2017). Il n'est donc pas dit que l'union permette aux Altaïens de faire quoi que ce soit si leur république venait à disparaître. Tout dépend finalement du bon vouloir de Moscou.

J'espère, avec ce travail, avoir contribué à une meilleure compréhension des articulations qui s'opèrent entre religion, politique, territoire et identité nationale dans la République de l'Altaï contemporaine. L'ambition première de cette thèse était de fournir une vision globale des enjeux actuels autour de ces questions. Puisse-t-elle dès lors contribuer à des recherches ultérieures menées en Altaï ou dans d'autres régions de Sibérie. De nombreuses pistes s'ouvrent de cette manière. Le rôle du tourisme n'a été abordé que superficiellement, mais je dispose de nombreuses données pour explorer ce thème. La perception de l'Altaï comme un

⁶³⁷ https://vk.com/transparant.news?w=wall-147610714_422

⁶³⁸ Nous émettons l'hypothèse que même si un Altaïen venait à briguer le pouvoir, il serait aussitôt accusé de faire bénéficier son entourage de sa position, situation que nous avons pu maintes fois observer à moindre échelle dans différents districts.

paradis, sujet que j'ai eu plusieurs fois l'occasion d'aborder lors de conférences, n'a été que rapidement abordé dans cette thèse et je souhaite poursuivre mes recherches dans cette perspective. De même, de nombreuses recherches sont à entreprendre sur l'épopée en Altaï et dans les régions voisines. Le volume important de textes notés augure de fructueuses analyses, et il serait très intéressant de pouvoir effectuer une comparaison des textes, de leur portée dans les régions adjacentes à la République de l'Altaï. Autant de projets concernant l'Altaï et ses habitants que j'espère pouvoir mener à bien.

ANNEXES

ALKYŠ

Paroles de bénédictions déclamées lors du rituel du Rameau vert (T'ažyl bür)

Dans ce texte enregistré lors du rituel du Rameau vert (T'ažyl bür) au mois de juin 2011, sur le site cultuel (*tagyl* ou *saŋ taš* « pierre à bûcher rituel ») de Koš-Agač, deux spécialistes rituels télenguites, Maroussia Èt'e et Aleksej, récitent alternativement des paroles de bénédictions (*alkyš*).

Le texte évolue d'une description de la situation rituelle (mention du lieu et de la date du rassemblement, des personnes en présence, du déroulement de la cérémonie, etc.) vers des demandes formulées à l'attention d'entités spirituelles diverses. Parmi celles qui sont invoquées, citons tout d'abord Kudaj (Dieu), le Soleil et la Lune. Ces derniers sont présentés dans le texte sous l'appellation de Byrkan, et nous avons vu plus haut que ce terme désignait en Mongolie tout type de divinité. Nous pouvons tout aussi bien interpréter ce terme comme une influence (néo-)bourkhaniste. En fin de texte, le Soleil et la Lune interviennent également en tant qu'entités créatrices, et il est fait mention de *kök teŋeri*, le « ciel bleu », divinité céleste bien connue des peuples mongols.

Mais nous découvrons que ce sont surtout l'Altaï et la steppe de la rivière Čuj (Ère-Čuj) qui sont le plus fréquemment mentionnés, et auxquels sont directement demandés des bienfaits pour la période à venir. Ces deux entités, potentiellement pourvoyeuses de bonheur, sont *de facto* divinisées. Ceci illustre bien la tendance religieuse actuelle en Altaï qui est de faire de ce dernier, à l'intérieur-même de ses frontières administratives contemporaines, une entité spirituelle bienfaitrice et commune à tous les Altaïens, au détriment des ancêtres claniques autrefois divinisés, supposés résider au sommet des montagnes claniques, et auxquels étaient destinés ce type de rituels.

Nous observons enfin que de nombreux souhaits sont énoncés de manière négative :

« Que les bourgeons ne donnent pas de graines vides,

[Que] L'ours jaune ne s'approche pas,

[Que] Le noir serpent ne vienne pas ramper. »

Ces demandes « de protection » contrastent avec les demandes de prospérité car elles sont bien plus détaillées. R. Hamayon avait déjà noté ce mode de formulation chez les éleveurs bouriates et l'avait retrouvé dans d'autres sociétés pastorales sibériennes, comme les Touvas

(1990, p. 628). Retrouver ici ce type de paroles indique que les Télenguïtes font partie de ce même continuum culturel.

N.B. : La traduction littérale du texte, parfois obscure, est notée entre crochets. Les conditions d'enregistrement n'ayant pas été optimales (vent et éloignement des protagonistes), des bribes de texte sont restées incompréhensibles. Certaines sentences peuvent donc être notées différemment et apparaissent sous forme de variantes [var.]. Le texte inaudible est marqué d'un [...].

<p>Marusja èd'e <i>Onoŋ baza mynajda</i> [...] <i>Baštapky ulus</i> [...] <i>D'ajzaŋ ulus anaŋ oturza</i> [...] <i>Keler !</i> <i>Altajardy alkajla</i> [...] <i>Ol lo kožo ištegen,</i> [...] <i>D'olynda, sy-kadykynda, oruzynda,</i> [...] <i>Bastyrazyn kožo lo alkap čyragar</i> <i>[suragar°?].</i></p> <p>Aleksej <i>D'e bügün bis üčü su ajdyň tört d'abyzynda,</i></p>	<p>Marusja èd'e Ensuite c'est encore ainsi [...] Les premières personnes [...] Après que les chefs de clans se sont assis, [...] Venez ! Après que vous avez dit des bénédictions à vos Altaïs⁶³⁹ [...] Que vous avez travaillé ensemble, [...] Et son chemin, sa santé et ses maladies, [...] Faisant des bénédictions à tout ensemble, demandez.</p> <p>Aleksej Alors aujourd'hui, nous sommes trois [personnes], le 4^e [jour] de la nouvelle [eau (=pure)] lune [basse]⁶⁴⁰,</p>
---	--

⁶³⁹ La multiplication des entités spirituelles est chose fréquente dans le monde turco-mongol.

<p><i>Ajyc t'anylganyla, T'ažyl bürdiñ bajramy kelgenile, Albaty-t'onys tolu, Ak südin ürüstep, Ak kursagyn salyp, Altajystaň, Kudajystaň suranyp turus.</i></p>	<p>Avec le renouvellement de notre Lune, Avec l'arrivée de la fête du Rameau vert, Notre peuple réuni [entier], Versant du lait [eau blanche], Déposant de la nourriture blanche, À l'Altai, à Kudaj, nous demandons.</p>
<p>Marusja èd'e <i>Küнди-ajdy slerler Byrkan dep ajdar. Èñir čikkan Aj-Byrkan, Èrten čikkan Kün-Byrkan dep ajdar, baldar.</i></p> <p><i>Künniň adyn adabar. Byrkan dep ony bajlar. T'any čikkan bala baza Byrkan. Aj baza Byrkan.</i></p>	<p>Marusja èd'e Vous appelez Byrkan le Soleil-[et la] Lune. Le soir est apparue la Lune-Byrkan, Le matin est apparu le Soleil-Byrkan, dites [ainsi], les enfants ! Ne nommez pas [le] Soleil. Vénérez-le [en tant que] Byrkan. Un enfant nouveau-né [est lui] aussi Byrkan. La Lune [est] aussi Byrkan.</p>
<p>Aleksej <i>Agaš-tažystaň, At-malystaň, Albaty-t'onystyň aldynaň, Yrys surap, Boluš surap, Altaj t'eristiň aldyna, T'ažyl bürdiň [...] kožo.</i></p> <p><i>Albaty-t'onys t'ulužyp, Aš-kursagyn salyp, Alkanyp, Ajdynyp, Suranyp,</i></p>	<p>Aleksej Au nom de notre nature [De l'arbre-pierre], De notre bétail [Du cheval-cheptel], Du peuple indépendant, De la chance demandant, De l'aide demandant, De notre terre Altai ici-bas, [Le] Rameau vert [...célébrons ?] ensemble.</p> <p>Notre peuple se rassemblant, De la nourriture déposant, Formulant des paroles de bénédiction, Témoignant, Demandant,</p>

⁶⁴⁰ Il est également possible d'interpréter dans cette sentence un décompte séparé du nombre de jours et de nuits, hors de la notion de « nyctémère » (notre « jour de 24 heures »). Sous cet angle, la traduction donne : « Alors ce jour nous sommes [le] 3^e [jour] de la 4^e [nuit de] nouvelle lune [basse] ».

<p><i>Kudajna mürgüp turus.</i> <i>Op-Kuruj ! (5x).</i></p> <p><i>Korum ajda bozyragan,</i></p> <p><i>Korgoldyn baży myzyldagan,</i> <i>Ülü-tolu Altajym,</i> <i>Ijnelü Ère-Čujym !</i></p> <p><i>Op-kuruj !</i></p> <p><i>Ène bolgon tajgalarym,</i> <i>Èlbek baštu sümerlerim !</i> <i>Üzülbes ürüs berer,</i> <i>Tozulbas konok berer,</i> <i>Čöpkö čöngön, beege mingen,</i></p> <p><i>Op-kuruj !</i></p> <p><i>Altaj üzi baj örgön,</i></p> <p><i>Agaš-suuzy kan tartkan,</i></p> <p><i>Muñ bolgon tajgalar [...]</i></p> <p><i>Ijdelü körgön mönküler,</i> <i>Al t'akalu jyjktar,</i></p> <p><i>Ak t'akalu sürüler,</i></p>	<p>Nous prions Kudaj. <i>Op-kuruj</i>⁶⁴¹ !</p> <p>Les gravillons sur la Lune cendrés [devenus gris], Le sommet de plomb étincelant, Mon Altaï découpé-entier⁶⁴², Ma [rivière] Čuj donnant naissance au jour, aux pics escarpés [à aiguilles] !</p> <p><i>Op-kuruj !</i></p> <p>Mes forêts devenues mères, Mes montagnes aux larges sommets ! Sans cesser de faire des libations⁶⁴³ donnez, Sans faire de pause de la vie donnez, [Soyons] Noyés dans l'herbe, [ayant] sellé la jument,</p> <p><i>Op-kuruj !</i></p> <p>Ayant richement oint [tressé] de graisse l'Altaï, Ses rivières coulant comme du sang [Son arbre-eau sang tiré], Innombrables taïgas [Montagnes boisées devenues 1000], Glaciers éternels puissamment regardés, Sauvages montagnes sacrées [claniques/apportant la chance] avec des cols, Blancs paysages avec des cols,</p>
---	---

⁶⁴¹ Interjection d'appel du bonheur, à chaque fois reprise en chœur par les participants qui se passent la main sur les cheveux et le visage.

⁶⁴² Peut-être faut-il voir ici une référence au découpage administratif actuel de l'Altaï en une République et un Territoire, qui tous deux étaient autrefois la zone de peuplement des Altaïens (voir chapitre I).

⁶⁴³ Alors qu'il fait des aspersions de lait en tournant autour du foyer, le spécialiste rituel s'adresse aux esprits. Sachant que les gouttes de lait retombent en partie sur les participants, celles-ci sont susceptibles d'être assimilées à des bienfaits des esprits.

<p><i>Arčyn t'yttu tajgalar, Aškan suuzy aźular, [...] Ölü kečpes börcöktör.</i></p> <p><i>Sary aju bazyp kirbes, Kara t'ylan t'ylyp kirbes. Ary telkem čöldörlü [var. Ary telkin čöldörlü ?],</i></p> <p><i>Taajy karu ojyn-t'yrğaldu,</i></p> <p><i>Èrdinelü Ère-Čuj !</i></p> <p><i>Op-kuruj !</i></p> <p>Marusja èt'e</p> <p><i>Baštagan baščy, t'ajzaŋ [...] Kožo lo surap, Alkagar, balam. T'oly ačyk bolzyn ! Kandyj la kan-t'uun ajlanza, [var. Kandyj la kan-t'iin ajlanza ?]</i></p> <p><i>T'olyna baš bolzyn ! Osobenno t'erdiŋ èzineŋ kamaandu ne bastyra neme.</i></p> <p>Aleksej</p> <p><i>Kajyŋ-agaš kögüstü, Katu-boom èdektü,</i></p>	<p>Taïga embaumant le genévrier, Eaux noires s'écoulant à travers les cols, [...] Que les bourgeons ne donnent pas de graines vides, [Que] L'ours jaune ne s'approche pas, [Que] Le noir serpent ne vienne pas ramper. Là-bas des espaces avec des steppes [Var. le chevreuil femelle franchissant la steppe], Le cher oncle maternel [l'ours] [y] jouant- faisant la fête, Précieuse [rivière] Čuj, donnant naissance au jour ! <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Marusja èd'e</p> <p>Chef qui commence, chef de clan [...] Tous ensemble demandant, Faites des bénédictions, mon enfant. Que son chemin [de vie] soit ouvert ! Quelque soit le clan [quiconque de sang- réunion], s'il fait des circumambulations, [Var. si la mort [quelconque sang-lymphe] l'entoure,] Que sa route soit prospère ! En particulier toute chose dépend de l'esprit de la terre.</p> <p>Aleksej</p> <p>Bouleau-arbre à cage thoracique [compréhensif ?], Au pied de la falaise escarpée,</p>
--	---

<p><i>Kyrlu tuuga barbas,</i> [...] <i>Koltygynda kondyrgan,</i> <i>Kojynynda sugundyrgan,</i> <i>Kyltym t'erge t'uutatkan,</i> <i>Ulun suusyn içindirgen,</i> <i>Baltyrganyla tojdyrgan,</i> [...] <i>Künim Baj Altaj !</i> <i>Op-kuruj !</i></p> <p>[...] <i>T'ergeleşken yjyktar,</i> <i>T'eñ tuduşkan sürüler,</i> <i>Koj-tözögin töžöngön,</i> <i>Kujan suuzyn t'uulangan !</i> <i>Èrt'ineliü Baj Altajym !</i> <i>Ère-Čuj !</i> <i>Op-kuruj !</i></p> <p>[...] <i>Tajgalar</i> [...] <i>Özöktör,</i> <i>Añ ojnogon talañdar.</i> <i>Op-kuruj !</i></p> <p><i>Obo t'any slerdiñ bolzyn dep,</i> <i>Omok t'any bistiñ bolzyn dep,</i> <i>Ak-maly [...] bolzyn dep,</i> <i>Albaty-t'onys yrystu t'atsyn dep,</i></p>	<p>Sur la montagne circonscrite il ne faut aller, [...] Sous son aisselle s'étant reposé, En son sein s'étant caché, Du lieu secret rapproché, A abreuvé de grandes eaux, A rassasié d'angélique, [...] Mon soleil riche [sacré] Altaï ! <i>Op-kuruj !</i></p> <p>[...] Montagnes sacrées côte-à-côte, Majestés se tenant par la manche, Étendues sur une couverture de feutre, Jaillissement d'eau de cavernes ! Mon précieux et riche Altaï ! [Rivière] Čuj donnant naissance au jour ! <i>Op-kuruj !</i></p> <p>[...] Montagnes boisées, [...] Vallées, Prairies dans lesquelles jouent les animaux. <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Que l'<i>oboo</i>⁶⁴⁴ soit de votre côté, Que notre côté soit alerte, Que le bétail blanc soit [...], Que le peuple ait du bonheur,</p>
---	--

⁶⁴⁴ Les *oboo* (mg.) sont des amoncellements de pierres dans des lieux particuliers pouvant marquer une « frontière » (cols ou entrée de steppe), et auprès desquels étaient faits de petits rituels à chaque passage : dépose d'offrandes (rubans, nourriture), et/ou libations (lait, alcool de lait, vodka).

<p><i>Kudajystan suranyp turus, Altajyska ajdynturus [ajdynyp turus] ! Op-kuruj !</i></p> <p><i>Kajrakannaŋ tutkalu, Kanča t'erdeŋ alkyštu°!</i></p> <p><i>Kajrakannaŋ tutkalu, Teŋerineŋ tutkalu, Ère-Čuj ! Op-kuruj !</i></p> <p><i>Tört talalu Ère-Čujys !</i></p> <p><i>Op-kuruj !</i></p> <p><i>T'astar bolzo, Tajylyp össin, T'andarynaŋ alkyštu t'ürzin [...] dep.</i></p> <p><i>Arka t'erin tuturberzin dep, Altaj t'eristenŋ suranyp turus. Op-kuruj ! [...] Alkyš bolzyn dep turus. Op-kuruj !</i></p> <p><i>Ulyp baskan baskan Altajys... Èrt'ineliü Ère-Čujystaŋ, Tört talalu Ère-Čujystaŋ,</i></p>	<p>Demandons-nous à Kudaj, Disons-nous à notre Altaï ! <i>Op-kuruj !</i></p> <p>De Kajrakan [tombe] une poignée, Que de lieux d'où s'élèvent des paroles de bénédition !</p> <p>De Kajrakan [tombe] une poignée, De Tengri [tombe] une poignée, [Rivière] Čuj donnant naissance au jour ! <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Notre [rivière] Čuj donnant naissance au jour, aux quatre points cardinaux ! <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Si c'est le printemps, Que s'épanouissent et grandissent, Que prennent corps [vivent] les paroles de bénédictions de l'aurore. Que tienne la montagne [ou forêt], À la terre altaïenne nous demandons. <i>Op-kuruj !</i> [...] Que les paroles de bénédictions soient, disons-nous. <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Notre Altaï qui allait, allait, De notre précieuse [rivière] Čuj donnant naissance au jour, De notre [rivière] Čuj donnant naissance au jour, aux quatre points cardinaux,</p>
---	--

<p>[...] <i>ajdynyp,</i> <i>Albaty-t'onys t'ugužyp,</i> <i>Kuruj surap turubys.</i> <i>Op-kuruj !</i></p> <p><i>Čykkan kün, Burkan,</i> <i>Kün-T'ajačys,</i> <i>Èñir čikkan Aj-Burkan,</i> <i>Aj T'ajačys,</i> <i>Üstiste turgan kök teñeri,</i> [...]<i> Kudajy,</i> [...]<i> Altaj t'eris,</i> <i>Ak-malys,</i> <i>Albaty-t'onys,</i> <i>Ot-očoktu,</i> <i>Tört talalu Ère-Čujyska byjandu sös,</i></p> <p><i>Alkyš surap turus.</i> <i>Op-kuruj !</i></p> <p><i>Tostojo körüp,</i> <i>Surap turus,</i> <i>Toñkojo tüžüp mürgüp turus.</i></p> <p><i>Op-kuruj !</i></p>	<p>[...] énonçant, Notre peuple se réunissant, <i>Kuruj</i> demandons-nous. <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Soleil-Burkan se levant [né], Notre créateur-soleil, Lune-Burkan le soir se levant [née], Notre créatrice-lune, Ciel bleu demeurant au-dessus de nous, [...]<i> de Kudaj,</i> [...]<i> de notre terre altaïenne,</i> Notre blanc bétail, Notre peuple, Au feu-foyer, À notre [Rivière] Čuj donnant naissance au jour, aux quatre points cardinaux, ces mots de remerciement, Des paroles de bénédiction demandons-nous. <i>Op-kuruj !</i></p> <p>Regardant, les yeux écarquillés, Nous demandons, Nous levant et retombant nous nous prosternons. <i>Op-kuruj !</i></p>
---	---

GLOSSAIRE

Les termes du glossaire sont altaïens, sauf mention contraire (ch. : chinois ; mg. : mongol ; ru. : russe ; tib. : tibétain).

Abréviations : litt. : littéralement ; pl. : pluriel ; var. variante.

Abaaj (télenghite ; var. altaï-kizi *abagaj*) : frère aîné de la femme d'Ego masculin. Surnom donné au loup *börü*.

Ada t'aŋy : côté masculin de la steppe d'Ère-Čuj. Voir *ène t'aŋy*.

Agaru (*ak-aru*) : litt. « blanc-pur », par extension sacré, précieux, pur. Employé pour marquer le caractère « sacré » de certains concepts : *agaru Altajym* (« mon Altaï sacré »), *agaru albatym* (« mon peuple sacré »), employés aussi bien par les (néo-)bourkhanistes que par les Altaïens convertis au christianisme.

Agaš ajyl : habitation circulaire faite de rondins de bois superposés, sorte de yourte de bois. Se rencontre encore aujourd'hui dans le jardin de nombreuses familles altaï-kizi.

Ajak : coupe, tasse, bol.

Ajak-kazan : litt. « bol-chaudron », côté de la femme dans l'habitation.

Ajlanar : faire des circumambulations.

Ajmak : circonscription administrative équivalente au district (ru. *rajon*).

Ajrak (télenghite ; var. *ajran* ; var. altaï-kizi *čegen*) : lait fermenté.

Aju : ours. Voir *mat'alaŋ*.

Ajyl : habitation, sous-entendue de nos jours yourte de bois *agaš ajyl*.

Ak : blanc, par extension « pur ». Voir *agaru*.

Aka : grand frère d'Ego (ou tout parent masculin plus âgé qu'Ego du côté paternel).

Ak-T'aŋ : litt. « foi / loi / manière de faire blanche », nom vernaculaire d'un mouvement religieux millénariste (ru. *burhanizm*) né au début du XX^e siècle en Altaï, suite à l'apparition de la divinité Burhan au berger Čet Čelpanov. Antirusse et anti-chamanique, le mouvement est pour certains auteurs la première tentative d'unification des clans Altaïens entre eux. Le terme est réapparu à la fin de l'époque soviétique pour nommer le mouvement néo-bourkhaniste créé sous l'égide de S. « Akaj » Kynjev, et désormais principalement localisé dans le district d'Ongudaj. Voir *kara t'aŋ*.

Ak-t'aŋdu : adepte contemporain du mouvement religieux néo-bourkhaniste *Ak-T'aŋ*.

Alančyk : hutte constituée de perches de bois recouvertes de feutre, habitation traditionnelle des Télenghites d'Ulagan. A aujourd'hui disparu au profit des *agaš ajyl*.

Alas : fumigation de genévrier, par extension purification.

Alkyš (pl. *alkyštar*) : parole de bénédiction, prière ou invocation chamanique. Peuvent être récités par un spécialiste rituel, une « personne qui sait » *neme biler kiži*, ou un « ancien » *kargan kiži*.

Alkyščy : spécialiste rituel de la récitation des paroles de bénédiction *alkyš*.

Altajdyn èèzi (var. *Altaj èèzi*) : litt. « esprit de l'Altaï », désignation contemporaine du monde « du milieu », équivalent moderne des concepts T'er suu et Han Altaj, et qui fait de l'Altaï une divinité à part entière. On rencontre ainsi également la paire lexicale *Altaj Kudaj*, « Altaï Dieu ».

Altyngy örön (var. *aldygy öröön*) : litt. « monde du dessous », désigne le lieu où règne la divinité Èrlık sur les âmes de défunts. Voir *ölgön tuš*.

Alyšpas : litt. « on ne prend pas », désigne l'interdit de mariage entre membres d'un même clan.

Apaš : bouton. Voir *tana* et *topčy*.

Araki : alcool de lait obtenu par distillation.

Artyš (télenghite ; var. *altaj-kiži arčyn*) : genévrier *Juniperus sibirica*, plante vénérée des peuples turcs de l'Altaï-Saïan.

Aržan suu : (mg. *aršaan* du sanscrit *rasāyana*) source d'eau minérale dotée de vertus curatives, supposée habitée par un esprit et par conséquent sacrée et vénérée. Voir *kara suu*.

At : cheval. *At t'aryš* « course de chevaux ».

At'ak : pied.

Aza : esprit néfaste issu d'âme de défunt non ou mal reconduite dans le monde des morts.

Baj : personne riche, mais également modalité de comportement envers ce qui est considéré comme *bajlu*.

Bajdara : dépouille d'un animal dépecé lors d'un sacrifice *tajylga*.

Bajlu : personnes, lieux, phénomènes envers lesquels un comportement respectueux est requis (par exemple *bajlu kir* : montagne vénérée, synonyme de *yjyk*).

Bala : enfant. *Balam* « mon enfant ».

Balanyň kini (var. *balanyň kööji*) : « ombilic d'enfant », désigne le petit sac de cuir dans lequel était glissé le cordon ombilical du nouveau-né. Voir *kin*, *t'ančyk*.

Bar (var. *bars*) : tigre. Parfois employé pour désigner la panthère des neiges *irbis*.

Barky : cadeau dû par l'oncle maternel à son enfant de sœur.

Baspak : meule à bras composée d'une pierre plate sur laquelle on fait glisser une pierre ovale.

Baš (ru. *Glava*) : litt. « tête », par extension « dirigeant politique, chef de clan ». Voir *Èl-baščy*.

Baštyk (var. *bašlyk*) : litt. « sac », désignait les chefs de clans dans le nord-est de l'Altaï. Voir *šulengi, t'ajzaŋ, t'emiči*.

Belek : chose précieuse.

Belkenček : croupe (pièce de viande). Chez les Altaï-kizi, désigne la deuxième journée de mariage se déroulant chez les parents de la jeune fille. Voir *uča*.

Bičikčy : litt. « écrivain », spécialiste rituel (souvent des femmes) recevant l'inspiration de différentes entités spirituelles dans le mouvement néo-bourkhaniste Ak-T'aŋ, et publiant régulièrement leurs écrits.

Bozogo : seuil de l'habitation, où est dit résider un esprit protecteur de la maisonnée.

Boos : litt. « pleine » (femelle). N'est pas employé pour désigner la femme enceinte, désignée au moyen de périphrases : *barlu* (qui a [quelque chose]), *köčölü* (qui a [mangé] du *köčö*), *èki baštu* (à deux têtes).

Börü : loup. Voir *abaaj*.

Börüik : chapeau. *Kuš börük* « coiffe oiseau » du chamane.

Burhan (var. *Burkan*) : terme désignant Bouddha ou toute autre divinité dans le bouddhisme mongol. Par extension, figurine de dévotion. Dans le bourkhanisme, désigne la divinité apparue au berger Čet Čelpanov et devenue objet de vénération. Voir Ak T'aŋ, Kudaj, Üč-Kurbustan, Ülgen.

Bursak : petites boules de pâte frites.

Buular : nouer. *T'alama buular* « faire des offrandes de rubans ».

Buurlu kiži : « personne qui a du foie », équivalent en français : « personne qui a du cœur ».

Byčak : couteau.

Byštak : fromage ressemblant à de la mozzarella. Voir *kurut*.

Čačar : déposer de la nourriture sur les bûchers cérémoniels. Signifie parfois « faire des aspersions » (de lait, d'alcool de lait, etc.). *Čačyš / čačylga* « aspersions ». Voir *ürüster*.

Čačy : cheveux.

Čadyr : hutte constituée de perches de bois recouvertes d'écorce. Habitation traditionnelle des peuples altaïens, avec la yourte de feutre *kiis ajyl*. A peu à peu disparu au profit des *agaš ajyl*.

Čagaa bajram : litt. « fête blanche », cérémonie rituelle ayant lieu lors de la nouvelle lune de février et marquant le début d'un nouveau cycle lunaire, donc d'une nouvelle année.

Čaky : poteau d'attache du cheval placé devant l'habitation.

Čegedek : blouse de femme mariée *kelin*.

Ček (var. *aru ček*) : personne vierge.

Čičke but : litt. « jambes grêles », désignation des Russes au sein du mouvement bourkhaniste au début du XX^e siècle.

Čöčöj : bol, par extension rituel d'échange de coupes d'alcool de lait distillé *araki* lors des cérémonies.

Čyčkan : souris.

Čymyr : chez les Téléoutes, rituel destiné à expulser un esprit néfaste *üziit* du corps d'un malade.

Datsan : temple bouddhique. Voir *küre*.

Djučin : circonscription administrative dans le sud de l'Altai à l'époque impériale. Le terme a été supplanté par *ajmak*. Appelés *volost'* (ru.) dans le nord de l'Altai.

Dör (var. *tör*) : place d'honneur dans le fond de l'habitation, située en face de la porte et de l'autre côté du foyer.

D'ula : voir *t'ula*.

Èt'e : sœur aînée, mais également toute parente de sexe féminin plus âgée qu'Ego.

Èè : « esprit maître ». Il existe tout d'abord des esprits des éléments naturels, ou esprits-mâîtres de lieux, nommés *t'erdiŋ èèzi* (esprit de la terre). Ils sont localisés dans des endroits supposés sacrés (*bajlu t'er*) qui marquent souvent des points de passage ou, selon l'interprétation de R. Hamayon (1990, p. 249), des « frontières » : rivières, sommets montagneux, cols, défilés, croisements de routes, entrée/sortie de steppe. Des sources aux vertus curatives *aržan-suu*, des arbres *bajlu agaš* (« arbre sacré ») peuvent également être définis comme « possédant un esprit » (*èèlii*).

Èl-bašcy : litt. « tête du peuple », chef politique de tous les Altaïens. Élu par les chefs de clans.

Èl-Ojyn : litt. « jeu du peuple », festival national instauré par le gouvernement à la fin de l'époque soviétique. Il a lieu tous les deux ans et se veut une vitrine de la plupart des facettes de la culture altaïenne.

Èmček : poitrine, pis. *Èmček tažuur* « gourde de la poitrine », offerte à la mère de la mariée en échange de son lait maternel.

Èmegender : litt. « vieilles femmes », dans le nord de l'Altaï, désigne les poupées transmises en ligne maternelle et représentant les ancêtres de la lignée maternelle. Elles sont héritées par la jeune mariée et conditionnent sa fertilité.

Ène t'any : côté féminin de la steppe d'Ère-Čuj. Voir *ada t'any*.

Èr : homme, mâle.

Èrlik : divinité régnant sur le monde d'« en bas » dans la mythologie des peuples turcs de l'Altaï, et apportant la mort aux êtres vivants.

Èr t'any : côté de l'homme dans l'habitation.

Èžik : porte.

Han Altaj : litt. « Khan Altaï », concept faisant de l'Altaï un esprit, voire une divinité, regroupant sous son égide l'ensemble des esprits du monde « du milieu ». Voir *T'er suu* et *Altajdyŋ èèzi*.

Ijnek (télenguite ; var. *altaj-kiži : uj*) : vache.

Ijni : petit frère d'Ego.

Ijt : chien.

Ijt mün : « bouillon chien », premier repas composé d'un bouillon maigre autrefois servi à la parturiente, dont le premier bol était servi au chien.

Ilü bös : litt. « calicot suspendu », tissu de plusieurs mètres faisant partie du cadeau de la famille du futur marié à la famille de sa future épouse, généralement suspendu dans la place d'honneur (*tör*).

Irbis : panthère des neiges. Voir *bar*.

Jasak : impôt, tribut en fourrure payé par les peuples autochtones sibériens à l'administration russe de l'époque tsariste.

Kabaj : berceau.

Kadak (ch. « tissu ») : bande de tissu nouée à la gourde d'alcool de lait distillé offerte lors des mariages.

Kaj : épopée, désigne aussi le chant de gorge qui doit être employé dans la récitation. Var. longue : *kaj čörčök* « conte récité en chant de gorge ».

Kajčy : ciseaux, et chanteur d'épopées. *Èèlü-kajčy*, « conteur à maître », c'est-à-dire en relation avec les esprits, notamment celui du chant de gorge et de l'épopée *kaj-èèzi*.

Kajmak : crème récupérée à partir du lait bouilli, crème fraîche.

Kajyn : bouleau, désigne également les parents du mari d'Ego féminin (*kajyn ada* : beau-père ; *kajyn ène* : belle-mère).

Kajyrčak : coffre, généralement offert par la famille de la jeune fille à l'occasion de son mariage.

Kakaj : sanglier.

Kalma : variété d'ail des ours (*Allium ursinum*).

Kalta : petite pochette de cuir dans laquelle est conservé le cordon ombilical de la personne.

Kam : chamane.

Kamčy : fouet. Souvent employé pour sa fonction apotropaïque.

Kanat tartary : jeu de « tir à la corde ».

Kaŋza : pipe à tabac.

Kara suu : litt. « eau noire », désigne les sources d'eau dénuées de vertus curatives, supposées non habitées par un esprit et ne faisant pas l'objet d'une vénération. Voir *aržan suu*.

Kara t'aj : litt. « foi / loi / manière de faire noire », autre nom du chamanisme, en opposition avec le bourkhanisme, nommé quant à lui Ak T'aŋ.

Kary : patte avant chez un animal.

Kargan kiži : personne âgée, ancien. Voir *örökön*.

Karyndaš : petit frère d'Ego, désigne également les personnes relevant d'un même clan, ou les clans apparentés.

Kat : baie.

Kazan : chaudron.

Kedege : tresse au sommet du crâne autrefois portée par les hommes.

Kelin : femme mariée.

Kerege üj : litt. « habitation à carcasse », autre nom du *kiis ajyl*, ou yourte de feutre, chez les Télenghites (on retrouve la racine *ger*, qui désigne la yourte en mongol).

Keres : croix. Voir *kuu*.

Kezer taš (var. *kožo taš*) : « pierre coupée », désigne les sculptures de chevaliers en pierre dressées généralement non loin des *kourganes*.

Kiis ajyl : habitation de feutre communément appelée yourte.

Kin : nombril, désigne également le petit sac de cuir dans lequel était glissé le cordon ombilical du nouveau-né. Voir *balanyŋ kini, t'ančyk*.

Kindik ène : « mère [qui a coupé le] cordon ombilical », accoucheuse.

Koj : mouton, brebis.

Kojon : lièvre.

Koju köčö : soupe d'orge grasse servie lors des rites de passage (première coupe de cheveux, mariages, etc.).

Kol küreš : jeu de « lutte de la main », autrement dit bras de fer.

Kourgane : tombe constituée d'une chambre funéraire recouverte d'un amas de pierres.

Kožoŋ : chanson, chant lyrique.

Köčö : soupe de viande de mouton épaisse et grasse à base de flocons d'orge.

Kögüspek : gilet sans manches unisexe. Offert lors des rites de passage.

Kök börü : litt. « loup bleu », nom donné à la variante altaïenne du jeu à cheval bouzkachi.

Kök čaj : « thé bleu », thé vert grossier vendu en plaques compressées et marquées d'un sceau.

Körmös : âmes d'ancêtres, ayant avec le temps pris le sens d'esprits néfastes issus d'âmes de défunts. Var. *üzüt, ajna*.

Kösmökčy : personne capable de voir les esprits.

Köžögö : lors des mariages, tissu blanc tendu entre deux bouleaux cachant la jeune fille à sa future belle-famille, et qui sera ensuite employé comme rideau de lit.

Kuda : cérémonie des fiançailles, désigne également chez les Altaj-kiži la tournée des membres de la belle-famille effectuée par le fiancé, au cours de laquelle il prend note des cadeaux à offrir *šaalta*.

Kudaj : (persan « divinité ») divinité céleste créatrice, au même titre qu'Ülgen. A été employé par les missionnaires orthodoxes au XIX^e siècle pour traduire le terme « Dieu ». Le bourkhanisme enjoignait ses adeptes à ne plus s'adresser à Kudaj, mais à Burhan. Voir Burhan, Ülgen, Üč-Kurbustan.

Kudalar (var. *kudagajlar*) : ensemble des membres de la famille du conjoint d'Ego (sans distinction d'Ego masculin ou féminin).

Kur : ceinture, aujourd'hui simple bande de tissu, offerte aux invités de marque lors des cérémonies.

Kuraan (télenghite ; var. altaj-kiži *kuragan*) : agneau.

Kuruj (var. *op kuruj*) : exclamation rituelle d'appel du bonheur chez les Turco-Mongols, et qui serait devenue notre « Hourra » via les Russes.

Kurultajdyŋ Èlčileri : litt. « Rassemblement des représentants », assemblée de tous les chefs de clans (*t'ajzaŋ*) altaïens, au cours de laquelle sera élu l'Èl-baščy.

Kurultaj Kajčylary : litt. « Rassemblement des chanteurs d'épopées », concours international de chant de gorge organisé par le gouvernement de la République d'Altaï.

Kurut : fromage durci et fumé. Voir *byštak*.

Kut : l'une des composantes symboliques de la personne. Voir *süne, t'ula, tyn*.

Kuu : « chauve », mais aussi « cygne », et par rapport à la forme que l’oiseau dessine dans le ciel, « croix ». Voir *keres*.

Kuzuk (var. *möš kuzuk*) : pommes de « cèdre » (*Pinus sibirica*). Leur récolte assure un revenu substantiel aux familles. Voir *möš bank*.

Küčük : chiot.

Kündü-küree : festin. Voir *surum*.

Küp : pot placé à la tête du foyer dans lequel le lait est mis à fermenter afin d’obtenir de l’*ajrak*.

Küre : enceinte rituelle (mg. « temple bouddhique »).

Küreš : lutte altaïenne.

Kyjra (altaj-kiži) : bandes de tissu, généralement blanches, servant d’offrandes aux esprits. Voir *t’alama*.

Kys : fille d’Ego, par extension jeune fille.

Mal : troupeau de chevaux, par extension bétail possédé par une famille.

Mant’ak : manteau du chamane.

Mañdaj : front. *Mañdaj tažuur* « gourde du front », offerte au père de la fiancée lors des mariages.

Mat’alañ : ours (dénomination respectueuse). Voir *Aju*.

Mečün : singe dans le calendrier chinois de douze années, désigne également la constellation des Pléiades Ülker.

Mojnožyp : refus par le jeune homme de la fiancée choisie par ses parents.

Möš : pin de Sibérie *Pinus sibirica*, couramment nommé en russe « cèdre » (ru. : *kedr*).

Möš bank : litt. « cèdre banque », paire lexicale faisant allusion au système de crédit à la consommation, tant la récolte des précieuses pommes de « cèdre » *kuzuk* peut rapporter d’argent.

Mürgüül (mg.) : litt. « prosternation », désigne la plupart des pratiques rituelles faites autour d’un bûcher, rituel ou domestique, et par extension, prend parfois le sens de « rituel ».

Mylyk : fusil.

Neme biler kiži (pl. *neme biler ulus*) : litt. « personne qui sait quelque chose », désigne les spécialistes rituels de tout type (*alkyščy*, chamane *kam*, devin *t’arynčy*, *t’adasčy*, *t’arlykčy*, chanteur d’épopées *kajčy*, etc.).

Očok : foyer, ou trépied accueillant le chaudron au-dessus du foyer. Par extension : « habitation » et « famille ».

Ok t’aa : jeu de « tir à l’arc ».

Oos : bouche. *Oos ačar* « ouvrir la bouche », désigne les fiançailles chez les Télenguites.

Orbu : battoir du tambour chamanique.

Ot-Ène : litt. « Mère-Feu », nom de l'esprit protecteur du foyer, localisé dans le feu domestique.

Ölgön tuš : « direction de la mort », monde des morts. Voir *altyngy örön*.

Ölüm : décès.

Örökön : personne âgée, ancien, idole. Voir *kargan kiži*.

Saŋ : (tib. *bsang* « offrande de fumigation de genévrier ») bûcher rituel dans lequel sont brûlées des offrandes de nourriture et du genévrier lors des cérémonies religieuses.

Sarlyk : yak.

Sart'u : beurre. Var. *sary sart'u* « beurre jaune », beurre cuit.

Sary Bür : litt. « Rameau jaune », désigne la cérémonie rituelle ayant lieu aux environs de l'équinoxe d'automne, marquant la fin de la saison chaude et le début de la saison froide.

Sejmučy : masseur, généralement considéré comme *neme biler kiži*.

Serge : terme iakoute désignant le poteau d'attache du cheval.

Sijne (ou *syjyn*) : sœur cadette, mais également toute parente de sexe féminin plus jeune qu'Ego.

Soky : mortier dans lequel est pilée la farine d'orge grillée *talkan*.

Söök : litt. « os ». Terme désignant le clan.

Söstöš : pourparlers concernant l'organisation et la date du mariage.

Söjköniš : comportement érotique des étalons. A autrefois inspiré certains jeux rituels lors des mariages.

Surum : festin. Voir *kündü-küree*.

Süne : l'une des composantes de la personne. Voir *kut*, *t'ula*, *tyn*.

Sygyt : chant plaintif entonné lors des funérailles.

Šaby (var. *šabyčy*) : litt. « celui qui joue de chiquenaude », assistant du *t'arlykčy* dans le (néo)bourkhanisme. *Šaby* désigne dans le bouddhisme mongol les disciples des moines.

Šaalta : présents que le jeune homme devra offrir aux membres de sa belle-famille lors du mariage.

Šanky : parure offerte aux petites filles lors de leur premier anniversaire, et qu'elles gardaient accrochée à leur cheveux jusqu'au mariage.

Šaltrak : décoration de perles placée sur le dos du premier vêtement de l'enfant, à fonction apotropaïque.

Šatra : dames altaïennes, mais également figurines de fromage autrefois sculptées préalablement à la chasse, notamment chez les peuples altaïens du nord (var. *balgyn*). Sculptées encore de nos jours lors des rituels néo-bourkhanistes.

Širdek : tapis de feutre employé lors des rituels, sur lequel l'esprit invoqué est supposé venir s'installer du temps de la cérémonie.

Šire : (mg. *šeree*) tablette sur laquelle sont déposés les os de l'animal sacrifié *bajdara* lors d'un rituel *tajylga*.

Šulengi : assistants des *t'emiči* dans la récolte de l'impôt *jasak*. Voir *baštyk*, *t'ajzaŋ*, *t'emiči*.

Taaj : oncle maternel d'Ego.

Taaj èd'e : sœur aînée de la mère d'Ego.

Taaj söök : désigne le clan de la mère d'Ego (litt. « os de l'oncle maternel »).

Tajak : canne.

Tajylga : sacrifice, par extension rituel, construction sacrificielle.

Tagyl : autel construit en pierres plates empilées sur lequel sera allumé un bûcher à offrandes *saŋ*.

Takaa : poule, coq dans le calendrier chinois de douze années.

Talkan : farine d'orge grillée.

Tana : bouton principal du vêtement *ton*. Voir *topčy* et *apaš*.

Taŋky : tabac, par extension cigarette.

Taŋma : marque de clan apposée au fer sur les animaux d'élevage (mg. *tamga*).

Taš ködürge : jeu du « lever de pierre ». Var. *čoj ködüriš* « lever de fonte », et var. russisée *gira ködüriš* « lever de poids ».

Tažuur : gourde de cuir destinée à recevoir l'alcool de lait distillé *araki*.

Tebek : jeu de jongle au pied avec une pièce de monnaie agrémentée d'une plume ou d'un brin de laine.

Tegenek : plante épineuse de la famille des églantiers, réputée éloigner les mauvais esprits.

Temirči (var. *temir cogor us*) : forgeron, considéré comme un *neme biler kiži*.

Tepši : plat employé lors des cérémonies, sur lequel sont placés les morceaux de viande honorifiques.

Terpek : galette de pâte frite.

Tijiŋ : écureuil.

Toj : noce.

Toju : repu.

Tokpok čačary : jeu du « lancer de gourdin ».

Ton : veste traditionnelle hivernale faite de cuir de mouton retourné.

Toņžoon t'ügüriš : jeu de la « course du clan Toņžaan », par équipes de deux, avec l'un des concurrents assis à califourchon sur son coéquipier.

Topšuur : instrument à deux cordes pincées du chanteur d'épopées altaïen.

Topčy : bouton. Voir *apaš* et *tana*.

Töčün : sorte de musaraigne.

Tögü : rituel effectué sept jours après les funérailles auprès de la tombe du défunt. Voir *t'er ajak*.

Töö : chameau.

Törögöndör (var. *èl-töröön*) : parents, au sens des membres de la famille élargie.

Tös : base, racine, désigne également les esprits des ancêtres, électeurs du chamane, et par extension les supports d'esprits dans leur ensemble. Voir *türgüzü*, *tünjürček*.

Tujuk sös : litt. « mot fermé », désigne le lexique chamanique chez les Téléoutes.

Tuk : poil. Par extension *tuktu* « chevelu, poilu ».

Turgaktu t'er : litt. « endroit à arrêt », lieux réputés stopper chevaux et voitures, œuvre d'esprits malfaisants (*aza* ou *körmös*).

Tužak : corde servant d'entrave pour les chevaux. Voir *tužagyn kezeri*.

Tužagyn kezeri : rituel de coupe de l'entrave nouée entre les jambes de l'enfant au moment où il commence à faire ses premiers pas.

Tükölö : perche inclinée sur laquelle est suspendue la peau de l'animal sacrifié *bajdara* lors d'un sacrifice *tajylga*.

Tünjür : tambour chamanique.

Tünjürček : litt. « petit tambour chamanique », désigne l'un des supports d'esprits fabriqués par le chamane et conservés dans l'habitation. Peut figurer les esprits auxiliaires du chamane. Voir *tös*, *türgüzü*.

Türgüzü : support d'esprit chez les Télenguïtes (mg. *ongon*). Voir *tös*, *tünjürček*.

Tüünük : cercle de bois au sommet de la yourte destiné autrefois à évacuer la fumée et à faire entrer la lumière.

Tyn : souffle, entendu comme l'une des composantes symboliques de la personne. Sa disparition entraîne la mort. Voir *kut*, *süne*, *t'ula*.

Tyrmak : ongle.

T'aana : grand-mère du côté paternel. La grand-mère du côté maternel est nommée *t'aan ène*, (*tajna*, *taaj ène* à Ulagan).

T'adasčy : spécialiste rituel supposé capable de faire tomber la pluie ou de faire apparaître le soleil, souvent au moyen d'une « pierre trouvée » *t'ada taš*.

T'ada taš : litt. « pierre trouvée », désigne une pierre découverte dans des circonstances particulières ou un bézoard, employé par le spécialiste rituel *t'adasčy* pour changer le climat. Communément nommée « pierre à pluie ».

T'ajačy : litt. « créateur », désigne la divinité créatrice de toute chose, mais avec laquelle les Altaïens n'ont aucune relation rituelle. Autre nom de Kudaj / Ülgen. Désigne aussi l'« animal-totem » fondateur du clan, ou encore aujourd'hui l'« ange gardien » de la personne.

T'ajyk : esprit intermédiaire entre les entités du monde d'en haut et les hommes. Apporte les offrandes du chamane à la divinité du monde d'« en haut ». Localisé et représenté dans l'habitation par une corde *t'ebek* ornée d'une fourrure (généralement de lièvre) et de rubans *t'alama*.

T'ajzaŋ : chef de clan. Voir *baštyk*, *šulengi*, *t'emiči*.

T'ajzaŋdardyŋ tös törgöozi : Conseil des Chefs de clans.

T'alama (télenguite) : bandes de tissu, généralement blanches, servant d'offrandes aux esprits. Voir *kyjra*.

T'ančyk : sachet à balle, cartouchière, désigne également le petit sac de cuir dans lequel était glissé le cordon ombilical du nouveau-né. Voir *kin*, *balanyŋ kini*, ou *balanyŋ kööji*.

T'aŋar kožoŋ : chant traditionnel à plusieurs voix et aux vers qui se répètent entonné (généralement par les femmes) lors des cérémonies.

T'arlykčy : litt. « messenger », spécialiste rituel le plus important dans le mouvement (néo)bourkhaniste.

T'aryn : omoplate.

T'arynčy : spécialiste rituel faisant de la divination à partir des omoplates de mouton.

T'ažyl bür : litt. « Rameau vert », désigne la cérémonie rituelle ayant lieu aux environs de l'équinoxe de printemps, marquant la fin de la saison froide et le début de la saison chaude.

T'ebek : chez les Altaï-kiži, corde de crin tendue entre deux bouleaux (ou poteaux) sur les sites cultuels, et à laquelle sont attachés les rubans offerts *kyjra*. Voir aussi *T'ajyk*, *t'ele*.

T'edek : bride.

T'een (pl. *t'eender*) : neveu/nièce de l'oncle maternel *taaj*.

T'ele : chez les Télenguïtes, corde de crin tendue entre deux bouleaux (ou poteaux) sur les sites cultuels, et sur laquelle sont noués les rubans offerts *t'alama*.

T'emiči : aide du chef de clan *t'ajzaŋ* chargé de récolter l'impôt impérial *jasak* à l'époque tsariste. Voir *baštyk, šulengi, t'ajzaŋ*.

T'eje : femme de frère (pour Ego masculin ou féminin). Dans le cas du mariage : *kystyŋ t'ejezi* « femme de frère » de la future mariée, *uuldyn t'ejezi* « femme de frère » du futur marié.

T'er-ajak : litt. « coupe de terre », désigne le trou creusé au pied de la tombe dans lequel seront versées les offrandes de nourriture lors du rituel de 7^e jour Tögü.

T'erdiŋ kindigi : « nombril du monde », appellation respectueuse et significative de la steppe de Koš-Agač, autrement nommée Ère-Čuj. Voir *učurlu*.

T'er-suu : litt. « terre-eau », désigne l'ensemble des entités spirituelles résidant dans le monde « du milieu ». Voir Han Altaj et Altajdyŋ èèzi.

T'odo : jambe, train arrière de l'animal (pièce de viande).

T'öp : accord, désigne la première rencontre entre membres des deux familles dans le cadre du mariage. *T'öp tažuur* : gourde offerte à cette occasion par les parents du jeune homme aux parents de la jeune fille.

T'örgöm : intestins, dont on fait un plat apprécié. Parfois employés dans le rituel de coupe de l'entrave Tužagyn kezeri.

T'ula (var. *d'ula*) : l'une des composantes symboliques de la personne. Voir *kut, süne, tyn*.

T'urt : rassemblement de yourtes. Voir *ulus*.

T'uu : graisse. Voir *üs*.

T'yl : année.

T'ylamaš : cauri.

T'ylan : serpent.

T'ylgajak : litt. « Glissement de l'année », cérémonie religieuse célébrant le début de l'année et la fin de l'hiver chez les Altaj-kiži.

T'ymyrtka : œuf.

T'yŋylaar : glisser sur un cuir de vache retourné pour obtenir du bonheur lors des rituels de Nouvelle Année Čagaa Bajram et T'ylgajak.

Uuča (var. *uuč / üče*) : croupe (pièce de viande), carcasse. Üüče čečer « Dénouement de la carcasse », fête familiale ayant lieu aux environs du Nouvel An. Voir aussi *belkenček*.

Učar-kaj : litt. « chant de gorge volant », entité spirituelle supposée inspirer leur chant aux *kajčy* officiant au sein du mouvement néo-bourkhaniste Ak-T'aŋ.

Učurlu : « qui possède une signification », se dit d'un lieu ou d'un objet envers lequel il faut faire preuve d'un comportement respectueux particulier. Voir T'erdiŋ kindigi.

Ugaačy : personne capable d'entendre les esprits, sans être spécialiste rituel car elle n'a pas forcément la capacité d'interagir avec ces entités.

Uj (altaj-kiži ; var. télenghite *ijnek*) : vache.

Uk : groupe de filiation ou lignage patrilinéaire.

Ukok : plateau d'altitude situé dans le district de Koš-Agač, à la frontière de la Mongolie, de la Chine et du Kazakhstan, où a été découverte la momie de la « Princesse d'Ukok » (nommée également Princesse d'Altaï, Khan Bala « enfant-roi », ou encore Očy Bala « petite sœur », tiré de l'épopée du même nom). Fait partie du patrimoine mondial de l'UNESCO, mais est actuellement menacé par un projet international de gazoduc.

Ulus : rassemblement de yourtes. Voir *t'urt*.

Uluu : dragon.

Umaj : divinité féminine protectrice des enfants et des femmes enceintes. Se retrouve dans l'ensemble du monde turc.

Utkuul : lors des mariages, rencontre des membres de la belle-famille à l'extérieur du périmètre de l'habitation, au pied d'un bouleau planté pour l'occasion.

Üč-Kurbustan : litt. « Trois Kurbustan », divinité du monde d'« en haut » chez les bourkhanistes, équivalent d'Ak Burhan. Kurbustan est une déformation de la divinité zoroastrienne Ahura Mazda, sous sa variante Ormuzd, et que l'on retrouve également chez les Bouriates (*hurmast*, communication de R. Hamayon). Selon les néo-bourkhanistes, *Üč-Kurbustan* est une « énergie » sous forme de triade regroupant « l'univers (*ak ajas*), l'oxygène (*kök ajas*), la terre-mère (*t'er ène*) ». Voir Burhan, Kudaj, Ülgen.

Üj : terme général désignant l'habitation. Voir *üj kiži*.

Üj kiži : litt. « personne de la maison », désigne communément la femme.

Üle (mongol *oboo* ; *ovaa*) : cairns (ou montjoies) édifiés sur les lieux de passage et marquant la présence d'un esprit-maître du lieu (*èè*). Le voyageur dépose une ou plusieurs pierres lors de son passage, noue quelques crins de sa monture ou un ruban *t'alama*, fait une libation d'alcool de lait *araki*.

Ülgen : divinité suprême créatrice du monde d'« en haut », divinité clanique selon certains auteurs. Voir Burhan, Kudaj, *Üč-Kurbustan*.

Ülker : constellation des Pléiades, poème. En bouriate *ülger* : modèle, poésie épique.

Ürüster : faire des aspersion (de lait, d'*araki*, etc.). Le terme n'est jamais employé lors des rituels liés aux funérailles. Voir *čačar*.

Üs : graisse. Otko üs urar « verser la graisse dans le feu », rituel effectué par le jeune homme lors des fiançailles chez les Télenghites, lors du deuxième jour de mariage (*belkenček*) chez les Altaj-kiži.

Üzüt : l'une des composantes symboliques de la personne défunte, considérée comme néfaste et dangereuse car non ou mal reconduite dans le monde des morts.

Yjyk (var. *ydyk*) : montagne clanique à laquelle on s'adresse lors des cérémonies rituelles, supposée abriter les esprits des ancêtres *tös* (var. *bajlu kyr*). Caractérisée par ailleurs un animal consacré à un esprit particulier choisi dans le troupeau, et qui ne sera dès lors plus monté, ni abattu pour sa viande. Voir *bajlu*.

BIBLIOGRAPHIE

Abou, Sélim, *L'Identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981, 235 p.

Alekseev, Nikolaj Alekseevič, *Šamanizm tjurkojazyčnyh narodov Sibiri (Opyt arealnogo sravnit. issled.)*, Novossibirsk, Nauka, 1984, 232 p.

Altaj – Kolybel' tjurkov, Teatralizovannoe predstavlenie Mežregional'nogo prazdnika altajskogo naroda « Èl Ojyn 2014 », [Libretto], Elo, 2014, 4 p.

Altaj i central'naja Azija: kul'turno-istoričeskaja preemstvennost' (k 350-letiju ojrotskoj pis'mennosti). Materialy Meždunarodnoj naučnoj konferencii (5-7 oktjabrja 1998 g.), Gorno-Altajsk, 1999, 288 p.

Altajskaja Cerkovnaja Missija, Saint-Pétersbourg, 1865, 205 p.

Altajskie Geroičeskie skazanija, Očy-Bala, Kan-Altyn, *Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka*, Novossibirsk, Nauka, 1997, 663 p.

Amselle, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, France, Flammarion, 2001.

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte/Poche, 2002, 215 p.

Anderson, D. G., « Living in a subterranean landscape: identity politics in post-Soviet Khakassia », in S. Bridger & F. Pine Surviving (éd.), *Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses*, London, Routledge, 1997, p. 52-65.

Anohin, Andrej Viktorovič, « Šamanizm u teleutov », *Sibirskaja Žizn'*, 253, 1913.

Anohin, Andrej Viktorovič, « Materialy po šamastvu u altajcev », *Sbornik Muzeja Antropologii i Ètnografii*, 4 (2), 1924, p. 1-148.

Anohin, Andrej Viktorovič, « Burhanizm na Zapadnom Altae », *Sibirskie Ogni*, 5, 1927, p. 162-167.

Aristov, N. A., « Zametki ob ètničeskom sostave tjurkskih plemen i svedenija ob ih čislenosti », *Živaja Starina*, 3-4, 1896, p. 328-456.

Arzhantseva, Irina, *et al.*, « Por-Bajin: An Enigmatic Site of the Uighurs in Southern Siberia », *The European Archaeologist*, 35, 2011, p. 6-12.

Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič, « Dialog o vere: k probleme novogo religioznogo obraščeniija na Altae », *Materialy polevyh issledovanij MAÈ RAN*, 9, Saint-Pétersbourg, 2009, p. 43-60.

Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič, « Altajskij ritual'nij kover i sozdanie geterotopii », *Antropologičeskij Forum Online*, 18, 2013, p. 85-133. [En ligne] : <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/arzutov.pdf>, consulté le 25/01/2017.

Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič, « « Épîtres » altaïennes : histoire et vie des textes du mouvement religieux Ak-jaŋ », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 45, 2014. [En ligne] : <http://emscat.revues.org/2464>, consulté le 29/04/2017.

Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič, « Tagyl: lokal'nyj landšaft i vybor ritual'nogo mesta u altajcev », in Ju. Ju. Karpov, *Gory i granicy : Ètnografija posttradicionnyh obščestv*, Saint-Pétersbourg, Rossijskaja Akademija Nauk, Muzej antropologii i ètnografii im. Petra Velikogo (Kunskamera), 2015, p. 256-295.

Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič, « *Shatra and Jurt*: The “Return Address” in the Altaian Ritual », *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 44 (3), 2016, p. 111-120.

Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič & Tadina, Nadežda Alekseevna, « Ak-T'arŋdu kak naslednik burhanizma I hranitel' znaniija (zametki o « sovetskih altajcah ») », in E. G. Fedorova (éd.),

Sibirskij sbornik, K jubileju Alekseevny Alekseenko, 2, Saint-Pétersbourg, MAE RAN, 2010, p. 224-230.

Aubert, Laurent, «Comment exposer la musique et que lui faire dire», in Monique Desroches, Marie-Hélène Pichette, Claude Dauphine, & Gordon E. Smith (éd.), *Territoires musicaux mis en scène*, Montréal, Canada, Presses de l'Université de Montréal, 2011, p. 13-40.

Badmaev A. A., Adygbaj Č. O., Burnakov V. A., Manšeev D. M., *Protestantizm i narody Južnoj Sibiri: Istorija i sovremennost'*, Novossibirsk, Institut arheologii i etnografii SO RAN, 2006, 158 p.

Balakin, G., «Informacija o ruskoj pravoslavnoj cerkvi i ee dejatel'nosti v Respublike Altaj», *Vzaimodejstvie organov vlasti s obščestvennymi ob'edinenijami*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, 2010, p. 28-32.

Balakina, O. N. & Dedeeva, V. S., *Altajsko-russkij slovar'*, Gorno-Altajsk, Lepta, 2016, 168 p.

BAMRS : Bajarsajhan, E., Gantogtoh, G., Dorž, D., Mižddorž, G., Sum'jaabaatar, B., Suhbaatar, O., Darbeeva, A., Ševernina, Z., Pjurbeev, G., *Bol'soj Akademičeskij Mongol'sko-Russkij Slovar'. V 4 tomah*, Moscou, Academia, 2001, 2028 p.

Banzarov, Dordži, *Černaja vera ili šamanstvo u mongolov i drugija stat'i D. Banzarova. Pod redakciej G. N. Potanina*, Saint-Pétersbourg, Tipografija imperatorskoj akademii nauk, [1846] 1891, 128 p.

Barth, Fredrick, «Introduction» in F. Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo, Universitetforlaget, 1969, p. 9-38.

Basaeva, K. D., «Rites et coutumes concernant les enfants chez les Bouriates de Cisbaïkalie», *Études mongoles et sibériennes*, 24, 1993, p. 67-91.

Basilov, Vladimir Nikolaevič, *Izbranniki duhov*, Moscou, Politizdat, 1984, 207 p.

Basilov, Vladimir Nikolaevič, « Posvjaščenie vo sne (Rasskaz uzbekskogo muzykanta) », in D. A. Funk (éd.), *Šamanizm i rannie religioznye predstavlenija. K 90-letiju doktora istoričeskix nauk, professora L. P. Potapova, Ètnologičeskie issledovanija po šamanstvu i inym tradicionnym verovanijam i praktikam*, 6, Moscou, Institut ètnologii i antropologii im. N. N. Mikluho-Maklaja, 1995, p. 36-47.

Baskakov, Nikolaj Aleksandrovič & Inkižekova-Grekul, A. I., *Hakassko-Russkij slovar'*, Ministerstvo Kul'tury SSSR, Glavizdat, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannih i nacional'nih slovarej, Moscou, 1953, 358 p.

Baskakov, Nikolaj Aleksandrovič & Toščakova, Taisija Makarovna, *Ojrotsko-russkij slovar'*, Moscou, Russie, OGIZ, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Inostrannyh i Nacional'nyh Slovarej, [1947] 2005, 312 p.

Bat'janova, E. P., « Altaitsy », in Z. P. Sokolova (éd.), *Sibir: Ètnosy i Kul'tury (Narody Sibiri v XIX v.)*, Moscou – Oulan-Oudé, Institut Ètnologii i Antropologii ran - vsgaki, 1995, 224 p.

Bazin, Louis, *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest, Hongrie, Akadémiai Kiadó, Paris, France, CNRS éditions, 1991.

Bedjurov, Brontoj Jangovič, *Slovo ob Altae. Istorija, fol'klor i kul'tura*, T. 1, Gorno-Altaišk, 1990, 380 p.

Bedjurov, Brontoj Jangovič, « Ojrot-kaan: Kongodoj – Kaldan – Èrke Šunu – Amyr Sana », *Altajdyn Čolmony*, 3/09/1994.

Beffa, Marie-Lise & Delaby, Laurence, *Festins d'âmes et robes d'esprits, les objets chamaniques du musée de l'homme*, Publications scientifiques du Muséum, 1999.

Belekov, I. I. & Tuzačinov, S. S., *Èl-Ojyn, Prazdnik tradicii*, Gorno-Altaišk, RIA Karagem, 2006, 48 p.

Belosljudov, A., « K istorii Belovod'ja », *Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdelenija RGO*, XXXVIII, Omsk, 1916, p. 32-36.

Benovska-Sabkova, Milena, Köllner, Tobias, Komáromi, Tünde, Ładykovska, Agata, Tocheva, Detelina et Zigon, Jarrett, « “Spreading grace” in post-Soviet Russia », *Anthropology Today*, 26 (1), 2010, p. 16-21.

Berelowitch, W. & Medvedkova, O., « Introduction », *Cahiers du monde russe*, 53 (2-3), 2012, [En ligne] : http://monderusse.revues.org/9378Berelowitch_2012, consulté le 16 mars 2017.

Berger, P. « The Desecularization of the World: A Global Overview », in P. Berger (éd.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Eerdmans, 1999, p. 1-18.

Bertrand, Frédéric, *L'anthropologie soviétique des années 20-30 : Configuration d'une rupture*, Pressac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, 344 p.

Bianquis, Isabelle, « La mise en scène de rituels politiques en Mongolie : Stratégies à l'œuvre et significations spatio-temporelles », 3^{ème} Congrès du Réseau Asie – IMASIE, 26-27-28 sept. 2007, Paris, [En ligne], <http://www.reseau-asie.com>, consulté le 22 février 2017.

Biard, Aurélie & Laruelle, Marlène, « “Tengrism” In Kyrgyzstan: In Search Of New Religious And Political Legitimacy », in I. Charleux, G. Delaplace, R. Hamayon (éd.), *Representing Power In Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*, Bellingham, Center for East Asian Studies, Western Washington University, 2010, p. 55-96.

Bierschenk, T., « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers de Sciences humaines*, 31 (2), 1995, p. 457-484.

Blomkvist, E. È & N. P. Grinkova, *Buhtarminskie staroobradcy*, Leningrad, Akademija Nauk sssr, 1930, 460 p.

Blum, Alain, Filippova, Elena, « Ethnie, nationalité ou clan : des formes d'identité rivales ? », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 34 (4), 2003, p. 131-152.

Bol'shakova, A. V., *et al.*, *V sostave Tomskoj Gubernii, Istorija Respubliki Altaj v dokumentah Gosudarstvennogo arhiva Tomskoj oblasti. XIX – načalo XX vekov*, Gorno-Altajsk, 2004, 528 p.

Borbuev, Č. Č., « Aktual'nye problemy dejatel'nosti organov mestnogo samoupravlenija po protivodejstvuju ideologii terrorizma i èkstremitizma », in *Vzaimodejstvie organov vlasti s obščestvennymi ob''edinenijami*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, 2010, p. 43-52.

Boronin, O. V., *Dvoedanničestvo v Sibiri. XVII - 60-e gg. XIX vv.*, Barnaul, Azbuka, 2002, 220 p.

Bourdieu, P., « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (1), 1982, p. 58-63.

Bromley, Y., « Ethnos and the Ethnosocial Organism », *Ethnologica slavica*, 3, 1971, p. 47-57.

Broz, Ludek, « Pastoral Perspectivism: A View from Altai », *Inner Asia*, 9, 2007, p. 291-310.

Broz, Ludek, « Substance, Conduct, and History: "Altaian-ness" in the Twenty-First Century », *Sibirica*, 8 (2), 2009 (a), p. 43–70.

Broz, Ludek, « Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai », in M. Pelkmans (éd.), *Conversion after Socialism*, London, Routledge, 2009 (b), p. 17-39.

Broz, Ludek, « Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia) », in P. Fortis & I. Praet (éd.), *The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives*, St Andrews, CAS, 2010, p. 263-297.

Broz, Ludek & Habeck, Joachim Otto, « Siberian automobility Boom: From the Joy of Destination to the Joy of Driving There », *Mobilities*, 10 (4), 2015, p. 552-570.

Bunge, Aleksandr A. fon, « Dnevnik putešestvija po vostočnoj časti altajskix gor letom 1826 goda », in Karl Fridix fon Ledebur, Aleksandr A. fon Bunge & Karl A. Mejer, *Putešestvie po Altajskim goram i džungarskoj Kirgizskoj stepi*, Novossibirsk, VO Nauka, 1993, p. 157-217.

Burelle, Marie-Andrée, *Dialogue critique entre acteurs thérapeutiques : Étude de la dynamique relationnelle chamanique/pentecôtiste au Guatemala*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M. Sc.) en Anthropologie, Université de Montréal, 2011, 158 p.

Butanaev, Viktor Jakovlevič, *Tradicionnyj šamanism Xongoraja*, Abakan, Russie, Izd-vo Hakasskogo Gosudartsvennogo Universiteta im. N. F. Katanova, 2006.

Butanaev, Viktor Jakovlevič & Butanaeva, Irina Isaevna, *Hakasskij istoričeskij fol'klor*, Abakan, Russie, 2001.

Charleux, Isabelle, « Orientation des monastères mongols », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, 2005-2006, p. 239-282.

Chichlo, Boris, « Qui est donc Koča ? », *Études mongoles et sibériennes*, 9, 1978, p. 7-72.

Chichlo, Boris, « Yayïk – Divinité céleste chez les Altaïens », *Journal de la Société finno-ougrienne*, Helsinki, 79, 1984, p. 47-64.

Chichlo, Boris, « Histoire de la formation des territoires autonomes chez les peuples turco-mongols de Sibérie », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 28 (3-4), 1987, p. 361-401.

Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 988 p.

Collins, D. N., « Colonialism and Siberian Development: A Case Study of the Orthodox Mission to the Altai, 1830-1913 », in A. Wood and R.A. French (éd.) *The Development of Siberia: Peoples and Resources*, London, St. Martin's Press, 1989, p. 50-71.

Colonomos, A., « Les évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale », *Cultures & Conflits*, 15-16, 1994. [En ligne] URL : <http://conflits.revues.org/201>, consulté le 01 octobre 2016.

Coquin, François-Xavier, *La Sibérie. Peuplement et immigration paysanne au XIX^e siècle*, Paris, Institut d'études slaves, 1969, 789 p.

Curtet, Johanni, *La Transmission du höömij, un art du timbre vocal : ethnomusicologie et histoire du chant diphonique mongol*, Thèse de doctorat, sous la direction d'Alain Desjacques, Rennes, Université Rennes 2, 2013, 618 p.

Čemčieva, Aržana Petrovna, *Altajskie subètnosy v poiskah identičnosti*, Novosibirsk, Rossijskaja Akademika Nauk, Sibirskoe otdelenie, Institut arheologii i ètnografii, 2012, 254 p.

Čolokov È., « « Ène Til » - èto vozroždenie », *Zvezda Altaja*, 37, 1991, p. 2.

Danilin, Andrej Grigor'evič, « Burhanizm na Altae i ego kontr-revoljucionnaja rol' », *Sovetskaja ètnografija*, 1, 1932, p. 63-91.

Danilin, Andrej Grigor'evič, *Burhanizm, Iz istorii nacional'no-osvoboditelnogo dviženija v Gornom Altae*, Gorno-Altajsk, Russie, Ak Čeček, 1993.

Danilin, Andrej Grigor'evič, Archives A. G. Danilin de l'Institut d'ethnographie N. N. Mikluho-Maklaj de l'Académie des Sciences de Russie.

Delaby, Laurence, « Figurations sibériennes d'oiseaux à usage religieux », *Études mongoles et sibériennes*, 28, [1970] 1997 (a), p. 55-101.

Delaby, Laurence, « Une corde d'ongon mongole », *Études mongoles et sibériennes*, 28, [1973] 1997 (b), p. 103-148.

Delaby, Laurence, « Tambours silencieux en Sibérie méridionale », *Études mongoles et sibériennes*, 28, [1975] 1997 (c), p. 149-164.

Delhoysie, Yves & Lapierre, Georges, *L'Incendie millénariste*, OS Cangaceiros, 1987, 327 p.
Demčínova, Mira Alčínovna, « Vvedenie », in *Skazitel' Nikolaj Ulagašev: Altajskie geroičeskie skazanija*, Gorno-Altajsk, Russie, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, Gosudarstvennoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj "Naučno-Issledovatel'skij Institut Altaistiki im. S. S. Surazakova", 2011.

Désert, Myriam, « Le débat russe sur l'informel », *Questions de recherche*, 2006, 17.

Desprez, Delphine, « L'invisible cité de Kitež au reflet de la prose de l'Âge d'Argent », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 38-39, 2007-2008, p. 75-119.

Desroches, Monique, « Musique touristique et patrimoine à la Martinique », in Monique Desroches, Marie-Hélène Pichette, Claude Dauphine, & Gordon E. Smith (éd.), *Territoires musicaux mis en scène*, Montréal, Canada, Presses de l'Université de Montréal, 2011, p. 61-74.

Deuber Ziegler, Érica & Perret Geneviève, « L'autre, une construction permanente », in É. Deuber Ziegler & G. Perret (éd.), *Nous autres*, Genève, Musée d'ethnographie, 2005, p. 13-44.

Dimanštejn, S. M., « Istorija narodov SSSR i položenie na fronte istoričeskoj nauki », *Revoljucija i nacional'nosti*, 3, 1936, p. 13-25.

Ditchev, Ivaylo, « Le communisme : entre don idéologique et don au quotidien », *Diogène*, 194, 2001, p. 108-118.

Donahoe, Brian, *et al.*, « Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation », *Current Anthropology*, 49 (6), 2008, p. 993-1020.

Doronin, Dmitrij Ju., « Šamanskij glaz i ruka, vodimaja duhom: vizual'noe i verbal'noe v vizionerskih praktikah altajcev », *Vizual'noe i verbal'noe v narodnoj kul'ture: materialy meždunarodnoj školy-konferencii*, Moscou, RGGU, 2013 (a), p. 104-109.

Doronin, Dmitrij Ju., « Sovetskij šaman: meždu vlast'ju karajuščeju i vlast'ju-klientom », *Mifologičeskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve*, Moscou, RGGU, 2013 (b), p. 81-91.

Doronin, Dmitrij Ju., « Šamany, dengi i duhy: trgovlja ili obmen? », *Antropologičeskij forum*, 18, 2013 (c), p. 214-229.

Doronin, Dmitrij Ju., « Krestüler vs Altajlar: povsednevnaia identičnost' v sovetskoe i postsovestkoe vremja », in *Ural-Altaj: čerez veka i buduščee, Materialy Vserossijskoj naučnoj konferencii (2-5/07/2014)*, Gorno-Altajsk, 2014, p. 115-121.

Doronin, Dmitrij Ju., « “Fifty Shades of Toyota”. The Life of a Car in an Altai City », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 54 (1), 2015 (b), p. 36-52.

Doronin, Dmitrij Ju., « Turgak: demony puti v altajskoj mifologii », in D. I. Antonov & O. B. Hristoforova, *Demonologija kak semiotičeskaja sistema. Tezisy dokladov IV Meždunarodnoj naučnoj konferencii, Moskva, RGGU, 15-17 ijunija 2016*, Moscou, 2016, p. 27-39.

Dundes, Alan, « The Hero Pattern and the Life of Jesus », *Essays in Folkloristics*, Delhi, India, Folklore Institute, 1978, p. 223-270.

During, Jean, « Globalisations de l'ère préindustrielle et formatage de l'oreille du monde. L'écoute de l'ethnomusicologue », in J. Bouët & M. Salomos (éd.), *Musique et globalisation : Musicologie Ethnomusicologie*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 39-68.

Durkheim, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1912] 1960, 418 p. [En ligne] :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html

Dyrenkova, Nadežda Petrovna, « Kul't ognja y altajcev i teleut », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii*, 6, 1927, p. 63-78.

Dyrenkova, Nadežda Petrovna, « Umaj v kul'te tureckih plemen », *Kul'tura i pismennost' Vostoka*, III, Baku, 1928, p. 134-141.

Dyrenkova, Nadežda Petrovna, « Polučenie šamanskogo dara po vozzrenijam tureckih plemen », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii*, 9, 1930, p. 267-290.

Dyrenkova, Nadežda Petrovna, *Šorskij fol'klor*, Moscou-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1940, 448 p.

Dyrenkova, Nadežda Petrovna, « Materialy po šamanstvu u teleutov », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii*, 10, 1949, p. 107-190.

D'jakonova, Vera Pavlovna, « Semejno-rodovye ohraniteli u Telengitov », *Jazyki i toponimija*, Tomsk, 1976, p. 143-147.

D'jakonova, Vera Pavlovna, *Altajcy*, Gorno-Altajsk, Uč Sümer, 2001, 224 p.

Edešov A. A. & Èbel A. V., « Kul'tovyj ob'ekt "TakyI" (Gornyj Altaj) », in A. A. Tiškin (éd.), *Drevnye i sovremennye kul'tovye mesta Altaja*, Barnaul, Artika, 2011, p. 8-10.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič, « Radost' poiska istiny. Posleslovie k knige "Tajna uročišča Tereng" », in Ljudmila I. Šerstova, *Tajna doliny Tereng*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, 1997, p. 183-191.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič, « Ètnodemografičeskaja karakteristika naselenija Altaja XIX - načala XX vekov », *Aktual'nye voprosy istorii i kul'tury Sajano-Altaja: materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii*, 2, Gorno-Altajsk, 1998, p. 49-56.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič, « Dviženie burxanistov na Altae v 1904-1905 gg. », *Ètnografičeskoe obozrenie*, 4, 2005, p. 6-21.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič, *Problemy ètničeskoj istorii altajcev (issledovanie i materialy)*, Gorno-Altajsk, Bjužetnoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj « Naučno-issledovatel'skij institut Altaistiki im. S. S. Surazakova », 2011, 232 p.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič, Ekeeva, Natalija Mihailovna, Kazagačeva, Zoja Sergeevna, Majdurova, N. A., *Istorija respubliki Altaj. Tom II. Gornyj Altaj v sostave Rossijskogo gosudarsvta (1756-1916)*, Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskaja tipografija, 2010, 472 p.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič & Majdurova, N. A., *Burxanizm – Belaja vera (Ak T'an). Dokumenty i materialy*, Gorno-Altajsk, Bjudžetnoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj « Naučno-issledovatel'skij institut altaistiki im. S. S. Surazakova », 2014, 244 p.

Ekeev, Nikolaj Vasil'evič, Katašev, M. S., Mukaeva, L. N., Èšmatova, Gulja B., *Političeskie repressii v Gornom Altae (1922-1953 gg.). Sbornik arhivnyh dokumentov i materialov*, Gorno-Altajsk, Literaturno-izdatel'skij dom « Altyn-Tuu », 2017, 272 p.

Ekeeva, Èmma V., « Tradicii semejnogo vospitanija u altajcev », *Vestnik SVFU*, 8 (3), 2011, p. 103-106.

Enčinov, Tožyla, *Čaga Bajram*, Gorno-Altajsk, 2003, 48 p.

Enčinov, È. V., *Semejnye cennosti altajcev : transformacija obyčnogo prava v sovremennoj kul'ture*, Gorno-Altajsk, 2013, 226 p.

Ferret, Carole, « De l'attache des chevaux à la fécondation des femmes en passant par la cuisine. Quelques pistes pour l'exploration des notions altaïques de chaud et de froid », *Études rurales*, 171-172, 2004/3, p. 243-270.

Filatov, Sergei, « Altai Burkhanism. Faith or a Dream of Faith? », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 39 (4), 2001, p. 76-91.

Fischer, Johann Eberhard, *Recherches historiques sur les principales nations établies en Sibérie et dans les pays adjacents, lors de la conquête des Russes*, Paris, Laran et Cie, XXIV, [traduction abrégée du russe par M. Stollenwerck de l'ouvrage paru en 1774] 1801, 295 p.

Fišer, Iogann Ebergard, « Sibirische Geschichte von der Entdeckung Sibiriens bis auf die Eroberung dieses Landes dursh die russeschen Waffen », in V. A. Skubnevskij, *et al.* (éd.), *Altaj v trudax učenyx i putešestvennikov XVIII-načala XX vekov*, Barnaul, Altajskaja

kraevedenaja universitetskaja naučnaja biblioteka imenni V. Ja. Šiškova, III, [1768] 2009, p. 9-15.

Froidevaux, Sylvain, « Nommer l'autre : typologies, ethnonymes et stéréotypes », in Érica Deuber Ziegler & Geneviève Perret (éd.), *Nous autres*, Genève, Musée d'ethnographie, 2005, p. 67-90.

Frost, Nicola, « Anthropology and Festivals: Festival Ecologies », *ethnos*, Vol. 81 (4), [2015] 2016, p. 569-583.

Funk, Dmitrij Anatolevič, *Miry šamanov i skazitelej. Kompleksnoe issledovanie teleutskih i šorskih materialov*, Moscou, Nauka, 2005, 398 p.

García-Ruiz, Jesús, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », *Socio-anthropologie*, 17-18, 2006. [En ligne] :

<http://socio-anthropologie.revues.org/462>, consulté le 14 août 2017.

García-Ruiz, Jesús & Michel, Patrick, « Introduction », in J. García-Ruiz & P. Michel (éd.), *Néo-pentecôtismes*, Actes du colloque néo-pentecôtismes, organisé les 6-7 février 2014, à l'École normale supérieure (Paris), à l'initiative du Centre Maurice Halbwachs (CNRS-ENS-EHESS), sous l'égide du LabEx Tepsis, 2016, p. 3-9.

García-Ruiz, Jesús & Michel, Patrick, « Néo-pentecôtisme et globalisation », *Tepsis papers*, 4, 2014, [En ligne] URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01025289/document>, consulté le 01 octobre 2016.

Garde, P., « À propos du premier mouvement slavophile », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 5 (3), 1964, p. 261-269.

Gauthard, Nathalie, « L'Épopée tibétaine de Gesar de Gling. Adaptation, patrimonialisation et mondialisation », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 24, 2011, p. 173-189.

Gauthier, François, « François Gauthier, Professeur à l'université du Québec à Montréal, s'entretient avec Guy Rouquet sur le chamanisme contemporain ». [En ligne] :

http://www.psyvig.com/doc/doc_24.pdf, consulté le 3/04/2017.

Giudice, Barbara, « Le mouvement pentecôtiste en Russie : acteur d'une dé-sécularisation paradoxale ? », in J. García-Ruiz & P. Michel (éd.), *Néo-pentecôtismes*, Actes du colloque néo-pentecôtismes, organisé les 6-7 février 2014, à l'École normale supérieure (Paris), à l'initiative du Centre Maurice Halbwachs (CNRS-ENS-EHESS), sous l'égide du LabEx Tepsis, 2016, p. 109-122.

Gobin, E. & Vanhoenacker, M., « De l'initiation aux ritualités New Age. Entretien avec Michael Houseman », *ethnographiques.org*, 33, 2017, [En ligne] :

<http://www.ethnographiques.org/./2016/Gobin,Vanhoenacker2>, consulté le 25/06/2017.

Gokalp, Altan, « L'esprit nomade », in Louis Bazin & Altan Gokalp (éd.), *Le Livre de Dede Korkut*, Paris, Gallimard, 1998, p. 27-47.

Golubev, Petr Aleksandrovič, *Altaj. Istoriko-statističeskij sbornik po voprosam èkonomičeskogo i graždanskogo razvitija altajskogo gornogo okruga*, Tomsk, 1890, 436 p.

Goyet, Florence, « L'Épopée », *Vox Poetica*, 2009. [En ligne] :

<http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/goyet.html>, consulté le 5/02/2017.

Goyet, Florence, « De l'épopée canonique à l'épopée "dispersée" : à partir de l'*Illiade* ou des *Hōgen* et *Heiji monogatari*, quelques pistes de réflexion pour les textes épiques notés », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 45, 2014. [En ligne] :

<http://emscat.revues.org/2366>, consulté le 5/02/2017.

Goyet, Florence, Lambert, Jean-Luc & Stépanoff, Charles (éd.), *Épopée et millénarisme : transformations et innovations*, *Études mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines*, 45, 2014. [En ligne] : <https://emscat.revues.org/2265>, consulté le 5/02/2017.

Goyet, Florence & Lambert, Jean-Luc, « Introduction au volume Épopée et millénarisme : transformations et innovations », *Études mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines*, 45, 2014. [En ligne] : <https://emscat.revues.org/2265>, consulté le 5/02/2017.

Goyet, Florence, « L'épopée refondatrice : extension et déplacement du concept d'épopée », *Le Recueil Ouvert*, 2016. [En ligne] :

<http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr:8080/revues/projet-epopee//revues/projet-epopee/165-le-travail-epique-definition-de-l-epopee-refondatrice>, consulté le 5/02/2017.

Grammatika altajskogo jazyka. Sostavlena členami Altajskoj Missii, [Kazan, 1869] Gorno-Altajsk, Ak Čeček, 2005, 364 p.

Grousset, René, *L'empire des steppes, Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, [1938] 1965, 620 p.

Halemba, Agnieszka E., « Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism », *Sibirica*, 3 (2), 2003, p. 165-182.

Halemba, Agnieszka E., *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, London, Routledge, 2006, 222 p.

Halemba, Agnieszka E., « “What does it feel like when your religion moves under your feet?” Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation », *Zeitschrift für Ethnologie*, 133, 2008 (a), p. 283-299.

Halemba, Agnieszka E., « Religion and conflict over land in the Republic of Altai: is there a difference between building a shrine and creating a nature park? », in F. Pirie & T. Huber (éd.), *Conflict and social order in Tibet and Inner Asia*, Leiden, Brill, 2008 (b), p. 135-158.

Hamayon, Roberte Nicole, « L'os distinctif et la chair indifférente », *Études mongoles*, 6, 1975, p. 99-122.

Hamayon, Roberte Nicole, « Les héros de service », *L'Homme*, XVIII, 3-4, 1978, p. 17-45.

Hamayon, Roberte Nicole, *La chasse à l'âme – Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, 880 p.

Hamayon, Roberte Nicole, « Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society », in C. Humphrey & N. Thomas (éd.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994, p. 76-89.

Hamayon, Roberte Nicole, « Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique : quel support d'identité pour les Bouriates post-soviétiques ? », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 27, 1996, p. 327-356.

Hamayon, Roberte Nicole, « The Dynamics of the Epic Genre in Buryat Culture – a Grave for Shamanism, a Ground for Messianism », in Jan Jansen & Henk M. J. Maier (éd.), *Epic Adventures – Heroic Narrative in the Oral Performance Traditions of Four Continents*, Münster, LIT Verlag, 2004, p. 53-66.

Hamayon, Roberte Nicole, « À quel esprit se vouer ? Vicissitudes de la notion d'esprit chamanique en Sibérie postsoviétique », in F. B. Laugrand & J. B. Oosten (éd.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones. Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, 2007, p. 403-425.

Hamayon, Roberte Nicole, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2013, 370 p.

Hamayon, Roberte Nicole, « La “tradition épique” bouriate change tout en étant facteur de changement », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 45, 2014. [En ligne] : <http://emscat.revues.org/2277>, consulté le 7/03/2017.

Harvilahti, Lauri, « Altai Oral Epic », *Oral Tradition*, 15 (2), 2000, p. 215-229.

Harvilahti, Lauri, *The Holy Mountain. Studies on Upper Altay Oral Poetry*, Helsinki, Finlande, Suomalainen Tiedekatemia Academia Scientiarum Fennica, 2003.

Henry, R., « Engaging with History by Performing Tradition: The Poetic Politics of Indigenous Australian Festivals », in J. Kapferer (éd.), *The State and the Arts: Articulating Power and Subversion*, New-York, Berghahn Books, 2008, p. 52-69.

Hérodote, *Histoires, Livre IV, Melpomène* [Trad. du grec par Larcher, avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger, *et al.*], Paris, Charpentier, 1850. [En ligne] :

<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/melpomene.htm>, consulté le 15/03/2015.

Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, 1992.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (éd.), *The invention of tradition*, London, Cambridge University Press, 1983, 320 p.

Hoholkov, Vladimir Fedorovič, *Muzykal'nye instrumenty Gornogo Altaja*, Gorno-Altaiisk, 2004, 28 p.

Horowitz, Donald L., « Ethnic Identity », in Nathan Glaser & Daniel Moynihan (éd.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 111-140.

Houseman, Michael & Severi, Carlo, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS, Fondation de la Maison des sciences de l'homme (Chemins de l'ethnologie), [1994] 2009, 303 p.

Hvastunova, Ju. V., « Religioznye vozzrenija i nacional'no-ètničeskoe vzaimodejstvie », in E. V. Litjagin, Ju. V. Tabakaev, *et al.* (éd.), *Kompleksnyj monitoring latentnih konfliktov i riskov v poliètničeskoj srede Respubliki Altaj*, Gorno-Altaiisk, RIO GAGU, 2015, p. 48-77.

Humphrey, Caroline, « Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery », in C. Humphrey & N. Thomas (éd.), *Shamanism, History, & the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994, p. 191-228.

Humphrey, Caroline, « Chiefly and shamanist landscapes in Mongolia », in E. Hirsch and M. O'Hanlon (éd.), *Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 135-162.

Humphrey, Caroline & Onon, Urgunge, *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Oxford University Press, 1996, 396 p.

Istorija Respubliki Altaj. Tom I. Drevnost' i srednevekov'e, Gorno-Altajsk, Institut Altaistiki im. S. S. Surazakova, 2002, 360 p.

Istorija Respubliki Altaj. Tom II. Gornyj Altaj v sostave Rossijskogo Gosudarstva (1756-1916), Gorno-Altajsk, Ministerstvo obrazovanija, nauki i molodežnoj politiki Respubliki Altaj, Gosudarstvennoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj « Naučno-issledovatel'skij institut Altaistiki im. S. S. Surazakova », 2010, 472 p.

Ivanovna, Tatiana Grigorievna, « La littérature orale narrative et son utilisation dans la période stalinienne », *Ethnologie française*, XXVI (4), 1996, p. 727-737.

Jabyštaev, T. S., « Rodovye prazdniki altajcev v ètnokul'turnom diskurse Respubliki Altaj », *Vestnik arheologii, antropologii i ètnografii*, 2013, 1, 20, p. 112-117.

Jabyštaev, T. S., « Sovremennyj institut zajsanata v sohranении nacional'nyh tradicii », *Ural-Altaj : čerez veka i buduščee, Materialy Vserossijskoj naučnoj konferencii (2-5/07/2014)*, Gorno-Altajsk, 2014, p. 160-164.

Jacquemoud, Clément, *Barde et chamane, Étude anthropologique comparative de deux spécialistes rituels en République d'Altai (Sibérie méridionale)*, Mémoire de Master II, Paris, France, École Pratique des Hautes Études, 2009 (non publié).

Jacquemoud, Clément, « “God chose me, especially me, 'cause He's got plans for me”. Altaian ritual specialists and Evangelical Christianity », communication dans le cadre du workshop *Lost and Found in Translation: the Anthropology of Pentecostalism in Russia*, organisé par le projet international “Pentecostal-Charismatic Research Initiative”, Université Européenne de Saint-Pétersbourg, 2012 (non publié).

Jacquemoud, Clément, « Altaj-Buučaj, héros épique de l'entre-deux siècles », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 45, 2014, [En ligne] : <http://emscat.revues.org/2292>, consulté le 19/08/2017.

Jacquemoud, Clément, *Les Altaïens, peuple turc des montagnes de Sibérie*, Genève-Paris, Fondation Culturelle – Musée Barbier-Mueller, Somogy, 2015, 200 p.

Jacquemoud, Clément, « Jésus, héros épique de l'Altaï ? Christianisme évangélique et tradition orale en Sibérie du sud », communication présentée lors du Colloque international « Transferts culturels dans l'Altaï » (Lac Teletskoïe, 12-18 juin 2017, République de l'Altaï, Fédération de Russie), 2017 (non publié).

Jacquesson, Svetlana, « Les bardes kirghiz : initiations, apprentissages, pratiques », communication lors du séminaire de Nicole Revel et Catherine Servan-Schreiber, *Les épopées : littératures de la voix. Apprentissages et fonctions*, Paris, France, Centre de recherche sur l'oralité, 1999.

Jadrincev, Nikolaj Mihailovič, *Poezdka po Zapadnoj Sibiri i v gornyj Altajskij okrug*, Omsk, 1880, 147 p.

Jadrincev, Nikolaj Mihailovič, « Ob altajcah i černevyh tatarah », *Izv. IRGO*, Saint-Pétersbourg, 17, 1881, 471 p.

Jadrincev, Nikolaj Mihailovič, *Sibir' kak kolonija*, Saint-Pétersbourg, 1882, 471 p.

Jadrincev, Nikolaj Mihailovič, « Altaj i ego inorodčeskoe carstvo (Očerki putišestvija po Altaju) », *Istoričeskij vestnik*, Saint-Pétersbourg, 20, 1885, p. 607-644.

Jadrincev, Nikolaj Mihailovič, *Sibirskie Inorodcy, Ih Byt i Sovremennoe Položenie: Ètnografičeskaja i Statističeskaja Issledovanija s Priloženiem Statističeskikh Tablic*, Saint-Pétersbourg, I. M. Sibirjakova, 1891, 228 p.

Jadrincev, Nikolaj Mihailovič, « V dal'nyh stranstvijah (iz putešestvija v Altaj) », *Pamjatoe zaveščanie: Altajskaja dorevolucionnaja proza*, Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskoe otdelenie Altajskogo knižnogo izdatel'stva, 1990, p. 291-307.

Jamaeva, Elizaveta Erkinovna, « Kul'ty i verovanija burhanizma v kontekste religioznogo nasledija ujugurov-maniheev (po materialam sravnitel'noj leksiki drevnetjurkского slovarja) », *Naučnyj Vestnik GAGU*, 5, 2010, p. 138-150.

Judahin, Konstantin Kuz'mič, *Kirgizsko-russkij slovar'*, T. I & T. II, Frunze, Glavnaja redakcija kirgizskoj sovjetskoj ènciklopedii, 1985, 503 p. + 475 p.

Kalačev, A., « Neskol'ko slov o poèzii telengitov », *Živaja Starina*, 3-4, 1896, p. 489-492.

Kalačev, A., « Bylina ob Altaj-Buučae », *Živaja Starina*, 3-4, Saint-Pétersbourg, 1896, p. 492-500.

Karunovskaja, L. È., « Iz altajskih verovanij i obrjadov, svjazannyh s rebenkom », *Sbornik Muzeja Antropologii i Ètnografii*, 6, 1927, p. 19-36.

Karunovskaja, L. È., « Predstavljenija altajcev o vselennoj (Materialy k altajskomu šamanstvu) », *Sovetskaja Ètnografija*, 4-5, 1935, p. 160-183.

Kergilov, Karyš, *Kuulgazyn èles*, Gorno-Altajsk, 2007.

Klemenc, Dmitrij A., « Iz vpečatlenij vo vremja letnej poezdki v Altaj v 1904 g. », *Izvestija IRGO*, 41 (1), 1905, p. 155-159.

Kljaštornyj, S. G., « Mifologičeskie sjužety v drevnetjurkskih pamjatnikah », *Tjurkologičeskij sbornik*, Moscou, 1977.

Kniga Pamjati žertv političeskikh repressii Respubliki Altaj (3 tomes), Gorno-Altajsk, Üč-Sümer, 1996 (285 p.) ; 1998 (336 p.) ; 2003 (246 p.).

Kon, Feliks Jakovlevič, *Za pjat' decjat' let. Èkspedicija v Sojotiju*, Moscou, Mosoblpoligrafa, 1934, 293 p.

Končev, V. E., « Vzaimodejstvie organov mestnogo samoupravlenija s religioznymi, nacional'nymi, obščestvennymi formirovanijami », in *Vzaimodejstvie organov vlasti s obščestvennymi ob''edinenijami*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, 2010, p. 3-10.

Končev, V. E., « Èl Ojyn prazdnik dlja naroda », *Kul'tuRA*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, 3, 2012, p. 2.

Konunov, Arkadij, *Altajdyň Kajčylary – Kajčy Altaja*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, Respublikanskij Centr Narodnogo Tvorčestva, Naučno-Issledovatel'skij Institut Altaistiki im. S. S. Surazakova, 2010, 68 p.

Koptelov, Afanasij Lazarevič, « Kajčy N. U. Ulagašev », *Sibirskie ogni*, 1, 1941.

Korolenko, Vladimir G., « Predislovie k statju G. T. Xoxlova *Putešestvie ural'skix kazakov v "Belovodskoe carstvo"* », *Zapiski Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva po Otdeleniju Ètnografii*, 28 (1), 1903, p. 3-12.

Kos'min, Vitalij Konstantinnovič, « Mongolian Buddhism's Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 45 (3), 2006-2007, p. 43-72.

Koustova, Emilia, « Les fêtes révolutionnaires russes entre 1917 et 1920. Des pratiques multiples et une matrice commune », *Cahiers du Monde russe*, 47 (4), 2006, p. 683-714.

Koustova, Emilia, « Célébrer, mobiliser et mettre en scène : le spectaculaire dans les manifestations festives soviétiques des années 1920 », *Sociétés & Représentations*, 31 (1), 2011, p. 157-176.

Koval'čuk, Ju. S., *Korejskij protestantizm i ego missionerskie praktiki v aziatskoj časti Rossijskoj Federacii*, Novossibirsk, Izd. Instituta arheologii i ètnografii SO RAN, 2008, 192 p.

Kögütej. Altajskij èpos, Moscou-Léningrad, Akademija, 1935, 203 p.

Knorre, Boris, « Altajskaja narodnaja vera: revitalizacija v svete sakral'noj geopolitiki », *Russian Review*, 52, 2011. [En ligne]:

<http://www.keston.org.uk/russianreview/edition52/03-knorre-about-altai.html>, consulté le 1/10/2017.

Krader, Lawrence, « A Nativistic Movement in Western Siberia », *American Anthropologist*, 58, 1956, p. 282-292.

Kučuganova, Raisa P., *Ujmonskie starovery. Zagovory, Starynnye recepty, Poslovicy, Pogovorki, Narodnye primety*, Novossibirsk, Sibirskoe Soglašenje, 2000, 160 p.

Kučuganova, Raisa P., *Ujmonskie starovery. Obyčai, Tradicii, Kul'tura*, Tcheboksary, Novye Vremja, 2014, 284 p.

Kušnerik, R. A., « Specifika religioznogo prostranstva Respubliki Altaj », in *Vzaimodejstvie organov vlasti s obščestvennymi ob''edinenijami*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, 2010, p. 11-22.

Kydyev, S. V., *Altaj i indejcy Ameriki*, Gorno-Altajsk, 2013, 29 p.

Lacaze, Gaëlle, « Rite de renouveau ou fête nationale. La lutte et le tir à l'arc dans les jeux virils mongols », *Études mongoles et sibériennes*, 30-31, 1999-2000, p. 73-123.

Lacaze, Gaëlle, « L'orientation dans les techniques du corps chez les Mongols », *Études mongoles, sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36-37, 2006, p. 163-186.

Lacaze, Gaëlle, « La fabrique du corps, cuire la chair et souder les os », in Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca & Anne de Sales (éd.), *D'une Anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris, CEMS-EPHE, 2013, p. 539-557.

Lambert, Jean-Luc, « La fête nénetse de l'éleveur de renne », *Études mongoles et sibériennes*, 30-31, 1999-2000, p. 47-72.

Lambert, Jean-Luc, « Sortir de la nuit, Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien) », *Études mongoles et sibériennes*, 33-34, 2002-2003, 565 p.

Lane, Christel, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge University Press, 1981, 311 p.

Laruelle, Marlène, « “The White Tsar”: Romantic Imperialism in Russia’s Legitimizing of Conquering the Far East », *Acta Slavica Iaponica*, 25, 2008, p. 113-134.

Lattimore, Owen, *Nationalism and Revolution in Mongolia*, New-York, Oxford University Press, 1955, 190 p.

Laufer, Berthold, « Burkhan », *Journal of the American Oriental Society*, 36, 1916, p. 390-395.

Leach, Edmund, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Lebedinksij, Lev Nikolaevič, « Isskustvo uzljau u baškir », *Sovetskaja Muzyka*, 4, 1948.

Lecaros, Véronique, « Le paradoxe du don en milieux pentecôtistes pauvres. Le cas exemplaire de Lima », in José Sanchez Paredes, Véronique Lecaros, Gabriel Tchonang (éd.), *Le pentecôtisme, Racines et extension Afrique/Amérique latine*, Paris, L’Harmattan, 2014, p. 189-208.

« Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? », *Revue du MAUSS*, 22, 2003/2, p. 44-50.

Ledebur, Karl Fridix fon, « Puteščestvie po altajskim goram i predgor’jam Altaja », in Karl Fridix fon Ledebur, Aleksandr Aandreevič fon Bunge, & Karl Antonovič Mejer, *Puteščestvie po Altajskim goram i džungarskoj Kirgizskoj stepi*, Novossibirsk, Nauka, 1993, p 14-156.

Ledeneva, Alena V., *How Russia Really Works: The Informal Practices that Shaped Post-Soviet Politics and Business*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

Ledeneva, Alena V., *Can Russia Modernise? Sistema, Power Networks and Informal Governance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Lessing, F., *Mongolian-English Dictionnary*, University of Columbia Press, 1960.

Le Torrivellec, Xavier, « Croyants et communistes au tir à la corde. Religions, idéologie et tradition festive du *saban tuj* en Volga-Oural (XIX^e-XXI^e siècles) », *Slavica Occitania*, 29, 2009, p. 205-235.

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Walter de Gruyter, [1949] 2002, 591 p.

Lingenfelter, Scott, « A Comparison of Russian Orthodox and Evangelical Social Doctrine », *East-West Church and Ministry Report*, 12/4, 2004. [En ligne] :
<http://www.eastwestreport.org/articles/ew12402.html>, consulté le 8/04/2017.

Lot-Falck, Éveline, « Koča-Kan, rituel érotique altaïen », *Études mongoles et sibériennes*, 8, 1977, p. 73-108.

Lunačarski, Anatolij, « O narodnyh prazdnestvah », *Vestnik Teatra*, 62, 1920, p. 4-5.

Lunkin, Roman, « Russia's Native Peoples: Their Path to Christianity », *Religion, State & Society*, 28 (1), 2000, p. 123-133.

Lunkin, Roman, « The Russian Security Service Versus Western Missionaries », *East-West Church & Ministry Report*, 12, 2004 (a). [En ligne]:
<http://www.eastwestreport.org/articles/ew12401.html>, consulté le 16/06/2016.

Lunkin, Roman, « Protestantism and Human Rights in Russia: Creation of the Alternative to the Authorities », paper submitted at the Fourth Annual Lilly Fellows Program National Research Conference « Christianity and Human Rights », 11-14/11/2004, Samford University, Birmingham, Alabama, 2004 (b), 16 p.

Lunkin, Roman & Filatov, S., « The Rerikh movement: a homeground Russian “New religious movement” », *Religion, State & Society*, 28 (1), 2000, p. 135-148.

L'vova, Èleonora L., I. V. Oktjabr'skaja, A. M. Sagaljev & M. S. Usmanova, *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri. Prostranstvo i vremja, Veščnyj mir*, Novossibirsk, Nauka, 1988, 224 p.

Maadaj-Kara. *Altajskij geroičeskij ěpos*, Moscou, Nauka, 1973, 474 p.

McCannon, John, « By the shores of white waters: the Altai and its Place in the Spiritual Geopolitics of Nicholas Roerich », *Sibirica*, 2/2, 2002, p. 166-189.

Maj, Émilie, *Le cheval chez les Iakoutes chasseurs et ěleveurs : de la monture Ā l'emblěme culturel*, thěse soutenue Ā l'Ēcole Pratique des Hautes Ētudes, Paris, 2007, 549 p. [En ligne] : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00311117/document>, consultě le 21/02/2009.

Majnogaševa, Valentina Evgen'evna, « Hakasskij geroičeskij ěpos "Altyn-Aryg" », *Altyn-Aryg, Hakasskij geroičeskij ěpos*, Moscou, Russie, Nauka, 1988, p. 490-534.

Malaurie, Jean, « Survivre par la cruautě », in Colin Turnbull, *Les Iks. Survivre par la cruautě. Nord Ouganda*, Paris, Plon, Terre Humaine, 1987, p. 325-333.

Mamet, L. P., *Ojrotija, Oĉerk nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija i Graždanskoj vojny na Gornom Altae*, Gorno-Altajsk, Ak Ćĉek, 1994, 184 p.

Marsh, Peter K., *The Horse-head Fiddle and the Cosmopolitan Reimagination of Tradition in Mongolia*, New-York, Londres, Routledge, 2009.

Mary, Andrě, « Retour sur la « conversion africaine » : Horton, Peel et les autres », *Journal des africanistes*, 68 (1), 1998, p. 11-20. [En ligne] : http://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1998_num_68_1_1159, consultě le 10/03/2017.

Maslov, Denis V., « Priĉiny zemletrjasenija 2003 goda v Koš Agaĉskom rajone Respubliki Altaj glazami altajcev », *Polevye issledovanija studentov RGGU: ětnologija, folkloristika, lingvistika, I*, Moscou, RGGU, 2006.

Materialy nauĉno-praktičeskij konferencij « G. I. Ćoros-Gurkin i sovremennost' », « Onosskie vstreĉi 2010 », posvjaščennye 140-letiju so dnja roždenija G. I. Ćoros-Gurkina, 14-15 ijulja 2010 g., Gorno-Altajsk, 2010, 191 p.

Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés primitives », *L'Année Sociologique*, 1923-1924, p. 30-186. [En ligne] :

<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, consulté le 12/09/2017.

Mejer, Karl Antonovič, « Putešestvie po džungarskoj kirgizskoj stepi. Dnevnik putešestvija po Kirgizskoj stepi k Nor-Zajsanu i Altyn-Tjube v 1826 godu », in Karl Fridix fon Ledebur, Aleksandr Aandreevič fon Bunge, & Karl Antonovič Mejer, *Puteščestvie po Altajskim goram i džungarskoj Kirgizskoj stepi*, Novossibirsk, Nauka, 1993, p. 218-345

Menges, Karl Henrich, « Die türkischen Sprachen Süd-Sibiriens, III: Tuba (Sojoŋ und Karayās), 2. Zur Charakteristik einer einzelnen sibirisch-türkischen Gruppe », *Central Asiatic Journal*, 5, 1959-1960, p. 97-150.

Men'kov, S. V., « Formirovanie novoj modeli gosudarstvennogo prazdnika na Altae v 1920-e gg. », *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 406, 2016, p. 121-126.

Meyer, Birgit, « Beyond syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa », in C. Stewart and R. Shaw (éd.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London, Routledge, p. 45-67.

Meyer, Birgit, « “Make a complete break with the past.” Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), 1998, p. 316-349.

Meyer, Birgit, « Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, p. 447-474.

Mifune, Marie-France, « Rite et performance dans le culte du bwiti chez les Fang du Gabon », in Monique Desroches, Marie-Hélène Pichette, Claude Dauphine & Gordon E. Smith (éd.), *Territoires musicaux mis en scène*, Montréal, Canada, Presses de l'Université de Montréal, 2011, p. 295-310.

Mili, Hayder, « L'Asie centrale, plaque tournante du trafic de drogue », *Le Courrier des pays de l'Est*, 5, 2006, p. 30-45.

Mujtueva, V. A., « O sbornike V. I. Verbickogo « Altajskie inorodcy » », in V. I. Verbickij, *Altajskie inorodcy, Sbornik ètnografičeskikh statej i issledovanij*, Gorno-Altajsk, Ak Čeček, [1893] 1993, p. 257-269.

Nadeljaev, V. M., Nasilov, D. M., Tenišev, È. R. & ŠČerbak, A. M., *Drevnetjurkskij slovar'*, Leningrad, Nauka, 1969, 676 p.

Nazpary, J., *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*, London, Pluto, 2002.

Nikolaev, Vassilij Vladimirovič, « Ètapy i metody hristianizacii korennoho naselenija predgorij Severnogo Altaja (XIX-XX vv.) », *Sibir, Central'naja Azija i Dal'nij Vostok: aktual'nye voprosy istorii i meždunarodnyh otnošenij. IV naučnye čtenija pamjaty E. M. Zalkinda : Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii 22/05/2009*, Barnaul, 2009, p. 44-50.

Oktjabr'skaja, I. V. & Samuškina, E. V., « Den' pastuha na Altae. Istorija prazdnika (issledovanija i materialy) », *Problemy istorii, filologii, kul'tury*, 1, 2009, p. 607-632.

Oktjabr'skaja, I. V. & Samuškina, E. V., « Istorija i fol'klor v ètnopolitičeskom diskurse Altaja 1930-h gg », *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 2, 2014, p. 59-64.

Oktjabr'skaja, I. V. & Samuškina, E. V., « Ètnokul'turnyj renessans v sovremennoj Sibiri: obščaja karakteristika i regional'nyj opyt (na primere Respubliki Altaj i Respubliki Hakasija) », *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, 42 (4), 2016, p. 73-78.

Ostrovskij, A. B. & Čuv'jurov, A. A., « Belovod'e staroverov Altaja », *Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnej akademii*, 12 (3), 2011, p. 8-14.

Pahaev, S., « Den' pastuha – Prazdnik životnovodov », *Zvezda Altaja*, 132, 3/07/1964, p. 2.

Pahaev, S., « Den' pastuha – Novyj prazdnik životnovodov Gornogo Altaja », *Voprosa preodolenija perežitkov prošlogo v bytu i soznanii ljudej i stanovlenija novyh obyčaej, obrjadov i tradicij u narodov Sibiri*, 1, Ulan-Udè, Nauka, 1966, p. 26-27.

Patrin, Louis Eugène Melchior, *Relation d'un voyage aux monts d'Altaïce en Sibérie, fait en 1781*, Saint-Pétersbourg, 1783, 38 p.

Pédrón-Colombani, Sylvie, « Les églises pentecôtistes de Guatemala Ciudad : la secte comme lieu de reconstruction d'une communauté perdue », *Journal de la Société des Américanistes*, 82, 1996, p. 293-310.

Pédrón-Colombani, Sylvie, « Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque », in D. Aigle, B. Brac de La Perrière et J.-P. Chaumeil (éd.), *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*, Paris, Nanterre : Société d'ethnologie, 2000, p. 187-208.

Pegg, Carole, « Mongolian Conceptualisations of Overtone Singing (xoomii) », *British Journal of Ethnomusicology*, 1, 1992, p. 31-54.

Pegg, Carole, « Ritual, Religion and Magic in West Mongolian (Oirad) Heroic Epic Performance », *British Journal of Ethnomusicology*, 4, 1995, p. 77-99.

Pegg, Carole & Yamaeva, Elizaveta, « Sensing “Place”: Performance, Oral Tradition, and Improvisation in the Hidden Temples of Mountain Altai », *Oral Tradition*, 27 (2), 2012, p. 291-318.

Pelkmans, Mathijs, « Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life », in M. Pelkmans (éd.), *Conversion after Socialism*, London, Routledge, 2009, p. 1-16.

Pelliot, Paul, « Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient », *T'oung Pao*, 15, 1914, p. 623-644.

Perrefort, Marion, « Nommer l'autre : une étude des références à l'autre dans des conversations exolingues », *Tranel* (Neuchâtel), 20, 1993, p. 43-54.

Persson-Fischier, Ulrika, « “We are all Altaians”. Politics of Identification in the Altai Republic », in H. Beach, D. Funk & L. Sillanpää (éd.), *Post-Soviet Transformations. Politics of Ethnicity and resource Use in Russia*, Uppsala, Uppsala Universitet, 2005, p. 129-156.

Persson-Fischier, Ulrika, « Who is indigenous in Altai? The social Life of Ethnic Categories in Contemporary Siberia », non daté, 38 p.

Peskov, Vassili, *Ermites dans la taïga*, Actes Sud, 1992, 299 p.

Phipps, P., « Indigenous Festivals in Australia: Performing the Postcolonial », *ethnos*, 81 (4), 2016, p. 683-696.

Picard, D., « The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change », *ethnos*, 81 (4), 2016, p. 600-616.

Pimenova, Ksenia, « Formes recomposées de traditions et d'innovations dans le bouddhisme Karma-Kagyü : le cas du centre de Moscou », *Slavica occitania*, Toulouse, 21, 2005, p. 415-433.

Pimenova, Ksenia, *Les sources de savoirs. Le renouveau du bouddhisme et du chamanisme chez les Touvas de la Sibérie du Sud*, Thèse pour le Doctorat de Sociologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012, 669 p.

Pimenova, Ksenia, « Attirer les faveurs, apaiser la colère. Les deux visages de l'esprit-mâitre du lieu dans la tradition orale et la pratique rituelle touva », in Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca & Anne de Sales (éd.), *D'une Anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris, CEMS-EPHE, 2013 (a), p. 515-538.

Pimenova, Ksenia, « The "Vertical of Shamanic Power": the Use of Political Discourse in Post-Soviet Tuvan Shamanism », *Laboratorium*, 2013 (b), 5 (1), p. 118-140.

Plattet, Patrick, *Le double jeu de la chance. Imitation et substitution dans les rituels chamaniques contemporains de deux populations rurales du Nord-Kamtchatka (Fédération de Russie, Extrême-Orient sibérien) : les chasseurs maritimes de Lesnaia et les éleveurs de rennes d'Atchaïvaïam*, Thèse soutenue en avril 2005 à l'Université de Neuchâtel (Suisse) et à l'École Pratique des Hautes Études (Paris), 444 p.

Plavskaja, E. L., « Tradicionnaja kul'tura altajcev segodnja: prazdnik Èl-Ojyn », *Idei i idealy*, 12 (2), 2012, p. 150-157.

Plets, G., Gheyle, W., Plets, R., Dvornikov, E. P. & Bourgeois, J., « A Line Through the Sacred Lands of the Altai Mountains: Perspectives on the Altai Pipeline Project », *Mountain Research and Development*, 31(4), 2011, p. 372-379. [En ligne] : <http://www.bioone.org/doi/full/10.1659/MRD-JOURNAL-D-11-00065.1>, consulté le 14/16/2017.

Pokrovskij, N. N. & Zol'nikova, N. D., « Osvoenie Sibiri i staroobrjadčestvo », *Stranicy èkonomičeskoj istorii Rossii*, 2, 2011, p. 168-184.

Polosmak, N. V., *Stereguščie zoloto grify (ak-alahinskie kurgany)*, Novossibirsk, 1994, 125 p.

Potanin, Grigory Nikolaevič, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii. Rezultaty putešestvija ispolnennogo v 1879 g. po poručeniju Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva*, IV, Saint-Pétersbourg, IRGO, [1883] 2005, 1025 p.

Potanin, Grigory Nikolaevič, *Anoskij sbornik. Sobranie skazok altajcev s primečanijami G. N. Potanina*, Omsk, Zapiski zapadno-Sibirskogo otdela russkogo geografičeskogo obščestva, XXXVII, 1915, 309 p.

Potanin, Grigory Nikolaevič, « Altaj-Buči », *Živaja Starina*, 2-3, Saint-Pétersbourg, 1916, p. 180-187.

Potapov, Leonid Pavlovič, « Kul't gor na Altae », *Sovetskaja ètnografija*, 2, 1946, p. 145-160.

Potapov, Leonid Pavlovič, *Očerki po istorii altajcev*, Moscou – Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1953, 442 p.

Potapov, Leonid Pavlovič, *Ètničeskij sostav i proishoždenie altajcev, Istoriko-ètnografičeskij očerk*, Leningrad, Nauka, 1969, 196 p.

Potapov, Leonid Pavlovič, *Očerki po istorii Gorno-Altajskoj avtonomnoj oblasti*, Gorno-Altajsk, 1973, 542 p.

Potapov, Leonid Pavlovič, *Altajskij šamanizm*, Leningrad, Nauka, 1991, 321 p.

Pozdneev, A. M., *Mongolija i Mongoly*, Saint-Pétersbourg, T. I & T. II, 1896 & 1898, 517 p. & 698 p.

Printc, A. A., « Kamenščiki, jasačnye krest'jane Buhtarminskoj volosti Tomskoj gubernii, i poezdka v ix selenija i v Buhtarminskij kraj v 1863 », *Zapiski RGO*, 1, 1867, p. 543-582.

Provini, Sandra, « Résumé de l'intervention de Florence Goyet : "Penser sans concepts : fonction de l'épopée guerrière" », *Camenaë*, 4, 2008, [En ligne] : http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/CR-FGoyet_epopee-guerriere.pdf, consulté le 16/06/2017.

Puhov, Innokentij Vassil'evič, « Altajskij narodnyj geroičeskij èpos », *Maadaj-Kara, Altajskij geroičeskij èpos*, Moscou, Russie, Nauka, 1973, p. 8-60.

Quatrefages de Bréa (de), Jean Louis Armand, « L'Altai. Son histoire naturelle, ses mines, ses habitants. *Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes des frontières de Chine*, de M. Pierre de Tchihatcheff. Rapport sur la partie géologique de cet ouvrage », *Revue des Deux Mondes*, III, 1845, p. 33-56.

Radloff, Friedrich Wilhelm, *Proben der Volksliteratur der nördlichen Stämme: Theil V*, Saint-Pétersbourg, Russie, 1885.

Radlov, Vasilij V., *Opyt slovarja tjurkskih narečij*, Saint-Pétersbourg, I (1 & 2) & II (1 & 2), 1893-1899.

Radlov, Vasilij V., *Iz Sibiri, Stranicy dnevnika [Aus Sibirien. Löse blätter aus meinem tagebuche]*, Leipzig, 1893, traduction de l'allemand par K. D. Civina et B. E. Čistova, Moscou], Moscou, Nauka, [1893] 1989, 749 p.

Radlov, Vasilij V. [Friedrich W. Radloff], *Obrazcy narodnoj literatury tjurkskih plemen, živuščih v južnoj sibiri i dzungarskoj stepi*, I, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, [1866] 2006, 494 p.

Regnault, Madina, « Mise en scène des patrimoines musicaux à La Réunion et à Mayotte », in Monique Desroches, Marie-Hélène Pichette, Claude Dauphine, & Gordon E. Smith (éd.), *Territoires musicaux mis en scène*, Montréal, Canada, Presses de l'Université de Montréal, 2011, p. 93-112.

Reichl, Karl, « L'épopée orale turque d'Asie centrale », *Études mongoles et sibériennes*, 32, 2001, p. 7-162.

Rerih, Nikolaj K., *Azijanyj ert'inezi. Taldap altai čümdemelder*, [Turguzaačy T'yman Belekov], Altajdyň bičik čygaruzynyň, Tuulu Altajdagy bölügi, 1990, 264 p.

Rerih, Nikolaj K., *Altaj – Gimalai. Putevoj dnevnik*, Riga, Vieda, 1992.

Revunenkov, E. V., « Sud'ba nesostojavšegosja šamana », *Šamanskij dar*, Moscou, Institut Ètnologii i Antropologii RAN, 2000, p. 187-190.

Reynolds, Dwight F., *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Epic Tradition*, Ithaca, États-Unis, Cornell University Press, 1995.

Riahovski, Sergueï, « Estestvennyj patriotizm », *Živaja vera*, 2003, [En ligne] : http://www.alivefaith.ru/newspaper_68/06_natural.shtml, consulté le 13/05/2017.

Ritter, Karl, *Zemlevedenie Azii*, III, Saint-Pétersbourg, 1860, 572 p.

Robbins, Joel, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, p. 117-143.

Robbins, Joel, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, 48 (1), 2007, p. 5-38.

Rouleau, F., « Solov'ev, slavophile ou occidentaliste ? », *Cahiers du monde russe*, 42 (1), 2001. [En ligne] : <http://monderusse.revues.org/3906>, consulté le 08 février 2017.

Rousselet, Kathy, « L'église orthodoxe russe : entre patriotisme et individualisme », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 66, 2000, p. 13-24. [En ligne] : http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2000_num_66_1_4559, consulté le 24/07/2017.

Rousselet, Kathy, « La nébuleuse évangélique en Russie : de la mission étrangère à la surenchère nationale », *Critique internationale*, 22, 2004, p. 125-138. [En ligne] : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2004-1-page-125.htm>, consulté le 25/07/2017.

Roux, Jean-Paul, « Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques » (premier article), *Revue de l'histoire des religions*, 149 (1), 1956, p. 49-82.

Roux, Jean-Paul, « Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques » (deuxième article), *Revue de l'histoire des religions*, 149 (2), 1956, p. 197-230.

Roux, Jean-Paul, « Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques » (troisième article), *Revue de l'histoire des religions*, 150 (1), 1956, p. 27-54.

Roux, Jean-Paul, « Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques » (quatrième article), *Revue de l'histoire des religions*, 150 (2), 1956, p. 173-212.

Roux, Jean-Paul, « Notes additionnelles à Tängri le ciel-dieu des peuples altaïques », *Revue de l'histoire des religions*, 154 (1), 1958, p. 32-66.

Roux, Jean-Paul, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, Payot, 1984, 324 p.

Rubrouck (de), Guillaume, *Deux voyages en Asie au XIII^e siècle, par Guill. de Rubruquis, envoyé de Saint-Louis, et Marco Polo, marchand vénitien*, Paris, Ch. Delgrave, 1888, 318 p. [En ligne] : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k81555h/f1.double>, consulté le 19 août 2017.

Ruhlmann, Sandrine, « L'enterrement chez les Mongols contemporains : le cercueil, la tombe et la yourte miniature du mort », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 40, 2009. [En ligne] : <http://emscat.revues.org/1521>, consulté le 22 février 2015.

Ruhlmann, Sandrine, « Festins claniques ou repas de fête des foyers domestiques. Étude des pratiques mongoles du banquet XIII^e-XXI^e siècles », *Journal asiatique*, 299 (2), 2011, p. 601-613.

Sadalova, Tamara Mihajlovna, « Tradicii i novacii v obrjadovo-religioznoj praktike altajskogo naroda », *Vzaimodejstvie organov vlasti s obščestvennymi ob'edinenijami*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Kul'tury Respubliki Altaj, 2010, p. 33-38.

Sagalaev, Andrej M., *Mifologija i verovanija altajcev, Central'no-aziatskie vlijanija*, Novossibirsk, Nauka, 1984 (a), 121 p.

Sagalaev, Andrej M., « Hristianizacija altajcev v konce XIX - načale XX veka (Metody i rezul'taty) », in I. N. Gemuev & Ju. S. Xudjakov, *Ètnografija narodov Sibiri*, Novossibirsk, Nauka, 1984 (b), p. 120-127.

Sagalaev, Andrej M., *Altaj v zerkale mifa*, Novossibirsk, Nauka, 1992, 176 p.

Sagalaev, A. M. & Oktjabr'skaja, I. V., *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri. Znak i ritual*, Novossibirsk, Nauka, 1990, 209 p.

Sahlins, Marshall, « L'apothéose du capitaine Cook », in Michel Izard & Pierre Smith (éd.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 307-339.

Sales (de), Anne, « La relation forgeron-chamane chez les Yakoutes de Sibérie », *L'Homme*, XXI (4), 1981, p. 35-61.

Samuškina, E. V., « Novye prazdniki narodov Sajano-Altaja », *Arheologija, Ètnografija i Antropologija Evrazii*, 36 (4), 2008, p. 107-119.

Savelli, Dany, « Penser le Bouddhisme et la Russie (Rappels historiques et éléments de réflexion en guise de présentation) », *Slavica Occitania*, 21, 2005, p. 9-86.

Savelli, Dany, « Shambhala de-ci, de-là : syncrétisme ou appropriation de la religion de l'Autre ? (Autour de l'expédition Roerich en Asie centrale) », *Slavica Occitania*, Toulouse, 29, 2009 (a), p. 311-351.

Savelli, Dany, « Découverte et redécouverte du bouddhisme dans le monde russe (Autour de quelques revues russophones parues à partir des années 1990) », *Slavica Occitania*, Toulouse, 29, 2009 (b), p. 427-443.

Savelli, Dany, « Des théosophes sur la route de Lhassa. Les carnets de voyage au Tibet de trois membres de l'expédition Roerich (1927-1928) », *Slavica Occitania*, Toulouse, 36, 2013, p. 127-158.

Savelli, Dany, « L'exaltation des Roerich au Petit Tibet, ou à la naissance du New Age », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 45, 2014, [En ligne] : <https://emscat.revues.org/2423>, consulté le 14/09/2016.

Savelli, Dany & Andreev, A. I. (éd.), *Rerih: Fakty i mify. Sbornik statej*, Saint-Pétersbourg, Nestor-Istorija, 2011, 312 p.

Schiltz, Véronique, *La redécouverte de l'or des Scythes, Histoires de kourganes*, Découvertes Gallimard, [1991] 2001, 144 p.

Schuerkens, Ulrike, « The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization », *Current Sociology*, 51 (3-4), 2003, p. 209-222.

Scott, James. C., *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven & London, Yale University Press, 2009, 442 p.

Semënov, A., « Religioznyj perelom na Altae », *Sibirskij arxiv*, 9-11, 1913, p. 388-397.

Sen'kovskij, Filaret, *Zapiski altajskogo missionera Černo-Anujskogo otdelenija svjaščennika Filareta Sin'kovskogo za 1876, 77, 78, 79, 80 i 81 gody*, Moscou, 1883, 168 p.

Seroševskij, Vaclav Leopol'dovič, *Jakuty: opyt ètnografičeskogo issledovanija V. L. Seroševskogo*, Saint-Pétersbourg, 1896.

Serrhuys, H., « *Pei-lou fong-sou, Coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng* », *Monumenta Serica*, X, 1945, p. 117-208.

Sevortjan, È. V., *Ètimologičeskij slovar' tjurkskix jazykov: Obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na glasnye*, AN SSSR, Moscou, Nauka, 1974, 768 p.

Skalník, Peter, « Union soviétique – Afrique du Sud : les “théories” de l’*ethnos* », *Cahiers d'études africaines*, 110 (38-2), 1988, p. 157-176.

Sneath, David, *The Headless State Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*, New York, Colombia University Press, 2007, 273 p.

Sokolov, M., « K istorii burhanizma u altajskih kalmykov », in Ekeev, Nikolaj Vasil'evič & N. A. Majdurova, *Burxanizm – Belaja vera (Ak T'aŋ). Dokumenty i materialy*, Gorno-Altaišk, Bjudžetnoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj « Naučno-issledovatel'skij institut altaistiki im. S. S. Surazakova », 2014, p. 186-194.

Spasskij, Grigorij, *Novejšija učenija i živopisnija putešestvija po Sibiri*, 1, Saint-Pétersbourg, 1819.

Stalin, J., « O političeskix zadačah Universiteta narodov Vostoka », in J. Stalin, *Sočinenija*, 7, 1947, p. 133-152.

Stein, Rolf Alfred, *Le Monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, Paris, Flammarion, 1987.

Stépanoff, Charles, « Chamanisme et transformation sociale à Touva », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 35, 2004, p. 155-183.

Stépanoff, Charles, *Les corps conducteurs*, thèse soutenue le 10/12/2007 à l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, 636 p.

Stépanoff, Charles, « Devouring Perspectives: On Cannibal Shamans in Siberia », *Inner Asia*, 11, 2009, p. 283-307.

Stépanoff, Charles, « Saillances et essences, Le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tožu (Sibérie méridionale) », *L'Homme*, 200, 2011, p. 175-202.

Stépanoff, Charles, *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas (Sibérie du Sud)*, Paris, éditions FMSH (Chemins de l'ethnologie), 2014, 413 p.

Stépanoff, C. & Zarccone, T., *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, Paris, Découvertes Gallimard, 2011, 128 p.

Stojanov, Anatolij Konstantinovič, « Isskustvo hakasskih hajdži », *Altyn-Aryg, Hakasskij geroičeskij čpos*, Moscou, Nauka, 1988, p. 577-590.

Surazakov, Sazon Sajmonovič, « Biografija skazitelja A. G. Kalkina », *Maadaj-Kara, Altajskij geroičeskij èpos*, Moscou, Nauka, 1973, p. 439-442.

Šangin, Pëtr I., « Dnevnye zapiski G. Ober-Gittenfervaltera Pëtra Šangina », in *Kraevedenie: Izučenie Altaja v XVIII-XX vv. Xrestomatija*, I, Barnaul, IAGAKI, [1796] 2010, p. 25-34.

Šatinova, N.I., *Sem'ja u Altajcev*, Gorno-Altajsk, GANIIIJaL, 1981, 184 p.

Šejkin, Jurij Il'ič & Nikiforova, Vera Semenovna, « Altajskoe èpičeskoe intonirovanie », *Altajskie geroičeskie skazanja*, Novossibirsk, Nauka, 1997, p. 47-70.

Šerstova, Ljudmila Ivanovna, *Altaj-kiži v konce XIX – načale XX v. (Istorija formirovanija etnokonfessional'noj obščnosti)*, Thèse soutenue à l'Institut d'ethnographie, Saint-Pétersbourg, 1985.

Šerstova, Ljudmila Ivanovna, « Konfessional'nyj faktor obrazovanija ètničeskoj grupy altaj-kiži », *Subètnosy v SSSR*, Leningrad, 1986, 89 p.

Šerstova, Ljudmila Ivanovna, *Tajna doliny Tereng*, Gorno-Altajsk, Ak Čeček, 1996, 192 p.

Šerstova Ljudmila Ivanovna [Sherstova, Liudmila Ivanovna], « Burkhanism in Gorny Altai », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 45 (2), 2006, p. 14-43.

Šerstova, Ljudmila Ivanovna, *Burhanizm: istoki ètnosa i religii*, Tomsk, Tomskij gosudarstvennyj universitet, 2010, 288 p.

Šinžin, Ivan (Tanispaj) Boksurovič, *Skazitel' A. G. Kalkin*, Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskij Naučno-Issledovatel'skij Institut Istorii, Jazyka i Literatury, 1987.

Šitova, Natalija I., *Rukopisi staroobrjadca T. F. Bočkareva v kontekste istorii i kul'tury staroobrjadcev Ujmona (XVIII-XXI vv.)*, Gorno-Altajsk, 2013, 360 p.

Šitova, Natalija I., « Ètničeskaja istorija staroobrjadcev Ujmonskoj doliny Gornogo Altaja v staroobrjadčeskih narrativnyh istočnikah (po materialam rukopisej T. F. Bočkareva », *Staroobrjadčestvo: istorija, kul'tura, sovremennost'*, II, Moscou, 2011, p. 350-364, [En ligne] : http://www.borovskold.ru/content.php?page=lonuemcd_rus&id=104, consulté le 23 juillet 2016.

Šitova, Natalija I., *Russkie nizkogornoj zony Gornogo Altaja (XX – načalo XXI vv.)*, Gorno-Altajsk, Université d'État de Gorno-Altajsk, 2014, 208 p.

Šternberg, Lev Jakovlevič, *Giljaki*, Ottisk iz žurnala Ètnografičeskoe Obozrenie, 1905, 131 p.

Šul'gin, Boris Mihajlovič, « Ob altajskom kae », *Maadaj-Kara, Altajskij geroičeskij epos*, Moscou, Russie, Nauka, 1973, p. 454-459.

Švecov, Sergej Porfir'evič, *Gornyj Altaj i ego naselenie. Kočevniki Bijskogo uezda*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, [1900] 2008, 571 p.

Tadina, Nadežda Alekseevna, « Tradicionnaja kul'tura obščenija altajcev kak ètnostabilizirujuščij faktor », *Regional'nye problemy mežnacional'nyh otnošenij v Rossii: Materialy Vserossijskoj konferencii*, Omsk, Omič, 1993, p. 259-261.

Tadina, Nadežda Alekseevna, « Ethnic Consolidation and Continuity of Generations in the Comprehension of Burkhanism », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 45 (2), 2006, p. 72-85.

Tadina, Nadežda Alekseevna, « Vozroždenie zajsanata v Respublike Altaj: vzgljad skvoz' obstvennuju ètničeskiju identičnost' », *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 3, 2009, p. 77-81.

Tadina, Nadežda Alekseevna, « Očag, moloko, možževal'nik », *Kul'tura kak sistema v istoričeskom kontekste: opyt zapadnosibirskih arheologo-ètnografičeskikh soveščanij. Materialy XV Meždunarodnoj Zapadno-Sibirskoj arheologo-ètnografičeskoj konferencii*, Tomsk, 2010.

Tadina, Nadežda Alekseevna, Arzyutov, Dmitrij Vladimirovič & Kisel' V. A., « Ak-T'ang na Altae: diskurs i praktiki "religioznogo vozroždenija" », in A. P. Derevjanko, A. B. Kudelin & V. A. Tiškov (éd.), *Istoriko-kul'turnoe nasledie i duhovnye cennosti Rossii*, Moscou, Rossijskaja političeskaja ènciklopedija (ROSSPÈN), 2012, p. 407-415.

Tadyev, P. E., *Reakcionnaja sušnost' šamanizma i burhanizma*, Gorno-Altajsk, 1955.

Tadyševa, Natalja Olegovna, « Hristianstvo i bogoslužebnaja literatura. Tehniki perevoda na altaiskij jazyk' », in N. N. Pokrovskij (éd.), *Sibir' na perekrest'e mirovyh religii: Materialy IV mežregional'noj konferencii*, Novosibirsk, 2009, p. 296-300.

Tadyševa, Natalja Olegovna, *Vlijanie Hristianizacii na semejnuju obrjadnost' korennoho naselenija Gornogo Altaja*, Gorno-Altajsk, Federal'noe agentstvo vyššego professional'nogo obrazovanija Rossijskoj Federacii, Gosudarstvennoe obrazovatel'noe učreždenie vyššego professional'nogo obrazovanija « Tomskij Gosudarstvennyj Universitet », Ministerstvo

obrazovanija, nauki i molodežnoj politici Respubliki Altaj, Gosudarstvennoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj « Naučno-issledovatel'skij institut Altaistiki im. S. S. Surazakova », 2011, 168 p.

Tchihatcheff, Pierre de, *Voyage scientifique dans l'Altai Oriental et les frontières adjacentes de la Chine, fait par ordre de S. M. l'Empereur de Russie, première partie*, Paris, Gide, 1845, 466 p.

Tchonang, Gabriel, « Prologue », in José Sanchez Paredes, Véronique Lecaros, Gabriel Tchonang (éd.), *Le pentecôtisme, Racines et extension Afrique/Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 11-14.

Tenišev, Èdhjam Rahimovič, *Sravnitel'no-istoričeskaja grammatika tjurkskih jazykov: leksika*, Moscou, Nauka, 2001, 821 p.

Terkišev, Èmil', *T'üregimde – Kaj, T'anarym – Altaj*, Gorno-Altaišk, 2009, 96 p.

Tjuhteneva, Svetlana Petrovna, « Ob èvoljucii kul'ta gor u altajcev », *Šamanizm i inye rannye religioznye verovanija i praktiki: Sbornik statej, posvjašennyh 90-letiju D. I. N., professora L. P. Potapova*, Moscou, 1995, p. 173-179.

Tjuhteneva, Svetlana Petrovna, *Zemlja, Voda, Han-Altaj: Ètničeskaja kul'tura Altajcev v XX veke*, Elista, Izdatel'stvo Kalmyckogo Universiteta, 2009, 168 p.

Tocheva, Detelina, « Rupture systémique et continuité éthique: l'orthodoxie russe postsoviétique », *ethnographiques.org*, 28, 2014. [En ligne] :

<http://www.ethnographiques.org/2014/Tocheva>, consulté le 17/02/2017.

Tokarev, Sergej Aleksandrovič, « Perežitki rodovogo kul'ta u altajcev », *Trudy Instituta Ètnografii*, 1, 1947, p. 139-158.

Tokarev, Sergej Aleksandrovič, *Dokapitalističeskie perežitki v Ojrotii*, Ak Čeček, [1936] 2012, 152 p.

Tolstov, S. P., « Ètnografija i sovremennost' », *Sovetskaja Ètnografija*, 1, 1946, p. 3-11.

Torušev, Èrkem Gennad'evič, « Protestantizm u altajcev », in V. I. Soënov & V. P. Oinošev (éd.), *Izučenie istoriko-kul'turnogo naselenia narodov Južnoi Sibiri*, 7, Gorno-Altajsk, AKIN, 2008, p. 124-133.

Torušev, Èrkem Gennad'evič, « Novaja politika po otnošenniju k religii v Gornom Altae (20-30-e gg. XX v.) », *Mirovozzrenie naselenija Južnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoričeskoj retrospektive : sbornik naučnih trudov*, 3, Barnaul, Azbuka, 2009, p. 309-313.

Torušev, Èrkem Gennad'evič, « Protestantizm v transformacionnom sociokul'turnom prostranstve Respubliki Altaj », in N. V. Ekeev, È. V. Enčinov, A. A. Konunov, N. O. Tadyševa, A. È. Čumakaev (éd.), *Jazyk i kul'tura altajcev: sovremennye tendencii razvitija*, Gorno-Altajsk, Ministerstvo Obrazovanija i Nauki Respubliki Altaj, Bjužetnoe naučnoe učreždenie Respubliki Altaj « Naučno-issledovatel'skij institut Altaistiki im. S. S. Surazakova », 2016, p. 229-237.

Tundinova, A. A., *Voshodjaščaja strana Altaj. Altaj kelerliktij sudazy*, Gorno-Altajsk, Institut Gumanitarnyh Issledovanij Respubliki Altaj, 2000, 284 p.

Tybykova A. T., Vud Dž. B., Pijatnikova K. K., Tybykova L. N. & Vud G., *Morfemnyj slovar' altajskogo jazyka (s perevodom na russkij i anglijskij jazyki)*, Gorno-Altajsk, 2005.

Uлагаšev, Nikolaj Uлагаševič, *Altaj-Buučaj, Ojrotskij Narodnij Èpos*, Novossibirsk, Oblastnoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1941, 401 p.

Ulturgaševa, N. T., *Narodnaja hudožestvennaja kul'tura v sisteme transljicii cennostej narodov Sajano-Altaja*, Abakan, 2002, 91 p.

Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard, [1909] 1981, 217 p.

Vaté, Virginie, « Kilvêi: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts », in E. Kasten (éd.), *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*, Berlin,

Dietrich Reimer Verlag, 2005, p. 39-62.

Vaté, Virginie, « Redefining Chukchi Practices in Contexts of Conversion to Pentecostalism », in M. Pelkmans (éd.), *Conversion after Socialism*, London, Routledge, 2009, p. 17-39.

Verbickij, Vassilij Ivanovič, « Zаметки kočevogo altajca », *Vestnik IRGO*, 11, 1858, p. 77-109.

Verbickij, Vassilij Ivanovič, *Altajskie inorodcy, Sbornik ètnografičeskikh statej i issledovanij*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, [1893] 1993, 270 p.

Verbickij, Vassilij Ivanovič, *Grammatika altajskogo jazyka*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, [1869] 2005 (a), 364 p.

Verbickij, Vassilij Ivanovič, *Slovar' altajskogo i aladagskogo narečij tjurkskogo iazyka*, Gorno-Altajsk, Ak-Čeček, [1884] 2005 (b), 496 p.

Vereščagin, Viktor I., « Burxanizm ili ak-jang (belaja vera) na Altae », *Sibirskij rassvet*, 3-4, 1919, p. 51-63.

Vinogradov, A., *Ak-Jang in the Context of Altai religious Traditions*, University of Saskatchewan, 2003, 214 p.

Werth, P., « From “Pagan” Muslims to “Baptized” Communists: Religious Conversion and Ethnic Particularity in Russia’s Eastern Provinces », *Comparative Studies in Society and History*, 42 (3), 2000, p. 497-523.

Wilson, Bryan R., « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », *Archives des sciences sociales des religions* 16, 1963, p. 49-63.

Witte, J. « Introduction », in J. Witte and M. Bourdeaux (éd.), *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls*, New York, Orbis, 1999, p. 1-27.

Wood, Galja, *Mudrost' naroda v èpose Altaja*, Gorno-Altäisk, 2005, 214 p.

Wulf, Christoph, « Introduction : Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales », *Hermès*, 43, 2005, p. 9-19.

Yurchak, Alexei, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Zigon, J., (éd.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York, Berghahn.

Znamenski, Andrei A., « Shamanism and Christianity on the Russian Siberian Borderland. Altaian Responses to Russian Orthodox Missionaries (1830-1917) », *Itinerario*, 22 (1), 1998, p. 107-130.

Znamenski, Andrei A., *Shamanism and Christianity, Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*, London, Greenwoodpress, 1999, 306 p.

Znamenski, Andrei A., « Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai. 1904-1922 », *Acta Slavica Iaponica*, 22, 2005, p. 25-52.

Znamenski, Andrei A., *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford University Press, 2007 (a), 434 p.

Znamenski, Andrei A., « The “ethic of empire” on the Siberian borderland. The peculiar case of the “rock people,” 1791–1878 », in Nicholas B. Breyfogle, Abby Schrader, and Willard Sunderland (éd.), *Peopling the Russian Periphery: Borderland Colonization in Eurasian History*, London, Routledge, 2007 (b), p. 106-127.

Znamenski, Andrei A., *Red Shambhala. Magic, Prophecy, and Geopolitics in the Heart of Asia*, Wheaton, Illinois - Chennai, India, Theosophical Publishing House, 2011, 268 p.

Znamenski, Andrei A., « Power for the Powerless: Oirod/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s-1920s », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2014, 45. [En ligne]: <http://emscat.revues.org/2444>, consulté le 24/12/2016.

Ždanova, Galina Dmitrievna *et al.*, *Massovyje repressii v Altajskom krae 1937-1938. Prikaz n°00447*, Moscou, Rossijskaja političeskaja ènciklopedija, 2010, 751 p.

Žernosenko, Irina A., *Altaj – Belovod’e – Šambala v Učeenii N. K. Reriha*, Barnaul, Pjat’ pljus, 2010, 185 p. + annexes.

Žukovskaja, Natalija, « Lamaizm na Altae », *Buddizm. Slovar’*, Moscou, Respublika, 1979, p. 168.

Journaux :

- *Amadu Altaj* 2012, 21
- *Zvezda Altaja* 1923, Naš zasonja, (23/11/1923).
- *Zvezda Altaja* 1954(a), 115 (6/06/1954), pp. 1-2.
- *Zvezda Altaja* 1954(b), 130 (27/06/1954), pp. 1-2.
- *Zvezda Altaja* 1954(c), 137 (6/07/1954), pp. 1-3.
- *Zvezda Altaja* 1954(d), 140 (10/07/1954), pp. 1.

- Altajdyŋ Čolmony du 26.11.1996).

Ressources en ligne :

- Site d’informations en ligne : <http://www.gorno-altaisk.info>
- Site d’informations en ligne : <http://www.vesti.ru/doc.html?id=18429>
- Vidéo de la chanson “Kajčylar” [Le dialogue des bardes] de l’ensemble AltajKAJ, tirée de l’album “XXI century” (2006) :
<https://www.youtube.com/watch?v=s1FVD0fGNBA>

- Vidéo “Altaj – Put’ v Šambalu” [Altaï, le chemin pour le Shambhala], [En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=CjPe5t7PB_U]

TABLE DES FIGURES

Figure 1.	La steppe de la rivière Čuj (Ère-Čuj), prémisse du relief mongol. District de Koš-Agač (2014).	17
Figure 2.	Le lac Šavla. District de Koš-Agač (2011).	17
Figure 3.	CARTE I – Peuples autochtones de Sibérie (Beffa & Delaby 1999, p. 201).	21
Figure 4.	CARTE II – La République de l’Altaï et ses peuples autochtones. Y apparaissent les chefs-lieux de districts, la route M52 menant à la Mongolie (orange) et les rivières (marron). Le point rouge désigne le tumulus d’où a été exhumée la momie de la « Princesse de l’Altaï » en 1993 (Jacquemoud 2015).	22
Figure 5.	A. Pustagašev, chasseur tchelkane, au retour de la chasse dans les alentours du village de Suranaš. District de Turočak (2010). On distinguera pendus à son ceinturon les pièges et autres instruments qu’il utilise pour chasser la zibeline.	36
Figure 6.	Un élevage de moutons en bordure de la rivière Čuj, dans le sud de l’Altaï. District de Koš-Agač (2012).	36
Figure 7.	Le village tchelkane de Suranaš, dans le nord de l’Altaï (district de Turočak). La quantité importante de neige l’hiver contraste avec le sud de l’Altaï, et rend ici l’élevage difficile. Jusqu’à la fonte, hommes et bêtes ne sortent pas des petits chemins qui ont été tracés dès les premiers flocons (2010).	39
Figure 8.	L’hiver à Suranaš, la rivière Lebed’ (ru. « cygne ») est l’unique point d’eau du village. On casse la glace que l’on fera fondre sur le poêle à la maison. L’exploitation d’une mine d’or se trouvant plus en amont rend cependant la qualité de l’eau aléatoire (2010).	39
Figure 9.	En revenant d’être allé chercher du foin pour nourrir les bêtes. Suranaš, district de Turočak (2010).	40
Figure 10.	Le plateau d’Ukok au petit matin. © Aleksandr Dem’janov	41
Figure 11.	Les kourganes de Pazyryk non loin d’Ulagan (2011). On peut se figurer la taille du tumulus et la quantité de pierres qu’il a fallu déplacer pour l’ouvrir, en comparant avec le véhicule de droite. Ces kourganes sont dits « royaux », de par leur taille, la quantité et la richesse des objets qu’ils recelaient.	42

Figure 12.	Jeune homme en costume de feutre stylisé civilisation de Pazyryk. Théâtre National de Gorno-Altaiisk. 2011.	42
Figure 13.	Jeune femme en costume de feutre inspiré des découvertes du kourgane de la « Princesse d'Ukok ». Théâtre National de Gorno-Altaiisk. 2011.	42
Figure 14.	Photographie de <i>T'ajzaŋdar</i> ou <i>demiči</i> altaïens. On distingue les médailles offertes par les autorités impériales (Photographie non datée, source inconnue).	47
Figure 15.	Un missionnaire à cheval dans l'Altai (photographie non datée, source inconnue).	49
Figure 16.	Autochtones altaïens et (autorités ? marchands ?) russes (photographie non datée, source inconnue)	51
Figures 17 & 18.	Čet Čelpan, instigateur du bourkhanisme, et sa femme. Dessins de G. I. Čoros-Gurkin (1919).	52
Figure 19.	Un adepte du bourkhanisme devant sa yourte. À proximité se trouve un autel. Début du XX ^e siècle, collection de la Kunstkamera	53
Figure 20.	Un groupe de bourkhanistes et leur prêtre <i>t'arlykčy</i> (vêtu de blanc), sur une carte postale de 1908 (collection personnelle de Ju. I. Ožeredov, présentée par Znamenski 2005, p. 39). Les médailles sur la poitrine des deux personnes autour du <i>t'arlykčy</i> indiquent qu'elles sont peut-être des <i>T'ajzaŋdar</i> ou des <i>demiči</i> .	53
Figure 21.	Les accusés bourkhanistes et leurs défenseurs lors du procès. On reconnaîtra Čet Čelpan au premier plan et l'ethnographe D. Klementz avec sa barbe (Ekeev, <i>et al.</i> 2014).	55
Figure 22.	G. I. Čoros-Gurkin (1870-1937) (<i>Materialy...</i> 2010).	57
Figures 23 à 31.	Panaché de photographies de l'Altai durant la période soviétique (non datées, source inconnue).	58-60
Figure 32.	L'emblème de la République de l'Altai sculpté dans de la glace. On distingue un griffon, le mont Beluha (Üč Sümer, « Trois sommets »), les deux rivières (Katun' et Bija) dont les méandres se rejoignent pour former l'Ob', et le trépied d'un foyer (<i>očok</i>) (Gorno-Altaiisk. 2011).	62
Figure 33.	La récente petite église de Koš-Agač sous le soleil couchant. 2011	66
Figure 34.	Une église orthodoxe contemporaine à Gorno-Altaiisk. 2011.	66
Figure 35.	N. B. Katučinova présente la statuette de Tara blanche découverte par son fils en 1981 (Telengit-Sortogoj, district de Koš-Agač. 2012).	68
Figure 36.	Le récent temple bouddhiste (<i>dacan ; küre</i>) de Gorno-Altaiisk (2011).	68

Figure 37.	Vue d'ensemble sur le site du festival et la vallée de Kabajlu Meželik. Juillet 2014.	74
Figures 38 à 40.	Emblèmes du festival des années 1990, 1993 et 1998.	78
Figures 41 à 43.	Affiche de 2014 et emblèmes du festival de 1988 et 2014.	79
Figure 44.	La scène principale, avec à son sommet l'emblème du festival (http://www.gorno-altaisk.info/news/16725)	79
Figure 45.	Le cavalier portant l'emblème du festival (http://www.gorno-altaisk.info/news/16725)	82
Figure 46.	Lutte par moins 30°C. (2011).	84
Figure 47.	La lutte à cheval.	84
Figure 48.	L'emblème du Rassemblement International des Chanteurs d'Épopées. On reconnaîtra un animal stylisé d'après les tatouages des momies de Pazyryk.	84
Figure 49.	Répétition avant l'entrée en scène (Elo, district d'Ongudaj. 2012)	84
Figure 50.	Répétition en famille (Elo, district d'Ongudaj. 2012)	84
Figure 51.	Avant l'entrée en scène (Photographie d'A. Kurmanov, Paspaul, district de Čoja. 2011)	84
Figure 52.	Fig. 52. Plan situationnel de l'édition 2014 du festival Èl Ojyn	85
Figure 53.	Délégation du district d'Ongudaj et emblèmes de clans Tölös, Majman (premier plan) et Almat.	88
Figure 54.	Délégation de Gorno-Altaišk, et emblème de clan T'itas.	88
Figure 55.	Délégation du district de Koš-Agač, et emblème de clan Tölös.	88
Figure 56.	Lors de la parade d'ouverture, les différentes délégations défilent avec à leur tête les chefs de clan et leurs emblèmes (http://www.gorno-altaisk.info/news/16725).	88
Figures 57 & 58.	Le rituel de bénédiction effectué sur scène. Juste après, les discours officiels ont débuté, puis ont été suivis de la cérémonie d'ouverture théâtralisée (http://www.gorno-altaisk.info/news/16725).	91
Figure 59.	Le leader néo-bourkhaniste A. Kine et un participant au cours du <i>mürgüül</i> . Elo, district d'Ongudaj. 2014.	92
Figure 60.	Au terme de la cérémonie, A. Kine dialogue avec les festivaliers	92
Figure 61.	Le monument à G. I. Čoros-Gurkin dans le centre de Gorno-Altaišk	99

Figure 62.	Le monument « Altaï – cœur de l’Eurasie », sur les rives de la rivière Katun’	100
Figure 63.	L’affiche de l’inauguration de l’exposition célébrant les 260 ans du rattachement de l’Altaï à la Russie (1756-2016).	100
Figure 64.	Le buste de l’Impératrice Elizabeth I ^{ère} , inauguré dans le musée Anohin en présence d’officiels lors de l’exposition.	100
Figure 65.	Vue d’ensemble sur la scène principale lors de la cérémonie d’ouverture théâtralisée. On remarquera sur la droite les drapeaux de la Fédération de Russie et de la République de l’Altaï (MT 2012).	105
Figure 66.	Le Jour du pasteur dans le district de Koš-Agač (1954). Un kolkhozien joue une mélodie sur une vieille <i>ikili</i> .	111
Figure 67.	Le Jour du pasteur dans le district de Koš-Agač (1954).	112
Figure 68.	Il semblerait qu’être le petit-fils du grand chanteur d’épopées (<i>kajčy</i>) A. G. Kalkin ne porte pas chance à Maady Kalkin, qui se retrouve systématiquement, lors du Rassemblement des chanteurs d’épopées, à chanter sous la pluie (Elo, district d’Ongudaj, 2014 et 2012).	117
Figure 69.	Schéma des différents groupes de population en présence lors du festival Èl Ojyn, et de la vision qu’ils peuvent avoir des Altaïens.	127
Figure 70.	Reproduction de l’intérieur d’une habitation traditionnelle. On notera l’abondance d’éléments anachroniques (Èl Ojyn 2012).	132
Figures 71 à 73	Un chamane altaïen derrière son tambour (daguerréotype de V. V. Sapozhnikov, début du XX ^e siècle, archives d’Alfred Ar’evitch Pozniakov) & Musée russe d’ethnographie, Saint-Pétersbourg.	143
Figures 74 & 75.	Un cheval sacrifié en l’honneur de la divinité du monde « d’en haut » (Ülgen, Üč-Kurbustan ?) (image tirée du film <i>Odna</i> , de G. Kozincev 1931), et un taureau sacrifié en l’honneur de la divinité du monde d’« en bas » Èrlik (début du XX ^e siècle, collection de la Kunstkamera).	145
Figure 76.	Non loin de Koš-Agač, un site cultuel <i>tagyl</i> (voir chapitre VI). 2011.	146
Figure 77.	En amont de Beltyr, vallée de la Čagan, Viktor, un profane, fait quelques libations à l’esprit-maître de la vallée en arrivant sur « son » territoire. 2011.	146
Figure 78.	La montagne sacrée Üč-Èñmek (« trois incurvés »), au bout de la vallée de Karakol (district d’Ongudaj).	148
Figure 79.	Place centrale de Gorno-Altaïsk. Les fresques sculptées chaque hiver dans la glace mettent en scène les héros épiques altaïens. Ici le héros chevauche en direction du monde de son ennemi. 2011.	151

Figure 80.	Représentation de l'esprit T'ajyk au-dessus de l'autel dans la yourte d'un bourkhaniste, début du XX ^e siècle, collection de la Kunstkamera.	156
Figure 81.	Un <i>t'arlykčy</i> tenant à la main un brin de genévrier (début du XX ^e siècle, collection de la Kunstkamera).	160
Figure 82.	Un groupe de vieux-croyants <i>kamenščiki</i> accueille des visiteurs avec un salut au fusil. Vallée de la Buhtarma, début du XIX ^e siècle (Spasskij 1819, p. 73, cité par Znamenski 2007b, p. 119).	176
Figures 83 à 86.	Différents types de supports d'esprits rencontrés dans les demeures altaïennes. Ils sont constitués de petites branches d'épineux, de morceaux d'étoffe ornés de perles ou de genévrier, ou d'os de moutons (MT 2011).	203
Figures 87 & 88.	Le chamane prépare ses offrandes et bat du tambour lors du rituel de Nouvel An Čagaa Bajram, à proximité de Koš-Agač (2011).	209
Figures 89 & 90.	Le chamane A. me montre comment il chamanise. À droite, son « tambour » <i>čalu</i> orné de dessins chamaniques (Koš-Agač 2011).	210
Figure 91.	La Bannière de Paix illustrant la couverture de la traduction altaïenne de l'ouvrage de N. K. Roerich « Cœur de l'Asie » (Rerih 1990).	216
Figure 92.	Stèle en l'honneur de N. Roerich sur les bords de la Katun', dans le Territoire de l'Altai. La Bannière de Paix figure sous le buste.	216
Figures 93 & 94.	La Bannière de Paix dans les bois (Sources : http://karoaltai.ru/put-reriha2 ; VKontakte)	217
Figure 95.	L'entrée de « La ville des esprits », au dessus du lac Šavla, l'une des multiples constructions typiquement New Age que l'on peut rencontrer à travers l'Altai (2011).	218
Figure 96.	Un dessin sur le réseau social du mouvement néo-bourkhaniste (2017).	233
Figure 97.	Le bâtiment de l'Église Novaja Žizn' à Gorno-Altaišk (MT 2011).	247
Figure 98.	Fig. 98. Billet d'autobus de Gorno-Altaišk présentant au dos une publicité pour le fonds social pentecôtiste <i>Al'ternativa</i> basé à Iaroslavl' (MT 2017).	253
Figure 99.	Un groupe de fidèles évangélistes de l'église Ürgült'ük Suu prie avant le départ de l'une d'entre eux (Gorno-Altaišk. 2012).	262
Figure 100.	Schéma de la procession et des étapes franchies au cours du rituel. Dessin de l'auteur. 2013.	281
Figure 101.	Rituel de T'ažyl bür. La yourte de feutre, montée lors de chaque rituel collectif, a aujourd'hui laissé la place à un <i>ajyl</i> de bois (voir illustrations suivantes), Koš-Agač. 2011.	281

Figure 102.	Schéma d'organisation d'un <i>ajyl</i> contemporain (Jacquemoud 2015). Le foyer n'est plus utilisé que lors des célébrations (mariages ou autres) et le poêle de masse à droite de la porte fait aujourd'hui office de chauffage d'appoint. Le découpage de l'espace en zones attribuées à chaque membre de la famille et aux invités est quant à lui toujours d'actualité.	282
Figure 103.	Rituel de T'ažyl bür. Attache de rubans auprès de l' <i>üle</i> , Koš-Agač. 2011.	283
Figures 104 & 105.	Rituel de T'ažyl bür. Les bouleaux ont laissé la place à de solides poteaux, où sont malgré tout attachées de jeunes branches de saule, arbre sacré remplaçant le bouleau, qui ne pousse pas à cette altitude (Koš-Agač. 2011 & 2014).	284
Figure 106.	Schéma du site cultuel <i>tagyl</i>	285
Figure 107.	Rituel au <i>tagyl</i> de Koš-Agač en hiver. Chacun observe avec attention les gestes du spécialiste rituel. 2014.	285
Figure 108.	Rituel au <i>tagyl</i> de Koš-Agač en hiver. La <i>neme biler kiži</i> Maroussia èt'e fait quelques libations de lait.	287
Figure 109.	Puis les participants déposent à leur tour des offrandes dans le feu, Koš-Agač. 2014.	287
Figure 110.	Rituel de T'ažyl bür. Une ronde est formée autour du <i>küre</i> , Koš-Agač. 2014.	287
Figure 111.	Rituel de T'ažyl bür. Au terme du rituel, le jeune musicien traditionnel A. Tudenev entonne un extrait d'épopée en chant de gorge sous l'œil scrutateur des anciens, Koš-Agač. 2011.	288
Figure 112.	Rituel de T'ažyl bür. Amyr expliquant son geste de vénération aux participants du rituel. Il a fabriqué un récipient avec des morceaux de pain, entre lesquels il verse ensuite un peu de crème <i>kajmak</i> , Koš-Agač. 2014.	289
Figure 113.	Rituel de T'ažyl bür. Échange de coupes d'alcool de lait entre chefs de clans, Koš-Agač, 2014.	290
Figure 114.	Rituel de T'ažyl bür. Au terme du repas pris autour de tables bien garnies de viande, salades, petits pains frits, bonbons au chocolat et bols de thé au lait salé, le musicien traditionnel È. Tadikin entonne un extrait d'épopée, Koš-Agač. 2014.	290
Figure 115.	Figurines de fromage employées dans le bourkhanisme, début du XX ^e siècle, collection Klemenc, Musée russe d'ethnographie, Saint-Pétersbourg.	293

Figure 116.	Chacun s'applique à sa tâche, Elo, district d'Ongudaj. 2014.	293
Figure 117.	Les enfants préparent les figurines de fromage la veille du rituel de printemps T'ažyl bür (le « Rameau vert »), Elo, district d'Ongudaj. 2014.	293
Figure 118.	Préparation des bandelettes au lever du soleil. Au second plan, le site cultuel à flanc de montagne (mai 2014).	294
Figure 119.	Les participants au rituel de printemps T'ažyl bür (le « Rameau vert ») se rincent visage et mains avant d'entamer la montée vers le site cultuel. L'eau a été puisée le matin même d'une source aux vertus curatives <i>aržan suu</i> , Elo, district d'Ongudaj. 2014. On remarquera que l'eau tombe sur une pierre avant de toucher le sol.	294
Figure 120.	Le <i>t'arlykčy</i> et le <i>šabyčy</i> font une offrande de rubans <i>kyjra</i> , Elo, district d'Ongudaj (mai 2014).	295
Figure 121.	En file indienne, les participants posent leurs mains sur le <i>tagyl</i> en guise de salut (mai 2014).	296
Figure 122.	Le <i>šabyčy</i> (l'homme au centre) place les figurines de fromage sur le tapis, qui seront ensuite apportées au <i>t'arlykčy</i> et déposées sur les bûchers. Le barde, de son côté, scrute l'horizon à la recherche de quelque signe. Elo, district d'Ongudaj. 2014.	296
Figure 123.	Le <i>t'arlykčy</i> et le <i>šabyčy</i> purifient les participants et le site cultuel en embrasant et fumigeant du genévrier, Elo, district d'Ongudaj. Mai 2014.	297
Figures 124 & 125.	Les participants déposent leurs offrandes sur les différents bûchers. On remarque au premier plan les figurines de fromage, Elo, district d'Ongudaj. 2014.	298
Figure 126.	Le <i>kajčy</i> A. A. Sandykov entonne un chant de gorge tandis que les participants font la queue pour déposer leurs offrandes, Elo, district d'Ongudaj. 2014.	299
Figure 127.	Un buisson de genévrier sur lequel ont été prélevées quelques brins, en échange desquels des rubans <i>t'alama</i> ont été offerts (2012).	314
Figure 128.	Schéma du site cultuel <i>tagyl</i>	315
Figures 129 & 130.	Deux <i>topšuur</i> travaillés pour en faire ressortir leur côté « ethnique » (celui de N. Šumarov, recouvert d'une peau « décorée par le chamane A. Judanov », et, dans les mains du <i>kajčy</i> A. Turlunov, un travail d'A. Ėnčinov, musicien et luthier renommé).	331
Figure 131.	Ė. Terkišev durant la récitation de l'épopée Aļyp-Manaš (Elo, district d'Ongudaj, juin 2014). On distingue au bout du manche de l'instrument la plaque qui le désigne comme lot du « Maître de l'art du barde ».	337

Figures 132 Jaquette du DVD Èšua d'A. Kurman et dessin de l'auteur illustrant son 345
& 133. tapuscrit. On remarquera l'abondance de symboles renvoyant au système de représentations populaire (le soleil, la lune, la rivière, les montagnes, la peau de mouton sur laquelle récite le barde...)

Résumé

Ce travail porte sur le renouveau religieux actuel des autochtones de la République de l'Altai (Fédération de Russie). Les Altaïens renouent avec les pratiques considérées comme traditionnelles (chamanisme, bourkhanisme), mais se tournent également vers quantité de courants religieux plus ou moins exogènes (bouddhisme, christianismes orthodoxe et évangélique, mouvements New Age). Le choix d'une religion nationale qui servirait de point d'appui à la construction d'une identité altaïenne est un enjeu fondamental pour l'intelligentsia locale. Le politique imprègne en effet ces réarticulations du croire, et la concurrence entre les différents mouvements prend notamment corps dans l'appréhension singulière du territoire que chacun véhicule. Celle-ci est particulièrement visible dans les rituels saisonniers organisés par les adeptes du néo-chamanisme et du néo-bourkhanisme. De plus, l'analyse du festival des cultures altaïennes révèle comment l'Administration tente d'unir les autochtones sous la bannière d'un « esprit national », plaçant de ce fait l'événement dans la droite ligne des célébrations soviétiques de l'unité. Une nouvelle modalité d'utilisation de la poésie épique intervient dans ce processus de construction identitaire. En effet, l'épopée altaïenne s'inscrit dans les pratiques rituelles de nombreux courants religieux. Sa revitalisation, qui s'accompagne d'un remodelage profond, contribue à en faire le révélateur d'une identité altaïenne surpassant les divisions religieuses et transcendant les aspirations d'unité émanant du pouvoir central. Elle peut aussi être perçue comme un catalyseur qui singularise l'Altai au sein de l'espace sibérien postsoviétique.

Mots Clés

Altai, chamanisme, bourkhanisme, christianismes, épopée, rituel, anthropologie, Sibérie, Fédération de Russie.

Abstract

This work focuses on the contemporary religious revival among the indigenous people of the Altay Republic (Russian Federation). The Altaians reconnect with practices considered as traditional (Shamanism, Burkhanism), while exploring a more or less exogenous religious plurality (Buddhism, different branches of Orthodox and Evangelical Christianity, New Age movements). The choice of a national religion that could serve as a basis for the construction of a distinctive Altaian identity is a fundamental concern for the local intelligentsia. Political dimensions indeed do intersect with these different rearticulations of belief, and the competitive relationship between these movements especially takes shape in each particular understanding of the territory that each of them conveys. It is especially obvious within the seasonal rituals organized by the followers of neo-Shamanism and neo-Burkhanism.

Additionally, the analysis of the festival of the Altaian cultures points out how the Administration tries to unite all the indigenous peoples under the banner of a "national spirit". This attempt nevertheless makes the event a typical legacy of the soviet celebrations of unity. A new way of using epic poetry emerges in this identity construction process. The Altaian epic is indeed part of ritual practices in many religious trends. Its revitalization, followed by a deep reshaping, can be instrumental in turning it into a "revealing" of Altaian identity that overcomes religious divisions and transcends aspirations of unity that emanates from the central government. It can also be perceived as a catalyst in distinguishing the Altay within the Siberian post-soviet space.

Keywords

Altay, Shamanism, Burkhanism, Christianity, epics, ritual, Anthropology, Siberia, Russian Federation.