Dimitri Deat

De la tribu à l'empire : le rôle des représentations primitives dans le processus de politisation nomade. L'influence du loup clanique dans la construction et l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan

---

DEAT Dimitri. *De la tribu à l'empire : le rôle des représentations primitives dans le processus de politisation nomade. L'influence du loup clanique dans la construction et l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan*, sous la direction de Jean-Paul Joubert. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017.
Disponible sur : http://www.theses.fr/2017LYSE3022

Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

N° d'ordre NNT : 2017LYSE3022

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
Opérée au sein de
L'Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole Doctorale de Sciences Sociales N° 483

Sciences Politiques

Soutenue publiquement le 12/10/2017, par :

Dimitri DEAT

De la tribu à l'empire : le rôle des représentations primitives dans le processus de politisation nomade.

L'influence du loup clanique dans la construction et l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan.

Devant le jury composé de :

Holeindre Jean-Vincent : Professeur de Sciences Politiques à l'Université de Poitiers, Rapporteur.
Leca Jean : Professeur de Sciences Politiques à la retraite à Paris Sorbonne.
Grataloup Christian : Professeur émérite de Géographie à l'Université Denis Diderot Paris 7.
Joubert Jean-Paul : Professeur émérite de Sciences Politiques à l'Université Jean Moulin Lyon 3, Directeur de thèse.
Chaliand Gérard : Géostratège, écrivain, spécialiste des conflits armés et du terrorisme.

Baechler Jean : Professeur émérite de Sciences Politiques à Paris Sorbonne, membre de l'Académie des Sciences Morales, Rapporteur extérieur.

« *Celui qui n'obéit pas au yasak perd sa tête. [...] De même qu'il n'y a qu'un dieu invisible dans le ciel, il n'y a qu'un maître sur la terre, c'est moi, Gengis Khan. [...] Le devoir des Mongols est de venir quand j'appelle, d'aller quand j'ordonne, de tuer qui j'indique. [...] Le plus grand bonheur du Mongol est de vaincre l'ennemi, de ravir ses trésors, de faire hurler ses serviteurs, de se sauver au galop de ses chevaux bien nourris, de se servir du ventre de ses femmes et de ses filles comme de couches et de prendre plaisir à leur beauté...* »

Gengis Khan

« *Rien n'explique vraiment l'Empire mongol. Il a fallu un concours de circonstances pour qu'il fût.* »

Jean-Paul Roux, *Histoire de l'Empire mongol*

« *Ce que nous voyons n'est pas le monde mais un modèle créé par notre cerveau.* »

Chris Frith, neuropsychologue

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, le professeur Jean-Paul Joubert sans qui ce travail de recherche n'aurait certainement pu aboutir. Un remerciement également pour son courage et son intégrité, ainsi que pour sa curiosité naturelle lui ayant permis de croire en mon projet.
Je tiens également à remercier profondément ma famille pour son soutien moral.
Un grand remerciement à mes amis proches pour leur dévouement et leur écoute précieuse durant ces six années de travail.
Enfin, je tiens tout particulièrement à remercier les familles nomades qui m'ont accueillis chaleureusement durant près d'un mois à travers les steppes de Mongolie en septembre 2013, ainsi qu'un grand merci à Enkhee et à Naden sans qui cette aventure n'aurait pu avoir lieu.

J

Sommaire

Introduction 8

PREMIERE PARTIE : L'ÉMERGENCE DE LA CIVILISATION NOMADE ALTAÏQUE : VERS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ CULTURELLE ET SOCIALE SINGULIÈRE 53

Section I : L'Asie centrale et septentrionale, espaces prédisposés à la mystification animale : vers la naissance d'une culture animiste et chamanique 56

Section II : Vers une étude des représentations zoomorphiques chez les peuples nomades altaïques 85

Section III : La représentation zoomorphique au cœur des mythologies nomades d'Asie centrale et septentrionale : de l'assimilation naturelle à l'utilisation culturelle 126

SECONDE PARTIE : DE LA TRIBU A L'EMPIRE : LA MODIFICATION DE LA STRUCTURE TRIBALE PAR LA GUERRE, LE POLITIQUE ET LE TENGRISME 160

Section I : La modification progressive de la morphologie nomade : vers un développement tribal par la guerre, le politique et les ancetres claniques 165

Section II : La domination politique chez les nomades altaïques : de la stabilisation sociale à l'evolution morphologique et identitaire 206

Section III : L'apport du tengrisme face au problème du tribalisme pastoral 260

TROISIEME PARTIE : LE RÔLE DES REPRÉSENTATIONS ZOOMORPHIQUES DANS LE PROCESSUS DE POLITISATION NOMADE : VERS UNE MATERIALISATION DE LA CIVILISATION DES STEPPES 310

Section I : Rôle et fonctionnement des représentations sociales dans le processus de transformation de la morphologie tribale 315

Section II : L'évolution de la culture tribale face au dynamisme politique nomade 361

Section III : Entre empires des steppes, tengrisme et utilisation de l'ancêtre clanique : la création des polities nomades 390

QUATRIEME PARTIE : LA PRÉGNANCE DE LA REPRESENTATION ZOOMORPHIQUE AU CŒUR DU SYSTÈME DE CONQUÊTE IDÉOLOGIQUE GENGISKHANIDE 434

Section I : De la différenciation et de la confrontation nomades/sédentaires : vers la création d'une dualité millénaire et d'une identité collective prédatrice 437

Section II : Du cannibalisme totémique : vers la présence d'un soft power et d'une idéologie gengiskhanide 473

Section III : Etude anthropomorphique des guerriers nomades turco-mongols 499

Section IV : De Gengis Khan à Daech : la peur, entre influence naturelle, symbolique et recuperation idéologique propre à l'utilisation de la terreur 533

CONCLUSION 580

BIBLIOGRAPHIE.....598

Annexes.....608

Introduction

La peur, cette réaction hautement additive, anxiogène et amplement naturelle, a fait preuve d'une remarquable constante d'utilisation à travers les âges et au sein même du développement des sociétés humaines. Intrinsèquement liée à l'existence, tout en opérant sur des schémas d'ordres rationnels ou fantasmés, cette dernière semble ainsi pouvoir servir de nombreuses réalités, tout en ayant la capacité d'accentuer la création d'une dichotomie entre le « Nous » et les « Autres ». Participant ainsi à une élaboration volontaire de l'ennemi commun, tout en renforçant indirectement les principes de cohésions et d'identités sociales, l'utilisation émotionnelle s'insère pleinement dans les rapports de force entre les individus. Dans un récent entretient intitulé *L'exercice de la peur : usages politiques d'une émotion*, Corey Robin et Patrick Boucheron revenaient sur cette caractéristique, l'une des plus utilisées par les pouvoirs politiques pour asseoir leurs autorités légitimes. A l'heure du retour du terrorisme et de l'utilisation stratégique de la terreur au cœur des sociétés humaines, la peur semble définitivement demeurer en pôle position dans le répertoire d'usage des émotions. Qu'elle soit utilisée par le politique, par le religieux, par l'économie, par les petits groupes armés ou tout simplement par l'individu lambda pour l'obtention de certaines fins au travers de stratégies élaborées, la peur opère ainsi directement sur les agissements d'autrui. Cette émotion semble également pouvoir s'enraciner dans une multitude de représentations sociales et symboliques ainsi qu'au cœur d'idéologies constitutives d'une certaine histoire de l'humanité.

Essentiellement basée sur l'évolution cognitive de l'espèce humain, mais également présente dans le règne animal, la peur s'accomplie directement au sein du psychisme et du comportement, apportant avec elle de nombreuses interprétations d'analyses. La rendant à la

fois évanescente, chimérique et pourtant bien réelle tout en servant de support naturel à la survie et à l'évolution des espèces. Enracinée depuis toujours dans le corpus mythologique, cette dernière semble cependant sujette à des différences d'interprétations, servant le plus souvent la destinée du pouvoir politique. Participant ainsi à une coopération sous jacente entre l'imaginaire et le développement du politique, notamment dans les évolutions entreprises au sein des systèmes de représentations et parallèlement au cœur des développements sociaux. Mais c'est très certainement durant l'avènement de la société féodale en Occident, dès le Xème siècle de notre ère, que va s'accomplir progressivement une dualité de conception et d'interprétation de cette émotion et ce essentiellement en lien avec la nature. Tout cela d'un point de vue avant tout symbolique et ancré dans un certain imaginaire collectif amené progressivement vers une volonté de stabilisation politique et identitaire, parallèlement aux besoins liés à la refonte d'un nouvel ordre social. Imaginaire fortement influencé par les nombreuses attaques des peuples barbares sur les territoires occidentaux, celles la même ayant provoqué nombres de chamboulements internes au sein des sociétés sédentaires.

De tous les symboles, un en particulier fut mis à l'honneur dans la concrétisation symbolique de la peur et plus largement dans le combat entrepris face à l'environnement naturel et la volonté de domestication de ce même ensemble. Le loup, cet animal hautement prégnant, semble ainsi constituer l'archétype même d'une certaine antithèse à la civilisation, permettant une concrétisation symbolique des notions de sauvagerie et d'instabilité, tout cela au cœur même de sa représentation. Paradoxalement, alors que la Rome Antique a consciemment utilisée la symbolique lupine en tant qu'élément nourricier et protecteur, notamment à travers l'histoire mythologique de Romulus et Remus, la société chrétienne s'est quand à elle occupée à renverser cette symbolique afin de lui inculper des fantasmes de peurs infantiles. Participant ainsi à la personnification d'une action négative, identifiable à l'ennemi commun, à l'étranger, à celui qui apporte le danger et qu'il semble nécessaire de stabiliser le plus rapidement possible. Le loup est alors assimilé directement au mal suprême, diabolisé et éradiqué sans relâche en Europe durant la période moyenâgeuse. Mais cet animal s'est cependant vu obtenir, à la même époque, un rôle hautement plus bénéfique à l'extrême Est du continent eurasiatique.

Alors que durant plusieurs siècles l'Occident s'est attardé à appliquer une action négative sur l'animal carnassier, le confondant directement avec les populations barbares, de l'autre côté du continent, au cœur des régions reculées et inhospitalières d'Asie centrale, le loup s'est trouvé être un élément déclencheur de la politisation nomade. Elément important si

il en est puisqu'il contribua directement à une pleine osmose dans les relations d'influences entre l'humain et le non humain, notamment au travers de récits mythiques prenant pour géniteur l'ancêtre lycanthropique. Servant ainsi, et de façon sous jacente, à l'émergence de la civilisation altaïque par processus de stabilisation sociale et culturelle de l'entité pastorale, notamment sous l'hégémonie prédatrice de Gengis Khan dès le XIIIème siècle de notre ère. Une utilisation différente mais servant cependant une même réalité, la création d'une société humaine actualisée et uniformisée, ceci à travers l'élaboration d'un pouvoir politique centralisé, légitimé et opérant de fait sur l'instabilité naturelle de notre espèce. Instabilité progressivement contrôlée par une actualisation nécessaire, au niveau culturel et identitaire, des systèmes de représentations et des idées. Néanmoins, la peur ne semble pas supporter les mêmes interprétations en fonction des époques, des espaces géographiques et des aires culturelles. Plus encore, cette dernière ne va pas opérer sur les mêmes composantes symboliques en fonction du mode de vie choisi par les différents groupes humains. Cependant, cette dernière paraît demeurer essentielle dans l'élaboration d'une opposition consentie entre les différents groupes sociaux. Permettant par là même apparition des identités collectives, tout en participant directement à la réalisation de principes dualistes dans les œuvres symboliques. Une dualité d'interprétations et d'utilisations entourant notamment la symbolique du loup, qu'il est cependant possible de retrouver au sein même de l'évolution humaine et plus particulièrement au cœur de deux conceptions antagoniques de l'existence et pourtant complémentaires durant plusieurs millénaires, le sédentarisme et le nomadisme pastoral.

On considère généralement l'histoire humaine à sens unique, comme opérant sur une certaine logique stabilisatrice permettant évolution progressive des sociétés humaines. Evolution apportant aujourd'hui avec elle l'humanité en plein cœur de la modernité technologique, tout en lui permettant d'envisager une certaine « fin de l'histoire » selon les termes empruntés au politologue Francis Fukuyama. Modernité accomplie également et progressivement au terme de nombreuses « fabrications » culturelles et sociales, induites en premier lieu par les destins politiques et économiques. Cela même ayant était entrepris essentiellement au travers de certaines logiques évolutives, permettant consécration de la société mondiale, accomplissant pleinement son évolution à l'aube de ce tout nouveau XXIème siècle. Cependant, le triomphe du modèle sédentaire ne s'est pas opéré au travers de son unique existence, preuve en est les nombreux rapports de force avec les peuples nomades, en particulier sur le continent eurasiatique. Durant plus de deux mille ans, les différentes

interdépendances crées, qu'elles soient guerrières, économiques ou culturelles, entre sociétés nomades et sociétés sédentaires, permettent aujourd'hui de recentrer le rôle de ces « barbares du Nord » au sein même de l'évolution humaine.

Ennemis naturels, symboliquement opposés, ces deux types d'existences n'en sont pas moins arrivées à accomplir d'importantes interactions, opérant sur des communications violentes ou pacifiques. Mais comme toute histoire, celle des rapports de forces entre nomades et sédentaires semble s'être achevée à partir du XVème siècle, induite notamment par la supériorité technique et numérique du sédentaire sur le nomade et ce après plus de deux millénaires de conflits conséquents, essentiellement sur le continent eurasiatique. C'est justement durant cette période, définissable par une sortie progressive du Moyen Age, que l'Occident semble avoir opéré une mutation importante la conduisant logiquement vers la modernité, apportant avec elle de nombreuses évolutions internes aux systèmes de pensées traditionnels. Mutation l'amenant ainsi en plein cœur de ce tout nouveau XXIème siècle, tout en lui permettant d'accomplir pleinement sa propre destinée. Mais l'épanouissement des systèmes de pensée sédentaires ne se sont pas accomplis au travers de leurs uniques existences.

L'enjeu premier de ce travail de recherche se situe au sein d'une analyse opérant sur une mise en corrélation entre l'évolution de la morphologie sociale de l'entité pastorale altaïque en parallèle de la transformation du système des représentations. Autrement dit, il va s'agir avant tout de mettre en avant l'impact de l'imaginaire dans le processus de politisation tribale, tout en s'attardant volontairement sur l'usage d'un symbole particulier d'essence animale. Une utilisation permettant une cristallisation de la mentalité collective altaïque autour de certains éléments socio culturels prégnants, et en rapport direct avec le mode de vie pastoral, permettant de déterminer en interne la faculté pour la représentation zoomorphique à s'insérer pleinement dans le processus de politisation. Il convient dès à présent de souligner le caractère quelque peu obscur du sujet entrepris ici. Non seulement le manque évident de sources de première main ne facilite pas l'éclaircissement global de l'analyse. Mais les aspects sociaux et culturels de cette aire géographique rajoutent à l'abstraction générale. Comme cela va être étudié tout au long de cette analyse, la culture animiste des peuples steppiques, participe directement à une volonté première de dynamiser cet ensemble en démontrant sa capacité à opérer sur une évolution soudaine et éclatante par action directe du politique et ce au travers de l'influence sous jacente d'une représentation sociale d'aspect zoomorphique. Ainsi cette forme culturelle, utilisant des éléments animiques, participe non

seulement à l'instauration d'une identité collective prédatrice pour ce qui est du cas altaïque, mais fait également rentrer directement en jeu le monde animal et l'environnement naturel au cœur même des processus de politisation. Bien évidemment, cette étude va nous conduire progressivement vers une analyse globale de la formation et de l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan, avec tous les éléments que cela comporte. Car comme le souligne très justement Jacques Lagroye, « *l'espace politique est façonné par les activités sociales les plus diverses, économiques, religieuses et culturelles* »[1]. Ainsi, c'est par une approche volontairement pluridisciplinaire que vont s'opérer différentes approches traitant à la fois de l'aire culturelle, de l'évolution de la morphologie sociale en lien avec le politique et son impact sur les différentes mutations internes à la sociétés pastorale de Haute Asie. Evolutions ayant conduit à la création de l'empire gengiskhanide dès le XIIIème siècle, tout en s'attardant sur les composantes antérieures ayant permis l'émergence de ce « monstre politique ». Il convient alors de concevoir cette étude comme une relecture proposée de l'histoire du monde steppique, relecture entreprise à travers une volonté évidente de mettre essentiellement en avant le facteur culturel dans le processus de politisation nomade, conduisant à la création et à l'expansion de l'Empire mongol.

Participant à une certaine opacité générale, notamment induite par l'abstraction ressentie en premier lieu, l'analyse des sociétés pastorales implique une volonté certaine d'entrer dans l'inconnu. Essentiellement tournées vers l'immatérialisme, le mouvement, et la faiblesse démographique, ces types de sociétés sont tout de même parvenues à opérer d'importantes perturbations aussi bien au cœur de leurs sphères d'influences qu'au sein d'autres entités sociales, essentiellement sédentaires. Démontrant par là même la capacité pour ces peuples de pasteurs d'acquérir un usage élaboré de l'action politique et de l'évolution de l'ordre social. Les sociétés nomades, longtemps considérées comme apolitiques, jouèrent cependant, « *dans l'histoire universelle, un rôle essentiel, au moins politique et, on le voit de mieux en mieux, social, économique et culturel. Dans tout l'ancien monde, il est bien peu de gens qui ne leur furent confrontés, bien peu de terres où, à défaut de se fixer, ils ne firent des déprédations* »[2]. Mais l'absence conséquente d'études politiques et religieuses sur la société pastorale démontre d'une complexité d'analyse à son sujet. Apportant à travers elle une multitudes de questionnements culturels, sociaux et politiques, tout en participant directement à la volonté d'opérer l'étude qui va suivre.

---

[1] Lagroye Jacques, *La politisation*, Belin, 2003, p. 3.
[2] Roux Jean-Paul, *La religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris, 1984, p. 20.

En effet, comment parler de ce dont on ne sait presque rien ? Comment évoquer l'une des plus grande page de l'Histoire humaine quand cette dernière ne fut pas écrite par ceux qui y ont directement participé ? Comment considérer l'impact de peuples actualisant leurs présences culturelles au travers d'un mode de vie aux antipodes des logiques évolutives des sociétés actuelles ? Autant de questions répondant directement à l'entité nomade d'Asie centrale, celle là même opérant son entrée dans l'histoire de l'humanité en tant qu'élément perturbateur des peuples sédentaires. Entité atypique, cette dernière n'en fut pas moins capable d'opérer d'importants changements culturels et sociaux à travers les siècles pour parvenir à démontrer son habilité à insérer pleinement le dynamisme politique jusqu'à son plus haut niveau. Participant à l'instauration de plusieurs empires éphémères et ce sur plus de deux mille ans d'interactions et de conflits internes, l'entité pastorale altaïque a obtenue sa concrétisation en tant que civilisation à part entière. Une concrétisation pleinement démontrée au travers de la construction et de l'expansion de l'Empire mongol, sous l'hégémonie guerrière et prédatrice de Gengis Khan dès le XIIIème siècle de notre ère. Une concrétisation d'autant plus surprenante par le simple fait qu'elle intervient longtemps après l'émergence des grandes structures sociales et politiques, aussi bien en Orient qu'en Occident. Ainsi, l'étude des sociétés nomades n'en reste pas moins problématique au vu notamment de leurs actualisations culturelles essentiellement axées vers une opacité surprenante d'informations historiques, religieuses, sociales et politiques.

Répondant à une problématique essentiellement tournée vers les sociétés nomades et la dynamique nécessaire à apporter aux évolutions tribales, ce travail de recherche entend en premier lieu opérer sur l'impact des éléments claniques comme pouvant servir à l'élaboration progressive de l'empire. Désireuse d'ouvrir volontairement le champ d'étude de la Science Politique, en justifiant de l'intérêt d'opérer sur une approche pluridisciplinaire et donc transversale, l'analyse qui va suivre va ainsi réclamer une démarche volontairement dynamique et analytique. Démarche essentiellement accomplie à travers l'étude du politique et son impact dans la transformation de la morphologie sociale et ce au cœur même du système des représentations des peuples de Haute Asie. Mais pour parvenir à une étude approfondie et interne de la société pastorale, notamment au niveau de son dynamisme politique, il semble dès lors nécessaire de s'y insérer au travers d'un élément qui semble à première vue opérer sur une résurgence constante. Résurgence permettant de démontrer d'une continuité historique et culturelle indéniable, est retrouvée au sein d'une représentation

sociale d'aspect zoomorphique, accomplissant sa prégnance sur différents niveaux de l'évolution sociale et politique altaïque.

Reposant avant tout sur le rôle des représentations sociales dans la transformation des morphologies tribales, cette étude entend ainsi démontrer à la fois l'impact d'un environnement naturel et d'un mode d'existence atypique, le nomadisme pastoral d'Asie centrale, sur la construction idéologique et identitaire amenant progressivement au dynamisme politique. Car comme le souligne très justement Paul Claval, « *la culture est une réalité mouvante* »[3]. Cette dernière s'accomplie en effet à travers des époques et des lieus de vie différents, permettant progressivement à des groupes humains de partager des savoirs, transmettre des modes de vie, mais également enrichir et modifier peu à peu ces espaces culturels. Différenciant ainsi les cultures humaines entre elles et par là même les identités sociales, tout en ayant capacité à homogénéiser ces dernières au cœur d'espaces géographiques. Ainsi, « *dans certaines aires, la similitude des outillages intellectuels, des attitudes et des aspirations individuelles est cependant frappante : c'est qu'il existe des facteurs d'homogénéisation qui contrecarres la fragmentation* »[4]. Autorisant ainsi l'élaboration progressive des sociétés, des cultures, des aires culturelles, et enfin celle des civilisations, notamment par principe d'uniformisation. Ces facteurs d'homogénéisation peuvent dès lors se retrouver au sein des représentations sociales, permettant cristallisation d'identités collectives autour de certains éléments prégnants. Tout cela grâce à leurs pouvoirs d'influences, répondant directement à l'émotion cognitive de notre espèce. Car c'est également à travers la possibilité d'influer, de façon positive, l'utilisation de l'ancêtre clanique zoomorphique, dans l'émergence et l'expansion de la civilisation des steppes eurasiatiques, que l'analyse qui suit va s'avérer nécessaire. Entité zoomorphique implicitement utilisée dans le principe de refonte des systèmes de représentations, permettant accomplissement du processus de politisation et évolution morphologique et donc identitaire de la société pastorale de Haute Asie. L'intérêt premier et qui a poussé naturellement à une analyse du politique sur cet objet de recherche se situe en premier lieu et essentiellement dans la formation singulière de la civilisation des steppes. Alliant système de pensée animiste, pratique chamanique et utilisation d'ancêtres claniques zoomorphiques, cette dernière ne semble pas, à première vue, pouvoir opérer sur les mêmes évolutions politiques et sociales que ses voisins sédentaires. Cependant, elle comporte cela de fascinant qu'elle fut à l'origine

[3] Claval Paul, *Géographie culturelle : Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, Armand Colin, Paris, 2012, p. 111.
[4] Claval P., op. cit., p. 111.

de la constitution et de l'expansion du plus grand empire territoriale sous l'hégémonie gengiskhanide. Une entité sociale qui fut en mesure d'accomplir le dynamisme politique à son plus haut niveau alors même que celle ci opère sur des composantes existentielles tournées vers un mode de vie pastorale et une culture considérée à tort ou à raison comme primitive. Alors que l'essentielle des sociétés humaines ont subit au cours des derniers siècles différentes mutations internes, parallèlement à ces dernières, l'entité pastorale semble avoir opté pour les mêmes évolutions, sur un tout autre schéma d'existence. Permettant la création d'un dynamisme politique fortement sujet à des éclatements réguliers, participant ainsi à renforcer l'instabilité naturelle des sociétés nomades.

Le processus de légitimation, nécessaire à l'établissement du pouvoir politique, opérant par là même sur une certaine dynamique sociale, se doit de répondre directement au système des représentations et plus encore aux aires culturelles dont il est issu. Ainsi, « *l'attitude à l'égard du pouvoir ne s'analyse que relativement aux conceptions globales de la société, de son organisation, et de sa relation au temps et au sens collectif* »[5]. Chaque société entreprend ainsi le processus de politisation à sa manière, en fonction de son rapport au temps, à la culture, à l'identité sociale, à l'existence même en quelques sortes. Pour Corey Robin, aucun être humain n'a capacité naturelle à imposer seul son pouvoir sur les autres. L'imposition d'un pouvoir et donc d'une forme de coercition psychique ou physique sur un ensemble social réclame certaines dynamiques. Ces dernières s'accomplissent essentiellement à l'intérieur même des mentalités collectives graduellement amenées vers l'homogénéisation culturelle, la stabilisation sociale, l'acceptation d'un pouvoir centralisé, et ceci, au cœur d'espaces géographiques d'où s'échappent une multitude d'influences. Ces différents mécanismes sociaux et culturels vont donc être amenés progressivement vers une uniformisation de la pensée collective, notamment par récupération d'éléments prégnants, permettant élaboration de l'ordre et des identités sociales, tout en contribuant directement à l'émergence de valeurs communes autour d'idéologies propres à chaque groupe sociaux. Il sera ainsi permis d'analyser, tout au long de cette étude, la transformation sociale et culturelle des peuples nomades de Haute Asie parallèlement au développement du politique. Ce dernier ne pouvant réellement obtenir une dynamique significative qu'au travers d'une réutilisation judicieuse des éléments culturels animant une sphère sociale définie. De fait, les représentations sociales demeurent un sanctuaire propice au système de politisation, permettant évolution de la morphologie sociale par l'intermédiaire d'influences psychiques et

[5] Grawitz Madeleine et Leca Jean, *Traité de Science Politique 1 : La science politique, science sociale, l'ordre politique*, Presses Universitaires de France, 1985, Paris, p. 445.

émotionnelles, présentes au cœur des mentalités collectives. Un système de représentations lui même fortement chamboulé et donc modifié pour les besoins de l'évolution morphologique et du dynamisme politique. Tout le problème se situe donc essentiellement dans la modification d'une société de type segmentaire, autrement dit exempte d'un système de gouvernance centralisée, et opérant sur des principes essentiellement communautaires et lignagères, vers l'instauration et la légitimation d'un pouvoir politique centralisé et garant à la fois de l'autorité et de l'émergence de structures politiques plus importantes, impliquant par là même évolutions sociales et culturelles, tendant ainsi rapidement vers l'empire.

Ainsi, le pouvoir politique joue directement sur une élaboration et une mutation des rapports sociaux. Plus encore, « *les relations politiques sont des relations sociales* »[6], démontrant ainsi l'intime lien qui unit le développement des morphologies sociales au processus de politisation. Cependant, chaque groupe social conduit le processus de politisation à sa façon, tout comme il fait la guerre à sa manière. Car « *la politique n'a pas toujours existé, ni partout, ni sous la même forme. Ses acteurs et ses règles, voire ses objets, ne sont ni les mêmes, ni également légitimes en tout lieu. Des sociétés différentes produisent des figures contrastées de la politique, de ses institutions, de ses pratiques et de ses instruments. Chaque société nourrit ainsi l'ordre politique de ce qu'elle est, c'est à dire des relations qu'y entretiennent groupes et individus, des soucis et des croyances dont ils sont porteurs* »[7]. Démontrant à nouveau l'intérêt premier d'accomplir l'étude du processus de politisation en rapport direct avec les éléments culturels issus de l'aire géographique pastorale.

Ce travail entend ainsi répondre tout d'abord à la problématique reposant sur la transformation des morphologies sociales autrement dit, s'attardant directement sur l'élaboration et le développement des sociétés humaines par le politique. Tout regroupement humain réclame certaines composantes structurelles liées essentiellement aux identités sociales donc, mais également aux cultures et aux idéologies, et opérant sur l'instabilité naturelle de l'espèce. Ainsi, les regroupements sociaux, permettant progressivement élaboration des sociétés et donc stabilisation de l'espèce humaine au sein de différentes actualisations culturelles et identitaires, ne peuvent s'acclimater qu'à un ensemble de composés socio culturels nécessairement amenés vers un principe d'homogénéisation. Homogénéisation permettant établissement des identités sociales, des principes de cohésion et

[6] Lagroye J., op. cit., p. 9.
[7] Idem., p. 3.

de cohérence, ainsi que l'instauration d'une gouvernance centralisée et légitimée de fait. Tout ceci au cœur d'espaces géographiques permettant développement global de la pensée humaine et de sa stabilisation sociale progressive par l'élément politique et mythologique.

Cette étude portant sur la politisation de la société altaïque, autrement dit sur l'avènement de différentes formes de pouvoirs légitimés au cœur des sociétés nomades d'Asie centrale, et ce essentiellement au travers de ce que René Grousset a justement appelé « *les empires des steppes* »[8], s'accomplie dans une volonté première à vouloir déterminer en interne l'influence de l'élément clanique, retrouvé au sein de l'ancêtre zoomorphique, sur les différents niveaux d'évolutions de l'entité sociale pastorale. Opérant leur entrée dans l'histoire de l'humanité en tant qu'éléments perturbateurs, les peuples de la steppe n'en sont pas moins arrivés à accomplir d'importants changements au sein même de leur morphologie sociale. Modifications les transportant progressivement vers l'instauration de l'empire, au travers notamment de la conquête territoriale et idéologique. Empire de surcroît nomade, amenant ainsi à une étude approfondie de l'intérieure même de cette société atypique, notamment afin de tenter d'y rapprocher l'influence de l'ancêtre mythologique carnassier dans l'élaboration d'une idéologie et d'une volonté de domination universelle propre aux groupes steppiques. Car comme le souligne Grousset, « *tant que le nomade garde son âme de nomade, il ne considère le sédentaire que comme son fermier, la ville et le labour que comme sa ferme, ferme et fermiers pressurables à merci. Il rôde ainsi à cheval, en lisière des vieux empires sédentaires, prélevant sur eux un tribut régulier quand ceux-ci de plus ou moins bonne grâce y consentent, pillant les villes ouvertes en de brusques razzias quand le sédentaire a été malavisé pour refuser le tribut. Telles les bandes de loups – et le loup n'est-il pas le vieux totem turc ? – qui rôdent au voisinage des hardes de cervidés pour, à tour de rôle l'attaquer à la gorge ou le simple prélèvement sur les traînards et les blessés* »[9].

C'est donc essentiellement au cœur de la représentation sociale du loup, et plus largement au sein du système des représentations altaïques, que va progressivement s'accomplir et se structurer l'ensemble de ce travail de recherche. Elément clanique par excellence chez les peuples turco-mongols, impliqué au sein des mythes fondateurs, ce dernier semble s'être progressivement inséré à l'intérieur même de la mentalité collective altaïque, pouvant ainsi servir d'élément déclencheur dans le système de politisation tribale. Elément sous jacent à travers l'histoire des peuples de la steppe, le loup n'en reste pas moins

[8] Grousset René, *L'empire des steppes : Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, Payot, 2010, p. 27.
[9] Grousset R., op. cit., p. 23-26.

un symbole porteur de sens négatifs ou positifs et ce aussi bien au cœur d'un espace nomade qu'au sein d'une société sédentaire. Répondant à une dualité supposée de l'espèce humaine, ce dernier demeure ainsi un réceptacle de peurs et d'envies, opérant son influence considérable au cœur même des inconscients collectifs. Une prégnance qui a put impacter progressivement et profondément l'histoire politique et sociale des nomades de Haute Asie, jouant de son influence sur l'idéologie, le religieux ou encore le regroupement tribal et donc identitaire. Opérant de fait et par là même sur une ouverture importante entre le monde humain et le monde animal et permettant par là même l'élaboration d'empires nomades sur des composantes culturelles essentiellement ancrées dans l'animisme et le chamanisme.

Mais c'est très certainement le concept holistique directement issu du champ des études constructivistes qui va autoriser la mise en place d'une méthodologie particulière. Concept essentiellement centré sur une approche pluridisciplinaire permettant par là même l'instauration d'une analyse transversale portant sur les différents éléments socio culturels ayant amené progressivement à une modification profonde de la structure tribale chez ces peuples nomades. Transformation amenant également et de façon graduelle à l'instauration d'une volonté de domination universelle, d'une idéologie de conquête territoriale, accoudée logiquement à la constitution et à l'expansion de l'empire. Tout cela au travers d'une continuité historique et culturelle indéniable permettant progressivement la constitution d'une identité nomade se définissant progressivement et de façon autonome dans ses principes d'actualisation culturelle. L'idée directrice demeurant ancrée sur l'influence de la représentation sociale du loup, en tant qu'élément clanique et mythologique, et opérant de fait sur une prégnance importante au sein de la mentalité collective, l'approche holistique va ainsi permettre un cheminement de pensée structuré autour de l'ancêtre zoomorphique. S'opposant à l'individualisme, l'approche holistique défend ainsi l'idée selon laquelle « *les intérêts et les identités des acteurs sociaux sont construits par les idées que ces derniers partagent, par la culture donc dans laquelle ils sont ancrés, plutôt qu'ils ne s'imposent une fois pour toutes à tout un chacun d'entre eux indépendamment des interactions avec les autres* »[10].

L'intérêt premier et qui a notamment poussé à l'étude du politique et de son dynamisme au cœur de la sphère altaïque s'apparente en premier lieu à la possibilité d'opérer l'expertise réclamée sur l'apparition de l'empire et par là même sur les différentes composantes sociales et culturelles ayant conduit à l'instauration de l'entité politique

[10] Battistella Dario, *Théories des relations internationales*, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques, 2009, p. 329-330.

gengiskhanide au XIIIème siècle de notre ère. Expertise rendue possible par l'approche pluridisciplinaire permettant ainsi l'élaboration d'une pensée scientifique volontairement dynamique et transversale. Ainsi, tout comme l'étude de la guerre et des stratégies militaires, qui feront naturellement partie de ce travail de recherche, l'étude du politique se doit de se nourrir des différentes approches opérées dans le cadre des Sciences Humaines. Comme le rappel Olivier Schmitt, « *aborder la « boite noire » de la guerre implique une approche multidisciplinaire. Sont alors convoqués la science politique, les relations internationales, l'histoire – dans ses différents sous-champs disciplinaires, de l'histoire antique à l'histoire sociale ou encore, bien évidemment, militaire -, le droit, l'économie, la géographie, la sociologie, ou encore, et sans être exhaustif, l'ethnologie* »[11]. Car c'est également et essentiellement dans une volonté évidente de démontrer l'impact des éléments tribaux comme ayant capacité à apporter le dynamisme politique en territoire nomade, que va naturellement s'impliquer l'approche transversale.

L'étude de l'empire impose ainsi une nécessité d'alimenter la pensée scientifique par les nombreuses composantes qui font ce dernier d'un point de vue essentiellement compris à l'intérieur de ce que Jean Baechler nomme les aires cultures. Prémisses à toute construction impériale et progressivement à l'émergence des concepts de civilisations, elles sont notamment à mêmes d'être utilisées directement par le politique, permettant ainsi le regroupement sociale par principe de cohésion et de cohérence et ce autour d'éléments culturels et identitaires prégnants. Une stabilisation sociale entreprise par le politique, participant aux principes de regroupements humains autour de valeurs communes et ce au sein d'espaces territoriaux définies. Ainsi, pour donner une première définition du politique il peut être permis de dire qu'il désigne « *une sphère ou un ordre parmi d'autres qui constituent un système social. Il y a, sous ce chef, des activités politiques à côté des activités religieuses, économiques, ludiques… Politique désigne également une certaine stratégie, c'est à dire une ordonnance particulière de moyens en vue d'une fin. Politique désigne enfin la manière dont sont agencés les divers éléments d'un système social* »[12]. De façon simplifiée, il semble alors permis de définir le politique comme la mise en place d'un pouvoir coercitif sur un groupe d'individus, permettant par la suite développement de la sphère sociale et économique autour des valeurs communes misent en relief par ce même pouvoir, et ce en lien direct avec l'uniformisation culturelle. Le rôle des religions universelles, des représentations sociales, des

[11] Taillat Stéphane, Henrotin Joseph et Schmitt Olivier, *Guerre et stratégie, approches, concepts*, Presses Universitaires de France, avril 2015, Paris, p. 12-13.
[12] Baechler Jean, *Qu'est ce que l'idéologie ?* , Gallimard, Paris, 1976, p. 27-28.

idées et plus largement des idéologies, regroupant l'essence même du discours politique et opérant de fait sur le phénomène guerrier, autant d'éléments nécessairement retrouvés au cœur des évolutions accomplies à travers les siècles par les sociétés humaines. Des évolutions ayant permis l'instauration progressive de la société mondiale globalisée telle que nous la connaissons aujourd'hui. Cependant, alors même que le rôle et l'impact des sociétés sédentaires au cœur de l'Histoire humaine semblent avoir obtenu consécration au travers des différentes études usitées, celui des sociétés nomades semble en être plus que relativement absent. Oubli nécessairement fâcheux étant donné l'impact non négligeable des nomades eurasiatiques sur l'évolution globale des sociétés humaines et ce durant près de deux mille ans de rapports de force incessants. Ainsi, *« une interaction économique et culturelle entre confédérations de nomades et communautés sédentaires a dominé le développement de l'Asie Centrale depuis avant les temps historiques. La construction des Etats de cette aire était liée depuis des siècles aux aspects politiques de ce contact, à la lutte entre « empires des steppes » et « empires sédentaires* » »[13].

Mais ce qui a le plus intrigué et poussé à la recherche se situe dans la possibilité d'opérer l'analyse sur les différents dynamismes internes à la société pastorale, tendant progressivement vers l'empire, le tout accoudé à des notions qui à première vue ne semblent pouvoir soutenir ce même dynamisme politique. Alors que les cultures animistes semblent répondre essentiellement à des préoccupations sociales retrouvées au cœur des sociétés « primitives », généralement condensées à l'intérieur d'un certain localisme géographique, la culture des steppes semble néanmoins en capacité à se modifier, tout en créant du lien collectif, et ce pour les besoins du politique. Culture essentiellement tournée vers une pensée animiste donc, soutenant des approches totémiques dans l'utilisation des vocables liés aux ancêtres claniques, et présentant néanmoins une homogénéité certaine dans la pratique chamanique et l'utilisation religieuse du Dieu Tengrï. Opérant de fait sur une continuité historique et culturelle indéniable et ce sur l'ensemble des territoires d'Asie centrale et septentrionale, des Hiong Nou du IIIème siècle avant J.-C., jusqu'aux gengiskhanides du XIIIème siècle de notre ère.

Bien que défendant une thèse en Science Politique, l'étude du politique réclame nécessairement une ouverture pluridisciplinaire. L'étude du politique, dans le sens originel du terme autrement dit, en tant qu'objet intrinsèquement lié à l'évolution des sociétés humaines et au demeurant objet ayant la capacité d'englober en son sein une multitude d'autres

[13] Fournier Vincent, *Histoire de l'Asie Centrale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 9.

composantes structurantes des sociétés humaines, la religion, l'économie, l'identité ou encore la culture, ce dernier impose une vision d'analyse intégrale. La vigueur utilisée par le politique, et permettant par là même modification des morphologies sociales, s'explique nécessairement dans un contexte global. Contexte imposé par la complexité de notre espèce, ainsi que la logique à apposer aux évolutions sociales et sociétales au cours de l'histoire, par le phénomène guerrier, l'idéologie, les principes culturels et l'action du politique notamment. Encore plus, l'étude de l'empire en tant que « monstre géopolitique », et souvent créateur de civilisations, réclame également une utilisation forcée des différentes composantes animant ce dernier, ces dernières retrouvées en grande partie au cœur des systèmes de représentations.

Répondant ici directement aux travaux d'Emile Durkheim, notamment sur le concept des représentations individuelles et collectives et touchant ainsi au domaine relativement complexe de la psychologie sociale, les représentations semblent ainsi être en capacité d'interagir fortement sur le politique et la mutation des morphologies, notamment par système de récupération. Une récupération par le politique qui semble toujours nécessaire, afin notamment de stabiliser l'ensemble social autour de valeurs communes, symboliques et identitaires, permettant l'agir communautaire et les principes de gouvernances légitimées. Touchant ainsi directement aux idées et encore plus à l'idéologie, elle même en tant qu'objet récepteur de nombreuses représentations sociales, l'étude du politique réclame ainsi une analyse pluridisciplinaire. Car comme le postule Durkheim, « *la société a pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qu'ils forment en s'unissant et qui varie selon leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies de communication, constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés ou entre les groupes secondaires qui s'intercalent entre l'individu et la société totale* »[14].

Pour Jean Baechler, les représentations touchent ainsi directement aux passions humaines, les mêmes ayant capacité à entreprendre l'élaboration des identités, des idéologies, des mythologies ou encore des religions et répondant ainsi directement aux émotions cognitives. Elles peuvent ainsi se limiter aux instincts, aux habitudes ou aux mœurs tout comme prendre « *une importance démesurée, lorsque l'intérêt n'est pas un objet donné extérieurement, mais qu'il doit être construit. Le cas est réalisé dans la mythologie et la religion. Ces deux activités visent à donner les réponses aux questions fondamentales que*

[14] Durkheim Emile, *Sociologie et philosophie*, Presses universitaires de France, mars 2014, p. 37.

l'humanité se pose, des réponses qui échappent à toute expérience possible »[15]. Démontrant par là même les différentes constructions culturelles humaines comme actualisations nécessairement imposées par la virtualité de notre espèce. Virtualité progressivement actualisée par la culture donc, permettant par la suite stabilisation sociale progressive des populations par l'action du politique, et ce autour d'éléments culturels prégnants permettant le partage de valeurs communes et identitaires.

Cette thèse entend ainsi répondre dans un premier temps à une insatisfaction ressentie sur le manque d'études dynamiques opérées sur les sociétés tribales et plus particulièrement nomades et ce d'un point de vue essentiellement politique et culturelle. Insatisfaction ressentie en premier lieu par l'absence d'une prise en considération du rôle des éléments tribaux et des identités claniques dans l'émergence des idées et des représentations sociales. Celles là même amenant progressivement à la mise en place des idéologies, permettant ainsi une étude de leurs impacts au cœur des modifications sociales, par action du politique, et par une mise en exergue des stratégies militaires au travers des conquêtes territoriales. Etude qui entend également répondre à une insatisfaction beaucoup plus large vis à vis de la Science Politique, notamment sur les questions relatives au politique. Alors que la politique, et parallèlement à elle l'étude des structures institutionnelles étatiques et des acteurs qui s'en échappent, semble allez de soi, l'étude du politique, autrement dit du processus amenant à la formation des sociétés humaines, demeure plus que relativement absente pour le cas nomade.

Ce travail de recherche entend répondre également et en second lieu à une insatisfaction portant sur l'étude du structuralisme, notamment dans l'absence d'un dynamisme positif à opérer sur les cultures tribales, et par là même sur l'utilisation des représentations sociales zoomorphiques, autrement dit de formes animales, au cœur des évolutions morphologiques. Car l'un des enjeux de cette étude se situe également sur la distinction nécessaire à entreprendre entre sociétés tribales et sociétés nomades. Alors que la première obtient sa dénomination essentiellement de par l'aspect de sa morphologie sociale et semble-t-il l'absence d'évolutions dynamiques du politique en son sein, la seconde, bien qu'opérant également sur le tribalisme, est parvenue, au cour des siècles qui bordent son histoire, à se détacher progressivement des principes tribaux pour entreprendre l'unification identitaire et par là même la modification de sa morphologie sociale vers l'empire. Toute la problématique repose ainsi sur la vigueur sociale à apposer dans la modification des

[15] Baechler J., op. cit., p. 56.

morphologies en accord avec l'utilisation et donc l'impact direct des représentations culturelles « primitives » à l'intérieur du dynamisme politique.

Insatisfaction présente également dans l'absence d'une prise en considération des identités sociales dans le champ des études stratégiques et plus largement dans celui de la guerre. Moteur premier des évolutions humaines, et intrinsèquement liée à l'action du politique, la guerre demeure également un domaine d'analyse ouvert aux dimensions culturelles et idéologiques, permettant par là même d'opérer des rapprochements intéressant entre les concepts d'humanité et d'animalité. Ceci notamment dans les principes amenant progressivement à l'élaboration d'un art de la guerre propre à un mode de vie, et donc directement sur la mise en place des idéologies et leurs impacts au cœur des stratégies de conquêtes. Ainsi, le rôle des idées, des représentations et des identités va s'avérer primordial, notamment dans l'utilisation du concept de culture stratégique, s'attachant essentiellement sur une approche structuraliste, permettant épanouissement de l'étude holistique et de l'utilisation du concept analogique au cœur de cette étude.

Une insatisfaction liée enfin aux Sciences Humaines et à la Science Politique tout particulièrement et qui repose sur l'absence ou le manque de volonté d'étudier l'impact d'un environnement naturel ajouté au concept d'animalité au sein d'une stratégie de conquête idéologique et territoriale. Tout ceci au cœur même de l'évolution structurelle et culturelle d'une civilisation opérant sur des représentations sociales zoomorphiques, elles mêmes influencées directement par une absence de sédentarisation et à travers l'adaptation à un mode de vie particulier au sein de zones de vide géographique. Intégrer le concept d'animalité, et plus largement de l'influence de l'animal sur le comportement humain, notamment en période de guerre, peut permettre de comprendre et d'analyser, de façon cohérente, les agissements et réflexions des groupes sociaux au sein même d'une stratégie de conquête territoriale, le tout lié à une idéologie qu'elle soit politique, économique, sociale ou religieuse. Notre espèce, agissant entre humanité et animalité, entre raison et instinct, semble pouvoir démontrer toute cette pleine dualité au cœur même de la guerre. Véritable *leitmotiv* aux évolutions humaines, le domaine de la guerre semble ainsi être en capacité de concentrer un ensemble humain au sein d'une action destinée en premier lieu à agir positivement ou négativement sur l'évolution globale de notre espèce.

C'est également une relecture qui peut dès lors être proposée sur l'étude de certaines civilisations en y apportant notamment des éléments nouveaux jusqu'alors écartés du champ des études de la Science Politique. Ainsi, et comme le postule très justement Michel

Pastoureau, historien français et spécialiste de la symbolique, « *longtemps les historiens ne se sont guère préoccupés de l'animal. Ils ont abandonné celui-ci à la « petite histoire », comme ils avaient l'habitude de le faire pour tous les sujets qui leur semblaient futiles, anecdotiques ou marginaux* », avant de poursuivre, « *depuis une vingtaine d'années, la situation a changé. Son étude se situe même désormais à la pointe de la recherche et au carrefour de plusieurs disciplines. Elle ne peut, en effet, être que « transdocumentaire » et « transdisciplinaire », deux adjectifs qui aujourd'hui sont certes quelque peu galvaudés en raison de l'usage abusif que l'on en a fait, mais deux adjectifs qui qualifient parfaitement les recherches que doit conduire tout historien s'intéressant à l'animal. Envisagé dans ses rapports avec l'homme, l'animal touche à tous les grands dossiers de l'histoire sociale, économique, matérielle, culturelle, religieuse, juridique et symbolique* »[16].

Cette étude va ainsi s'articuler essentiellement autour de l'influence positive et donc dynamique de l'ancêtre clanique zoomorphique le plus réputé des peuples de la steppe, le loup. La problématique principale qui se dégage ici est de savoir quel à pu être l'impact direct ou indirect de cette représentation sociale dans le processus de politisation nomade ? Autrement dit, sur quels niveaux de politisation la prégnance de l'ancêtre carnassier peut elle être en mesure de se synchroniser avec l'évolution de la morphologie sociale altaïque ? Sous une autre formulation, on pourrait se demander comment cette représentation sociale fut-elle en mesure de s'imposer au cœur du dynamisme politique chez les peuples nomades de Haute Asie ? Il s'agit donc ici d'analyser l'impact de l'imaginaire et du symbolisme au cœur d'un processus de politisation. Le rôle de l'imaginaire et son utilisation positive par le politique va ainsi permettre l'évolution positive de la morphologie tribale vers l'empire, notamment dans l'implication d'un principe de cohésion et de cohérence sociale entre peuples Turcs et Mongols. Dépassant ainsi le souci lié à la différenciation entre langue turque et langue mongole, ajouté à une absence évidente d'une histoire écrite de la part de ces populations. Une prégnance sous jacente mais présente néanmoins tout au long de l'histoire du développement social et politique des peuples nomades, amenant ainsi vers une analyse plus générale du politique et de son dynamisme au cœur de la société pastorale. Dynamisme ayant également servit à l'évolution de la morphologie tribale, amenant progressivement ces populations vers l'élaboration d'une identité collective, mettant à mal les principes de lignage, notamment à travers l'émergence impériale et sa concrétisation sous l'hégémonie hiérocratique de Gengis Khan.

[16] Pastoureau Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidentale*, Seuil, Paris, 2004, p. 31.

L'idée directrice de cette étude, et qui va imposer une méthode rédactionnelle progressive, au vu notamment de son approche transversale, se retrouve donc dans l'influence positive et dynamique de la symbolique du loup, en tant que représentation sociale zoomorphique, et ce parallèlement au dynamisme politique. Opérant de sa prégnance sur plusieurs niveaux d'évolutions de la morphologie sociale, d'un point de vue essentiellement clanique et mythologique, l'ancêtre animal se retrouvera au cœur de son domaine de prédilection symbolique en tant que précepteur dans l'élaboration d'un art de la guerre chez les cavaliers turco-mongols. Permettant ainsi émergence d'une identité sociale pastorale et d'une idéologie gengiskhanide, accoudée directement à la notion de charisme et son impact au sein de l'utilisation du concept de guerrier fauve. L'objectif premier étant alors de déterminer les différentes influences de l'entité zoomorphique au sein de l'aire culturelle nomade, et sa résurgence constante, notamment par réutilisation du politique. Ainsi, cette idée directrice, structurant l'ensemble du travail qui va suivre, va permettre une compréhension et une analyse globale de l'influence de l'ancêtre totémique sur les différents niveaux d'évolution de la société altaïque. Compréhension établie en partant de la source, autrement dit au niveau culturel et identitaire, pour parvenir à son épanouissement symbolique et guerrier lors de l'expansion de l'Empire mongol. Ainsi, tout au long de cette étude, il va être permis de démontrer les différents stades de politisation entrepris au sein de la sphère nomade, en concordance directe avec l'influence de l'ancêtre clanique comme fil conducteur de cette étude. Mais bien au delà, l'utilisation de la représentation zoomorphique va également servir de porte d'entrée au sein de l'entité opaque que représente le nomadisme pastoral d'Asie centrale. Permettant ainsi une insertion par principes analogiques, déduisant progressivement les différentes dynamiques internes ayant conduits à l'instauration et à la concrétisation de la civilisation des steppes eurasiatiques.

Mais avant d'énoncer les différentes problématiques imposées par l'étude du politique au sein de la société altaïque, et qui réclameront par là même un découpage en quatre parties distinctes, il semble impératif de situer l'origine ethnique et géographique des populations misent à l'honneur au cours de ce travail de recherche. Cette introduction va ainsi permettre d'apporter progressivement les bases de l'identité de ces populations dont l'origine est paléo-sibérienne. Les tribus nomades étudiées tout au long de cette thèse sont les descendants directs des populations sibériennes appartenant à la famille des langues altaïques. Les régions d'Asie centrale et septentrionale[17] ont depuis des millénaires vus cohabiter différentes ethnies

[17] Voir annexes : cartes n°1 et 2.

sur leurs territoires. Ainsi, les indo-européens furent en partie les premiers à coloniser l'actuelle Mongolie, lorsqu'elle cette dernière offrait encore des terres cultivables pour l'agriculture. Ainsi comme le souligne Jean-Paul Roux, « *l'agriculture est attestée tant en Mongolie qu'en Afghanistan vers l'an 3500, mais elle déclinera par la suite, sans doute en raison de changements climatiques amenant assèchement et désertification. On incline à voir en ses créateurs des Indo-Européens, les Aryens* »[18].

« *A cette époque, il n'est pas encore question des Altaïques, des hommes relevant d'une des grandes familles linguistiques, qui regroupe Turcs, Mongols et Toungouso-Mandchous. On pense qu'ils habitent alors les forêts sibériennes, très au nord ou très à l'est, peut-être la toundra. A l'époque dite de Karasuk (1200-700), ils s'installèrent en vagues successives dans la région de Minousinsk, sur le haut Iénissei (fleuve au nord de l'actuel Lac Baïkal). Plus tard, à l'époque de Tagar (700-300), ils font leur apparition dans les régions de l'Altaï, qui leur donne leur nom scientifique. Enfin, après 300, ils exercent une vigoureuse poussée en Sibérie méridionale et au sud de la chaine altaïque. On peut donc considérer que, lentement d'abord, puis de plus en plus vite, les ancêtres des Turcs quittent les zones forestières pour atteindre, aux environs de l'ère chrétienne, le nord des T'ien-chan et les steppes du lac Balkach* [19]»[20]. Opérant ainsi sur une apparition relativement mystérieuse et de surcroit peu éloignée dans le temps, cette dernière entend démontrer semble-t-il la difficulté d'analyse des populations nomades, comme entité sociale instable et avant tout prédatrice du monde sédentaire. Rajoutant ainsi une certaine fascination qui, à n'en pas douter, à opérée pour beaucoup dans la volonté d'étudier en interne ce cas historique et politique.

D'un point de vue géographique, l'Asie centrale mentionnée au cours de ce travail de recherche, et dont la terminologie de Haute Asie sera également utilisée, se doit d'être élargie à son plus grand stade, en intégrant à la fois les régions de l'ancien Turkestan, en passant par les régions de l'Altaï jusqu'en Mongolie actuelle. Il s'agira avant tout de prendre en considération les différents territoires conquis ou nomadisés par les tribus turco-mongoles entre les IIIème siècles av. J.-C. jusqu'au XIIIème siècle de notre ère. L'environnement naturel présent en Asie centrale demeure la clé de voûte pour comprendre en partie l'instauration progressive du phénomène politique en territoires steppiques. En effet, l'absence d'irrigation, la rudesse du climat, la présence de zones de vide géographique, autant

[18] Roux Jean-Paul, *L'Asie Centrale, Histoire et civilisations*, Fayard, Paris, 2013, p. 35.
[19] Ces régions se situent au sud de l'Altaï, partageant l'actuel nord-ouest de la Chine, le Kirghizstan et le sud-est du Kazakhstan.
[20] Roux J-P., op. cit., p. 36 .

d'éléments servant à développer un mode de vie atypique, répondant à des exigences climatiques et géographiques particulières, nécessitant un modèle d'adaptation singulier, associé lui même à une culture originale et pourtant en capacité d'opérer sur différents dynamismes internes.

Ainsi, « *l'Asie centrale est une suite de vallées et de steppes qui descendent des montagnes du Thien-Shan, du Pamir et de l'Elbourz, à l'est et au sud, vers la mer Caspienne, à l'ouest, et les plaines russes, au nord. Au nord, aucune frontière géographique ne sépare l'Asie centrale de l'espace russe. En terme de peuplement et de civilisation, l'Asie centrale au sens large représente tout l'espace où le monde turc des steppes est entré en contact avec la civilisation persane et musulmane : en ce sens l'Asie centrale irait de l'Anatolie au Sin-Kiang chinois, en passant par le nord de l'Afghanistan* »[21]. Comme le rappel très justement Iaroslav Lebedynsky, spécialiste des peuples de la steppe, « *le cadre géographique du phénomène nomade, ce sont les steppes. Les steppes d'Eurasie s'étendent de la Hongrie et des bouches du Danube à la Mongolie et à la Chine du Nord, sans autre obstacle majeur que le système montagneux formé par l'Altaï, dont le sud est relié aux grandes chaînes du Pamir et des Tianshan qui culminent à plus de 7000m* »[22]. Cette vaste étendue géographique[23] malgré quelques différences géologiques, s'avère plus ou moins uniforme notamment dans ses composantes liées à la notion d'immensité, d'ouverture territoriale, pouvant être ainsi caractérisable par le terme de zones de vide géographique.

L'une des difficultés imposée par l'analyse des populations nomades d'Asie centrale réside dans la différenciation nécessaire à entreprendre entre les peuples de langue turque et les peuples de langue mongole, les deux se regroupant cependant d'un point de vue culturel et géographique, notamment durant la période moyenâgeuse, et plus particulièrement pendant la formation de l'empire gengiskhanide. Ainsi, « *la terre d'origine des nomades de langues altaïques est la vaste région qui s'étend entre la chaine de l'Altaï et le bassin du lac Baïkal. Cette partie orientale de la steppe eurasiatique peut également être appelé la steppe de l'Orkhon, du nom d'un affluent du fleuve Selenga qui coule dans la Mongolie centrale et sur les rives duquel ont été découverts les premiers témoignages épigraphiques proprement turcs, datant des VI-VIIème siècles. La famille des langues altaïques renferme les langues turciques,*

[21] Roy Olivier, *L'Asie centrale contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 7.
[22] Lebedynsky Iaroslav, *Les Nomades, Les peuples nomades de la steppe des origines aux invasions mongoles (IXème siècle av. J._C. XIIIème siècle apr. J.-C.)*, Errance, Paris, 2007, p. 20.
[23] Voir annexes : carte n° 1.

mongoles et toungouses »[24]. La prise en considération de la langue et de l'ethnie s'inscrit là encore dans une volonté certaine de démontrer l'impact non négligeable de la culture et de l'imaginaire dans le jeu des formations politiques et identitaires amenant à des regroupements sociaux. Alors que les historiens semblent parfois désemparés face à certaines problématiques logistiques, notamment dans la communication active entre peuples turcs et peuples mongols, notamment sous l'hégémonie de Gengis Khan, l'étude du politique va permettre d'apporter l'explication de certains mystères relatifs à l'Empire mongol et de surcroît à sa constitution aussi soudaine que miraculeuse.

Mais la problématique principale apportée par l'étude du politique chez les peuples nomades se situe essentiellement et en premier lieu dans l'absence conséquente de sources d'informations provenant directement de la société altaïque. Issues d'une culture essentiellement orale, les populations pastorales n'ont rien laissé de permanent d'un point de vue écrit et architectural, actualisant ainsi leur présence dans un certain immatérialisme de l'existence. La tombeau de Gengis Khan fait lui même preuve de nombreux mystères, son emplacement demeurant secret, bien que les fouilles archéologiques tentent aujourd'hui de retrouver trace de ce dernier. Une absence qui va nous amener à concevoir une analyse opérant essentiellement sur la mise en correspondance d'études préalablement entreprises sur d'autres sociétés humaines qu'elles soient tribales, nomades ou sédentaires. Amenant ainsi à l'utilisation d'une approche comparatiste et analogique, permettant mise en concordance d'éléments d'études essentielles à l'analyse du politique et de son développement chez les peuples de Haute Asie. La relative abondance de citations utilisées tout au long de cette étude pourra sembler parfois quelque peu excessive. Cependant, dans un souci d'apporter une réponse à la problématique de base, et en l'absence conséquente d'informations de première main, ces dernières vont s'avérer utiles et nécessaires, opérant ainsi directement sur l'analogisme et le comparatisme. Ainsi, l'analyse de l'entité nomade, qui a très certainement poussée à cette réflexion, va permettre d'envisager une méthodologie particulière, essentiellement tournée vers une approche pluridisciplinaire. Car comme le précise justement Vincent Fournier, « *si l'histoire de l'Asie Centrale nous est mal connue, c'est qu'il nous manque bien souvent l'élémentaire pour écrire son évolution sociale, démographique, technologique, économique ou institutionnelle. Les savants d'aujourd'hui ont des interprétations opposées pour toute une série de questions cruciales, les mêmes sources*

[24] Fournier V., op. cit., p. 22.

donnant lieu à des conclusions différentes »[25]. De ce fait, l'un des principaux problèmes qui semble se poser à travers l'histoire des nomades steppiques, réside très certainement dans le fait que cette dernière ne fut pas écrite par eux mêmes. *« D'une façon générale, la documentation la plus abondante sur les nomades provient surtout des Etats sédentaires, qui souvent en furent les victimes, tandis que les pasteurs eurasiatiques sont restés majoritairement sans écriture. Cette particularité dans la transmission de l'histoire des nomades explique pourquoi la mémoire collective leur a si souvent été hostile, rendant difficile d'apprécier leur contribution dans l'histoire de l'Asie* »[26]. Problématique permettant l'utilisation d'une approche pluridisciplinaire, tout comme la mise en place d'une méthodologie centrée essentiellement sur le comparatisme et l'analogisme donc, afin de pénétrer en profondeur au sein de la « boîte noire » nomade. Le tout afin de tenter d'en extraire les différentes substances ayant amené à la création des empires des steppes.

Il s'agira notamment de fonctionner par analogie bien que cette technique de recherche présente néanmoins plusieurs risques notamment du fait qu'elle intervient à la fois « *dans la pensée quotidienne et la pensée scientifique* »[27]. La pensée analogique sert cependant de support d'analyse lors de l'étude de cas où les sources se trouvent être insuffisantes. Ainsi, en psychologie cognitive, l'analogie peut être définie comme « *la mise en correspondance entre deux situations, comme l'usage de métaphores. Ainsi entendu, l'analogie est considérée comme un mécanisme très général de la pensée humaine, qui intervient dans la compréhension, l'apprentissage, la résolution de problème* »[28]. Rejoignant ainsi l'étude comparative, permettant de sortir les éléments issus du processus de politisation dans la société pastorale de Haute Asie.

Cependant, l'utilisation de l'analogie, notamment dans le domaine scientifique, est à prendre avec délicatesse. Bien que cette dernière se soit révélée utile dans plusieurs cas, « *si l'on en croit les scientifiques eux-mêmes, de nombreuses découvertes, comme la structure de l'ADN, ont été faite par le recours à l'analogie* »,[29] elle ne peut permettre à elle seule d'établir des conclusions justes et universelles. Le domaine des sciences humaines, et plus particulièrement l'étude du politique au sein des développements sociaux, réclame sans cesse un besoin d'informations qui dans certains cas se heurte à un manque crucial de données suffisantes. L'utilisation de l'analogie doit être perçue au travers de la mise en place de

[25] Idem., p. 7.
[26] Idem., p. 19-20.
[27] Dortier Jean-François, *L'homme, cet étrange animale*, Sciences Humaines, Paris, 2004, p. 172.
[28] Dortier J-F., op. cit., p. 171.
[29] Idem., p. 172.

différentes études comparées permettant extraction des logiques sociales et culturelles ayant amené au dynamisme politique dans la société pastorale, notamment sous Gengis Khan. Comme cela sera démontré lors de l'énoncé du plan de cette étude, différents comparatismes seront mis à l'honneur pour parfaire la compréhension du dynamisme politique dans la société altaïque. Car comme le souligne Emile Durkheim, « *l'analogie est une forme légitime de la comparaison et la comparaison est le seul moyen pratique dont nous disposons pour arriver à rendre les choses intelligibles* »[30].

Ce travail d'étude s'inscrit alors dans une mise en interaction volontaire de différents éléments constitutifs des évolutions sociales présentes au cœur des histoires sociales et politiques humaines. Ceci dans une volonté première de retrouver la source et plus particulièrement l'élément déclencheur qui a pu permettre à Gengis Khan et aux tribus turco-mongoles de se réunir à un moment donné de l'histoire en vu de la conquête territoriale et plus largement de la création d'une politie nomade de grande ampleur. Le stade tribal d'un point de vue morphologique ne pose pas de problème en soi. La stabilité sociale s'opère naturellement au cœur de ce noyau familial notamment par principe de lignage. Mais l'instabilité naturelle de l'espèce humaine et le déplacement des populations implique nécessairement des rencontres s'avérant le plus souvent conflictuelles. Le politique entend ainsi répondre à la mise en place nécessaire d'une structuration de l'agir communautaire notamment induite par les regroupements sociaux et les formations identitaires. Pour cela, ce dernier s'attarde essentiellement à récupérer les éléments culturels prégnants issus en grande partie des mentalités collectives, celles là même qui sont étroitement liées aux systèmes culturels, aux systèmes de croyances et aux valeurs élaborées au cœur des différents groupes sociaux. Participant ainsi à l'instauration progressive d'une gouvernance centralisée et légitimée de fait. Pour cela, il demeure fondamental de parvenir à une étude approfondie de l'ensemble social et culturel permettant ainsi une meilleure compréhension du système général et du dynamisme politique en territoire steppique.

Car comme l'explique justement le mathématicien René Thom dans son ouvrage, *Prédire n'est pas expliquer*, il semble essentiel de comprendre comment un système ou des systèmes en interactions fonctionnent entre eux. Il faut dès lors parvenir à récupérer le problème à son point de départ, afin de tenter de percevoir si tous les éléments présents dans l'analyse sont en adéquation entre eux. Opérant de fait sur une approche pouvant être qualifiée de constructivisme structurel, la méthode de pensée de René Thom s'inscrit

[30] Durkheim E., op. cit., p. 23.

parfaitement dans l'étude morphologique du sujet, tout en légitimant l'utilisation de l'analogie et du comparatisme comme étant déterminants et nécessaires dans certains cas d'études où les sources de première main s'avèrent insuffisantes.

La théorie générale des systèmes de Christophe Zeeman[31] peut permettre d'expliquer le fonctionnement d'un système, en analysant les différentes interactions en œuvres dans celui-ci. Cette théorie, présentée dans l'ouvrage de René Thom, se définie comme une « *idée que tout système peut être représenté comme une boite noire, avec des entrées et des sorties. On étudie la correspondance avec les entrées et les sorties et, par l'analyse de cette correspondance, on essaye de comprendre les mécanismes en œuvre dans la boite* ».[32]

Il est possible de retrouver ici l'approche holistique ayant eu cours dans la pensée constructiviste, et partageant une volonté certaines de recentrer les Relations Internationales au sein d'une approche intégrale. D'un point de vue plus philosophique, l'holisme peut être défini comme « *une doctrine selon laquelle, face à l'expérience, chaque énoncé est titulaire du domaine tout entier auquel il appartient* »[33]. Ainsi, dans le cas présent, l'holisme permet également de conditionner l'ensemble des sociétés humaines au sein d'un ensemble uniforme, définissant ces dernières en fonction de leur rôle dans ce même ensemble, tout en prenant en considération les interactions entreprises entre chacune d'elles. Répondant ainsi et parallèlement à ce travail de recherche à la pensée animiste des peuples steppiques comme cela sera analysé par la suite.

La méthode de travail de René Thom, reposant sur un ensemble d'influences et d'interactions entre plusieurs systèmes, pourra servir de base au principe analogique. Cette dernière permettra notamment de comprendre et d'analyser de façon cohérente l'histoire et l'évolution de la morphologie tribale des populations turco-mongoles. Il sera indispensable de fonctionner par analogie afin de comprendre comment la société des loups a pu être en mesure d'influer indirectement sur la société nomade, créant des interactions entre les deux d'un point de vue physique et psychique. Les notions de saillance et de prégnance, évoquées dans la théorie des catastrophes de René Thom, permettront également de mieux cerner l'impact d'un environnement naturel sur une population donnée. Pour René Thom, le monde est constitué d'entités saillantes, qui se dégagent du fond, « *que ces entités émettent des prégnances,*

[31] Christophe Zeeman est un mathématicien anglais, ayant contribué aux travaux de René Thom sur la théorie des catastrophes, notamment dans le but d'encourager l'utilisation des mathématiques en biologie et en sciences humaines.
[32] Thom René, *Prédire n'est pas expliquer*, Flammarion, Paris, 1993, p. 31.
[33] Costa Jean-Patrick, *Les chamans hier et aujourd'hui*, Flammarion, 2001, Paris, p. 113.

lesquelles peuvent être capturées ou reçues par d'autres entités saillantes, au sein desquelles elles produisent des effets que l'on appelle figuratifs, qui peuvent conduire l'entité investie à réémettre la prégnance, ou une prégnance légèrement différente suivant le cas »[34]. Au-delà de l'aspect purement mathématique, il faut y voir une grille de lecture pour tenter d'expliquer comment le psychisme humain est en mesure d'être influencé par certaines entités, animales ou autres, vivant a proximité de lui, et plus largement comment certaines de ces entités vont progressivement entrer dans un processus à la fois culturel, religieux, voir politique, permettant par la suite évolution de la mentalité collective d'une population donnée.

Il sera donc intéressant d'utiliser ici ce système d'influences entre entités saillantes dans le cadre de l'évolution de la morphologie tribale turco-mongole, en interaction avec la société des loups. Ces deux entités s'influençant l'une sur l'autre, tout en créant progressivement un ensemble culturel et identitaire uniformisé et propre aux peuples altaïques. L'importance à accorder à la démonstration d'une forte influence de l'entité zoomorphique au cœur du système culturel turco-mongol, servira de base au rôle de l'idéologie, des idées et des identités dans le processus d'unification tribale, par le biais notamment de la réutilisation des représentations primitives et par là même de récupération d'un ancêtre mythique commun en capacité de structurer l'ensemble social sous sa symbolique, tout en servant ainsi directement le dynamisme politique.

La société nomade peut être perçue comme un système morphologique à part entière, formé de micro sociétés pastorales, supportant une base culturelle commune, issue elle-même d'un environnement naturel similaire et singulier. Une morphologie sociale ayant également capacité à évoluer, notamment au travers des contraintes territoriales imposées par le pastoralisme, transformant progressivement le stade tribal vers l'empire et ce essentiellement dans un souci de conquête territoriale et d'affirmation identitaire et surtout de volonté de stabilisation sociale. L'analyse micro sociale peut être perçue comme l'étude d'une forme sociale et avant tout démographique réduite à des clans familiaux, des petits groupes sociaux, répondant uniquement à leurs propres besoins et issus directement du mode de vie nomade dans le cas présent. En opposition, les macro sociétés se définissent comme l'étude de grands groupes sociaux, à l'instar des villes, des cités, pour ne donner que ces exemples. Cependant, et cela participe encore à un paradoxe issu des populations nomades d'Asie centrale, ces formes de micro sociétés ont cependant capacité à évoluer positivement, notamment par principe de continuité culturelle et historique, permettant apparition et développement du

[34] Thom R., op. cit., p. 109.

politique et amenant ainsi à l'unification tribale par transformation progressif de la morphologie sociale. Impliquant ainsi une refonte de cette dernière par unification idéologique et culturelle, amenant à l'apparition de la politie, autrement dit l'instauration d'un « *groupe humain définissant, vers l'intérieur, un espace social de pacification tendancielle et, vers l'extérieur, un espace social de guerre virtuelle* »[35].

Comme le fait très justement remarquer Gérard Chaliand dans *Géopolitique des Empires*, l'Histoire semble ne se soucier que de l'émergence et du rôle des grandes aires culturelles sédentaires alors même que les sociétés pastorales d'Asie centrale ont pendant plus de deux mille ans jouées le rôle d'éléments perturbateurs dans l'évolution direct de ces dernières. Ainsi, « *on ignore généralement le rôle majeur joué durant près de deux millénaires par les nomades de Haute Asie (le monde des steppes) à la fois comme destructeurs et comme bâtisseurs d'empire* »[36]. Démontrant par là même leurs nombreuses interactions avec les peuples sédentaires. Insatisfaction ressentie là encore dans le manque d'études du politique et de son dynamisme sur la société pastorale de Haute Asie alors même que cette dernière participa directement à des chamboulements conséquents au sein même des autres civilisations bordant son aire culturelle. Plus encore, alors que l'empire gengiskhanide semble essentiellement s'articuler autour de la récupération de structures politiques antérieures, l'amenant à pouvoir être considéré aujourd'hui comme l'empire territorial le plus vaste ayant jamais existé, son absence conséquente dans les études du genre renvoi à une insatisfaction supplémentaire. L'empire qui peut être défini comme « *un système politique hiérarchisé acquis par la violence au profit d'un centre et maintenu par la coercition au détriment de la périphérie conquise, l'empire, entité issue d'expansions territoriales de certaines unités politiques au détriment d'autres, avait constitué la forme privilégiée et intériorisée comme telle, d'organisations politique des sociétés humaines jusqu'au XVIIème siècle. Il en était ainsi des empires sumérien, égyptien et perse jusqu'à celui de Byzance en passant par l'empire romain et ceux d'Alexandre ou de Charlemagne, sans oublier les empires des Qin en Chine ou des Maurya en Inde, des Omeyyades et des Abbassides dans le monde arabo-musulman* »[37].

Ce manque d'études implique ainsi une volonté certaine d'occulter le rôle majeur de ces populations dans l'évolution générale des sociétés humaines et ce particulièrement sur le

[35] Baechler Jean, *Esquisse d'une Histoire Universelle*, Fayard, 2002, Paris, p. 372.
[36] Chaliand Gérard et Rageau Jean-Pierre, *Géopolitique des empires, Des pharaons à l'impérium américain*, Flammarion, 2012, Paris, p. 10.
[37] Battistella Dario, *La notion d'empire en théorie des relations internationales*, Revue Questions Internationales n°26, juillet et aout 2007, p. 27.

continent eurasiatique. Une implication active durant plus de deux mille ans de conflits et d'échanges conséquents entre nomades et sédentaires, d'un point de vue essentiellement guerrier, culturel et commercial. Mais l'instabilité des peuples nomades, l'absence conséquente de source écrites de leur part, ainsi que les nombreuses mutations que ces derniers ont opéré, notamment en se sédentarisant à plusieurs reprises, participe là encore à une certaine opacité dans leur analyse. Considérés à tort comme apolitiques, car n'opérant pas sur les mêmes logiques culturelles et existentielles, l'étude des différentes morphologies sociales au cœur de l'entité altaïque, et leurs évolutions positives par le politique, entend ainsi pallier ici l'absence d'études approfondies sur le sujet. Volontaire ou non, cette absence épingle ainsi toute volonté de la Science Politique et plus largement des Sciences Humaines, de parvenir à une étude générale des évolutions sociales et politiques au cours de ces derniers millénaires, ayant vu le développement conséquent des sociétés, entrepris à la suite de la mutation néolithique il y a environ douze mille ans. Mais cette absence est également l'occasion de revenir sur certains politologues et sociologues majeurs ayant entrepris une étude générale des évolutions humaines, tels que Jean Baechler, Francis Fukuyama, Samuel Huntington ou encore Max Weber. Ces mêmes auteurs qui, en correspondances avec les historiens spécialistes de l'histoire nomade eurasiatique, et les anthropologues, vont permettre de redonner un nouvel élan dans l'étude du politique au cœur de la société altaïque. Utilisant volontairement une approche pluridisciplinaire, cette thèse va ainsi être l'occasion non seulement de recentrer positivement le rôle des nomades dans l'évolution générale des sociétés humaines, tout comme la possibilité d'entreprendre une étude du phénomène politique et guerrier en territoire nomade. Ceci en tentant notamment une approche interne de ce dynamisme ayant conduit à l'expansion de l'empire gengiskhanide entre les XIIIème et XIVème siècles de notre ère.

Car l'analyse des stratégies et conquêtes militaires, autrement dit, des évolutions politiques, sociales et culturelles, n'est pas une fin en soi. Elle réclame avant tout une certaine envie de découvrir, comprendre et rapprocher des éléments en apparences opposés, pour mieux les concevoir dans un espace de raisonnement et de croyances constitutifs de l'histoire d'un peuple et de son environnement. Parfois elle ne peut être réellement achevée car trop ambivalente et complexifiée par une multitude d'approches, d'interprétations et d'éléments différents. D'autres fois, c'est l'éloignement culturel qui s'oppose à la pensée. La méconnaissance d'une civilisation, le refus de la placer au même niveau d'étude qu'une autre, le manque d'informations, autant d'éléments qui poussent bien trop souvent le chercheur à ne

s'intéresser que ce à quoi il a auparavant acquis dans son champ de compétences. Car les formations idéologiques, culturelles ou spirituelles, fourmillant à travers l'histoire humaine, sont autant de réponses aux questions de base : qui sommes-nous et que faisons-nous ici ? Elles ont également permis l'émergence des civilisations, contenant les éléments primordiaux aux identités et aux développements sociaux et économiques nécessaires à la stabilisation progressive de notre espèce.

Pour justement donner une identité au mot civilisation il convient de dire que « *ce n'est ni une économie donnée ni une société donnée, mais ce qui, à travers des séries d'économies, des séries de sociétés, persiste à vivre en ne se laissant qu'à peine et peu à peu infléchir. On atteint donc une civilisation que dans le temps long, la longue durée, en saisissant un fil qu'on ne finit plus de dérouler ; en fait, ce qu'au cours d'une histoire tumultueuse, souvent orageuse, un groupe d'hommes aura conservé et transmis, de génération en génération, comme son bien le plus précieux* »[38]. Comme cela sera souligné tout au long de cette étude, les notions de « civilisation », « société » ou encore « politie », demeurent complexes dans leur appropriation, notamment dû au fait qu'elles semblent se regrouper sur plusieurs niveaux, notamment dans les principes de cohésion et de cohérence sociale et culturelle, tout en étant indépendantes par elles mêmes. Mais le plus surprenant reste la possibilité d'apposer l'adjectif de « civilisation » aux peuples steppiques. Ces derniers qui, pendant longtemps, ont participé directement à donner une définition à la notion de barbarie, alors même que cette expression se trouve être l'antithèse de la civilisation. Ainsi, et comme le souligne très justement Jean Sellier, « *peut-on parler d'une « civilisation » de nomades, alors qu'ils furent si longtemps qualifiés de « barbares » par les nations se considérant comme « civilisées », tant en Asie qu'en Europe* ? »[39]. La civilisation, ce terreau offert à l'apparition des entités politiques de grande ampleur, semble ainsi à la fois les surpasser, tout en leur permettant création et évolution. Elle demeure donc aujourd'hui encore sujet à de nombreuses controverses, tant son étude et son application semble parfois dépasser les cadres l'institutionnalisant.

Quoi qu'il en soit, l'étude des évolutions culturelles et politiques est également, et se doit d'être avant tout autre chose, une envie personnelle de lire, de décrire et de retranscrire les éléments idéologiques, sociétales, ethniques et religieux, d'une culture et d'une civilisation décrite comme lointaine. Des éléments parfois oubliés, mais qui peuvent servir de base à la

[38] Braudel Fernand, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 2012, p. 82.
[39] Sellier Jean, *Le Monde Hors série, L'Atlas des civilisations*, édition 2015, p. 46.

compréhension et à l'analyse de la mise en place d'une stratégie de conquête territoriale et ce dans le processus d'émergence d'une civilisation. Car les différentes évolutions humaines semblent néanmoins se coïncider sur un point essentiel, la formation progressive d'une globalisation et d'une stabilisation de l'espèce humaine. « *Commerce, empires et religions universelles ont fini par plonger virtuellement tous les Sapiens de tous les continents dans le monde global qui est aujourd'hui le nôtre* »[40]. Ainsi, chaque élément constitutif du développement de l'Histoire humaine se doit d'être pris en considération. Mais que faire face à la civilisation nomade des steppes eurasiatiques, actualisant sa présence avec l'aboutissement du plus grand empire territorial de l'humanité au XIIIème siècle de notre ère ? Civilisation supportant une base culturelle et religieuse alliant les concepts lointains retrouvés au cœur du chamanisme et de l'animisme, tout en opérant sur une utilisation accrue de représentations zoomorphiques dans l'établissement de leurs relations sociales.

L'absence, de la part de l'anthropologie notamment d'opérer sur une approche dynamique et positive des éléments tribaux, et par là même des conceptions animistes, comme pouvant servir de moteur à des développements politiques et sociaux importants, démontre l'absence d'étude du politique au sein de la société pastorale de Haute Asie. Car comme le souligne Iaroslav Lebedynsky, l'entité politique gengiskhanide s'est essentiellement attardée à réutiliser la culture « originelle » altaïque, en accord direct avec la présence chamanique et l'utilisation du tengrisme, religion animiste et de surcroît à caractère universaliste, dans l'instauration de l'empire. Mais c'est également et très certainement la présence constante de l'ancêtre animal, issu des identités claniques antérieures, et sa récupération habile par le politique, qui a en premier lieu poussé vers l'étude qui va suivre. Ancêtre clanique donc, ayant lui même subit différentes mutations, notamment dans ses principes d'actualisation culturelle, opérant ainsi sur une prégnance conséquente au cœur du dynamisme politique pastoral.

La prise en considération de l'animal et plus largement d'un environnement naturel, dans l'élaboration interne d'une stratégie de conquête territoriale, et donc dans l'évolution politique, culturelle et idéologique d'une société donnée, semble risquée, et ce pour deux raisons principales. Elle comporte tout d'abord le souci évident de rapprocher le monde animal du monde humain. Cela réclame une certaine volonté de démontrer que l'animal peut être perçu comme le précepteur, ou tout du moins le guide ayant participé à la construction d'une stratégie militaire, et plus largement à celle d'une civilisation, notamment au travers de

[40] Harari Yuval Noah, *Sapiens, Une brève histoire de l'humanité*, Albin Michel, 2015, p. 279.

principes idéologiques et identitaires. Cela demande également une reconsidération de la place de l'animal au cœur même de l'évolution humaine, et plus généralement une volonté certaine de repositionner l'humain au sein d'un tout intégral, non plus comme un acteur singulier à part entière, mais comme un élément complexe, instable, et pourtant défini au travers d'une seule chose, la nature. Le second problème posé quant à l'analyse opposant les sociétés humaines et les sociétés animales, se trouve dans la difficulté d'analyser l'animalité au sein de l'être humain, ainsi que l'influence de ce dernier dans le processus évolutif d'une société humaine. Ce travail de recherche se veut donc également un guide de lecture sur l'influence d'un environnement naturel à la fois sur les stratégies militaires et les évolutions politiques, mais également au cœur même des cultures et des sociétés humaines, notamment dans un souci de rétablir le lien entre Nature et Culture.

Les questionnements sur les rapprochements entre l'être humain et l'animal demeurent des problématiques essentielles pour tous ceux qui désirent réduire ou agrandir la frontière entre ces deux notions. Des questionnements qui s'expliquent en partie par la nature même de l'espèce humaine. Etre inachevé par nature, oscillant entre désir de trouver et comprendre ses origines et volonté de se placer bien trop souvent au-dessus d'un ensemble, l'Homme vit dans un monde virtuel qu'il actualise par sa propre culture comme l'a très justement expliqué Jean Baechler dans son ouvrage *Esquisse d'une histoire universelle*. A l'intérieur de cette condition particulière, l'animal fait preuve de réalité ultime pour l'être humain, mais la comparaison opérée avec ce dernier n'est pas si simple et peut parfois être lourde de conséquences. En effet, « *préciser la place que l'homme doit occuper dans le classement de la nature est assurément une des plus légitimes aspirations de l'esprit humain ; malheureusement toutes les fois qu'il touche à cette question l'homme est juge et partie. Dans cette position délicate il est rare que son impartialité ne soit pas compromise par les entrainements de sa vanité ou les influences de son éducation, qui le pousse sans cesse à mettre en cause le problème de son origine* »[41]. L'analyse entre le monde humain et le monde animal implique également une nécessité d'accepter la dualité présente en chaque être humain. Dualité retrouvée au cœur de l'histoire humaine entre nomades et sédentaires notamment et qui demeure liée en grande partie à l'évolution des sociétés sur le continent eurasiatique. En confrontation permanente, ennemis par nature, symboliquement différents, ces deux modes de vie résument à eux seul la dualité présente en chaque être humain, la proie contre le prédateur, la stabilité contre l'instabilité, l'humanité contre l'animalité, le « civilisé » contre le « sauvage ». Ainsi, comme

[41] *L'Homme a-t-il le droit de s'isoler de l'animalité*, Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, 1er Série, tome 6, 1865, p. 633-634, www.persee.fr/web/revues, vu le 20 mars 2012.

le souligne très justement Jean Baechler, « *l'homme est à la fois un loup et un agneau ; certains sont un peu plus loups, d'autres un peu plus agneaux ; si personne ne contrôle les loups ils finissent par dévorer les agneaux* »[42].

Le choix de ce sujet d'étude, outre le fait qu'il opère dans le champ des études constructivistes, implique également et nécessairement différentes approches et ce notamment au vu de la difficulté d'aborder l'entité nomade dans son intégralité. Comme souligné précédemment, l'absence de sources écrites provenant directement de la sphère altaïque, la non prise en considération de l'élément politique et de son évolution positive au cœur de cette sphère sociale, ainsi que l'opacité générale issue de cette civilisation, réclame directement la mise en concordance de différentes approches. Tout comme l'utilisation pluridisciplinaire nécessaire l'étude de l'empire, l'analyse dynamique de la représentation sociale zoomorphique dans l'évolution structurelle de la morphologie tribale impose une vision transversale en accord avec la pensée scientifique.

Comme le précise Michel Beaud, le plan d'analyse de la thèse suit directement l'idée directrice elle même influée par la pensée scientifique. « *Ce plan va structurer le mouvement de pensée, le raisonnement dont le texte de votre thèse va être le support : une démonstration qui se nourrira des débats, des analyses, des matériaux sur lesquels vous avez travaillé au cours de votre recherche et qui apportera une réponse construite, articulée, argumentée à votre question principale. Les parties et chapitres sont autant de moments de ce mouvement de pensée – l'idéal étant que chaque partie (et aussi chaque chapitre) soit portée par sa question principale et structurée autour de son idée directrice* »[43].

Opérant de fait à la fois sur une approche empirique, mais également structuraliste et comparatiste, l'étude qui va suivre entend ainsi apporter les éléments nécessaires à la compréhension du dynamisme politique interne chez les populations nomades d'Asie centrale. Empirique tout d'abord puisque que essentiellement tournée en premier lieu vers la nécessaire prise en considération des identités, des idées et des cultures dans l'évolution sociale et politique d'une population donnée. Structuraliste ensuite puisque répondant essentiellement à une analyse des différentes structures morphologiques et leurs évolutions positives par le politique, tout en y influant dynamiquement la prégnance de l'ancêtre clanique. Comparatiste enfin et cela essentiellement imposé par la problématique apportée en entrée de jeu sur l'absence conséquente de sources de première main, permettant par là même l'émergence de

[42] Baechler J., *Qu'est ce que…*, p. 258-259.
[43] Beaud Michel, *L'art de la thèse*, La Découverte, 2011, p. 99.

l'analogie comme moteur de la recherche. Car comme le postule Jean Baechler, « *les sciences sociales sont nécessairement comparatistes, en ce qu'elles cherchent à savoir et à expliquer comment les différentes sociétés ont interprété l'aventure humaine* »[44].

Cette étude a également volonté première à rentrer progressivement au cœur de la sphère nomade altaïque, tout en lui influant positivement l'élément politique. Le tout accoudé continuellement à l'ancêtre clanique zoomorphique, démontrant l'impact dans réel de la symbolique du loup, d'un point de vue tribal en premier lieu, puis mythologique ensuite, pour terminer sur son utilisation identitaire, notamment au niveau du phénomène guerrier et idéologique, permettant conquête vers l'extérieur. Mais c'est également et essentiellement l'aspect transversal de cette étude qui va impliquer l'élaboration d'un plan quadripartite. Opérant en premier lieu sur les deux composantes essentielles aux regroupements sociaux, autrement dit sur l'analyse de l'aire culturelle et la politisation interne par échanges, contacts et guerres récurrentes, la suite permettra ainsi une fusion entre les deux premières parties. S'attardant cette fois ci et essentiellement sur la notion des représentations sociales et leurs impacts dans le dynamisme politique, cette troisième partie permettra un enchainement logique sur le but ultime de tout empire au travers de l'étude de la conquête idéologique et territoriale sous Gengis Khan.

Découpée en quatre parties principales, et ce pour des raisons essentiellement logistiques mais également dans un souci de ne pas alourdir la lecture générale, cette étude va ainsi accomplir une analyse permettant d'appréhender dans sa globalité le rôle du politique et des représentations sociales dans l'évolution de la morphologie tribale nomade. Evolution opérant un passage progressif de la tribu vers l'empire, amenant ainsi progressivement l'étude de l'intérieure de la société nomade vers l'extérieure notamment au travers de la conquête territoriale. Bien que la présence de quatre parties structurant l'étude ne semble pas agir sur un schéma classique d'un point de vue académique, l'approche constructiviste ainsi que les différentes problématiques liées à la société pastorale de Haute Asie, vont permettre de justifier cette démarche. Gardant en esprit cette idée directrice donc, s'attardant sur la représentation du loup et son influence dans le dynamisme politique et donc directement sur la modification de la morphologie sociale, cette dernière implique différentes problématiques aussi bien à un niveau politique donc, mais également sociologique, anthropologique, culturaliste et stratégique. Ainsi, cette approche pluridisciplinaire comprend plusieurs études dynamiques, indépendantes par elles mêmes tout en se regroupant naturellement puisque

[44] Baechler J., op. cit., p. 17.

toutes constitutives de l'évolution sociale et politique nomade. Différentes parties seront ainsi misent à l'honneur pour une analyse optimale de l'idée directrice.

L'élaboration du plan et plus spécifiquement de l'ordre chronologique à adopter, ont eux aussi constitué une problématique à part entière. Dans un souci évident de conserver l'élément politique au centre de cette étude, et ce malgré les différentes approches disciplinaires nécessaires à la compréhension du dynamise amenant à l'empire, plusieurs solutions s'étaient dès lors dessinées. En premier lieu, l'étude se voulait d'insister sur une analyse de la transformation de la morphologie sociale nomade par les guerres internes, la circulation des ancêtres claniques et l'utilisation de la religion universelle. Cette première approche entendait ainsi pénétrer directement dans le vif du sujet, en opérant sur l'approche dynamique du politique dans l'évolution sociale nomade. Mais au vu des différents éléments permettant ce même dynamisme politique, il s'est avéré plus cohérent d'établir en premier lieu sur une étude des éléments animant l'aire culturelle altaïque. Comment en effet évoquer les différentes composantes socio culturelles permettant ce même dynamisme politique sans une étude préalable de ces dernières ? Car le constructivisme s'épanouit essentiellement dans une « « *approche théoriquement informée de l'étude empirique des relations internationales », il consiste en une « perspective sociologique de la politique mondiale » mettant « l'accent sur le contexte social, l'intersubjectivité et la nature constitutive des règles et normes », et soulignant notamment l'importance des structures normatives tout autant que matérielles, le rôle de l'identité dans la constitution des intérêts et des actions des acteurs, ainsi que la constitution mutuelle des agents et des structures* »[45]. Le risque principal, mais pris en considération, fut alors de perdre le lecteur au sein de cette première partie, sans pour autant lui décerner les pistes nécessaires pour la compréhension globale de cette étude. Cependant, l'analyse des éléments culturels demeure la condition *sine qua non* pour la compréhension non seulement du principe de circulation clanique de l'ancêtre zoomorphique, la légitimité de son existence, et sa capacité à être réutilisé par l'élément politique. Tout ceci dans une volonté de cohérence et de cohésion sociale interne à l'aire culturelle. L'introduction va ainsi permettre de démontrer à la fois le déroulement des différentes parties, leurs logiques progressives d'apparition, tout en accentuant sur la nécessité d'une approche transversale dans l'étude de l'entité nomade. Tout cela dans un souci évident de cerner au mieux les différents éléments constitutifs de l'empire. Il semble également intéressant de noter que certaines notions prédominantes, en rapport notamment avec le pouvoir charismatique, la

[45] Battistella D., op. cit., p. 320-321.

notion de guerrier fauve, le chamanisme, l'idéologie ou encore le concept de hiérocratie, vont se voir opérer sur une certaine résurgence et ce de façon transversale à travers les différentes parties. Mais c'est également la synergie à opérer directement entre ces dernières qui va imposer une structuration quadripartite. Ainsi, et pour faire simple, la première partie permettra avant tout de comprendre la nature du système des représentations en vogue dans la sphère culturelle nomade des peuples altaïques d'Asie centrale et ce des premiers Türks au VIème siècle jusqu'aux Mongols gengiskhanides à partir du XIIIème siècle. S'en suivra logiquement une seconde partie à l'intérieur de laquelle il sera permis d'apprécier la modification interne du système des représentations par le phénomène guerrier et politique opéré entre les tribus nomades. En troisième partie, l'étude se plongera plus profondément sur la modification du système des représentations cette fois ci d'un point de vue essentiellement culturel, en rapport direct avec la légitimation nécessaire du pouvoir politique. Pour terminer, la quatrième partie s'attardera à tenter de démontrer l'impact sous jacent du système des représentations lors de l'expansion de la civilisation des steppes par le phénomène militaire et la conquête territoriale et idéologique notamment sous Gengis Khan.

Pour apporter un bref résumé du déroulement progressif de cette étude il sera question, dans un premier temps, de la problématique à apposer à la culture des peuples nomades altaïques. Culture essentiellement ancrée dans un système de pensée animiste, supportant l'utilisation accrue de noms claniques zoomorphiques et opérant cependant sur une religion universelle propre aux populations steppiques, le tengrisme. L'importance à accorder à cette première analyse s'explique par le simple fait que c'est au travers de la culture tribale, et donc de la multiplication impliquée des représentations sociales, que le dynamisme politique va s'avérer nécessaire, notamment afin de mettre à mal progressivement les principes de lignages et les différentes identités claniques, pour les besoins de l'unification. Elle permettra en outre de démontrer la capacité pour une culture animiste à créer néanmoins du liens collectifs, malgré sa nature polymorphe. Une fois apportées les bases nécessaires pour la compréhension globale de l'étude, une seconde partie s'attardera cette fois ci à la transformation de la morphologie tribale par le politique et les guerres internes, et en interaction constante avec la récupération des éléments socio culturels représentatifs de l'aire culturelle nomade. Une synergie s'opérera tout naturellement entre ces deux premières approches et permettra par la suite une analyse portant sur la modification de la culture tribale en concordance avec le dynamisme politique nomade. Un chamboulement culturel par le politique, impliquant notamment la création identitaire par destruction de l'ancien système tribal et la refonte d'un

nouvel ordre social, en coopération avec la modification du système de représentations, en vue de légitimer le pouvoir politique. Ainsi, durant cette troisième partie, à l'intérieure de laquelle le rôle des représentations sociales sera notamment impacté à la nécessaire mise en place des principes de cohésion et de cohérence, il y sera avant tout question de l'individualisation du pouvoir en parallèle de la problématique apporté au travers de la multiplication des identités claniques. S'en suivra l'analyse de la modification progressive et nécessaire de la culture tribale par le politique, et ce pour les besoins de l'unification impériale. Unification impériale servant cependant certains éléments culturels tel que le chamanisme. Il sera alors question de sa dispersion au cœur d'autres aires culturelles rentrées en contact avec l'entité pastorale. Pour terminer, l'étude se portera sur le but ultime de tout empire à savoir son expansion territoriale, en accord direct avec les principes idéologiques et l'étude de la stratégie militaire nomade. Cette dernière sera mise en relation direct avec les influences issues de l'aire culturelle, nous amenant vers une étude culturelle de la stratégie militaire. L'ensemble accoudé continuellement à l'idée directrice prenant en considération l'influence sous jacente de la représentation sociale retrouvée au sein de l'ancêtre clanique carnassier. Permettant ainsi une approche globale commençant par la source, autrement dit au niveau de l'origine clanique de la symbolique du loup et son omniprésence dans la chute progressive du tribalisme altaïque, pour parvenir progressivement vers une analyse de son influence dans le dynamisme politique et au cœur même de la conquête idéologique et territoriale gengiskhanide, projetant ainsi l'influence de la représentation vers l'extérieur.

La première partie entend ainsi apporter les outils nécessaires permettant la compréhension globale des éléments socio culturels, pré requis à l'étude générale qui va suivre. Puisque tout empire ne peut se constituer que sur les bases solides d'une aire culturelle préétablie, et progressivement uniformisée par l'action du politique, l'opération qui va se jouer ici va apporter plusieurs problématiques. Il s'agira notamment de débuter sur une étude générale opérant notamment sur les concepts résurgents qu'il sera permis de retrouver tout au long de ce travail de recherche. Participant à l'élaboration de composantes sociales et culturelles quelques peu étrangères, la première section fera avant tout preuve de généralité dans l'analyse du phénomène culturel et religieux en terre altaïque. Démontrant la présence avérée du chamanisme sibérien sur l'ensemble des territoires de Haute Asie, notamment grâce aux travaux de Mircea Eliade, l'étude de cette spiritualité nous amènera logiquement à celle de la culture animiste. Culture hautement problématique puisqu'elle participe ainsi à une classification complexe des entités sociales humaines et non humaines, tout en ayant

cependant capacité à créer des liens collectives, et donc des identités sociales, dans un rapport entrepris entre le monde humain et le monde animal. Il sera alors permis d'analyser la présence d'une mentalité collective atypique reposant sur l'aire géographique et culturelle nomade, tout comme la possibilité d'opérer le rapprochement nécessaire entre le monde humain et le monde animal. Mentalité collective visiblement alimentée par l'influence constante de zones de vide géographique, permettant une approche de l'existence et une actualisation culturelle quelque peu singulière et en accord avec le mode de vie pastoral. Mode d'existence cependant fortement chamboulé d'un point de vue social et identitaire par la multiplication des représentations issues directement des identités claniques, elles mêmes influées par les nombreux cultes rendus à la Nature. Seule l'action du politique demeure ainsi en capacité d'accomplir sur une stabilisation progressive de l'entité sociale pastorale, ceci en ayant habilité à récupérer les éléments nécessaires à l'unification sociale et identitaire.

Le tengrisme, la religion propre aux nomades turco-mongols, sera ainsi évoquée et restituée dans son contexte d'origine. Celle là même, comme il sera permis de le constater par la suite, qui sera en mesure, au travers de son utilisation par le politique, de mettre à mal le tribalisme, source de conflits et d'insécurités, tout en ayant capacité à instaurer des principes identitaires pour les besoins de l'évolution de la morphologie tribale et la marche vers l'empire. S'en suivra tout naturellement une étude ontologique du totémisme, afin notamment de permettre une ouverture de son champ d'étude aux populations altaïques, tout comme la possibilité de relancer le débat sur son utilisation quelque peu restreinte. Bien que le totémisme ai subit, dans le courant du XXème siècle, un débat anthropologique semble-t-il inévitable, son champ d'application sur la société pastorale va s'avérer plus complexe. Opérant cette démarche à travers les études de Philippe Descola, Claude Levi Strauss ou encore Maurice Besson, cette approche totémique tentera ainsi de répondre directement à sa présence évoquée par Jean-Paul Roux. Il sera ainsi permis d'apprécier la présence de vestiges totémiques à intérêts économiques et culturels, en même temps qu'identitaires chez les peuples de la steppe. Car l'utilisation accrue des représentations sociales, d'aspects zoomorphiques pour le cas turco-mongols, opère son influence essentiellement au stade tribal, mettant à mal les principes d'unifications. Permettant par là même d'agir sur la constitution d'identités claniques entre les différentes tribus qui nomadisent les territoires steppiques, la multiplication de ces représentations participe néanmoins à mettre un frein constant au dynamisme politique.

Progressivement, ses éléments claniques vont permettre l'émergence d'une mythologie nomade, opérant sur des composantes se rapprochant fortement de l'imagerie animale, en accord avec le système de pensée animiste. La dernière section de cette première partie se conclura tout naturellement sur une analyse de la représentation du loup au sein de la mythologie altaïque, mais également dans son rapport intime avec le Dieu Tengrï. Il permettra ainsi une première approche de l'entité zoomorphique d'un point de vue essentiellement culturel et symbolique, avant son utilisation identitaire d'un point de vue clanique, lors des conflits internes entre nomades. Tout ceci afin de comprendre et d'analyser l'importance accordée progressivement à cet ancêtre totémique, et son utilisation symbolique par le politique, pour les besoins de l'évolution de la morphologie sociale. Opérant sur différents aspects de l'existence nomade, l'étude de cette représentation démontrera ainsi sa logique d'utilisation mimétique et symbolique, en accord avec la pensée animiste et le principe d'ancêtre clanique, tout comme son évolution nécessaire d'un point de vue mythologique, pour la faire rentrer progressivement au sein d'un principe identitaire et collectif.

Ainsi, et une fois apportées les bases culturelles et sociales nécessaires à la compréhension globale de cette étude, la seconde partie se concentrera essentiellement sur la transformation de la morphologie sociale nomade, opérant ainsi les passages progressifs de la tribu vers l'empire. Transformation opérée en premier lieu par les guerres internes et les différentes fusions claniques, imposées notamment au travers des différents contacts entre tribus, eux mêmes impliqués par les problématiques à apposer à la territorialité pastorale et la multiplication des identités tribales, et jouant ainsi sur une première difficulté liée au passage progressif de la tribu vers la chefferie. Là encore, l'absence de sources de première main impliquera la mise en place du comparatisme notamment au travers des études portant sur les tribus arabes du désert. Cette seconde partie entend ainsi dialoguer directement avec les sociologues et politologues Ibn Khaldoun, Max Weber, Jean Baechler ou encore Francis Fukuyama. Dans un premier temps, il sera avant tout question de la problématique apporté par l'évolution de la morphologie sociale et la sortie progressive du tribalisme, ainsi que l'impact des guerres internes et de la religion universaliste dans la modification de l'agir communautaire. Grâce aux travaux d'Ibn Khaldoun, notamment sur les sociétés tribales arabes, au travers de son conséquent *Prolégomènes,* il sera ainsi permis de constater l'influence primordiale des principes de lignages, l'utilisation de la notion d'esprit de corps et du prestige clanique, ainsi que leurs modifications et leurs utilisations progressives par le politique et ce pour les besoins des unifications sociales.

Entendant ainsi rappeler le principe de fusionnements claniques entrepris lors des guerres internes entre tribus, permettant notamment le passage progressif vers la chefferie, cette partie permettra de comprendre la circulation impliquée des ancêtres claniques, d'aspects zoomorphiques pour le cas altaïque, et la nécessaire mise à mal progressive de ces derniers par l'élément politique, au profit d'un seul devenu élément attracteur et stabilisateur social et identitaire. Démontrant ainsi la capacité pour la culture animiste d'opérer sur des regroupements sociaux conséquents, tout en conservant ses principes de base, notamment l'utilisation animale, dans la création de liens collectifs. Une circulation accomplissant progressivement une destruction des identités claniques donc, parallèlement à la résurgence constante de certaines d'entres elles, essentiellement issus des tribus conquérantes et prestigieuses et donc porteuses de représentations symboliques et identitaires saillantes. Confirmant par là même la réapparition récurrente de l'ancêtre carnassier dans l'évolution générale de la morphologie sociale, et son impact dans le regroupement tribal. Le principal souci se portera donc essentiellement sur le passage de la tribu à la chefferie, notamment dû à l'absence de sources écrites provenant de la société pastorale. Les travaux d'Ibn Khadloun permettront notamment d'opérer sur une déduction du principe d'absorption clanique, accoudé directement aux notions de prestiges, d'esprit de corps, et leurs récupérations habiles par le politique, autrement dit par les tribus les plus fortes. S'en suivra naturellement l'étude du passage vers les royaumes et les empires nomades, autrement dit les khanats et khaganats turco-mongols, participant à l'émergence progressive du principe hiérocratique ajouté à la présence d'une idéologie de domination universelle présente chez les peuples de la steppe. Leurs attestations apporteront la seconde problématique de l'existence d'un principe de souveraineté dans la société pastorale de Haute Asie, démontrant la possibilité d'évoquer la notion quelque peu antagonique d'Etat nomade.

Le développement de la morphologie sociale implique nécessairement et directement une évolution non seulement de l'agir communautaire, permettant la mise mal du principe des liens de parenté, tout comme l'émergence de nouveaux principes de dominations politiques légitimes, notamment impliqués par la stratification sociale. C'est au travers des études de Max Weber qu'il va dès lors être permis d'attester de la présence de différentes formes de dominations politiques légitimes au cœur de la sphère altaïque. Outre les classiques notions naturellement retrouvées dans le stade tribal, notamment au travers de la domination patriarcale, évoluant progressivement vers la domination patrimoniale, c'est également et surtout la présence problématique d'une forme de féodalité, évoquée par certains historiens,

qu'il sera permis d'étudier plus en profondeur. Répondant naturellement à une mise à mal du tribalisme et donc des liens de parenté, et opérée notamment au cœur de la société occidentale dès le Xème siècle, l'évocation d'un système féodal chez les peuples nomades, bien que pouvant servir à justifier la chute du tribalisme, va encore, et par le manque évident de sources de première main, empêcher une théorisation de ce concept sur la société altaïque.

C'est au travers de la présence avérée des royaumes et des empires nomades, les khanats et khaganats, que l'analyse se courbera naturellement vers l'étude de la domination charismatique gengiskhanide, accoudée directement à l'influence et à l'utilisation de l'ancêtre clanique zoomorphique, notamment au travers du concept de guerrier fauve. Ainsi, et dans l'optique d'influer progressivement les éléments culturels et spirituels nécessaires à la constitution de l'empire, il sera question de la problématique apportée par Max Weber, problématique issue directement de la confrontation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Le rôle des chamans, leurs fortes influences sociales, et leur impact sur la notion de domination charismatique, nous amèneront logiquement vers l'étude d'une forme de césaropapisme gengiskhanide. Rappelant ainsi la complexité d'utilisation des concepts de théocratie et de hiérocratie, tout comme le rapport de force semble-t-il inné entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Il sera ainsi permis de confronter les concepts d'empire et de nomadisme, afin notamment de démontrer la logique sociale et politique de ces derniers comme mode d'existence légitime du politique, et semble-t-il propre à l'existence pastorale. Il sera permis de démontrer en quoi l'instabilité politique des peuples nomades semble répondre directement à leurs propres conceptions du pouvoir. Une conception réclamant naturellement des types de dominations essentiellement charismatiques et hiérocratiques, liés à l'existence nomade, et participant de fait à une instabilité dans l'utilisation du politique au cœur de la société altaïque.

Mais la stratification sociale, apporté par la modification de la morphologie tribale, implique nécessairement la fin progressive des principes de lignage, en opérant notamment sur la hiérarchisation des rapports entre individus et sur l'émergence d'une gouvernance centralisée de plus grande importance. Engageant ainsi une problématique supplémentaire sur la source principale précipitant la chute du tribalisme dans la société altaïque, *Le début de l'histoire* de Francis Fukuyama va nous permettre d'utiliser une autre approche thématique afin de régler l'interrogation suscitée par la mise à mal du système des liens de parenté, permettant par là même l'émergence de confédérations tribales de plus grande importance. Il sera notamment permis de revenir sur la présence problématique d'une forme de féodalité,

pouvant constituée un moyen d'opérer sur la chute du tribalisme, tout comme l'absence d'une possibilité de théorisation sur cette dernière, notamment par manque d'éléments historiques. La solution apportée à la chute du tribalisme se trouvera logiquement dans la présence constante et donc continue, d'un point de vue culturel et spirituel, d'une religion universaliste, propre aux nomades d'Asie Centrale, le tengrisme. Utilisé notamment pour le principe hiérocratique, système politique propre aux constitutions d'empires, ce dernier, de par son utilisation continue lors des élections des souverains turco-mongols, permettra de démontrer et de rappeler l'impact d'une religion universelle, pour le cas présent d'essence animiste, à la fois dans la mise à mal des liens de parenté et donc directement sur l'évolution des morphologies sociales.

C'est donc tout naturellement que l'étude se poursuivra sur une analyse comparée entre la prise de pouvoir de Mahomet au VIIème siècle de notre ère, sur les tribus du désert d'Arabie, en parallèle de celle opérée par Gengis Khan au XIIIème siècle sur les nomades turco-mongols. Participant tous les deux à une forme de domination charismatique guerrière, le comparatisme nous servira ici à démontrer et à renforcer non seulement la nécessité d'utilisation de la religion universelle dans les principes de regroupements tribaux, tout comme la possibilité de commencer l'étude nécessaire sur la dualité à opérer entre sociétés nomades et sociétés sédentaires. Une dernière comparaison sera accomplie, cette fois ci en lien direct avec la société chinoise, notamment pour les similitudes pouvant apparaître dans l'utilisation du culte des ancêtres et la complexité du système de pensée chinois, en lien direct avec celui de la société pastorale de Haute Asie. Une fois apporté les éléments nécessaires à la compréhension globale de l'aire culturelle nomade, accoudée aux évolutions de la morphologie tribale, dû en premier lieu aux guerres internes et à l'utilisation récurrente de la religion universelle, le tengrisme, la troisième partie de cette étude s'opérera sur un fusionnement entre les deux parties précédentes, participant ainsi à rappeler la relation intime entre la culture et le politique, notamment dans leurs principes d'évolutions réciproques.

S'ensuivra, dans une troisième approche, l'analyse concrète du rôle des représentations sociales dans l'évolution de la morphologie tribale, leurs réutilisations par le politique, et la possibilité pour ce dernier de modifier en profondeur la culture tribale issue des différentes identités claniques, en rapport direct avec l'individualisation nécessaire du pouvoir. Il sera notamment question de la modification nécessaire du système des représentations, en accord avec le principe de légitimation du pouvoir politique. Opérant de fait une synergie entre les deux parties précédentes, et permettant par là même le principe de

fusionnement entre culture et politique, cette partie se développera essentiellement à travers les travaux de Jean Baechler, d'Alexandre Moret ou encore de Jean-Paul Roux pour ne citer qu'eux. Cette fois ci, l'accent sera mis sur l'impact de la politisation en parallèle avec le principe de cohésion et de cohérence sociale. Toute unification tribale réclame une actualisation dans le réel d'éléments issus en premier lieu de l'aire culturelle, vers une utilisation de ces derniers dans le regroupement des acteurs sociaux. Regroupement essentiellement impliqué par l'utilisation politique des éléments culturels prégnants faisant preuve de cohérence et de cohésion sociale, participant ainsi à la création identitaire. Il sera alors intéressant de revenir sur la refonte nécessaire du système de représentations parallèlement à l'établissement d'un nouvel ordre social. Toute évolution sociale réclame ainsi et logiquement une transformation des idéologies et des idées, issues en premier lieu des représentations sociales, et permettant notamment la légitimation du nouveau pouvoir politique au détriment de l'ancien ordre. Il sera ainsi permis de revenir sur le concept hiérocratique en le confrontant cette fois ci avec les notions d'animisme et de chamanisme. Cette analyse permettra progressivement d'accentuer sur les éléments pouvant constituer l'idéologie gengiskhanide, tout comme la possibilité de démontrer la singularité de l'animisme altaïque dans sa capacité à supporter le dynamisme politique. En accord avec la synergie opérée entre culture et politique, il sera ensuite question de la problématique liée à la représentation du loup, notamment dans l'étude de la morphodynamique des mythes, entreprise par Philippe Descola, revenant par là même à la notion de paratotémisme évoquée par Jean-Paul Roux.

La suite s'attardera sur la nécessaire individualisation du pouvoir dans les sociétés primitives, en accord avec les travaux d'Alexandre Moret, notamment sur le concept d'hérédité totémique. Il sera alors permis de constater le principe de modification des ancêtres claniques en parallèle de l'évolution du pouvoir politique, cette fois ci non plus uniquement d'un point de vue guerrier, mais essentiellement culturel et donc sous jacent à l'évolution du politique en territoire nomade. Mais le plus intéressant dans la modification de la culture tribale, imposée par le politique, semble se situer dans l'adaptabilité de cette dernière lors de l'expansion du pouvoir politique par la conquête territoriale. Ainsi, un rapide retour sur la dualité entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel sera de nouveau entrepris. Déjà opéré précédemment dans un cadre purement politique, les rapports de force entre le pouvoir chamanique et le pouvoir politique seront cette fois ci étudiés plus en profondeur. Il sera alors permis de constater l'indépendance « rebelle » du chamanisme vis à vis de l'élément

politique, tout comme son adaptation constante. Adaptation lui permettant ainsi une expansion de sa spiritualité et de sa pratique au sein d'autres courants de pensée, essentiellement sédentaire, et démontrant, tout comme avec la symbolique du loup, l'impact de la conquête territoriale gengiskhanide d'un point de vue cette fois ci essentiellement idéologique et culturel. Impact chamanique présent au sein de grandes religions, l'islam, chrétienté et bouddhisme compris, démontrant la flexibilité de cette pratique spirituelle.

Avant de poursuivre et de terminer au cours d'une quatrième partie sur l'analyse nécessaire du phénomène guerrier en territoire nomade, il conviendra auparavant de revenir sur la notion de politie accoudée à la société pastorale altaïque. Ainsi, il sera important de rappeler la continuité culturelle et historique des peuples de la steppe, tout comme la possibilité d'évoquer à nouveau le Dieu Tengrï en tant que Dieu d'empire. Participant à d'importantes modifications au cœur de leurs morphologies sociales, les nomades turco-mongols sont parvenus à certaines stabilités sociales et politiques importantes, notamment entre le VIème et XIVème siècle de notre ère. Revenant ainsi volontairement sur les T'ou-kiue (les premiers Türks), les Ouighours, les Kirghizes et bien évidemment les Mongols gengiskhanides, il sera permis de démontrer la continuité historique, politique, culturelle et religieuse des ses imposantes confédérations tribales, amenant progressivement à une récupération constante des éléments culturelles permettant légitimation et stabilisation du pouvoir politique. C'est essentiellement la symbolique de l'ancêtre clanique zoomorphique qui accomplira une résurgence constante dans les mythes d'origines des populations ayant subits d'importantes unifications tribales. Un mythe d'origine quelque peu modifié au cours des siècles, mais conservant comme base identitaire l'utilisation de l'animal fauve en tant qu'ancêtre commun. Constituant ainsi de nombreuses polities nomades, ces dernières seront progressivement amenées vers l'hégémonie absolue sous la domination gengiskhanide. Prouvant ainsi la possibilité pour ces « barbares du Nord » de se constituer politiquement et ce de façon autonome.

La fin de cette étude s'attardera ainsi sur une nouvelle approche de l'entité zoomorphique, cette fois ci au travers de l'expansion territoriale par l'empire et par là même sur une analyse de l'idéologie gengiskhanide au cœur de la conquête territoriale. Tout empire ne pouvant évoluer et exister sans cette dernière, son étude permettra de replacer l'influence de la symbolique du loup dans son domaine de prédilection au travers du phénomène guerrier chez les peuples de pasteurs nomades. Pour tenter de percevoir et de comprendre l'idéologie gengiskhanide dans son intégralité, il conviendra donc de débuter sur l'identité nomade, ses

rapports de force avec les sociétés sédentaires, ainsi qu'un retour essentiel sur les origines du nomadisme pastoral. Outre l'aspect carnassier et naturellement guerrier inculpé aux populations nomades, notamment vis à vis des sociétés sédentaires, la question relative à l'apparition du nomadisme pastoral permettra de démontrer à la fois sa singularité, tout comme son apparition historique relativement récente. Issu directement des sociétés sédentaires, le nomadisme pastoral répond en premier lieu à une adaptation humaine sur des zones géographiques désertiques ou steppiques, à l'intérieure desquelles ce modèle d'existence s'est pleinement développé. Il sera notamment question du principe de coévolution culturelle, économique et guerrière entre sociétés sédentaires et tribus nomades sur le continent eurasiatique, et ce sur près de deux mille ans d'interactions constantes entre ces deux modèles d'existences. Un rapport de force à l'intérieur duquel chaque partie semble néanmoins poursuivre un objectif particulier, que cela soit la sécurité, la stabilité ou les échanges commerciaux pour les uns, ou la volonté naturelle et millénaire de prédation et d'accaparement pour les autres. Dualité accentuée par les travaux de René Guénon notamment au travers de la symbolique biblique entre Caïn et Abel ainsi que celle nécessaire à opérer entre le temps et l'espace. Rappelant ainsi la dualité d'existence entre sociétés matérielles et sociétés immatérielles. L'étude continuera ainsi sur la possibilité démontrer l'existence d'un *soft power* gengiskhanide. Revenant en premier lieu sur la nécessaire « cannibalisation » totémique, mettant à mal les identités claniques, la présence de ce *soft power* se retrouvera en dehors des frontières nomades, notamment dans un souci diplomatique d'acceptation du conquérant en territoire sédentaire. Outre la stratégie de terreur opérée par ce dernier, la nécessaire mise en place d'une stratégie idéologique servira à l'expansion de l'empire et à l'acceptation du conquérant au sein d'autres aires culturelles. L'idéologie gengiskhanide sera alors étudiée en tentant de percevoir la source d'où cette dernière a pu se nourrir, en accord avec les travaux de Jean Baechler, notamment dans l'utilisation des passions humaines, faisant ainsi écho aux mentalités collectives et aux systèmes de représentations.

Pour parfaire le comparatisme entre la société nomade et la société des loups, une troisième section insistera sur une approche anthropomorphique des guerriers turco-mongols. Renvoyant ainsi directement à l'ancêtre clanique, et par là même à la confrontation millénaire entre populations nomades et populations sédentaires, cette analyse sera l'occasion de revenir sur les composantes socio culturelles des peuples de la steppe, notamment dans l'élaboration identitaire, en accord avec les principes animistes. Elle permettra en outre de réaffirmer

l'utilisation d'une dichotomie inévitable entre le « Nous » et les « Autres », permettant sacralisation de l'identité sociale pastorale, humanisant ainsi la société d'un point de vue interne, tout en déshumanisant volontairement les autres sociétés se trouvant en dehors de l'aire culturelle altaïque. Il sera notamment question de la problématique à apposer à l'utilisation du mot barbare et la déshumanisation constante de l'humanité en rapport direct avec les confrontations identitaires. S'en suivra une analyse du système mimétique des peuples de la steppe, notamment dans leurs rapports avec le monde animal et au sein de l'utilisation de la pensée animiste. La symbolique du loup sera cette fois ci étudiée dans son domaine de prédilection en tant qu'archétype de la guerre, nous précipitant ainsi vers la fin de cette étude.

Ainsi, cette dernière se terminera sur une analyse portant sur l'utilisation de la terreur comme stratégie propre aux petits groupes armés. Rassemblant l'ensemble des éléments résurgents ayant permis une politisation intense de l'entité pastorale, notamment sous Gengis Khan, cette dernière sous section sera ainsi l'occasion de revenir à la fois sur la symbolique du loup et la pratique chamanique en accord notamment avec l'art de la guerre chez les turco-mongols. Un art de la guerre influencé en premier lieu par une observation minutieuse de l'environnement naturel combinée, par action du politique, à la mise en place d'une cohésion militaire reposant sur la création sociale et identitaire. Au delà de la discipline de fer et de l'organisation militaire imparable entreprises par Gengis Khan, qui seront naturellement analysées, il sera également intéressant de confronter la stratégie militaire nomade à l'aire culturelle dont elle provient. Issues de peuples chasseurs, les turco-mongols semblent ainsi avoir bénéficiés d'un précepteur de renom en matière de chasse, le loup. Ce dernier entreprend ainsi une influence indirecte dans l'élaboration d'un art de la guerre propre aux populations nomades, mais également au sein de la pratique chamanique et plus précisément à l'intérieur du concept de guerrier fauve. S'en suivra tout naturellement une étude comparée entre la stratégie d'attaque nomade en parallèle de la stratégie d'attaque des loups, permettant un rapprochement certain entre le monde humain et le monde animal. Bien que la guerre semble à première vue opérer dans le domaine de la violence et l'instabilité humaine, il sera cependant permis de constater la discipline militaire implacable opérée sous Gengis Khan. Discipline permettant l'instauration d'un esprit de corps conquérant et uni autour d'une identité collective prédatrice du monde sédentaire, et ce essentiellement pour les besoins de la guerre vers l'extérieure. Mais c'est également l'influence sous jacente de la pratique chamanique, en accord avec le concept de guerrier fauve donc, qu'il sera intéressant de mettre

en avant, notamment à travers une étude portant sur la culture stratégique. Etude en accord direct avec l'influence de l'ancêtre clanique zoomorphique des populations altaïques, activant sa présence symbolique au sein de l'initiation militaire. Pour finir, l'utilisation de la terreur sera analysée plus spécifiquement, notamment au travers du cas d'étude gengiskhanide, démontrant l'intemporalité de son utilisation à des fins essentiellement idéologiques, politiques ou religieuses. Mais c'est également son emploi direct par les petits groupes armés, qui permettra d'analyser de son utilité, notamment dans l'application de la ruse, afin de pallier la faiblesse numérique de ces groupes sociaux atypiques. Opérant de fait un parallèle avec Daech, il sera permis de constater notamment du retour cyclique du terrorisme, tout comme l'influence indirecte de Gengis Khan sur la stratégie de terreur entreprise par l'Etat islamique avec le retour de son califat en 2014.

PREMIERE PARTIE : L'ÉMERGENCE DE LA CIVILISATION NOMADE ALTAÏQUE : VERS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ CULTURELLE ET SOCIALE SINGULIÈRE

Bien qu'opérant essentiellement sur une étude du politique et de son dynamisme au cœur de la société pastorale altaïque, la compréhension des éléments animant l'aire culturelle nomade semble la condition *sine qua non* avant toute analyse portant sur la modification de la morphologie tribale. L'idée directrice étant tournée essentiellement vers l'influence de la représentation sociale zoomorphique, située au sein de l'ancêtre clanique, l'étude de l'aire culturelle demeure ainsi le passage nécessaire à opérer avant toute analyse du dynamisme politique. Ce dernier s'attardant essentiellement sur la mise à mal des identités claniques, issues en partie de la culture animiste, ainsi que sur une récupération accrue des différentes composantes culturelles situées au cœur de la sphère nomade, il semble dès lors indispensable d'aborder les bases structurant l'ensemble culturel tribal. Car comme le souligne très justement Peter Katzenstein, « *les environnements culturels ont un impact non seulement sur les incitations à l'origine des différents comportements des Etats, mais ils affectent le caractère fondamental des Etats, ce que nous appelons leur identité* »[46]. Cette première partie entend ainsi s'attarder sur une étude de l'aire culturelle nomade d'Asie centrale, permettant ainsi une meilleure appréciation de la nature même du système des représentations animant la mentalité collective altaïque.

L'insatisfaction ressentie en premier lieu sur le manque d'études globales des cultures nomades et tribales, comme ayant capacité à être étudiées de façon dynamique et servant donc directement l'évolution du politique, cette dernière nous amène ici à entreprendre une relecture sociale et culturelle avec le cas altaïque. Car comprendre le fonctionnement du politique et par là même le principe amenant progressivement à la chute du tribalisme, à l'unification sociale et par la suite à la volonté de conquête territoriale par principes idéologiques, implique un passage semble-t-il nécessaire sur une analyse de l'aire culturelle et des différentes composantes qui animent cette dernière. Les sociétés nomades semblent ainsi diamétralement opposées aux sociétés sédentaires, opérant leurs actualisations culturelles au sein d'un certain immatérialisme de l'existence, les faisant naturellement appartenir davantage à l'espace que au temps, selon l'analyse symbolique opérée par René Guénon. Ainsi, la prise

[46] Battistela D., op. cit., p. 322.

en considération des variables culturelles, amenant à considérer les sociétés nomades comme indépendantes par elles-mêmes, va ainsi permettre d'obtenir un point de vue d'ensemble sur le rôle des idées et des représentations dans la sphère tribale et à l'intérieur du dynamisme apporté par le politique. Répondant directement à la seconde partie de cette étude, l'analyse de l'aire culturelle va ainsi permettre de déterminer les différentes influences naturelles ayant pu servir à l'émergence du politique dans la société pastorale, tout comme la possibilité d'y influer, de façon dynamique, la présence constante et récurrente de l'ancêtre clanique zoomorphique.

De fait, l'environnement naturel reste au fondement même de toute construction de pensée humaine, et plus largement du long cheminement amenant les groupes humains à l'instauration des identités sociales, des cultures, des sociétés, de la civilisation et de la conquête territoriale. Ses influences, ses demandes d'adaptations, ses peurs, autant d'éléments permettant émergence des sociétés humaines, tout comme l'inévitable élaboration des guerres de conquêtes, moteurs des évolutions humaines. Ce dernier révèle ainsi son lien inaliénable avec l'être humain, tout en démontrant de sa capacité à influer directement sur notre propre évolution. Comme le démontre Paul Claval, « *les contours du monde sont fixés par la culture. On en prend conscience dès lors qu'on s'interroge sur la nature, les formes du relief, la délimitation des espaces géographiques. La nature ? Chaque société la conçoit différemment. Pour la plupart des civilisations, c'est une force qui domine le monde, anime les êtres et régit le monde social* »[47]. Toute actualisation culturelle reste imbriquée directement sur l'humanisation entreprise à travers ce même environnement naturel, que cette dernière soit accomplie pour des raisons mythologiques, religieuses, économiques ou idéologiques. Ainsi, la civilisation semble elle-même apparaître dans la formation progressive de continuités historiques et culturelles, dans la mise en place, sur le long terme, d'un partage commun de normes, d'un mode de vie et de croyances, dépassant ainsi le concept de base de ce mot inventé durant l'époque des empires coloniaux. Le terme d'aire culturelle, défini dans le sens d'un espace géographique supportant la civilisation, demeure le corolaire à l'apparition de la politie.

Pour Jean Baechler, il convient ainsi de « *commencer par l'aire culturelle, car l'empire apparaît devoir être plutôt l'unification politique d'une aire que l'inverse, l'imposition d'une culture commune à une aire conquise* »[48]. Avant de débuter l'étude de la

[47] Claval P., op. cit., p. 232.
[48] Baechler J., *Esquisse*…, p. 94.

politisation des nomades altaïques, il semble donc indispensable de s'attarder en premier lieu sur l'émergence de la civilisation des steppes d'un point de vue essentiellement culturel. Mais comme le rappel très justement Jean Sellier, préalablement cité en introduction, « *peut-on parler d'une civilisation de nomades, alors qu'ils furent si longtemps qualifiés de barbares par les nations se considérant comme civilisées, tant en Asie qu'en Europe* ? »[49]. Ce premier chapitre entend ainsi démontrer la continuité historique et culturelle des peuples de la steppe, tout en soulignant volontairement les éléments prégnants ayant servi par la suite le dynamisme politique. Continuité culturelle progressivement homogénéisée par l'utilisation récurrente d'éléments symboliques et mythologiques essentiellement non humains, avec la présence constante de l'ancêtre zoomorphique comme guide clanique, spirituel et guerrier.

Ainsi, toute population proche de son environnement naturel aura tendance à entretenir des liens fusionnels avec les différentes entités qui peuplent ce dernier, en particulier avec l'animal. Organisme vivant le plus proche de la situation de l'être humain, ce dernier s'est vu, au cours de l'histoire humaine, attribué le pire comme le meilleur. Tour à tour mystifié, divinisé, diabolisé ou utilisé, il n'en demeure pas moins en réceptacle idéal pour l'organisation de la pensée humaine, opérant des créations mimétiques, symboliques ou idéologiques, touchant ainsi les vastes domaines religieux, politiques, économiques et scientifiques. Mais c'est également l'absence d'une démographie importante et l'isolement volontaire de ces populations, qui participe directement à l'émergence de concepts tels que le chamanisme ou l'animisme, opérant de leurs influences au sein même du système des représentations.

Avant de débuter pleinement vers la politisation des peuples altaïques, il convient avant tout de définir le plus habilement possible les différentes notions qui vont y être abordées. Ainsi, la culture des populations nomades eurasiatiques peut être perçues comme une sorte d'hybride entre Nature et Culture, selon les termes empruntés à l'anthropologue Philippe Descola. Essentiellement structurée autour du concept animiste et de la pratique chamanique, la culture des steppes est parvenue, sur le long terme, à conserver les éléments mythologiques et religieux faisant son identité. Chez des populations ayant un mode de vie nomade et vivant au cœur de zone géographique de vide, la nature et ses différentes entités demeurent le socle essentiel pour l'actualisation culturelle, l'humain y étant en minorité. Ainsi, il convient de définir premièrement certaines notions qui vont être abordées tel que le zoomorphisme, le totémisme ou encore l'animisme.

[49] Le Monde, act. cit., p. 46.

Ce premier chapitre diviser en trois sections va ainsi tenter d'apporter les bases nécessaires pour la compréhension de l'environnement naturel, culturel et spirituel au sein duquel les populations étudiées évoluent. Environnement permettant l'émergence progressive de certaines composantes culturelles retrouvées au cœur du dynamisme politique, notamment au sein du système des représentations sociales. Mais ce sont également les différents problèmes apportés par cette forme culturelle, qui structureront en partie cette première analyse. Permettant ainsi de confronter d'entrée de jeu cette aire culturelle avec la politisation pastorale. Il sera en premier lieu question du rapport entrepris entre les nomades et le monde naturel, essentiellement animal, notamment avec l'étude des concepts de chamanisme et d'animisme. Culture animiste qui, bien qu'à première vue semble poser souci dans l'unification identitaire, sera cependant à même de concevoir du lien collectif. Dans un second temps l'analyse se portera essentiellement sur les représentations sociales des peuples de la steppe, apportant la problématique liée au débat ontologique sur le totémisme. Cela permettra en outre d'ouvrir le débat anthropologique, notamment dans un souci premier d'opérer sur une analyse dynamique de ces représentations zoomorphiques, en parallèle avec l'étude du politique. Il sera donc question, durant cette partie, de la nature même des représentations sociales en vigueur dans la sphère altaïque. Démontrant à nouveau la complexité d'opérer des distinctions évidentes entre animisme, chamanisme et totémisme. Enfin, c'est tout naturellement qu'il sera question de la représentation sociale du loup, sa place et son importance dans la mentalité collective nomade, ainsi que sa faculté à uniformiser progressivement la culture tribale. Une homogénéisation accoudée à une continuité culturelle et spirituelle servant de socle à l'émergence du dynamisme politique et ce pour les besoins de la transformation de la morphologie tribale tendant progressivement vers l'établissement de nombreuses confédérations tribales. Mais c'est surtout sa résurgence d'utilisation constante au cœur du système des représentations et du pouvoir politique, qui permettra de débuter l'analyse portant sur la modification progressive de la morphologie sociale altaïque.

Section I: L'Asie centrale et septentrionale, espaces prédisposés à la mystification animale : vers la naissance d'une culture animiste et chamanique

Le développement et la stabilisation de la pensée humaine, opérant sur les regroupements sociaux et donc identitaires, demeurent liés en premier lieu à un

environnement naturel. Toute construction culturelle et sociale dépend ainsi de la mise en place d'un ensemble structurel, à la fois d'ordre psychologique et physique, face à un problème donné, la survie en pleine nature et la constitution d'une société humaine apte au vivre ensemble. L'apparition de la mythologie répond directement au besoin d'humaniser l'environnement, terrestre ou cosmique, en même temps qu'il permet une appropriation de ce même ensemble géographique à des fins essentiellement culturelles. Du fait de son caractère inachevé, l'être humain vit au sein d'une virtualité qu'il actualise par l'élaboration des cultures. Les mythes sont un exemple fort de cette actualisation, dans le sens où ces derniers permettent l'émergence d'une base idéologique et identitaire, d'une conception de l'existence structurant la pensée humaine, cela en lien direct avec les passions. Comme le souligne très justement Mircea Eliade dans son ouvrage *Images et symboles*, « *l'histoire d'un symbolisme est une étude passionnante et d'ailleurs complètement justifiée, car c'est la meilleure introduction à ce qu'on a appelé la philosophie de la culture. Les images, les archétypes, les symboles sont diversement vécus et valorisés : le produit de ces actualisations multiples constitue en grande partie les « styles culturels »* »[50]. D'un point de vue politique, le mythe répond également aux mentalités collectives, participant de fait à l'instauration des identités collectives, notamment lors d'une impulsion positive par le politique. Ainsi, « *les mythes sont des représentations collectives de la réalité sociale destinées à résoudre les contradictions dans un langage moins logique que poétique* »[51]. Instaurant ainsi un ensemble de récits mythiques, généralement en lien direct avec la pensée religieuse. L'élément religieux des nomades altaïques, trouvé au cœur du tengrisme, accoudé à la spiritualité chamanique, forment à eux deux une identité singulière facilitant l'émergence d'une mythologie nomade d'aspect animiste et zoomorphique. Mythologie elle même directement influencée par un environnement caractérisable par des zones de vide géographique et impliquant cependant une multiplicité des identités claniques, essentiellement dû à la présence animiste.

Comme cela s'apprête à être démontré, l'animisme s'opère en symbiose avec une pratique spirituelle atypique et propre aux populations de la Haute Asie, le chamanisme. Deux conceptions psychologiques étroitement liées entre elles par le totémisme, bien que le débat anthropologique permette une distinction plus ou moins évidente entre ces caractéristiques. Car comme le rappel très justement René Guénon cité préalablement en introduction, l'animisme semble répondre directement à la pratique chamanique, elle même fortement

[50] Eliade Mircea, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 2013, p. 242.
[51] Grawitz Madeleine et Leca Jean, *Traité de Science Politique 3 : L'action politique*, Presses Universitaires de France, p. 284.

influencée par une relation privilégiée entre le chaman et l'animal, apportant le cadre totémique. Cependant, et comme le précise justement Guénon, « *le lien établi entre le chamane et un animal, lien concernant exclusivement un individu, et qui, par conséquent, n'est aucunement assimilable au lien collectif qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison le totémisme* »[52]. Démontrant par là même la problématique à apporter aux sociétés primitives dans le processus de politisation. Processus freiné par la multiplication des identités claniques, influées directement par des entités non humaines, tout en opérant sur des schémas sociaux d'ordres segmentaires à l'intérieur desquels la notion de parenté joue un rôle essentiel. Les unifications vont dès lors progressivement apparaître en fonction des identités claniques, qu'elles opèrent sur une nature totémique ou non. C'est donc essentiellement au cœur de ces dernières que va débuter le processus de politisation, démontrant par là même la faculté pour ces représentations « primitives » à former du liens collectifs et ce malgré la présence chamanique qui peut participer à mettre un frein dans l'instauration d'un pouvoir politique important ou tout du moins dépassant le simple stade tribal.

L'aspect culturel et surtout spirituel des populations altaïques demeure un point d'ancrage nécessaire pour évoquer par la suite la création progressive d'une aire culturelle stabilisée et permettant émergence de la civilisation et du dynamisme politique. De ce fait, « *la religion est un domaine où la notion de « civilisation des steppes » prend un relief tout particulier, parce qu'à la diversité des croyances, répond une certaine unité dans les pratiques et les rites* »[53]. Les premiers peuples des steppes avérés, d'origine indo-européenne, ont volontairement étaient mis de côté dans ce cas d'étude. La disparition progressive de ces derniers, avec la descente des premiers peuples altaïques sur les territoires steppiques, chasse également leur religion qui, bien qu'elle trouve certaines similitudes avec celles des populations turco-mongoles, notamment dans les pratiques funéraires, ne possède pas le même fond. Mais la stabilisation progressive de l'aire culturelle altaïque va également et essentiellement s'opérer grâce à la présence d'une religion universelle, servant directement le dynamisme politique. Ainsi, « *les croyances des nomades de langue turque ou mongole, elles, étaient dominées par le Tängri, le ciel bleu divinisé, et présentent des traces totémiques (légendes d'ancêtres animaux) apparemment inconnues des peuples scythiques* »[54]. Ces relations progressivement établies avec le monde animal vont prendre relief au sein d'un courant spirituel atypique et propre en premier lieu aux régions sibériennes, le chamanisme.

[52] Guénon René, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, p. 192-193.
[53] Lebedynsky I., op. cit., p. 35.
[54] Ibid.

Paradoxalement, alors que cette pratique semble s'opérer dans un but premier de stabilisation psychologique, elle participe également à déstabiliser l'aire culturelle nomade, tout en lui apportant certaines composantes essentielles au développement d'une pensée animiste. Pensée hautement ancrée dans les peurs collectives, touchant notamment au monde de l'invisible, tout en ayant capacité à opérer sur une stabilisation de la psyché humaine, notamment par action directe du chaman.

1. Le chamanisme sibérien, vecteur de communication entre les mondes humains et non humains

Opérant sur une approche volontairement transversale, le déclenchement de l'étude par le chamanisme a cela d'intéressant qu'il va être permis de retrouver ce dernier tout au long de l'analyse portant sur la politisation des nomades altaïques. Se situant sur plusieurs niveaux d'études, tout comme la symbolique du loup ou encore l'impact du tengrisme et de la guerre dans la modification de la morphologie tribale, ce dernier va ainsi permettre de démontrer la structuration d'ensemble de la recherche proposée ici. Structuration rendue possible par la résurgence constante de certains éléments opérant une influence directe et considérable dans le dynamisme politique altaïque et ce à un niveau à la fois politique donc, mais également culturel, social et guerrier. Cependant, comme le précise Vincent Aucante, « *parler de culture à propos des barbares peut sembler un oxymore, surtout selon le point de vue des civilisations qui ont atteint un niveau élevé du développement humain. Pourtant, dès qu'existe une société humaine, aussi fruste soit-elle, ses membres ont une culture en partage* »[55]. Quoi qu'il en soit, c'est au travers de l'analyse de cette dernière qu'il va être permis de déceler les différents éléments ayant capacité à opérer sur un dynamisme politique au sein de la sphère tribale altaïque.

Participant à la première singularité de la culture des steppes, le chamanisme, originaire des régions de Sibérie, a cela de particulier qu'il semble à la fois provenir du plus profond des âges, puisant sa force dans une origine de l'humanité, tout en opérant sur des composantes psychiques le rendant unique en son genre. Mais tout comme l'origine du nomadisme pastorale, celle du chamanisme ne remonte pas à la nuit des temps et s'avère être beaucoup plus récente et essentiellement locale. Comme le précise Mircea Eliade, l'accumulation des termes chamaniques pour désigner toute forme de pratique magico

[55] Aucante Vincent, *Barbares : le retour*, Desclée de Brouwer, Paris, 2016, p. 35.

religieuse créant des phénomènes de transe ou d'extase, participe directement à une dénaturalisation du chamanisme en tant que tel. Précepte repris par Jean-Paul Roux, spécialiste de la religion des Turcs et des Mongols, pour qui « *le chaman n'est pas seulement un médecine-man, pour reprendre la terminologie anglo-saxonne, et il n'est certainement pas le seul guérisseur. Il n'est pas un sorcier au sens banal du terme et lui donner ce nom a permis, au risque de faire du chamanisme ce qu'il n'a jamais été, de le voir là où il saurait être. C'est un chaman, c'est-à-dire quelqu'un doué d'une trop forte personnalité pour pouvoir entrer dans un quelconque catalogue* »[56]. Précisant par la suite que ce dernier demeure cependant en capacité, par ambition ou par jalousie, de s'incorporer dans des domaines qui ne lui sont pas forcements réservés, notamment au sein de l'action politique. Nous reviendrons un peu plus tard sur la confrontation entre le pouvoir chamanique et le pouvoir temporel.

Mais c'est certainement René Guénon qui, au travers de son complexe Le *règne de la quantité et les signes du temps*, semble avoir était l'un des premiers à redonner une place de choix à l'entité et à la pratique chamanique. Représentant en premier lieu une forme de communication active avec les différentes forces psychiques humaines, Guénon différencie également le chamanisme des autres cas de « sorcellerie », à l'instar d'Eliade, permettant une appréciation nouvelle de ce phénomène surnaturel. Il estime ainsi que le chamanisme est parvenu, « *par la force même des choses, à constituer une véritable sorcellerie, bien différente d'ailleurs de celle des vulgaires « sorciers de campagne » occidentaux, qui ne représente plus que les derniers débris d'une connaissance magique aussi dégénérée et réduite que possible sur le point de s'éteindre entièrement. La partie magique du « chamanisme », assurément, a une toute autre vitalité et c'est pourquoi elle représente quelque chose de véritablement redoutable à plus d'un égard ; en effet, le contact pour ainsi dire constant avec ces forces psychiques inférieures est des plus dangereux* »[57]. Il convient donc à présent d'apporter quelques définitions essentielles sur cette pratique spirituelle essentiellement retrouvée en premier lieu au cœur des régions d'Asie centrale et septentrionale.

Ainsi, « *le chamanisme stricto sensu est par excellence un phénomène religieux sibérien et central asiatique. Le vocable nous vient, à travers le russe, du toungouse saman. Dans les autres langues du centre e du nord de l'Asie, les termes correspondants sont le*

[56] Roux J-P., *La religion des Turcs*…, p. 61.
[57] Guénon R., op. cit., p. 193-194.

yakoute ojun, le mongol bügä, bögä et udagan, le turco-tatar kam. Dans toute cette aire immense qui comprend le centre et le nord de l'Asie, la vie magico religieuse de la société est centrée sur le chaman »[58]. Rappelant ainsi qu'il ne constitue en rien la religion des nomades, retrouvée au cœur du tengrisme, ce phénomène participe cependant en grande partie à la structuration de l'ensemble culturel et social altaïque. Bien plus encore, et comme cela s'apprête à être démontré par la suite, il va s'avérer en confrontation directe avec le pouvoir politique, le servant tout comme le desservant, et amenant ainsi à la dualité semble-t-il inévitable entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Mais le plus intrigant, et qui a notamment participé à l'étude du politique en territoire nomade, se situe dans le fait que les cultures chamaniques semblent essentiellement se rencontrer à un niveau purement tribal. Ainsi, « *le chamanisme se rencontre à l'état de système central chez des peuples qui partagent les traits suivants : forte tradition de chasse, faible démographie, organisation égalitaire et absence de pouvoir central* »[59] ; Opérant ainsi sur la problématique centrale liée à l'extrême politisation des nomades altaïques, notamment sous Gengis Khan au XIIIème siècle, démontrant la capacité pour cette forme de spiritualité de survivre face au dynamisme politique. Mais avant d'en arriver à l'étude opposant le pouvoir chamanique et le pouvoir politique, il semble essentiel de situer le plus logiquement possible ce phénomène et ce pour les besoins de l'étude générale.

Pour apporter une définition rapide au chamanisme, « *contentons-nous de dire que les chamans sont des êtres qui se singularisent au sein de leurs sociétés respectives par certains traits qui, dans les sociétés de l'Europe moderne, représentent les signes d'une « vocation » ou au moins d'une « crise religieuse ». Ils sont séparés du reste de la communauté par l'intensité de leur propre expérience religieuse. C'est dire qu'on serait mieux fondé à ranger le chamanisme parmi les mystiques que du côté de ce qu'on dénomme habituellement une « religion »* »[60]. Cette singularité n'empêche cependant pas le chaman d'interagir directement et volontairement pour la communauté, et ce sur différents niveaux, jusque dans la sphère intime du politique. Mais plus encore, le commencement de cette étude par le chamanisme va nous permettre de rentrer progressivement au cœur de la mythologie nomade. En effet, les expériences extatiques des chamans « *ont exercé, et exercent encore, une puissante influence sur la stratification de l'idéologie religieuse, sur la mythologie, sur le ritualisme. Mais, pas*

[58] Eliade Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot et Rivages, Paris, 2015, p. 24.
[59] Hamayon Roberte, *Le chamanisme : fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Eyrolle, Paris, 2015, p. 9-10.
[60] Eliade M., op. cit., p. 27-28.

plus que l'idéologie que la mythologie et les rites des populations arctiques, sibériennes et asiatiques, ne sont la création des chamans. Tous ces éléments sont antérieurs au chamanisme ou, tout du moins, lui sont parallèle, en ce sens qu'ils sont le produit de l'expérience religieuse générale »[61].

En l'absence de sources conséquentes provenant de la sphère altaïque, l'étude du chamanisme et de l'animisme peuvent ainsi permettre une compréhension certaine de la mentalité collective des peuples steppiques. Car « *l'histoire des mentalités se situe au point de jonction de l'individuel et du collectif, du temps long et du temps quotidien, de l'inconscient et de l'intentionnel, du structurel et du conjoncturel, du marginal et du général. Plus encore, elle semble souligner l'importance du quotidien et de l'automatique* »[62]. Le chamanisme obtient surtout une importance dans la constitution ou tout du moins la structuration d'une mythologie fortement influencée par le monde animal. L'animal qu'il va être permis de retrouver tout au long de ce cas d'étude, notamment dans sa relation intime avec le Dieu Tengrï, lui même s'attardant directement sur une utilisation de messagers divins zoomorphiques. De ce fait, « *les populations arctiques, sibériennes et du centre de l'Asie sont composées dans leur grandes majorité de chasseurs-cueilleurs ou de pasteurs-éleveurs. Un certain nomadisme les caractérise toutes et, en dépit de leurs différences ethniques et linguistiques, les grandes lignes de leurs religions coïncident. Toutes connaissent et vénèrent un Grand Dieu céleste, créateur et tout-puissant. Le nom même du Grand Dieu signifie « Ciel »* »[63]. Il s'agit dans le cas présent du Dieu Tengrï, source directe servant au dynamisme politique et à la création impériale, notamment du fait de son caractère transcendantal, regroupant l'ensemble des populations d'Asie centrale sous sa représentation. Il sera notamment au centre des systèmes hiérocratiques nomades. En effet, « *tous les turco-mongols vénèrent le Ciel bleu divinisé ou Tengrï* »[64]. Mais le propos n'y est pas encore, et il convient en premier lieu de définir les différents éléments culturels et spirituels qui font l'identité des peuples de la steppe.

Pour tenter de comprendre et d'approcher au plus près le dynamisme politique et donc l'évolution de la morphologie sociale des tribus pastorales, il semble primordiale de concevoir le mode de pensée et la formation culturelle et spirituelle atypique de ces derniers. Bien que chaque clan possède un système de pensée qui lui est propre, notamment impliqué par la

[61] Idem., p. 27.
[62] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 283.
[63] Eliade M., op. cit., p. 28.
[64] Aucante V., op. cit., p. 55.

culture animiste et ce avant l'unification tribale par le politique, d'où la problématique à apporter à la multiplication des représentations sociales, il est cependant permis de découvrir une ligne culturelle directrice issue en premier lieu de la présence avérée d'un « Dieu unique » ou Grand Esprit. Ainsi, et comme le précise justement Eliade, « *ce dieu céleste qui habite le ciel supérieur, dispose de plusieurs « fils » ou « messagers » qui lui sont subordonnés et qui occupent les cieux inférieurs. Leur nombre et leur noms varient d'une tribu à l'autre* »[65]. Participant de fait à une multiplicité des représentations divines et sociales, n'avantageant pas le principe d'unification tribale, c'est néanmoins au cœur de ces représentations que le dynamisme politique va être en capacité de structurer son influence. En effet, « *le chamanisme implique une vision intangible de l'univers conçu comme divisé en deux ou trois zones superposées, le ciel et la terre ou le ciel, la terre et le sous-terre, que relie un axe cosmique permettant le passage éventuel de l'une à l'autre ; et l'existence d'une multitude de personnages invisibles mais zoomorphes, omniprésents dans les deux ou trois étages cosmiques et dans les régions qui les séparent, auxquels on peut donner par commodité le nom d'esprits* »[66].

La culture altaïque repose essentiellement sur des composantes liées à la zoolâtrie et à la phydolatrie. Ainsi, le culte des animaux et des végétaux y est fortement présent, mais eux seuls ne peuvent définir une culture totémique. Il semble néanmoins indispensable d'évoquer cette présence culturelle pour comprendre le système de pensé nomade, et en quoi ce dernier est en mesure de faire apparaître un caractère totémique sous jacent. De façon rapide, la zoolâtrie peut donc être définie par une adoration des animaux qui vont se voir ainsi divinisés. Une forme de totémisme peut déjà être apposée, mais, comme cela va être démontré par la suite, ce dernier, pour être avéré, se doit de remplir certains critères ontologiques. Le chaman répond directement à cette communication intense entre le monde humain et le monde naturel et surnaturel ou plus généralement avec le monde invisible. Le culte des ancêtres, servant au bon fonctionnement de l'existence et dans le rapport direct entre le monde des vivants et celui des morts, la présence constante de l'animal en tant que précepteur et à prendre avec ici intérêt. Mais d'autres entités plus imposantes font également preuve d'un culte lié directement à une pratique animiste de l'existence. Ainsi, « *le culte des montagnes est attesté depuis le néolithique et a été pratiqué par tous les peuples barbares* »[67]. Répondant ainsi directement à

[65] Eliade M., op. cit., p. 29.
[66] Roux J-P., op. cit., p. 62.
[67] Aucante V., op. cit., p. 56.

la pratique chamanique et à une conception animiste de l'existence, tout en multipliant le système des représentations.

Quoi qu'il en soit, la première approche de ce travail de recherche réside belle et bien dans le caractère singulier lié à la construction idéologique, culturelle et spirituelle de la civilisation nomade eurasiatique. Alliant concept animiste et chamanique, notamment par une utilisation d'un système de représentations sociales à aspects zoomorphiques, cette culture n'en reste pas moins une base essentielle pour tenter de comprendre par quels processus l'évolution sociale et politique nomade s'est progressivement mise en place. C'est justement au travers de l'aspect animiste de l'existence que la stabilité de l'ensemble social altaïque semble en partie compromise, car impliquant une multitude d'interprétations de pensée et donc de représentations sociales. L'holisme, comme défini précédemment en introduction, vient du grec *holos*, signifiant entier. Il peut être rapproché directement du système de pensée animiste, et peut être appréhendé comme une doctrine philosophique qui ramène la connaissance du particulier, de l'individuel à celle de l'ensemble, du tout dans lequel il s'inscrit. Il est possible dès lors de rapprocher le concept d'holisme avec celui du chamanisme. Et c'est justement le caractère universel accordé, bien trop souvent à tort ou à raison au chamanisme, qui en fait une base d'étude intéressante. Outre le fait que ce dernier va naturellement opérer un rapport de force avec le pouvoir politique, il est également le socle de la culture des steppes. Car comme cela sera démontré par la suite, le chamanisme sibérien, présent sur l'ensemble des territoires d'Asie centrale et septentrionale, demeure un phénomène singulier et propre à une aire géographique particulière. Participant ainsi à l'élaboration d'un principe de continuité culturelle chez ces populations. Comme le souligne le travail de Jérémie Benoit, auteur de l'ouvrage *Du chamanisme à l'histoire*, cette forme de religion, si il a lieu de la cloisonner, est en capacité de s'adapter à toute forme de nouvelle pensée religieuse, culturelle ou encore sociale, à l'instar de la faculté d'adaptation de la civilisation pastorale face aux différentes cultures sédentaires qui l'entoure.

« *En effet, une fois défini le cadre structural trifonctionnel, c'est à son adaptation à de nouveaux milieux que nous nous attachons, tant dans le temps que dans l'espace. Mais par delà cette structure, puisque nous avons posé le chamanisme comme étant la source première de toute réflexion humaine, de toute élaboration mentale, c'est aussi son adaptation temporelle et spatiale qui est posé comme référent évolutionniste. La question est de comprendre comment se transforment ces structures, permanentes en soi, car innées, car*

étant l'émanation même de la psychologie humaine »[68]. Cependant, comme cela va être souligné par la suite, pendant longtemps, le chamanisme s'est vu apposé à toute forme de pratique magico religieuse en rapport avec la possession ou l'expérience extatique, comme innée donc à chaque groupe humain. Les récentes recherches sur le chamanisme, dans le courant du XXème siècle, notamment par le biais des travaux de Mircea Eliade, démontre la singularité du chamanisme sibérien, comme propre aux populations altaïques, et émanant directement des régions sibériennes. Le chamanisme sibérien, pouvant être défini comme une possession active opérée par le chaman, attaquant les entités surnaturelles, semble propre à cette région du monde, et ne pouvant être interprété de la même façon au sein d'autres sociétés humaines.

Le chamanisme occupe en grande partie les fondements culturels et idéologiques des populations des steppes. Plus largement, il actionne sa prégnance sur l'ensemble de la mentalité collective pastorale d'Asie centrale et septentrionale. Opérant à la fois sur des composantes sociales, psychologiques et religieuses, il s'articule ainsi directement sur les fondations de la culture altaïque. Il convient alors de comprendre comment ce dernier s'est formé, et où se trouve son utilité dans le mode de vie nomade. La réponse semble presque trop évidente, et est à mettre en rapport direct avec l'environnement naturel présent sur ces régions du monde. Le nomade, en interaction constante avec la nature dans sa globalité, se doit de se plier à ses règles. La survie de chaque clan repose sur des composantes uniquement liées à la survie du bétail, et l'absence d'attaques prédatrices sur les troupeaux. A partir de ce constat, le seul « ennemi » réel de ces populations réside dans l'environnement naturel lui même, en dehors des luttes internes aux nomades, avant l'arrivée de l'élément politique, stabilisant l'ensemble social sous une autorité centrale et légitime. Le monde de l'invisible, occupant une place importante au sein de la mentalité altaïque, ce dernier se doit également d'être « contrôlé » par la pratique chamanique, permettant un « apaisement » des esprits et des ancêtres, humains et non humains, et participant de fait à une communication entre le chaman et le monde des esprits.

De plus, la place prépondérante accordée au culte animal ou plus largement à l'entité non humaine, au sein de la culture turco-mongole, peut permettre de comprendre à la fois la difficulté de la politisation tribale, impliquée par la multiplicité des représentations zoomorphiques, ainsi que leurs utilisations au sein de cette même évolution politique et guerrière. Mais il convient en premier lieu de déterminer comment le chamanisme, lié à une

[68] Benoit Jérémie, *Du chamanisme à l'Histoire*, Berg International, Paris, 2013, p. 9.

conception holistique de l'existence, fut en mesure de s'enraciner progressivement au cœur de la culture des steppes. Il en sera question tout au long de ce travail de recherche, démontrant ainsi sa faculté d'adaptation tout comme son caractère instable, pouvant mettre un frein au dynamisme politique, notamment en raison d'une certaine diversité dans la pratique des cultes.

La culture nomade a de tout temps consacrée une part importante au culte de la nature, opérant des interactions constantes entre le monde humain et le monde animal. Cette place prépondérante s'explique avant tout par l'importance de l'animal, en particulier du cheptel, sur la survie de ces populations. Refusant toute culture de la terre, soit par contrainte géographique, soit par volonté idéologique de ne pas domestiquer cette dernière, les nomades doivent leur existence à leurs troupeaux ou aux animaux chassés. Ainsi, et progressivement, une culture singulière se forme, permettant à l'être humain de concilier ses besoins primaires, tel que la chasse, l'abattage d'animaux, en vue des les manger et d'utiliser leurs peaux, et le souci évident de conserver tous les éléments nécessaires à cette survie dans la steppe, au moyen d'un système de pensé basé sur le respect et la communication avec les différentes entités naturelles. Ainsi, comme le souligne Jean-Paul Roux, « *la place de l'animal dans l'économie des peuples de la steppe a fait naître dans leur esprit des images spécifiques et fortes qui se sont reflétées dans l'art. Le troupeau et le gibier fournissent tout ce qui est nécessaire à la vie ; sans gibier et sans troupeau, il n'y a plus de vie possible* »[69].

Comme le rappel Fernand Braudel, « *parler de civilisation, ce sera parler d'espaces, de terres, de reliefs, de climats, de végétations, d'espèces animales, d'avantage donnés ou acquis. Et de tout ce qui en découle pour l'homme : agriculture, élevage, nourritures, maisons, vêtements, communications, industrie. La scène où se jouent ces pièces de théâtre interminables commande en partie leur déroulement, explique leurs particularités ; les hommes passent, elle demeure assez semblable à elle-même* »[70]. Cela démontre ainsi le lien inaliénable entre l'espace géographique et la construction d'une société humaine, progressivement amenée vers le chemin de la civilisation, par le biais de la culture, des mythes, des économies, le tout stabilisé par le politique. Il semble ainsi presque impossible de comprendre entièrement une population donnée sans parvenir à cerner son environnement naturel et par la suite culturel.

[69] Roux J-P., *L'Asie centrale…,* p. 51-52.
[70] Fernand B., op. cit., p. 50.

En concevant une culture essentiellement zoomorphique, donc liée aux cultes des animaux, notamment par utilisation clanique et symbolique de ces derniers, les nomades steppiques se construisent progressivement une identité propre à l'intérieure de laquelle l'animal, en plus d'être essentiel à la survie, se voit mystifier en obtenant un rôle divin et surtout indispensable aux rapports sociaux. Il peut également devenir précepteur dans certains domaines, notamment en matière de chasse, parvenant ainsi à influer directement sur l'art de la guerre. La partie consacrée à l'étude du phénomène guerrier des populations nomades reviendra naturellement sur l'analogie à opérer entre la société des loups et celles des nomades altaïques. Le nomade gagne ainsi en humilité en assimilant les animaux au cœur de son système mythologique. Le prédateur tel que le loup devient animal totem d'un clan pour ses qualités de chasse et sa grande intelligence. Il est alors étudié, pris en exemple et utilisé comme guide spirituel et élément clanique identitaire. Il deviendra surtout l'élément unificateur des tribus turco-mongoles, chacune reconnaissant sa puissance et son importance au sein de la culture nomade d'Asie centrale et septentrionale. Cela pour des raisons essentiellement symboliques, claniques ou encore guerrières et donc liées à la notion de prestige. Premier messager de l'élément divin, le loup obtient une place de choix dans la culture animiste de ces populations servant par la suite les besoins du politique. Le loup qu'il sera permis de retrouver par la suite au cœur d'une autre culture animiste, celle des Amérindiens des Grandes Plaines du Nord du continent, comme étant également intermédiaire zoomorphique avec l'entité divine. Mais c'est très certainement le rapport étroit entre l'animisme et le chamanisme qui démontre le lien étroit qui se constitue entre les notions de Nature et Culture. Ainsi, « *l'évidence de la chaine alimentaire est le fondement empirique de la démarche qui conduit les humains à établir des relations avec les espèces gibier pour pouvoir vivre de chasse. Ce qui rend possible d'établir de telles relations est la conception animiste inhérente au chamanisme* »[71].

2. L'animisme, élément intrinsèquement lié au système de pensée altaïque

Le chamanisme sibérien, accordant une place prépondérante à l'entité animale, ne serai exister sans la présence d'une culture et d'un système de pensée animiste, définissant chaque chose comme porteuse d'une énergie vitale et intemporelle. Participant ainsi à bousculer les frontières entre le monde tangible et le monde invisible, tout en opérant sur des rapprochements certains avec le monde animal, l'animisme permet également aux populations

[71] Hamayon R. op. cit., p. 74.

s'en réclamant d'obtenir une conception particulière de l'existence, notamment en mettant à mal les frontières établies entre la vie et la mort, comme le souligne justement Arnaud Blin à propos de la nature mouvante et instable des populations pastorales. Nous verrons par la suite la capacité d'influence de ce système de pensée dans le domaine militaire, mais pour l'instant, il convient d'aborder au mieux cet aspect culturel d'un point de vue essentiellement interne à sa pratique. Car la culture participe directement à une humanisation de la nature et de ses différentes entités, tout en permettant à l'espèce humaine de composer des formes symboliques sur certaines d'entre elles. L'importance accordée à l'animal, et plus largement à toutes les entités constitutives de la vie sur terre, se retrouve dans la façon de définir le bon déroulement de l'existence des nomades. Ainsi, « *entre chaque individu et entre chaque groupe, les rapports sont ceux-là même qui existent dans la société des hommes, et ils sont encore identiques entre les sociétés humaines et les autres sociétés, notamment animales. Dans tous les cas ils sont liés à eux par des conventions qu'il importe de respecter* »[72]. Du fait de cette conception animiste, le nomade, dans son système de pensée, s'interdit de placer l'être humain comme supérieur à l'ensemble du système qui l'a vu naître. De plus, l'animal reste considéré comme l'élément primordial de l'existence humaine, au plus proche de l'élément divin, grâce notamment à son rôle de précepteur. Mais ce point de vue animique répond également à une conception de l'existence particulière, non pas ancrée dans une vision purement matérialiste, mais davantage intangible, impliquant une perception de l'autre monde, du non vivant, du non palpable, permettant ainsi de définir le pastoralisme comme ancré dans une approche immatérielle de l'existence. Nous étudierons plus loin l'analyse symbolique portant sur le nomadisme comme existence fixée dans l'espace plutôt que dans le temps à la différence des sociétés sédentaires, notamment à travers les études de René Guénon. Ainsi, « *on peut donc, si l'on veut, appeler « animisme » une telle façon d'envisager les choses, en n'entendant par ce mot rien de plus ni d'autre que l'affirmation qu'il y a dans celle-ci des éléments « animiques » ; et l'on voit que cet « animisme » s'oppose directement au mécanisme, comme la réalité même s'oppose à la simple apparence extérieure ; il est d'ailleurs évident que cette conception est « primitive », mais tout simplement parce qu'elle est vraie, ce qui est à peu près exactement le contraire de ce que les « évolutionnistes » veulent dire quand ils la qualifient ainsi* »[73]. Cette approche animiste nous amène ici à concevoir le système de pensée des nomades turco-mongols comme symboliquement ancré à l'intérieur d'une conception immatérielle de l'existence, à la différence des sédentaires

[72] Roux Jean-Paul, *Histoire de l'Empire mongol*, Fayard, Paris, 2011, p. 55.
[73] Guénon R., op. cit., p. 190.

s'épanouissants davantage dans une approche matérielle. René Guénon a justement entrepris une étude intéressante entre le nomade et le sédentaire, notamment au travers de l'analyse symbolique du mythe biblique de Caïn et Abel, ainsi qu'au travers de l'accomplissement d'une étude métaphysique entre le temps et l'espace. Démontrant par là même la dualité millénaire entre deux modes de vie, le nomadisme pastoral et la sédentarité. Nous y reviendrons un peu plus loin notamment lors de l'étude de la politisation interne.

Pour l'heure, il semble essentiel de comprendre d'où provient la difficulté d'approche des cultures animistes avec l'élément politique, notamment dû au fait que ces dernières ne semblent pouvoir, à première vue, intervenir sur une politisation intense des sociétés y participant. En effet, les cultures animistes ont tendance à s'accomplir sur une multiplicité des représentations sociales et des systèmes de pensée, participant à la fois à l'émergence de spiritualités individuelles, concentrées à l'intérieur des différents groupes tribaux, tout comme à la multiplication des entités divines voir, pour le cas turco-mongol, à une prolifération du Dieu Tengrï. Nous y reviendrons également par la suite, démontrant ainsi son lien étroit mais évident avec l'évolution du phénomène politique. Car l'aspect holistique propre à la culture de ces populations est à rapprocher directement du concept animique, autrement dit relatif à l'âme, et plus généralement donc de l'animisme, pouvant être considéré comme une base culturelle propre également à la notion d'énergie vitale animant chaque chose. Ainsi, selon Sigmund Freud, « *l'animisme est un système de pensée, il ne donne pas seulement l'explication d'un phénomène isolé mais permet d'appréhender à partir d'un seul point l'univers entier comme un seul ensemble. A en croire les auteurs, l'humanité a produit au cours des âges trois de ces systèmes de pensée, trois grandes conceptions du monde : la conception animiste (mythologique), la conception religieuse et la conception scientifique. Parmi elles, la première créée, celle de l'animisme, est peut-être la plus logique et la plus exhaustive, c'est une conception qui explique intégralement la nature de l'univers. Or, cette première conception du monde que s'est faite l'humanité est une théorie psychologique* »[74]. Cette analyse d'ensemble du système permet aux nomades altaïques de concevoir une mythologie singulière, proche du paganisme, et propre à leur mode de vie, en interaction et confrontation constante avec les autres sociétés humaines. En insérant pleinement l'animal dans un tout global et tout particulièrement culturel, le nomade ne peut ainsi que se définir en rapport direct avec ce dernier. Mais dès lors, une première problématique s'impose avec la présence animiste. Cette dernière ne semble pas, à première vue, capable de constituer un

[74] Freud Sigmund, *Totem et tabou*, Gallimard, Paris, 2010, p. 191.

système homogène et stabilisateur des consciences humaines dans le sens où, à l'instar du chamanisme, l'animisme opère sur une multiplicité des interprétations culturelles et existentielles.

Pour Yuval Noah Harari, les cultures animistes « *avaient tendance à adopter une perspective très locale et à souligner les traits uniques de lieux, climats, phénomènes spécifiques* »[75]. Renforçant ainsi la problématique propre à la culture des steppes dans le sens où la culture animiste, tout comme le chamanisme, relevant avant tout d'un certain localisme géographique, tendent à enfermer les populations en dépendant à l'intérieur d'un système de pensée inapte aux développements ultérieurs nécessaires à la création d'une politie de grande ampleur. En effet, une telle conception de l'existence tend à désolidariser les populations en dépendant, étant donné que la conception animiste ne repose sur aucun principe collectif, hormis peut être lors de la création sociale du totem, indirectement lié à cette conception existentielle. Comme cela sera développé plus en profondeur dans la suite de cette étude, la constitution d'un empire, autrement dit d'une entité politique majeure ayant capacité à déborder l'aire culturelle qui l'a vu naitre, réclame certains corollaires dont semble cependant pouvoir se réclamer la civilisation des steppes. Cependant, la relative homogénéité de l'environnement naturel d'Asie centrale, sur un espace géographique de grande ampleur[76], a très certainement joué un rôle prépondérant dans la conservation de cette forme religieuse et culturelle, jusqu'à la création de l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle.

L'assimilation à l'environnement naturel par les peuples nomades est telle qu'une forme de mimétisme s'opère de façon radicale, influençant progressivement la formation culturelle, sociale et idéologique des tribus de la steppe. Mimétisme qui aboutira à la création d'une forme de totémisme en Asie centrale et septentrionale, constituée dans les principes d'ancêtre animal, de parenté animale, avec cependant quelques variantes propres à ces populations. Ainsi, au cœur même de cette culture holistique, remplies d'énergies puissantes, « *les animaux sont les plus visibles. Jamais déifiés malgré quelques documents qu'il faut interpréter, ils sont à la fois « le tout autre et le tout semblable ». Ils naissent et meurent, prient, reçoivent du ciel leurs qualités, sont organisés en clans et royaumes alliés aux hommes, ou leurs ennemis, ou du moins leurs compétiteurs, avec une hiérarchie, des chefs et*

[75] Harari Y. N., op. cit., p. 249.
[76] Voir annexes : cartes n°1 et 2.

des saints. Leur forme est celle qui est fondamentale, celle des âmes humaines, celle des esprits et des épiphanies divines. Dans une certaine mesure, ils sont l'ultime réalité »[77].

Pour Philippe Descola, anthropologue naturaliste et professeur au Collège de France, l'influence de la nature sur la construction sociale et culturelle d'une population définie, s'inscrit dans une logique comprenant à la fois un système d'identification et de relation. L'identification que l'on peut définir comme « *un schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue* »[78], et un moyen de procéder à la construction d'une culture totémique, regroupant avec elle la religion chamanique et les pratiques animistes. Seule une population vivant en étroite symbiose avec son environnement naturel, au sein d'une zone de vide géographique notamment, semble dans la possibilité d'établir une culture reposant sur des principes totémiques, dans le sens strict du terme. Ce système d'identifications et de relations entre le moi et autrui, qu'il soit humain ou non, se verra alors davantage porté sur des éléments naturels, essentiellement d'aspects zoomorphiques, dans un contexte de vie nomade, qu'au sein d'une civilisation sédentaire où l'humain demeure omniprésent et au centre de tous les intérêts, religieux, culturels et économiques. L'animisme, pouvant être défini comme « *l'imputation par les humains à des non humains d'une intériorité identique à la leur* »[79] peut dès lors éclore en toute plénitude au sein d'un environnement naturel à l'intérieur duquel l'animal est en position de supériorité numérique, tout en mettant en place des interactions culturelles avec l'être humain. Interactions amenant cependant à une multiplication des identités sociales, impliquées par une utilisation zoomorphique des ancêtres claniques. Bien que cette multiplicité participe à première vue à mettre un frein conséquent à l'instauration de principes collectifs de grande ampleur, l'animisme, à l'inverse du totémisme, peut néanmoins se structurer plus facilement pour parvenir à constituer des identités collectives.

S'impliquant ainsi sur un processus de métaphore et de métamorphose, l'animisme permet une circulation des âmes entre les différents corps matériels. Plus encore, elle participe non seulement à humaniser les animaux, mais, et de façon logique, déshumanise également l'humain en lui permettant d'accepter la présence d'intériorités identiques à la sienne, au cœur de composantes animales. D'où la création, dans la sphère altaïque, d'ancêtres claniques de

[77] Akoun André, *L'Asie : Mythes et traditions*, Brepols, 1991, p. 43.
[78] Descola Philippe, *Par delà nature et culture*, Gallimard, 2005, p. 163.
[79] Descola P., op. cit., p. 183.

formes animales, participant à la création de récits mythiques prenant pour géniteurs des entités animales. La dernière partie de cette étude reviendra sur la déshumanisation entreprise naturellement par les conquérants turco-mongols vis à vis des autres sociétés humaines, notamment lors du phénomène guerrier vers l'extérieur. Car ce qui demeure atypique dans la conception animiste et dans son rapport au collectif, se situe justement dans la création de ce lien étroit entre différents mondes, animales et humains par exemple. Rapport au collectif permettant ainsi l'application d'un dynamisme politique sur cette forme culturelle, à la différence du totémisme qui semble beaucoup moins réceptif à des rapports collectifs de grande envergure. Ainsi, et comme le postule Descola, « *le mode d'identification animique distribue humains et non humains en autant d'espèces « sociales » qu'il y a de formes-comportements, de sorte que les espèces dotées d'une intériorité analogue à celle des humains sont réputées vivre au sein de collectifs possédant une structure et des propriétés identiques* »[80]. Participant ainsi à établir du lien collectif entre les individus humains possédant la même intériorité, l'animisme permet d'apporter le cadre aux développements sociaux voir identitaires dans la sphère humaine. Cela comporte le souci évident de posséder également le même mode de vie, entre entités collectives animales et entités collectives humaines, de répondre aux mêmes règles sociales, démontrant ainsi de la présence d'un lien évident entre différents groupes humains, en rapport avec le groupe animal en question. Facilitant de fait l'émergence progressive de la société notamment autour de valeurs communes progressivement partagées et acceptées de fait. La présence de l'ancêtre animal, dans la sphère culturelle altaïque, permet ainsi se rapport de force entre l'institution des collectifs, en rapport avec le monde des non humains, participant à une coopération sous jacente du monde animal dans le processus de politisation.

Les liens de parenté présents dans la sphère altaïque, participent ainsi à la création de liens animiques entre humains et non humains. Plus encore, « *la « nature » et la « surnature » animiques sont donc peuplées de collectifs sociaux avec lesquels les collectifs humains nouent des relations conformément à des normes supposées communes à tous* »[81]. Permettant ainsi la constitution progressive de liens sociaux entre différentes tribus, cela en rapport direct avec le monde animal, notamment par récupération d'ancêtres claniques zoomorphiques. Nous verrons par la suite que les guerres internes, dans la sphère altaïque, participent directement à des principes de fusionnement entre ancêtres claniques, pour le cas présent, de formes animales. Mais l'établissement de liens collectifs entre différentes tribus, impliquant

[80] Idem., p. 342.
[81] Idem., p. 344.

directement l'évolution de la morphologie tribale, peut également trouver une explication dans le principe d'évolution de la culture animiste. Ainsi, « *humains et non humains ne se contentent pas d'échanger des perspectives, quand ils le font ; ils échangent aussi et surtout des signes, préludes parfois à des échanges de corps, en tout cas des indications qu'ils se comprennent mutuellement dans leurs interactions pratiques. Et ces signes ne peuvent être interprétables par les uns et les autres que s'ils sont gagés sur des institutions qui les légitiment et leur donnent un sens* »[82].

Comme cela va être établi par la suite, l'animisme semble pouvoir poser le cadre à toute culture totémique ou tout du moins à caractère totémique, car utilisant des représentations zoomorphiques dans l'élaboration sociale, et plus largement s'attardant à concevoir des relations entre l'humain et le non humain dans les récits d'origines. Mais bien au delà, une culture animiste semble également en capacité d'opérer des modifications internes à son fonctionnement, pour les besoins du dynamisme politique, tout en conservant son essence, notamment au travers de l'existence d'un Grand Esprit. Cependant, le totémisme joue sur un caractère collectif, permettant de définir l'identité sociale de chaque groupe utilisant une culture appropriée à des relations entre l'humain et le non humain. L'analyse opérée par la suite va ainsi tenter de démontrer la faculté, pour la culture des steppes, à rentrer en adéquation avec le phénomène politique. Processus politique poussé à l'extrême dans cette partie du monde, certainement impliqué par la présence de la culture animiste, davantage que la culture totémique. Quoi qu'il en soit, « *pour Durkheim, la place que fait le totémisme aux animaux et aux plantes constitue une sorte de phénomène à retardement. Il était naturel qu'il se produisît, mais il n'offre rien d'essentiel. Au contraire, Radcliffe-*Brown *affirme que la ritualisation des rapports entre l'homme et l'animal fournit un cadre plus général et plus vaste que le totémisme, et à l'intérieur duquel le totémisme a dû s'élaborer* »[83]. L'animisme, davantage que le totémisme, semble être la pensée première apparue au cours de l'évolution humaine. Cette dernière permet ainsi d'entreprendre des interactions conséquentes entre l'humain et le non humain, tout en posant les bases structurelles d'une culture utilisant des représentations de formes animales, dans le processus d'élaboration sociale. En évoluant au sein d'un environnement différent des peuples sédentaires, avec une logique de pensée en totale opposition, le nomade se différencie ainsi, non seulement sur son propre mode de vie, mais dans son évolution psychique et culturelle tout entière. Evolution qui aura naturellement un impact important sur le dynamisme politique.

---

[82] Ibid.
[83] Lévi-Strauss Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 91.

Comme le précise Jacqueline Thévenet, « *les animaux occupent une place importante dans l'univers mental des Mongols. Certains doivent être traités avec égards en raison de leur force (l'aigle, le taureau) ; d'autres, en raison de leur couleur blanche, de leur pelage, couleur faste qui les prédestinaient jadis à l'offrande ; le loup, enfin, parce qu'il est perçu comme l'ancêtre des Mongols : un loup bleu, couleur du ciel, et donc sacré, divin* »[84]. Bien que le loup reste la figure symbolique emblématique des peuples turco-mongols, les différents animaux issus du gibier notamment, sont également fortement représentés, en particulier dans l'art des steppes. De nombreuses découvertes archéologiques ont mis au jour des cerfs, antilopes et autres bêtes à cornes, sculptées dans le métal ou l'or, mais la plupart semblent issues des cultures scythes, propres aux populations indo-européennes, chez qui le totémisme ne semble pas avoir eu lieu. Cette zoolâtrie se retrouve donc présente dans la vie quotidienne des populations nomades, en particulier durant les phénomènes liés à la chasse. Cette forme de « personnification » de l'animal se ressent ainsi lors des grandes battues, et réclame une attention toute particulière de la part du chasseur. Ainsi, « *aujourd'hui encore, par prudence, les Mongols et autres ethnies apparentées, ne parlent jamais qu'à mots couverts du gibier qu'ils vont essayer de prendre ou qu'ils ont pris, car il faut éviter d'attirer son attention, ou pire, sas vengeance. Tout un code de langage secret et de mots de substitutions s'est ainsi élaboré parmi les chasseurs. Ils appellent l'ours « le vieux noir », ou le loup « ce sale type », etc.* »[85]. Permettant par là même une forme d'humanisation de l'entité animale. La dernière partie de cette étude s'attardera notamment sur les liens entre humanité et animalité, notamment au cœur de l'analyse du phénomène guerrier chez les peuples de la steppe.

Il semble également important de rappeler qu'à l'époque étudiée, du XIIIème au XIVème siècle, pendant la formation et l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan, le nomade des steppes est essentiellement présent sous forme pastorale. Ce dernier, comme cela sera démontré plus en profondeur dans la suite de cette étude, reste directement lié, voir issu des civilisations sédentaires. Il ne faut donc pas concevoir le mode de vie de ces populations comme un stade tribal propre aux chasseurs cueilleurs, mais davantage comme un ensemble formé de microsociétés, qui nomadisent l'ensemble des territoires d'Asie central et septentrional, au sein desquels Turcs et Mongols se partagent la terre selon un mode de vie particulier. Le tout souvent « secoué » par certaines querelles de clans avant les unifications politiques. A l'instar des autres civilisations sédentaires, le principe économique existe bel et bien chez les nomades altaïques, reposant essentiellement sur l'échange de biens

[84] Thevenet Jacqueline, *Les Mongols : de Gengis Khan à aujourd'hui*, Armand Colin, Paris, 1986, p. 151.
[85] Thevenet J., op. cit., p. 102.

commerciaux avec les cités ou les marchands. Il ne faut donc pas concevoir le nomade comme une forme « raté » de l'évolution humaine, mais belle et bien comme une civilisation à part entière, comprenant tous les éléments nécessaires à sa création, autrement dit, une culture propre, découlant d'une conception de l'existence liée à une idéologie et à un mode de vie particulier, se transmettant de générations en générations, et ayant capacité à constituer d'importants regroupements sociaux pour les besoins du politique.

Malgré la multiplication des entités surnaturelles, essentiellement liées au chamanisme et à l'animisme, une grande religion, comprenant un Dieu unique, Tengrï, le Dieu Ciel divinisé, s'active sur l'ensemble des territoires d'Asie centrale. Ce dernier sera ainsi présent tout au long de l'histoire de la constitution des empires nomades comme le souligne très justement Jean-Paul Roux. « *Tengri, le ciel, et, mieux, le Ciel-Dieu, a un très grand relief dans les inscriptions t'ou-kiue et ouïghoures et dans l'Histoire secrète, autrement dit dans les empires qui ont laissé des textes. Il apparaît plus rarement dans les petites inscriptions qui ne sont pas impériales. On peut en conclure, ce que l'étude confirme, que c'est avant tout un dieu d'empire* »[86]. Dieu d'empire dans le sens où ce dernier semble être en capacité, comme cela s'apprête à être démontré, d'englober l'ensemble social nomade sous sa représentation, participant à la mise en place d'une continuité culturelle et religieuse, tout en permettant l'émergence d'un système hiérocratique nécessaire aux constitutions d'empires. Ce principe d'un Grand Esprit, qui serai en capacité de faire passer la religion des Turcs et des Mongols au stade monothéiste, n'est pas unique. Les populations amérindiennes du Nord du continent, se réclamant elles aussi d'une culture animiste, possèdent également la notion d'un Grand Esprit, ce dernier ayant capacité à s'insérer en toute chose, afin notamment de démontrer sa force transcendantale. Nous y reviendrons plus loin avec le cas des tribus amérindiennes des Grandes Plaines.

Certes, il convient à présent de préciser la relative victoire des religions universelles sur les peuples de la steppe. Relative seulement puisque, comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, le fond animique de la religion turco-mongole se verra sublimer et transcender sous l'hégémonie gengiskhanide dès le XIIIème siècle. Alors que les précédents empires nomades semblaient relativement réceptifs aux influences des religions sédentaires, l'arrivée tardive des Mongols sur la scène internationale, participe directement à une concrétisation de la religion des Turcs et des Mongols, le tengrisme. Religion hautement animiste et issue en premier lieu des populations turcophones, cette dernière est « *devenue*

[86] Roux Jean-Paul, *La religion des Turcs*…, . 110.

pleinement une religion mongole, si elle ne l'était pas auparavant contre toute vraisemblance, fut la base idéologique des conquérants et connut par eux un rayonnement international »[87]. Nous reviendrons par la suite sur la diffusion de l'élément chamanique en territoires sédentaires, notamment lors de l'expansion de l'empire.

Outre le fait évident de la présence d'un Dieu unique, permettant par là même chute progressive du tribalisme par système de récupération politique, la culture turco-mongole laisse place également à une multitude de divinités, essentiellement animales, au sein de sa propre mythologie. Participant ainsi à une complexification du système des représentations. Mais avant de poursuivre cette étude des mythes en Asie centrale et septentrionale, il semble essentiel d'en définir sa nature même. L'ouvrage de Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, permet de donner une définition juste et synthétisée de ce dernier. Selon lui, « *le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Etres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit ma réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une « création » : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être* »[88]. Cette définition a le mérite de rendre rationnel la création du mythe. La recherche d'une explication à tel ou tel phénomène, naturel ou non, lié à l'être humain, permet la création progressive d'un récit mythique. Tout cela dans un souci évident de rationnaliser la pensée humaine, notamment à une époque où la science ne permet pas encore de trouver des explications concrètes aux phénomènes naturels. Mais au delà de cet aspect « scientifique » du mythe, ce dernier semble également en mesure de définir tous les aspects irrationnels de l'existence, à commencer par cette dernière. Il participe également, de façon sous jacente, à l'élaboration des identités sociales, celles là même essentiellement construites et stabilisées au travers des systèmes de représentation progressivement uniformisés par action du politique.

La création du mythe répond directement au caractère inachevé de l'être humain, en cette absence de « programmation naturelle » qui lui impose sans cesse la réflexion, l'analyse analogique et la recherche d'une vérité universelle, tout comme la création d'une identité propre et indépendante face à autrui. Démuni face à tout ce qui l'entoure, notamment d'un point de vue psychologique, ce dernier est dans le besoin constant d'interagir avec l'ensemble

[87] Roux J-P., op. cit., p. 35.
[88] Eliade Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 2011, p. 16-17.

du système, terrestre ou cosmique, de façon plus ou moins rationnelle, scientifique ou mythique, pour tenter de définir sa nature même, et cela par un processus d'humanisation de l'ensemble des composantes du système naturel qui l'entoure. Cela participe ainsi à la mise en place d'un système d'identification, par processus analogique notamment. Il en sera ainsi avec le loup, devenu progressivement ancêtre mythique récurent dans la culture nomade turco-mongole.

La notion de matrice culturelle mise en avant par Jean Baechler est intéressante dans la mesure ou cette dernière rejoins la première notion étudiée plus tôt de l'être humain comme être inachevé. Ce principe de matrice culturelle semble être à la base de la construction des sociétés, et plus largement de l'Histoire de l'humanité telle que nous la connaissons aujourd'hui. L'espèce humaine, du fait de son évolution particulière et la complexité qui l'accompagne, ainsi que son apparente absence de programmation naturelle, tous ces éléments l'ont poussé à développer progressivement différentes cultures, comme autant de bases correspondants à des identités définies au sein d'espaces géographiques conquis. Ainsi selon Jean Baechler, « *l'espèce humaine présente cette particularité remarquable que sa nature est virtuelle et ses actualisations culturelles. La nature humaine est une matrice de virtualités, dont l'avènement dans le réel exige des cultures et des histoires* »[89]. Participant ainsi à l'élaboration des mentalités collectives, progressivement uniformisées par action du politique et au travers des regroupements sociaux et donc identitaires.

Le propos n'étant pas de redéfinir ici l'aspect virtuel de l'être humain, mais plutôt de comprendre concrètement comment un environnement naturel semble en mesures d'influer sur la construction culturelle et politique d'une civilisation donnée. D'autant plus au sein d'espaces de vide géographique, caractérisables par des espaces fermés, stériles et isolés. Dans le cas présent, cette notion de matrice culturelle peut permettre de comprendre la formation des cultures à caractère totémique comme inhérentes à toutes les civilisations humaines, du moins dans leur stade de commencement. Bien que la culture turco-mongole semble avoir évolué depuis, le caractère totémique semble perdurer, et ce encore actuellement aujourd'hui. Car contrairement aux nombreuses cultures sédentaires qui semblent s'être renfermées rapidement sur elles mêmes, ne prenant en considération qu'un point essentiel, l'humain, les cultures à aspects zoomorphiques semblent se jouer de cette approche culturelle, notamment en concevant des passages entre Nature et Culture.

[89] Baechler Jean, *Les matrices culturelles : au foyer des cultures et des civilisations*, Hermann, Paris, 2008, p. 5.

La spiritualité chamanique, s'il y a lieu de la cloisonner au sein d'un courant spécifique, pose dès lors problème, autant qu'elle peut fasciner ou déranger. Tout groupe humain, en phase d'élaboration sociale, le fait progressivement en sortant de l'espace virtuel par un processus d'actualisation culturelle. Ce processus, propre à l'espèce humaine, sera étudié par la suite. Or, et c'est à ce niveau que le chamanisme semble poser problème, son aspect transcendantal semble s'attaquer directement à cette même virtualité humaine. Alors que de façon logique l'espèce humain tend à se stabiliser au cœur d'un ensemble culturel bien défini, permettant ainsi le control de la conscience et la stabilité d'un groupe, le chaman, par un processus de transe, semble rentrer directement en contact avec cette même virtualité. Ce dialogue avec l'instance spirituelle défini le chaman comme une sorte de guerrier transcendantal, capable de s'évader et de se confronter directement avec ce même système virtuel, notamment par communication avec les différentes entités naturelles ou surnaturelles et plus largement avec le monde invisible et les forces psychiques. Mais cette forme de pouvoir ne semble pouvoir se développer et s'affirmer qu'au sein d'environnements naturels bien particuliers tels que ceux retrouvés en Asie centrale et septentrionale, comprenant des zones de vide géographique à l'intérieur desquelles le monde humain demeure numériquement inférieur au monde animal.

3. L'Asie centrale et septentrional, espaces de vide géographique

Les territoires steppiques et désertiques d'Asie centrale ont influé directement sur la création d'un mode de vie atypique, le nomadisme pastoral. Récupérant certains éléments issus de la sédentarisation (domestication animale), tout en pratiquant un mode d'existence empli de solitude et de déplacements constants, cette nouvelle forme d'adaptation à un espace géographique participe à la création d'une culture et d'une société singulière et complexe dans son étude générale. Un chapitre sera accordé à la formation progressive des sociétés pastorales dans la suite de cette étude, afin notamment de démontrer la difficulté d'apposer le terme nomadisme uniquement aux peuples des steppes, ainsi que la nécessaire dualité à entreprendre entre pasteurs nomades et peuples sédentaires sur le continent eurasiatique. Un mode de vie singulier ayant très certainement participé à l'élaboration progressive d'une identité sociale atypique et avant tout prédatrice du monde sédentaire. Quoi qu'il en soit, ces zones de vide géographique ont joué directement sur la construction culturelle étudiée ici, alliant conceptions animistes et chamaniques de l'existence, tout en permettant la création d'une culture portant l'animal au centre de tous les intérêts.

L'ouvrage d'Anne-Marie Vuillemenot, *La yourte et la mesure du monde*, démontre la forte influence de cet environnement naturel sur le mode de vie des Kazakhs, peuple nomade d'origine turque. Chaque élément de la vie se rapporte encore aujourd'hui aux entités naturelles, et donc non humaines, bien que d'autres cultures soient parvenues à se mélanger à cette dernière. Ainsi, comme l'explique l'auteur à la suite de son voyage au Kazakhstan, « *Kuat, un des chamanes-soufis*[90] *que j'ai rencontrés, se dit soutenu en permanence par un loup qui serait son ancêtre. Otynchy, depuis son enfance, est accompagné par un aigle qui l'a secouru maintes fois, qui le secourt encore et qui, en rêve, l'a déjà transporté sur son dos, survolant la steppe* »[91]. Cette présence de l'animal dans la vie des nomades kazakhs démontre l'impact de l'environnement naturel et du mode de vie pastoral sur la construction culturelle et mentale de ces populations. Une matrice culturelle fortement imprégnée par la nature et le monde animal. « *La zoophilie*[92] *s'exprime dans l'art animalier des steppes, mais aussi dans les parures vestimentaires, enfin dans l'attribution des prénoms. Les animaux sont effectivement omniprésents dans le mode de vie traditionnel contemporain. Ils sont des alliés ou des ennemis suivant les circonstances, mais chacun cherche systématiquement à maintenir un équilibre entre eux et l'humain. Les animaux sauvages sont clairement craints et respectés. Dans les relations entretenues avec eux, il s'agit de partage de territoire et de ressources* »[93].

Cette importance accordée à l'animal et plus généralement au monde sauvage dans les régions d'Asie centrale s'explique avant tout par l'environnement naturel, et indirectement à travers la mise en place d'une culture d'essence animiste. La steppe demeure un lieu symboliquement sauvage et inhospitalité, à l'intérieur duquel l'être humain se doit d'assimiler tous les éléments naturels à sa propre existence, tout en prenant soin de classifier chaque élément en fonction de son rôle dans le système intégral. S'en suit une culture fortement liée au totémisme, à l'intérieure de laquelle, les entités non humaines vont progressivement jouer un rôle prépondérant dans la formation politique des tribus d'Asie centrale, notamment par homogénéisation progressive de l'espace culturel, apportant avec lui l'élaboration identitaire. Un espace géographique de vide constitué par la steppe, le désert et la montagne, pouvant être qualifié de zone de « chaos », fabriquant progressivement un individu sujet naturellement à l'introspection, la communication holistique et la mise en place d'un système de pensée

[90] Le soufisme, branche ésotérique de l'islam, a permis des rapprochements conséquents entre la pratique chamanique et la religion musulmane notamment dû au fait de son aspect hautement spirituel et transcendantal.
[91] Vuillemenot Anne-Marie, *La yourte et la mesure du monde, avec les nomades au Kazakhstan*, Bruylant Academia, 2002, p. 67.
[92] La zoophilie est à concevoir ici dans son sens premier à savoir l'amour pour les animaux, et non pas dans son sens psychiatrique défini lui comme un désordre psychique d'ordre sexuel envers les animaux.
[93] Vuillemenot A-M., op. cit., p. 68.

propre à cet environnement. Il semble d'ailleurs intéressant de souligner le fait que les paradoxes de la société pastorale se retrouvent également dans l'interprétation symbolique de son environnement naturel, entre hostilité et immensité. Ainsi, « *les voyageurs rapportent du Moyen Orient, de l'Asie centrale, du Sahara ou d'Amérique d'autres images du désert : la sècheresse, une végétation clairsemée, des affleurements de roche nue, des étendues sableuses, des dunes. Milieu hostile, certes, mais qui partage avec les images du désert chrétien la pureté et l'immensité ; il appelle au retour sur soi, à la prière, à la réflexion* »[94]. Répondant d'ailleurs directement à l'influence de cet environnement caractérisé par la présence du vide géographique, et ce sur l'élaboration de la pratique chamanique.

Cette réalité des zones de vide géographique, des confins de la Sibérie orientale jusqu'aux steppes d'Asie centrale, explique en partie la mise en place de cette culture animiste, apportant avec elle une communication et des interactions constantes avec les différentes entités naturelles et cosmiques, et en particulier avec le monde invisible. Comme le souligne Franck Desplanques, reporter photographe et spécialiste des peuples autochtones, les Nénèstes, issus de la branche Toungouses de la famille des langues altaïques, situés au nord-est de la Sibérie actuelle, sont un exemple parfait de cette communication avec le surnaturel, amplifiée par la présence d'une zone géographique de vide. Ainsi, « *au fil des générations s'est forgé ce quotidien dépouillé, forme d'ascétisme où seules l'efficacité, la simplicité, la légèreté sont de rigueur. Chaque détail a son importance, la matière d'un objet, une couleur de fourrure, une trace dans la neige. Le « rien » semble avoir un langage et finit par devenir un tout. Dans la toundra, chaque lac, chaque animal, chaque aspérité du relief, possède sa personnalité, son caractère. Pour les Nénèstes, ils sont à la fois des repères dans l'espace, des entités à respecter, des esprits avec lesquels on négocie, on partage. Même si les chamans ont disparu, les croyances animistes de ce peuple sont encore très fortes. Elles expriment une relation intime avec la nature et ses esprits toujours en lutte, qui donnent et sanctionnent* »[95].

Ainsi, la non implantation d'une importante sédentarisation sur cette zone géographique allant de la Sibérie orientale jusqu'aux portes de la Chine, en passant vers l'Europe Orientale, et ce durant plusieurs siècles, a sans doute permis un développement important de cette culture, du fait notamment de la présence du vide. Les travaux du philosophe Gaston Bachelard, sur la notion d'immensité et de rêverie, sont intéressants dans

[94] Claval P., op. cit., p. 259.
[95] Desplanques Franck, *Nénèste de Sibérie, les Hommes debout*, Chêne, 2005, p. 6.

le sens où ces derniers rejoignent cette notion de création d'un imaginaire peuplé d'êtres surnaturels. L'influence de l'immensité, constituée par ces espaces de vide géographique, provoque la mise en place d'une mythologie basée avant tout sur l'animal et ses différentes interactions avec le monde des humains. En effet, selon Bachelard, « *l'immensité est, pourrait-on dire, une catégorie philosophique de la rêverie. Sans doute, la rêverie se nourrit de spectacles variés, mais par une sorte d'inclination native, elle contemple la grandeur. Et la contemplation de la grandeur détermine une attitude si spéciale, un état d'âme si particulier que la rêverie met le rêveur en dehors du monde prochain, devant un monde qui porte le signe de l'infini* »[96].

Cette notion de l'immensité est intéressante, notamment en la plaçant en parallèle avec les récentes découvertes scientifiques et en particulier neurologiques sur le cas d'étude des chamans de Sibérie. Bien que la théorie mise en avant reste à démontrer, certains spécialistes ont cru déceler une forme d'hystérie qualifiée d'arctique, dans la pratique de la transe chamanique. Pour eux, « *le chamanisme aurait été originairement un phénomène exclusivement arctique, dû en premier lieu à l'influence du milieu cosmique sur la labilité nerveuse des habitants des régions polaires. Le froid excessif, les longues nuits, la solitude désertique, le manque de vitamines, etc., auraient influé sur la constitution nerveuse des populations arctiques en provoquant soit des maladies mentales, soit la transe chamanique* »[97].

Plus spécifiquement, le terme de « *fléaux de Dieu envoyés sur Terre pour le châtiment des vieilles civilisations* »[98], utilisé pour définir les populations nomades et leurs attaques dévastatrices, s'explique également par la présence de nombreux points géologiques eux même chaotiques sur les territoires d'Asie centrale. Ainsi, la vallée de l'Orkhon, haut lieu symbolique si il en est, puisqu'il demeure au fondement même de la construction de nombreux empires des steppes[99], se défini lui même à travers un aspect hautement chaotique. Immense vallée volcanique, son environnement offre un aperçu légitime de ce que peut offrir l'Asie centrale. Des sols arides, non fertiles, essentiellement balayés par des vents violents, constituant une ambiance naturelle alliant sauvagerie originelle et puissance naturelle.

Les travaux de Edward T. Hall, dans son ouvrage *La dimension cachée*, semblent intéressants à mettre ici en perceptive. Il développe en effet l'idée selon laquelle tout être

[96] Bachelard Gaston, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaire de France, Paris, 2009, p. 168.
[97] Eliade Mircea, *Le chamanisme…*, p. 41-42.
[98] Grousset R., op. cit., p. 11.
[99] Voir annexes : cartes n° 3, 4, 5 et 6.

vivant ressent le besoin vital de s'accaparer son territoire, de façon visuelle et sensorielle, comme un espace nécessaire à son propre équilibre. Cette dimension cachée, représentant l'influence de ce dernier, devient culturel chez l'être humain. Il explique ainsi que « *des individus appartenant à des cultures différentes non seulement parle des langues différentes mais, ce qui est sans doute plus important, habitent des mondes sensoriels différents* »[100]. Les populations d'Asie centrale, installées à l'intérieur d'un espace de vide social et géographique, vont ainsi fabriquer un développement sensoriel singulier. De plus, la plus grande présence d'animaux que d'êtres humains semble favoriser directement une perception atypique de l'existence, ressentie dans leur propre actualisation culturelle.

En attendant, l'espace géographique stérile et aride de Haute Asie, composé pour l'essentiel de steppes, de montagnes et de déserts, participe directement à la création du nomadisme pastoral et plus encore d'une culture et d'une conception de l'existence singulière. Comme cela sera évoqué au cours de ce travail de recherche, des peuples paléo sibériens, supportant la même origine avec les peuples nomades turco-mongols, fonctionnent encore sur un mode de vie reposant essentiellement sur la chasse et la cueillette, et ce au cours du XIIIème siècle, période d'apogée de la civilisation nomade altaïque. L'environnement boisé des forêts de Sibérie permet davantage un mode de vie chasseur cueilleur, chose presque impossible dans la zone de vide d'Asie centrale à l'intérieure de laquelle la domestication animale semble impérative pour pouvoir y survivre. En effet, l'Asie centrale, du fait de son espace essentiellement aride, empêche à la fois la mise en place d'une sédentarisation importante, et plus spécifiquement d'une culture des sols apte à nourrir un important espace social. Il semble également empêcher la présence des chasseurs cueilleurs, notamment du fait de l'absence conséquente de plantes comestibles. La troisième solution à apporter pour une survie dans ces espaces géographiques reste le nomadisme pastoral au sein duquel, les animaux domestiqués formant le bétail, demeurent la seule chance d'adaptation à l'environnement. Les interactions consenties avec les sociétés sédentaires aux alentours, permettent de compléter quelque peu les apports de nourritures.

Il n'en demeure pas moins que la solitude et l'espace fermé permettent à eux deux la formation d'une culture holistique, à l'intérieure de laquelle chaque élément constitutif de l'existence est pris en considération comme faisant partie d'un tout et ayant son importance structurelle. Il est important de comprendre que la société nomade d'Asie centrale s'est vue influencée longuement, et de manière directe, par l'environnement naturel à l'intérieur duquel

[100] T. Hall Edward, *La dimension cachée*, Seuil, 2014, p. 15.

les animaux sont plus nombreux que les hommes, et où l'étendue qu'offre la steppe, permet une observation constante des moindres détails. Cette influence va progressivement constituer un système de pensée en opposition avec les sociétés sédentaires de l'époque, s'attardant davantage sur un immatérialisme de l'existence à l'inverse des sociétés sédentaires profondément ancrées dans une vision matérialiste. Rejoignant très certainement les mises en correspondances entreprises par Guénon entre nomades et sédentaires, mouvement contre immobilité. Nous y reviendrons par la suite. Quoi qu'il en soit, et comme l'explique Michèle Gueret-Laferte, les récits des voyageurs occidentaux à partir du XIIIème siècle, naviguant sur la route de la Soie, montre cette incompréhension dans le culte animal, celui là même devant être sous fifre de l'homme. « *Ainsi, la vocation première de l'animal est sa soumission à l'homme, conformément à la hiérarchie établie par Dieu dans la Genèse. Cette conception est en outre fortement vivifiée et renouvelée par l'idéologie franciscaine* »[101].

Mais le plus intéressant dans les différents aspects de cette culture animiste réside très certainement au cœur du chamanisme. Pour rappel, il convient de ne pas interpréter le chamanisme comme de la simple sorcellerie, tout en prenant en considération son lien étroit avec l'animisme. Ainsi, le chamanisme est « *généralement regardé comme une des formes typiques de l'animisme ; cette dénomination, dont la dérivation est d'ailleurs assez incertaine, désigne proprement l'ensemble des doctrines et des pratiques traditionnelles de certains peuples mongols de la Sibérie* »[102]. Comme démontré précédemment, l'être humain se trouve au sein d'une virtualité qu'il actualise par l'élaboration culturelle. Cependant, le chamanisme semble se jouer directement de cette même virtualité, en allant « attaquer » les différentes entités naturelles ou surnaturelles, autrement dit, en s'attardant directement sur le psychisme humain. Tout être humain, ou groupe d'êtres humains a le besoin vital de se construire une identité culturelle, quelle soit liée à une religion, une économie, une manière de concevoir son existence. Quelle soit individuelle ou collective, cette identité permet notamment d'éviter de sombrer dans la folie tout en stabilisant des ensembles sociaux au cœur de processus culturels. La condition humaine oscille entre force vitale et fragilité psychologique. C'est pourquoi toute culture est inhérente à la nature humaine, lui permettant de se stabiliser dans un ensemble aussi complexe que la nature. Or, le propre même du chaman est justement de sombrer dans cette forme de folie existentielle. Ainsi, « *c'est en surmontant sa propre « folie » que le chamane devient capable de guérir autrui* »[103]. Il peut sembler trop simple,

[101] Gueret-Laferte Michèle, *Sur les routes de l'Empire Mongol*, Honoré Champion, Paris, p. 264.
[102] Guénon R., op. cit., p. 191.
[103] Hamayon R., op. cit., p. 43.

voir intrusif, dans le propos qui suit, d'en déduire que le chaman reste le seul individu ayant capacité à « voyager » de façon spirituelle, dans cette virtualité. Cependant, domestiquer les techniques de l'extase et de la transe rentre dans le cadre d'une communication directe avec l'élément divin. Rien d'étonnant que Mircea Eliade qualifie ce phénomène d'extase comme une « *nostalgie du paradis* »,[104] dans le sens où cette technique, au même titre que l'orgasme sexuel ou l'utilisation de produits psychotropes, permet une modification de l'état de conscience, altérant l'espace et le temps, sous un contrôle actif observé et opéré par le chaman lui même.

De plus, la différenciation qu'Eliade entreprend entre la possession et l'expérience chamanique permet de démontrer que le chamanisme ne peut être accolé à toutes formes d'état modifié de conscience et encore moins à toute pratique de sorcellerie, rejoignant ainsi les travaux de René Guénon. Ainsi, alors que pendant longtemps les spécialistes des religions ont cru déceler du chamanisme en Afrique, Eliade parvient à démontrer que la possession des esprits, dans un corps humain, était à l'opposé du chamanisme dans certains cas. Ainsi, « *en définissant la conduite du chamane comme une « technique archaïque de l'extase », Eliade l'enracine dans une démarche individuelle et l'affirme compatible avec toutes sortes de croyances, voire indépendante de toute croyance. Il l'exalte à travers des attributs valorisants : « voyage », « ascension céleste » ou « vol magique » de l'âme d'une part, « maîtrise des esprits » de l'autre. Il l'exalte aussi en l'opposant à la possession, qu'il caractérise par les notions inverses : la « descente des esprits » dans le corps du possédé ; celui-ci est décrit comme contraint de subir la pression des esprits qui le possèdent et voué à la « soumission » passive à leur égard. Cela contribuera à maintenir le continent africain à l'écart des réflexions théoriques sur le chamanisme* »[105].

Eliade a ainsi constaté que la possession, les voyages mystiques, les états modifiés de conscience, ne signifient pas forcement qu'il y ai chamanisme. En l'encadrant dans une réalité bien spécifique, et propre aux régions d'Asie centrale et septentrionale, Eliade entreprend ainsi de structurer le cadre d'application du chamanisme. Comme vu précédemment, l'environnement naturel de Haute Asie semble participer à cette création chamanique, notamment par un processus d'isolement environnemental. Rien de plus normal donc que progressivement la culture des nomades altaïques, gouvernée en partie par l'action chamanique, entreprend une construction mythologique proche du totémisme, mélangé aux

[104] Eliade M., op. cit., p. 445.
[105] Hamayon R., op. cit., p. 44.

conceptions animistes. Ne facilitant cependant pas l'évolution du processus politique étant donné que le chamanisme participe à un certain individualisme spirituel, opérant sur une multiplicité des représentations et des symboles, accoudé à la conception animiste, elle même fortement ancrée dans une absence d'uniformité sociale. Le totémisme quand à lui, participe à l'élaboration de différentes identités claniques, mettant également un frein important aux principes de regroupements tribaux et par là même à l'instauration d'une identité collective garante d'une cohérence et d'une cohésion sociale indéniable. Seule la modification progressive du système des représentations, et par là même de la mentalité collective sous une idéologie commune, peut être en capacité d'accomplir le dynamisme social et politique.

Bien plus qu'un besoin vital ou qu'un danger, l'animal se voit participer directement à l'ensemble culturel et identitaire des peuples nomades. Il en deviendra ancêtre mythologique et messager divin, avec le loup, participant ainsi à la création d'une mythologie nomade nourrie par des représentations sociales à caractères zoomorphiques. Mais autour du mythe d'origine, une multitude d'approches culturelles, à apparences totémiques, s'emblent s'offrir aux populations turco-mongoles. Car l'une des problématiques relevant de la culture des steppes, et qui rejoint directement la problématique de base, réside justement au cœur de cette culture animiste. Comment mettre en place une homogénéisation de celle-ci, permettant apparition et développement du politique, et création du lien social, alors même que cette dernière se trouve être composante de l'ensemble du système naturel ? La suite de cette étude, outre le fait qu'elle va proposer une relecture du totémisme en Asie centrale et septentrionale, va également démontrer comment un système de pensée animiste parvient cependant à s'articuler autour d'une structure culturelle et idéologique stabilisée, permettant par la suite l'émergence de liens collectifs, l'apparition de la politie et la marche progressive vers l'empire.

Section II: VERS UNE ÉTUDE DES REPRÉSENTATIONS ZOOMORPHIQUES CHEZ LES PEUPLES NOMADES ALTAÏQUES

L'idée directrice de cette étude, permettant structuration de la pensée scientifique et élaboration transversale de l'analyse, se situe au sein même d'une représentation sociale d'aspect zoomorphique et issue directement de la culture tribale et du système de

représentations altaïques. Le loup, en tant que symbole clanique prégnant chez les peuples de la steppe, et par là même élément résurgent au sein des mythes d'origines, ce dernier s'est vu opéré différentes mutations symboliques l'amenant progressivement du simple statut d'ancêtre clanique, à un élément mythologique devenu attracteur et pourvu d'une prégnance suffisamment grande pour impacter la mentalité collective nomade, notamment d'un point de vue identitaire. Prégnance sublimée par le dynamisme politique qui sera en capacité de récupérer cette symbolique à des fins idéologiques, tout en modifiant substantiellement le système des représentations issu en grande partie des identités claniques et de la culture animiste. Mais l'utilisation du terme totem utilisé notamment par certains auteurs tels que Jean-Paul Roux ou René Grousset, nous amène ici à une problématique d'ordre essentiellement ontologique. Afin de cerner au mieux l'aspect culturel des populations de Haute Asie, et dans un souci évident de démontrer l'impact du politique sur la modification des cultures tribales, tout comme l'impact de la culture animiste sur le dynamisme politique, il semble essentiel de se pencher sur le problème du totémisme altaïque.

Avant de poursuivre l'étude sur l'utilisation des représentations dites « primitives » dans le processus de politisation tribale et nomade, il convient de définir plus en profondeur la nature même de ces représentations. Comme vu précédemment, l'espace de vide géographique, nomadisé par les peuples turco-mongols durant ces trois derniers millénaires, a participé à la création d'une civilisation singulière, actualisant sa propre virtualité par le biais d'une culture reposant essentiellement sur des composantes liées à l'animisme et au chamanisme. Mais une culture totémique sous-jacente semble guider le mode de pensé de ces populations. Ainsi, durant cette seconde section, une relecture du totémisme va être mise en perspective, afin notamment d'élargir son champ d'application, permettant ainsi une nouvelle approche de la culture nomade des steppes. Cette section permettra également de percevoir plus légitimement l'influence du monde animal dans le système de pensée altaïque. Il sera ainsi question de la nature des représentations sociales, activement assimilables à une forme de totémisme. L'enjeu de ce travail de recherche n'étant pas d'opérer sur une analyse purement anthropologique mais belle et bien politique, il semble cependant inévitable d'aborder le plus précisément possible l'élaboration de ces différentes identités claniques utilisant des vocables zoomorphiques.

En la redéfinissant à l'intérieure d'une ouverture dynamique, et au sein d'un champ d'étude élargi, il sera ainsi permis de constater en quoi l'aspect totémique de la culture altaïque joue sur deux tableaux, à la fois totémique donc, mais également mythologique,

permettant au premier d'évoluer en faveur de la politisation nomade. Dès lors se pose le souci évident de l'apparition de la mythologie. Une culture totémique est-elle déjà une forme de mythologie ? Il est possible d'y répondre par le positif dans le sens où, la mythologie regroupe essentiellement l'ensemble des mythes créant la civilisation. L'utilisation du totémisme permet notamment la création de mythes d'origines, diffusés progressivement à travers les générations, selon leurs importances d'influences. Importances opérées également à travers le phénomène guerrier et la politisation, notamment lors des regroupements tribaux, provoqués par les guerres internes. Ainsi, le totémisme semble dès lors le premier pas de l'humanité vers la création mythologique, cette dernière prenant pour point d'ancrage des représentations essentiellement animales, divinisées et sacralisées.

Une première approche comparative avec certains peuples amérindiens des Grandes Plaines du Nord Américain sera également intercalée. Cette dernière permettra notamment de comprendre en quoi les cultures totémiques ou animistes peuvent être différentes dans leurs interprétations et leurs utilisations, au niveau social et politique, tout comme la possibilité de les rendre dynamique par une réutilisation des identités claniques et plus largement par processus de stabilisation des systèmes de représentations.

1. Etude ontologique du totémisme : du débat anthropologique à l'ouverture de son champ d'application

Le totémisme, bien plus qu'un simple système social « primitif » découvert progressivement au sein de plusieurs régions du monde, possède à lui seul toute l'explication de la place si particulière de l'être humain au cœur du système naturel. Être inachevé par nature, à la recherche perpétuelle de son origine et de son rôle sur terre, l'humain a appris à se servir de son intelligence, de sa curiosité et de son pouvoir d'analyse afin d'entreprendre différentes interactions entre les entités naturelles qui l'entoure, tout en cherchant à les assimiler, ou non, à sa propre existence. Généralement pratiqué et observable au sein de sociétés utilisant un animisme poussé, le totémisme a utilité première d'identifier chaque clan tribal dans un souci d'ordre social et culturel. Cette analyse du totémisme, mise en avant par des auteurs comme Claude Lévi-Strauss ou Maurice Besson, permet de comprendre sa formation et sa création naturelle, presque instinctive, dans l'évolution humaine, et au sein des différentes sociétés « primitives ».

Cependant depuis plusieurs années, le totémisme s'est vu réétudier au travers d'un débat anthropologique important. Sa nature et son champ d'étude se sont vu approfondis, ouvert non plus au seul cas australien ou amérindien, mais pouvant être présent au sein d'autres cultures humaines. Ce n'est pas avec une certaine appréhension que différents spécialistes ont progressivement admis l'hypothèse selon laquelle l'étude ontologique du totémisme se devait d'être élargie dans un cadre plus vaste. La première partie concernera tout naturellement l'étude de ce débat anthropologique, afin de démontrer, par la suite, la présence d'une culture à apparence totémique au sein des peuples nomades turco-mongols. Cette partie permettra également de définir l'essence même du totémisme, dans un souci évident de comprendre son évolution et son impact d'un point de vue sociologique mais surtout son influence positive dans le domaine politique.

Redéfinir le champ d'étude du totémisme à cela d'important qu'il peut permettre une nouvelle étude de l'impact de cette forme culturelle sur le processus de politisation d'une société. Le principal problème posé par le totémisme, dans le sens où il a été étudié, repose sur l'absence de dynamisme pouvant être appliqué à ce dernier, notamment d'un point de vue politique. Les représentations sociales d'aspects zoomorphiques rentrent dans le processus de politisation altaïque, comme cela s'apprête à être démontré. Mais dès lors, comment s'opère le dynamisme politique face à des représentations sociales et culturelles prenant pour fondement la forme animale ? L'une des volontés de ce travail de recherche est de mettre en avant l'aspect totémique sous jacent de la culture turco-mongole, son impact, son évolution ainsi que son influence dans le processus de politisation de la société pastorale.

Ainsi, le totémisme s'apparente davantage à une logique humaine qu'à un simple processus psychologique dénoué de tout intérêt. Comme le précise Lévi-Strauss dans *Le totémisme aujourd'hui*, « *la question se pose de savoir pourquoi les règnes animal et végétal offrent une nomenclature privilégiée pour dénoter le système sociologique, et quels rapports existent logiquement entre le système dénotatif et le système dénoté. Le monde animal et le monde végétal ne sont pas utilisés seulement parce qu'ils sont là, mais parce qu'ils proposent à l'homme une méthode de pensée* »[106]. L'étude du monde animal permet ainsi de considérer le système terrestre dans son ensemble, tout en évitant de définir l'être humain en dehors de ce dernier. Cela permet notamment, pour un groupe d'individu, de se définir selon un modèle propre à l'ordre naturel et non pas uniquement à l'ordre humain, tout en se dissociant par là même de ses congénères. Il apparaît ainsi comme le commencement des conceptions

[106] Lévi-Strauss C., op. cit., p. 22.

idéologiques et existentielles humaines, basées sur un cadre purement naturel. De ce fait, « *pour que l'ordre social soit maintenu, il faut assurer la permanence et la solidarité des clans, qui sont les segments dont se compose la société. Cette permanence et cette solidarité ne peuvent reposer que sur des sentiments individuels, et ceux-ci réclament, pour se manifester efficacement, une expressions collective, qui doit se fixer sur des objets concrets* »[107]. Par objet, il convient ici d'entendre toute chose, humaine ou non humaine, ayant capacité à être définie aisément par n'importe quel humain, tels que les animaux ou les plantes, permettant une reconnaissance facilitée de l'identité d'un clan tribal, sans besoin d'une écriture appropriée. Pour rappel, la culture nomade a cela de complexe qu'elle ne comporte quasiment pas de système d'écriture.

Le caractère inachevé de l'être humain semble conforter cette idée de besoin d'apprentissage ainsi que la recherche nécessaire d'une identité sociale, pour se définir en tant qu'être, en tant que population, clans ou sociétés, au sein de l'environnement naturel, et en rapport direct avec autrui. Il semble cependant important d'éclaircir certains points portant sur l'analyse d'une forme de totémisme chez les populations nomades des steppes. Comme cela va être démontré, la difficulté de mettre en avant la présence d'un totémisme chez ces groupes de populations réside dans la complexité d'analyse culturelle de ces derniers, notamment dû au fait qu'ils n'apparaissent pas si « primitifs » que ce que le laisserai penser l'Histoire humaine. Comme vu précédemment, un mode de vie mis en place en dehors d'une logique de sédentarité appel tout naturellement à une construction culturelle, idéologique et identitaire différente. La présence de l'élément chamanique, lié à la pensée animiste, facilite une compréhension du monde non pas basée uniquement sur le seul point de vue humain, mais prenant en considération l'ensemble du système naturel et surnaturel. La place et le respect accordé à l'animal demeurent ainsi prépondérants, permettant à ces populations une construction et une évolution culturelle prenant en considération l'animal comme un tout autre semblable. L'absence d'une hiérarchie plaçant l'être humain comme étant au dessus de l'ensemble terrestre, dans la culture animiste, renforce les interactions possibles avec les autres entités naturelles. Mais il semble difficile de parler de « pensée primitive » dans le cas de la civilisation nomade turco-mongole, dans le sens où cette dernière, à l'époque étudiée, et déjà largement en interaction constante avec les sociétés sédentaires. Il n'empêche que le stade tribal de ces populations, vivant en micro sociétés pastorales, amène presque naturellement à la création d'un ordre social et culturel à apparence totémique, même si ce

[107] Idem., p. 90.

dernier semble singulier dans son étude, car ayant capacité à se modifier pour les besoins de l'évolution de la morphologie sociale.

Ainsi, et avant de poursuivre l'étude du totémisme et sa place particulière au sein des sociétés turques et mongoles d'Asie centrale, il semble intéressant d'étudier de plus près sa construction et donc son essence même. Pour cela, l'ouvrage de Jean-François Dortier, *L'homme cet étrange animal*, peut être en mesure d'apporter une explication supplémentaire à la nécessaire création du totémisme au sein des premières sociétés humaines primitives. La théorie scientifique de l'homme en tant qu'être inachevé peut permettre de comprendre plus profondément les besoins totémiques des peuples primitifs. Mise en avant à partir des années 1940, cette théorie semble s'appuyer sur le caractère inachevé et en perpétuelle évolution de l'esprit humain. Selon de nombreuses études anthropologistes, biologistes et philosophiques, la théorie de l'homme en tant qu'être inachevé semble plus que plausible. Il s'agit en fait de l'idée de base selon laquelle « *l'être humain est un être biologiquement inachevé. Ni son organisme ni ses instincts ne connaissent le plein développement atteint chez les autres espèces, qui permet de s'adapter dès la naissance à un mode de vie particulier. A la naissance, l'être humain semble, lui, dépourvu de tout programme de conduite. Il serait né sans instinct. Et dès lors c'est l'éducation et l'apprentissage qui doivent pourvoir à sa survie* »[108]. Rejoignant ainsi le concept de la virtualité de Jean Baechler, nécessairement actualisée par le processus culturel. Toute société primitive, à caractère totémique, a ainsi appris à se servir des différents exemples que lui offre son environnement naturel, afin de se constituer une identité plus ou moins définie et ce en fonction des tribus. Par observation et analogisme, l'être humain tente de découvrir sa propre nature au moyen d'éléments naturels non humains. Il met progressivement en place un système de comparaison et de classification entre les différentes espèces naturelles qui l'entoure, tout en essayant de s'assimiler à certaines, les prenant pour modèle.

Etudier et tenter de trouver le totémisme revient à fonctionner comme lui, c'est à dire par processus analogique, afin de comprendre notamment la construction et la mise en place de ce dernier au sein de la pensée humaine et plus particulièrement dans sa composante sociale et collective. Pour Philippe Descola, le totémisme est présenté comme « *un schème symétrique caractérisé par une double continuité, des intériorités et des physicalités, dont le complément logique ne peut être qu'un autre schème symétrique, mais où s'affirme l'équivalence d'une double série de différences. C'est ce que j'ai appelé l' « analogisme ».*

[108] Dortier J-F., op. cit., p. 23.

J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées »[109].

Pour Maurice Besson, le totémisme « *apparaît donc, selon une heureuse formule, comme le droit constitutionnel primitif* »[110]. Comme cela sera démontré par la suite, la politisation entreprise sous Gengis Khan amènera également une refonte à la fois de la culture tribale, mais également un anéantissement des cultes et des identités totémiques, tout comme la mise en place d'un code de lois, le *yasaq*, propre à l'ensemble nomade. Permettant par là même unification sociale et morale au cœur d'une stabilisation souveraine, mettant ainsi à mal l'ancien ordre tribal en faveur d'un renouveau social. Selon Maurice Besson, le totémisme répond directement à un ensemble d'actes et de faits qu'il est possible de retranscrire en trois axes spécifiques. « *1° Certains groupes humains primitifs ou demi-civilisés se nomment d'après un objet déterminé et de préférence animal. Celui-ci est le totem du groupe. 2° Ces groupes doivent respecter leur totem, éviter de le tuer, de le manger ou de détruire aucun animal ou plante ou objet de la même espèce ou semblable à lui. 3° Ces mêmes groupements croient qu'il existe un lien de filiation entre eux et le totem ; aussi les membres de ces groupes se considèrent-ils comme ayant un lien de parenté avec tous ceux qui portent le même nom, respectent le même objet ou le même animal. Ces groupes constituent comme de vastes familles, premiers conglomérats sociaux qu'unit une confraternelle communauté d'origine* »[111].

Car l'une des difficultés d'approche du totémisme réside dans son caractère à la fois spirituel en social. Les interactions entreprises avec le totem, ou l'ancêtre animal ou végétal, servent à la fois de guide spirituel pour la communication vers l'au-delà et de guide social car présent dans le système classificatoire tribal. Il permet ainsi de mettre en place des liens de parenté entre membres d'une même tribu, servant ainsi de modèle classificatoire et parental. De plus, des tribus appartenant à la même filiation, par principe de regroupement de symboles totémiques, sont en capacité à créer des alliances, modifiant sensiblement la morphologie tribale. Nous verrons par la suite que les guerres internes entre tribus participent fortement à ces modifications claniques. « *En 1914, un des plus illustres théoriciens du totémisme, W. H.*

[109] Descola P., op. cit., p. 280.
[110] Besson Maurice, *Le Totémisme*, Rieder, Paris, 1929, p. 6.
[111] Besson M., op. cit., p. 5-6.

R. Rivers, le définissait par la coalescence de trois éléments. Un élément social : connexion d'une espèce animale ou végétale, ou d'un objet inanimé, ou encore d'une classe d'objets inanimés, avec un groupe défini de la communauté, et , typiquement, avec un groupe exogamique ou clan. Un élément psychologique : croyance en une relation de parenté entre les membres du groupe et l'animal, plante ou objet, s'exprimant souvent par l'idée que le groupe humain en est issu par filiation. Un élément rituel : respect témoigné à l'animal, plante ou objet, se manifestant typiquement dans l'interdiction de manger l'animal ou la plante, ou bien d'utiliser l'objet, sauf sous certaines restrictions »[112]. L'être humain construit ainsi progressivement un système de pensée analogique entre lui et son environnement naturel, à la fois pour comprendre ce dernier et se comprendre lui-même, tout en mettant en place un système classificatoire entre les différentes entités, et entre les différents groupes tribaux peuplant un même territoire. Survient alors la création d'interactions entre les différentes entités humaines et non humaines. Plus qu'un schéma classique permettant la construction d'un ordre social et culturel, le totémisme sert également à la construction propre de l'identité humaine et des différents clans tribaux. Ainsi, de façon plus générale, les sociétés humaines se différencient progressivement entre elles par un système classificatoire propre à leur actualisation culturelle, découlant en premier lieu de leur analyse de l'environnement naturel.

La définition de Jean-François Dortier sur l'analogisme, bien que simplifiée à l'extrême, résume ce principe. « *Stricto sensu, l'analogie est une relation entre quatre termes, tel que A est à B ce que C et à D* »[113]. La pensée analogique comme évoquée en introduction reste cependant délicate à appliquer de façon scientifique, même si elle tente de reposer sur un système logique de coïncidences et d'interactions. Elle reste cependant un support idéal pour l'étude du totémisme. Le primitif, tout comme le civilisé, cherche un modèle d'existence à suivre. Celui-ci peut dès lors être humain ou non humain, et souvent à caractère divin. C'est le principe transcendantal, qu'il est possible de retrouver au sein de la constitution de toute société humaine. Dans la pensée totémique, au sein de populations ne pratiquant pas l'anthropocentrisme, l'animal ou le végétal restent des vecteurs stabilisateurs d'identités sociales et culturelles. En observant le non humain et en le considérant comme pouvant être égal à l'humain, principe même de l'animisme, des analogies se forment progressivement entre les entités semblables. Le primitif prend exemple sur son environnement, tout en cherchant un modèle de conduite, une sorte de guide existentiel et spirituel. Une fois trouvé, il

[112] Lévi-Strauss C., op. cit., p. 15-16.
[113] Descola P., op. cit., p. 171.

aura tendance à l'assimiler directement à son origine, par la mise en place de liens de parenté. Progressivement, le totem d'un clan peut parvenir à obtenir un impact raisonnant sur un ensemble plus grand, formant un mythe d'origine propre à tout un peuple ethnique.

Pour revenir aux populations nomades d'Asie centrale, la forte présence du loup au sein des mythes fondateurs, comme cela va être démontré par la suite, s'explique tout naturellement par l'interaction forte entre deux espèces, humaine et animale, et leur ressemblance réciproque. Comme le précise Jean-François Dortier, « *les loups nous montrent que la société n'est pas une invention humaine. Ils vivent en commun, coopèrent, communiquent, s'entraident et sont liés par des liens d'affections et de fidélité. Cette vie en société se retrouve chez de nombreuses espèces animales* »[114]. Cela rejoint la conception culturelle des nomades des steppes qui considèrent l'entité animale pourvue des mêmes caractéristiques sociales que les sociétés humaines, se faisant la guerre entre elles ou opérant sur des rapprochements plus pacifiques.

Le totem devient progressivement un guide identitaire pour le clan qui l'utilise, multipliant cependant les systèmes de pensées et ne facilitant pas le regroupement social autour de concepts homogènes. Du fait de son caractère inachevé, et son perpétuel besoin de comprendre son origine, l'humain tisse des liens étroits avec le non humain. Interactions qui progressivement modèlent sa vie culturelle, spirituelle et sociale. *« Le culte du totem ne serait rien d'autre que le culte de leur société. En s'unissant autour du totem, représenté par un animal sacré, les hommes auraient donc tout à la fois donner naissance à la religion, à la société, aux rituels et aux représentations collectives* »[115]. Ainsi, les régions d'Asie centrale et septentrionale ne dérogent pas à la règle, et l'étude des religions turco-mongoles attestent de cette présence totémique, même si, cette dernière semble davantage évoluée et en ce sens plus moderne et en capacité d'interactions avec d'autres cultures humaines, comme une forme de vestige totémique, au sens de l'illusion totémique de Claude Lévi-Strauss. Au travers d'un schème religieux mettant en scène les différentes interactions entre les entités terrestres, l'animisme turco-mongol tend à définir et classer ces entités, tout en les assimilant à sa propre existence. L'étude des différentes tribus turco-mongoles est en capacité de démontrer la présence totémique au sein de leur culture. Un totémisme pourtant bien différent de celui étudié jusqu'à présent, notamment dû au fait que la société nomade des steppes de Haute Asie

[114] Idem., p. 318.
[115] Idem., p. 315.

demeure bien plus évoluée que d'autres sociétés dites « primitives », dans son aspect social et culturel, puisqu'en interaction constante avec les sociétés sédentaires.

Pour en revenir au débat ontologique, l'illusion totémique, évoqué par Claude Lévi-Strauss, a permis de redéfinir le champ d'étude de la culture totémique, sur différentes populations à travers le monde. Selon lui, « *le terme totémisme recouvre des relations idéalement posées, entre deux séries, l'une naturelle, l'autre culturelle. La série naturelle comprend, d'une part, des catégories, d'autre part, des individus ; la série culturelle comprend des groupes et des personnes* », *avant de poursuivre, « il y a quatre façons d'associer, deux à deux, des termes provenant de séries différentes, c'est à dire de satisfaire, aux moindres conditions, à l'hypothèse de départ qu'il existe une relation entre les deux séries* »[116]. Ces deux séries rentrant en relation sont la nature apposée à la culture, ou plutôt, la nature, construisant la culture totémique et comment l'une est en mesure d'influer sur l'autre. Ces quatre façons d'associer Nature et Culture, rentrent dans le cadre totémique. Le problème posé par Lévi-Strauss, et qui semble intéressant à étudier, concerne le fait que seulement les deux premières catégories ont subis des études plus poussées, car considérées comme de « véritables cultures totémiques ». Le totémisme australien ou le totémisme des indiens d'Amérique du Nord, rentre dans les deux premières façons d'associer Nature et Culture. Dans ces cas précis, la Nature correspond non pas à un individu, mais à une catégorie, pouvant formée soit un groupe social totémique (cas australien) ou un individu totem (cas pour les indiens d'Amérique).

Les deux autres cas totémiques placent la nature en tant qu'individu, constitutif par la suite soit d'une personne culturelle ou d'un groupe culturel. Ainsi selon Lévi-Strauss, « *les quatre combinaisons sont équivalentes, puisqu'elles sont engendrées par la même opération* »[117], à savoir, la création d'une aire culturelle, ou tout du moins d'une identité culturelle, à partir des éléments naturels comme c'est le cas pour l'aspect culturel des peuples nomades d'Asie centrale. Le problème lié à l'illusion totémique se trouve dans le champ d'étude de cette dernière, à savoir quelle culture est en mesure de rentrer dans ce champ d'étude et en fonction de quelles données. Pour Lévi-Strauss, « *seules les deux premières ont été incluses dans l'aire du totémisme (encore a-t-on discuté pour savoir laquelle était primitive et laquelle dérivée), tandis que les deux autres n'ont été rattachées au totémisme*

[116] Lévi-Strauss C., op. cit., p. 27.
[117] Idem., p. 28.

que de façon indirecte, l'une comme une ébauche et l'autre comme un vestige »,[118] avant de poursuivre en estimant que « *l'illusion totémique procède donc, d'abord, d'une distorsion du champ sémantique dont relèvent des phénomènes du même type. Certains aspects du champ ont été privilégiés au dépens d'autres, pour leur conférer une originalité et une étrangeté qui ne leur appartenaient pas en propre : car on les rendait mystérieux, du seul fait qu'on les soustrayait au système dont ils faisaient intégralement partie comme ses transformations* »[119].

Toute culture humaine prend ainsi pour point de départ l'environnement naturel. Cependant, une culture totémique fait rentrer directement dans son champ d'application des éléments naturels, en ce sens qu'elle se trouve être plus primitive, ou tout du moins plus proche de la nature, que d'autres cultures ayant évoluées au sein de la sédentarisation, bien que ces dernières soient également passées nécessairement par un stade totémique. La culture turco-mongole, bien que qualifiée, souvent à tort, de non totémique ou, tout du moins, non étudiée sous cet angle là, semble répondre, paradoxalement, directement à ce champ d'étude. Réétudier la culture turco-mongole sous l'aspect totémique, va permettre en partie de comprendre le dynamisme culturel et politique ayant eu cours dans cette région du monde. Dans le cas des nomades altaïques, il serai alors question d'une culture à vestige totémique. Cela n'empêche que la culture de cette population des steppes revêt un caractère totémique, comme cela va être démontré par la suite, qui plus est au travers de l'utilisation de représentations primitives. Par représentations primitives, il faut y voir un ensemble culturel utilisant essentiellement des composantes zoomorphiques et donc non humaines, au sein des représentations culturelles.

Philippe Descola, à l'instar de Claude Lévi-Strauss, tente de redéfinir le champ d'application de la culture totémique en s'efforçant de ne pas restreindre son champ d'application à seulement une certaine catégorie de peuples primitifs. Selon lui, certaines cultures à l'intérieures desquelles l'humain met en place un mode d'identification avec les non humains, se doivent d'être apparentées à une forme de culture totémique. Deux éléments fondamentaux sont à retenir pour qualifier une culture à tendance totémique. Le premier correspond à l'identification de l'humain aux non humains, notamment par le processus de l'animisme. Le second quant à lui repose sur les liens de parenté misent en place à travers la culture totémique. Seul le second a ainsi fait usage d'une étude poussée, opérant ainsi une restriction du champ d'application des études totémiques. Ainsi selon Philippe Descola,

[118] Ibid.
[119] Idem., p. 29.

« *quand au premier élément, l'identification d'humains à des non humains, il ne subsiste plus dans la solution retenue que comme une sorte de mécanisme d'auto persuasion renforçant l'efficacité opératoire des classifications totémiques dans des sociétés où « une tendance très générale à postuler des rapports intimes entre l'homme et les êtres ou objets naturels est mise à profit pour qualifier concrètement des classes de parents ou supposés tels ». Envisagés en eux-mêmes, pourtant, et non dans leur simple fonction d'adjuvants de la catégorisation des humains, ces « rapports intimes » entre l'homme et les êtres naturels présentes, dans certaines configurations totémiques, des caractéristiques tout à fait originales* »[120].

La différenciation et le rapprochement à entreprendre entre l'animisme et le totémisme, notamment mis en avant par Philippe Descola, sont intéressants. Ceci permet non seulement de comprendre le lien qui uni ces deux systèmes de pensée, dans un cadre ontologique, tout en démontrant le rapport de force qui existe entre l'un et l'autre. Ainsi, *« autant le totémisme se situe sur un tout autre plan que l'animisme quand il est pris dans sa version classificatoire (l'homologie des rapports), autant sa dimension « fusionnelle » (l'homologie des termes) peut offrir une piste intéressante pour le traiter avec légitimité comme un mode d'identification »*[121]. La culture altaïque semble ainsi opérer une double identification, à la fois animique et totémique, même si cette dernière semble moins évidente à assumer et à repérer qu'au sein d'autres cultures proprement totémiques. Cependant, la notion d'ancêtre animal pose déjà le corolaire au champ d'étude totémique, permettant la mise en relation entre des intériorités et des physicalités cristallisées au sein de la mythologie nomade. L'animisme est déjà présent et attesté au sein de la spiritualité et du système de pensée des peuples de la steppe. Comme le démontre Jean-Paul Roux, *« ce que nous continuons à nommer âme correspond dans la pensée altaïque à la force, généralement invisible, qui rend tout doué de vie, un homme, un animal, un végétal, le vent, les astres, la lumière, un minéral et même et surtout pour certains les objets manufacturés. Cette force peut être plus ou moins grande et plus ou moins diffuse ou concentrée. Présente dans chaque objet, elle fusionne, nous l'avons vu, avec toutes les forces des objets semblables pour former une force collective* »[122]. La culture nomade est donc proprement liée à l'animisme. Cependant, au sein de cette culture, des aspects totémiques sont bels et biens à mettre en avant. L'identification fréquente, et quasi constante des tribus nomades à un ancêtre animal, répond directement au second problème totémique mis en lumière par Lévi-Strauss, à savoir, *« la*

[120] Descola P., op. cit., p. 204.
[121] Idem., p. 204-205.
[122] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 157.

dénomination des groupes fondés sur la parenté, qui peut se faire à l'aide de vocables animaux et végétaux, mais aussi de bien d'autres façons »[123]. De plus comme évoqué précédemment, toute culture totémique semble être en capacité de voir le jour au sein d'un système de pensée englobant cette dernière, le système animiste. Alors que les premières populations nomades, d'origine indo-européenne, semblent être écarté du totémisme, les populations altaïques répondent à certains critères propres à ce dernier. Ainsi, comme le souligne Lebedynsky, « *les croyances des nomades de langue turque et mongole, elles, étaient dominées par le Tangrï, le ciel bleu divinisé, et présentent des traces de totémisme (légendes d'animaux ancêtres) apparemment inconnues des peuples scythiques* »[124]. Réclamant ainsi une ouverture volontaire du champ des études totémiques aux peuples de la steppe.

2. Vers une ouverture du champ d'étude des cultures totémiques aux nomades altaïques

Le principal souci projeté au travers du débat anthropologique, ayant eu cours durant le XXème siècle, démontre la difficulté, voir le danger ontologique, de fermer la culture totémique à seulement quelques sociétés primitives. Si le totémisme répond avant tout à la mise en relation d'interactions entre entités humaines et non humaines, à des fins essentiellement culturelles et sociales, ce dernier se doit dès lors d'être élargi dans son champ d'application. Cela peut notamment permettre de démontrer d'une possibilité à retrouver des éléments totémiques au sein d'une culture donnée, signifiant ainsi la capacité d'évolution de cette même culture, parallèlement à l'évolution de l'élément politique. Rendant ainsi dynamique les cultures dites « primitives », par action positive du politique.

Emile Durkheim, dans son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, met également en avant le problème posé par l'application du champ d'étude du totémisme, bien trop souvent réduit à outrance. Comme il le souligne, en évoquant Mac Lennan, ethnologue écossais du XIXème siècle, *« il fut le premier qui ait entrepris de rattacher le totémisme à l'histoire générale de l'humanité. Dans une série d'articles, parus dans la Fortnightly Review, il s'efforça de montrer, non seulement que le totémisme était une religion, mais que de cette religion étaient dérivées une multitude de croyances et de pratiques que l'on retrouve dans des systèmes religieux beaucoup plus avancés. Il alla même jusqu'à en faire la source de*

[123] Descola P., op. cit., p. 203.
[124] Lebedynsky I., op. cit., p. 35.

tous les cultes zoolâtriques[125] *et phytolâtriques*[126] *que l'on peut observer chez les peuples anciens. Assurément, cette extension du totémisme était abusive. Le culte des animaux et des plantes dépend de causes multiples que l'on ne peut sans simplisme, réduire à l'unité. Mais ce simplisme, par ses exagérations mêmes, avait, du moins, l'avantage de mettre en évidence l'importance historique du totémisme* »[127].

Le problème totémique repose donc essentiellement sur son champ d'application, quelle culture est en mesure d'opérer un caractère totémique dans son principe de représentations sociales et d'identifications. Les travaux de Radcliffe-Brown, anthropologue et ethnographe britannique, sont intéressants dans la mesure où ces derniers postulent également que le champ d'étude du totémisme s'est vu trop souvent réduit de façon systématique. Ainsi, selon lui, « *dans les sciences, les définitions préliminaires servent à isoler une série de phénomènes en vue d'une recherche spécifique. Un terme n'est utile que dans la mesure où il attire notre attention sur un certain nombre de phénomènes qui sont liés entre eux non seulement en apparence, mais dans la réalité. Une partie de ma thèse consistera à dire que, pour aussi large ou restreinte que soit la définition du totémisme, le seul moyen de parvenir à comprendre les phénomènes ainsi désignés consiste à étudier systématiquement un ensemble beaucoup plus vaste de manifestations, notamment les relations générales entre l'homme et les espèces naturelles dans le mythe et dans le rite. On peut bel et bien se demander si le « totémisme », en tant que terme technique, ne fait pas que survivre, après avoir perdu toute utilité* »[128].

Toute culture humaine, prenant pour point d'ancrage l'utilisation de phénomènes naturels, ou d'entités naturelles non humaines, au sein de mythes ou de rites, peut dés lors être consentie comme appartenant à la nature totémique. La théorie générale du totémisme, mise en place par Bronislaw Malinowski, permet ainsi d'ouvrir son champ d'application. Il affirme que « *les croyances totémiques étaient le reflet d'une attitude vis-à-vis des animaux qui dépassait largement le cadre du totémisme et concernait beaucoup d'autres manifestations religieuses dites primitives* »[129]. Les débats qui ont animés les études totémiques depuis plus d'un siècle permettent aujourd'hui d'élargir son champ d'application et par là même son impact sur les évolutions sociales et politiques. Malinowski ne fut pas le seul à redéfinir ce champ d'étude. Goldenweiser, anthropologue et sociologue russe, s'est également permis une

[125] La zoolâtrie correspond aux cultes religieux rendus aux animaux.
[126] La phytolatrie correspond aux cultes religieux exercés sur les végétaux.
[127] Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, Paris, 2013, p. 125.
[128] Rosa Frederico, *L'âge d'or du totémisme*, CNRS, Paris, 2003, p. 303-304.
[129] Rosa F., op. cit., p. 308.

redéfinition de ce dernier. Pour lui, le problème totémique se situe dans le fait que ce dernier a capacité d'être élargie à l'extrême, si bien qu'il évoque la possibilité que toute culture « primitive » peut être dès lors totémique. Pour lui, « *une chose, tout au moins, est claire : si nous continuons d'utiliser le terme « totémisme », nous ne pouvons plus l'appliquer à des contenus ethniques concrets ; puisque s'il est vrai qu'il peut intégrer pratiquement tout et n'importe quoi, aucun des éléments ne s'avère nécessaire ou caractéristique* »[130].

Il est dès lors indispensable d'élargir le champ d'application du totémisme, en évitant de le conditionner autour de certaines cultures, notamment en ce qui concerne les indigènes d'Australie ou les Amérindiens du continent nord américain. Ainsi, selon Radcliffe Brown, « *quelle que soi la définition du totémisme, large ou restreinte, on ne comprendra le phénomène ainsi dénommé qu'en étudiant systématiquement l'ensemble beaucoup plus vaste formé par les relations générales d'un homme avec les espèces naturelles dans la mythologie et dans le rituel. On pourra alors se demander si le totémisme au sens technique du terme a encore une signification* »[131].

Les débats anthropologiques sur le totémisme, à défaut d'avoir délimité de façon concrète et universelle le champ d'étude de cette pratique culturelle et sociale, ont cependant permis une ouverture de l'application de cette dernière à d'autres cultures. C'est donc tout naturellement que certains auteurs, notamment l'historien Jean-Paul Roux, ont pu déceler une forme de totémisme au sein de la culture nomade turco-mongole. Nous y reviendrons par la suite, notamment avec l'étude de la notion de paratotémisme, mise en avant par Jean-Paul Roux. De nombreux éléments totémiques sont en effet présents au sein de cette dernière, permettant une étude nouvelle de l'évolution sociale des populations de cette région du monde, à la fois d'un point de vue historique, culturel et politique. Comme cela va être démontré par la suite, l'acceptation d'une nature totémique au cœur de la culture turco-mongole, permettra notamment de démontrer le dynamisme existant au sein d'une culture à aspect totémique donc, ainsi que le rôle primordial des représentations primitives, à caractère zoomorphiques, dans le processus d'unification tribale. Cependant, avant de poursuivre, il semble essentiel de rappeler que dans le cas d'étude présent, la culture nomade de Haute Asie semble essentiellement supporter les vestiges totémiques. Vestiges totémiques dans le sens où, malgré l'utilisation de représentations sociales utilisant la forme animale, la culture des

[130] Idem., p. 217.
[131] Radliffe-Brown Alfred, *Structure et fonction dans la société primitive*, Minuit, 1968, p. 188.

steppes, à l'époque gengiskhanide, semble avoir évolué vers une mythologie bien plus large que le totémisme.

3. La culture à aspect totémique des peuples altaïques : de la notion de vestiges totémiques à intérêts économiques et culturels

L'objet de cette étude, outre le fait qu'il tente de démontrer le dynamisme politique et culturel qui s'est déroulé en Asie centrale, à l'époque des empires nomades, et donc au sein des différentes tribus turques et mongoles, tente d'éclaircir également les fondements de cette culture altaïque afin notamment de démontrer en quoi, le système de pensée et de représentations qui s'en échappe, revêt un caractère totémique. Caractère totémique ayant servi, par la suite, les besoins de l'entreprise politique pour la constitution impériale et la conquête idéologique territoriale. Bien évidemment, ce travail ne cherche pas à retrouver les origines totémiques, ou tout du moins le totémisme originel qui aurait pu exister au sein des tribus nomades d'Asie centrale. Ce dernier doit être pris dans son évolution, et en fonction de la période étudiée, autrement dit, au moment de la formation des premiers grands empires nomades, dès le VIème siècle notamment avec les T'ou-kiue, les premiers Turcs, bien que l'absence conséquente de sources de première main ne rende pas la tache aisée. Cependant, il sera permis de voir en quoi la culture turco-mongole, dans son ensemble, revêt un caractère, ou tout du moins une base solide pour une approche totémique. Plus spécifiquement, il semble possible de ranger la culture des nomades de Haute Asie, dans une forme de comprenant des vestiges totémiques, selon les termes empruntés à Claude Lévi-Strauss.

Parler de totémisme pour étudier les populations nomades d'Asie centrale et septentrionale peut surprendre en ce sens qu'il paraît difficile de trouver une ligne de conduite totémique stable et uniforme entre les différents groupes Turcs et Mongols. Son utilisation ne répond pas à un schéma que l'on pourrait qualifier de classique car, à l'inverse des autres études sur les peuples totémiques d'Australie ou d'Amérique du Nord, ce dernier semble dynamique et évolutif. Il conviendra en ce sens de parler de « totémisme moderne », ou de « vestige de la culture totémique ». Malgré les déplacements des tribus nomades à travers les territoires d'Asie centrale, et leurs rencontres avec les autres cultures, en particulier sédentaires, la religion turco-mongole originelle, trouvée au sein du tengrisme, reste ancrée dans une pratique animiste particulière mais belle et bien présente. Les nombreux ouvrages sur le totémisme partent tous du constat selon lequel, il n'y a culture totémique que dans certains cas particuliers. La notion de tabou, souvent liée au totémisme, et mis en avant par

Sigmund Freud, dans son ouvrage *Totem et Tabou*, répond à une volonté de démontrer le caractère rituel et religieux de cette pratique culturelle. De ce fait, le principe du tabou alimentaire se rencontre chez différentes tribus turco-mongoles, notamment face à l'animal carnassier. Ce dernier participe ainsi à une logique d'éviter d'ingérer de la viande ayant pu elle même dévorer auparavant de la viande humaine. Mais la culture animiste de ces populations, reliée à une influence constante d'un environnement naturel sauvage, explique également la présence de certains aspects totémiques.

Le rapprochement intime avec l'environnement naturel ne peut que déboucher sur une culture à caractère totémique, comme le démontre Radcliffe-Brown. Selon lui, « *dans toutes les sociétés, totémiques ou non, où la vie de l'homme dépend entièrement ou principalement de la chasse et de la cueillette, les animaux et les plantes devenant objets d'attitude rituelle, sont personnifiés par la mythologie et considérés comme des ancêtres ou des héros culturels* », avant d'ajouter, *« dès lors, je dirai que le totémisme se développe à partir de cette relation rituelle générale entre l'homme et l'espèce naturelle, ou en est une spécification* »[132]. Cette relation rituelle entre l'humain et le non humain, trouve ses composantes au cœur même de l'animisme, et plus spécifiquement du chamanisme. Ainsi, comme le souligne Roberte Hamayon à propos des rituels en cours chez les peuples nomades mongols, « *les figures animales ne sont plus le truchement de notions structurelles, mais l'incarnation de propriétés spécifiques* »[133]. Il faut dès lors rappeler qu'à l'époque étudiée, les tribus turco-mongoles participent à la création d'un troisième stade dans l'évolution de l'humanité, après le chasseur-cueilleur, puis le sédentaire, avec l'arrivée du nomadisme pastorale. Mais cette troisième forme d'évolution sociale et existentielle, semble rejoindre la première dans son principe d'interactions constantes entre l'humain et le non humain. La survie des pasteurs nomades, ne résidant que sur la seule survie de leurs cheptels, cette dernière participe ainsi à la création de liens fusionnels et spirituels avec l'entité animale. De plus, et comme cela sera précisé par la suite, le mode de vie pastoral fut en premier lieu récupéré des populations indo-européennes par les populations altaïques lors de leurs rencontres en territoire steppique.

Au sein des tribus turco-mongoles, le totem a ainsi su évoluer tout en conservant certaines composantes propres à son développement. La notion du totem tabou, d'un point de vue alimentaire mais également linguistique, se retrouve au cœur de certaines tribus nomades altaïques. « *Dans la société oghuz, l'ancien nom du loup, Börı, est taboué et remplacé par*

[132] Radcliffe-Brown A., op. cit., p. 198-199.
[133] Philippe Descola, *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, Odile Jacob, Paris, 2012, p. 78.

celui de ver de terre, kurt. C'est même là le seul exemple historique d'un interdit linguistique pour les animaux, ce qui peut surprendre, celui-ci étant fréquent aujourd'hui et, peut-être, préhistorique»[134]. Ce tabou linguistique, au sein de la branche turcophone des Oghuz, peut s'expliquer de deux façons. Le loup, ou tout du moins son nom, est taboué pour des raisons essentiellement magico religieuses, dans un souci évident de ne pas attirer la convoitise du prédateur. Mais il peut s'expliquer également d'un point de vue alimentaire, à une époque durant laquelle chaque nomade était en mesure d'estimer que le loup a possibilité de dévorer également des êtres humains. L'interdit alimentaire s'explique par une volonté de ne pas manger une viande pouvant elle même contenir des restes humains. Les interdits alimentaires sont également présents au sein d'autres groupes tribaux d'Asie centrale et septentrionale. Ainsi, « *Strahlenberg*[135] *relève que chaque groupe (de Yakoutes*[136]*) a une créature particulière qu'il tient pour sainte, telle que le cygne, l'oie, le corbeau, etc., et qui n'est pas mangée par lui alors que les autres groupes peuvent le manger* »[137]. Cela participe ainsi à la mise en place d'une culture à aspects totémiques. Mais ce manque d'homogénéisation de la culture totémique en Asie centrale ne rend pas la tache aisée. A la différence des aborigènes d'Australie qui semblent suivre un schéma plus classique du totémisme, les nomades d'Asie centrale semblent ainsi continuer l'évolution totémique en la modulant en fonction de leur propre apprentissage de l'environnement naturel, et des interactions entreprises avec les cultures rencontrées dans les interactions constantes avec les sociétés sédentaires. Se mêlant très tôt aux autres peuples, essentiellement sédentaires donc, les tribus nomades turco-mongoles n'en n'ont pas pour autant abandonné leur système de pensée animiste. Au contraire, une évolution particulière du totémisme semble s'être ainsi opérée, puisque cette dernière fut confrontée très rapidement et directement à d'autres cultures essentiellement arabes, perses, occidentales ou asiatiques, issues de sociétés sédentaires, en contact direct avec ces populations.

Malgré les différentes interactions et les rencontres de populations entre nomades et sédentaires, les mythes d'origines conservent leur caractère suprême à aspect zoomorphique. La complexité et la maniabilité de l'apparence totémique turco-mongole s'opère ainsi à la base du dynamisme politique que cette dernière fut en mesure d'opérer sous Gengis Khan et

---

[134] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 193.
[135] Philip Johan von Strahlenberg est un géographe suédois du 17ème siècle, spécialiste de la Russie et des régions de Sibérie.
[136] Les Yakoutes éleveurs de rennes, sont un peuple nomade de langue turque, vivant sur les territoires de l'actuelle Sibérie orientale.
[137] Idem., p. 211.

bien avant, comme cela sera démontré par la suite. Processus essentiellement issu d'un imaginaire devenu progressivement collectif, participant à une homogénéisation sous jacente dans son action, de l'ensemble social autour de prégnances devenues fondamentales. Au lieu de perdurer dans un schéma classique parfois trop complexifié, la culture totémique des régions d'Asie centrale, évolue indépendamment ou très certainement par le souci apporté au dynamisme politique, tout en tentant de s'assimiler avec les autres cultures qui peuplent tour à tour son territoire culturel. En concevant une existence de l'être humain non pas fermée sur elle-même mais en interaction constante avec les différentes entités naturelles, la culture altaïque semble se jouer du totémisme classique, tout en utilisant ces propres bases animistes. De nombreux éléments sont néanmoins présents pour rappeler la présence d'une base totémique au sein de la culture des steppes.

Jean-Paul Roux fut l'un des premiers historiens, spécialiste de l'Asie centrale et des populations altaïques, à concevoir, au sein de cette culture, différents éléments s'apparentant au totémisme. Selon lui, le régime tribal turco-mongol *« impose une prolifération d'animaux aux fonctions classificatrices, ceux par exemple de l'art des Scythes, et que le totémisme peut librement s'affirmer. De celui-ci on a donné des définitions bien différentes, mais en dernière analyse, il implique certaines conditions précises qui sont pleinement acceptées par les sociétés Turco-Mongoles, à l'exclusion peut-être de la seconde implicite néanmoins par le culte rendu à la grotte ancestrale : l'existence de clans, la localisation sur un même territoire du totem et du clan, la parenté entre le totem et le clan, la représentation du totem, la relation d'espèce au clan et non d'individu à individu et, dans cette relation, la protection et les bienfaits qu'accorde le totem. L'exogamie et l'interdiction de tuer et de manger le totem peuvent en faire partie, mais ne sont pas spécifique* »[138]. Bien qu'émettant certains doutes sur l'aspect purement totémique des peuples nomades altaïques, Lebedynsky s'accorde tout de même à dire que « *les croyances des nomades de langue turque ou mongole, elles, étaient dominées par le Tangrï, le ciel bleu divinisé, et présentent des traces de totémisme (légendes d'animaux ancêtres) apparemment inconnues des peuples scythiques (indo-européens)* »[139].

Comme vu précédemment, les notions de tabou alimentaire ou linguistique, fortement liées aux rituels totémiques, se retrouvent au travers de certains peuples tribaux altaïques. Mais d'autres éléments semblent en mesure de définir la culture altaïque comme pouvant appartenir, ou tout du moins rentrer dans le cadre d'une étude totémique. L'aspect

[138] Idem., p. 210-211.
[139] Lebedynsky I., op. cit., p. 35.

sociologique, voir politique du totem peut se retrouver dans l'utilisation d'emblèmes animaux ou de « *mâts totémiques, ou de totem-poles* »[140] lors du phénomène guerrier notamment. Mais comme le souligne à juste titre Frederico Rosa en évoquant les totems sculptés amérindiens, « *en ce qui concerne la réflexion anthropologique, le fait est que la question des soi-disant totem-poles ou totem-posts demeurait fort mal traitée par les théoriciens du totémisme dans son ensemble. Malgré la désignation tacitement adoptée pour ces œuvres d'art où figurait souvent, mais non exclusivement, un certain nombre de bêtes ou tout au moins de créatures zoomorphiques, leur portée proprement totémique ne faisait presque jamais l'objet d'une discussion approfondie et conséquente* »[141].

Plusieurs sources historiques évoquent la présence d'emblèmes totémiques au sein des tribus nomades turques et mongoles. Ainsi, *« au niveau du mythe, l'animal marche en tête de l'armée. A celui de la réalité quotidienne, il est remplacé par un guidon orné, d'une manière ou d'une autre, par son image ou par des parties de son corps (os, crâne, queue). Il est évident que ce guidon est devenu un support d'âme dans la plus pure idéologie chamanique. C'est l'âme d'un individu de l'espèce guidant ou l'âme collective du groupe qui s'est déposée en lui. Les liens privilégiés déjà tissés entre l'animal ancêtre et le peuple qui en descend prédisposent celui-là à devenir le guide* »[142].

Attention cependant à ne pas considérer la forme culturelle à apparence totémique turco-mongole comme proche du totémisme amérindien. Ce dernier fut étudié comme du totémisme individuel, notion évoquée précédemment. Le caractère totémique des Turcs et des Mongols devrait, à l'inverse, s'apparenter à un totémisme davantage collectif, avec toujours une fonction classificatoire, mais ayant possibilité de sortir du champ de la morphologie tribale, permettant ainsi diffusion et modification de la culture à aspect totémique par le politique. Ainsi, l'étude comparée avec la civilisation des Indiens d'Amérique du Nord des Grandes Plaines, va permettre de démontrer le caractère individuel du totémisme, ne permettant cependant pas, dans le cas présent, une homogénéisation culturelle pour la création d'une aire culturelle de grande ampleur, nécessaire pour les besoins de la politie. La troisième partie de cette étude reviendra longuement sur la modification de la culture tribale par le politique, démontrant ainsi le dynamisme à y opérer.

[140] Rosa F., op. cit., p. 211.
[141] Ibid.
[142] Roux J-P., op. cit., p. 208-209.

Bien que le loup ne demeure pas le totem choisit par défaut par les différentes tribus nomades de la Haute Asie, il n'en demeure pas moins central et sera amené à jouer un rôle prépondérant au cœur de l'évolution politique de cette région du monde, notamment par processus d'attraction mythologique. A ses côtés, d'autres entités essentiellement animales possèdent également une place de choix au sein du système tribal d'Asie centrale. Le caractère divin accordé à l'être humain, (principe de multiplicité de l'âme humaine chez les peuples animistes), amène tout naturellement une volonté de mêler l'existence humaine à un ancêtre animal, comme le souligne Jean-Paul Roux. *« A vrai dire, il n'y a guère place pour des naissances merveilleuses s'effectuant sans un animal ou, à défaut, un végétal. On peut donc affirmer que c'est de façon usuelle que les Turcs et les Mongols se donnent des animaux pour ancêtres. Ce ne saurait surprendre, répétons-le, dans un monde où la forme animale est essentielle, où les animaux sont considérés comme supérieurs aux hommes par leurs dons inouïs : voler, nager, flairer, s'orienter, voir la nuit* »[143]. Une forme animale qui rejoint ici la notion de prégnance évoquée en introduction. L'influence psychologique de l'animal se retrouve à la base totémique, mais également dans la constitution des ancêtres mythiques. Ces mêmes ancêtres à d'apparence zoomorphique chez les populations nomades d'Asie centrale.

Cette culture mêlant environnement naturel sauvage et vie nomade, met en place progressivement une forme de personnification des phénomènes et des espèces naturelles. Pour Radcliffe-Brown, « *une espèce animale est personnifiée, c'est à dire considérée comme ancêtre en vue de certaines fins, comme si elle était un être humain, et dans la mythologie, elle est considérée comme ancêtre ou héros culturel. Ce processus de personnification a pour fonction de penser la nature comme une société de personnes, et ainsi, de lui donner un ordre social et moral* »[144]. L'utilisation animale comme ancêtre va jouer un rôle prépondérant dans l'évolution sociale, politique et idéologique des tribus nomades asiatiques. Comme cela va être démontré par la suite, il va être possible d'associer l'ancêtre animal, son influence impactée à sa prégnance et donc à la fabrication et à la récupération d'un mythe d'origine, en vue de construire l'aire culturelle impériale. L'animisme et le totémisme vont ainsi, peu à peu, participer à la mise en place de principe de mimétisme entre des espèces animales et des sociétés humaines. Il en sera ainsi des peuples nomades turco-mongols avec le loup.

L'humanisation animale, par processus culturel, s'apparente ainsi au besoin essentiel de l'être humain d'associer le plus largement possible l'environnement qui l'entoure à sa

[143] Idem., p. 177.
[144] Radcliffe-Brown A., op. cit., p. 204.

propre existence, permettant notamment de démontrer en quoi le système naturel fonctionne de la même façon que les sociétés humaines. Cela participe ainsi à la mise en place d'une logique classificatrice, permettant stabilisation de la psyché humaine, au sein du système de pensée animiste. Fonctionnant ainsi comme la science ou la religion, l'animisme et le totémisme encadrent les phénomènes naturels dans une conception de pensée logique et se voulant rationnelle. Comme l'être humain, les animaux se regroupent, s'unissent, s'attaquent, selon certaines caractéristiques qui leurs sont propres. L'observation de cet environnement naturel permet ainsi aux différentes tribus turco-mongoles de s'associer directement à l'environnement naturel au sein duquel ils évoluent tout en le comparant ou en l'assimilant aux autres groupes humains. Cela permet notamment de créer un ordre moral et social, puis idéologique, au cœur de la sphère nomade, progressivement amenée vers le chemin de la politisation et de l'unification. Mais c'est très certainement l'apparition du dynamisme politique, avec les différentes constitutions d'empires nomades, qui va progressivement définir de façon certaine, la culture des peuples nomades de la Haute Asie, toujours en rapport direct avec un ancêtre mythique d'aspect zoomorphique, le loup.

Cette volonté d'associer l'âme humaine à un ancêtre divin, le plus souvent animal, répond à un souci évident de communication et d'interaction entre l'humain et le non humain, afin notamment de rechercher l'origine de sa propre existence, en la comparant, de façon analogue à d'autres entités. Tout cela dans un souci tribal, social, mais également personnel, lié directement à l'existence humaine. Pour Philippe Descola, « *dans ces sociétés, très communes en Amérique du Sud, mais aussi en Amérique du Nord, en Sibérie et en Asie du Sud-Est, plantes et animaux se voient conférer des attributs anthropomorphiques, l'intentionnalité, la subjectivité, des affects, voire la parole dans certaines circonstances, en même temps que des caractéristiques proprement sociales : la hiérarchie des status, des comportements fondés sur le respect des règles de parenté ou de codes éthiques, l'activité rituelle, etc. Dans un tel mode d'identification, les objets naturels ne constituent donc pas un système de signes autorisant des transpositions catégorielles, mais bien une collection de sujets avec lesquels les hommes tissent jour après jour des rapports sociaux* »[145].

De ce fait, le totémisme semble pouvoir se construire essentiellement au sein de population vivant en interaction constante et absolue avec la nature. Alors que les sociétés sédentaires, tout en évoluant, s'adaptent à un environnement essentiellement construit par l'humain, le nomade quant à lui suit une toute autre logique d'identification, propre à son

[145] Descola P., op. cit., p 178.

mode de vie. Cela semble se retrouver sur différents tableaux de la construction psychologique, touchant et modifiant ainsi tous les aspects constitutifs de ce dernier. Rien d'anormal que les grandes religions monothéistes ou polythéistes trouvent leur point d'ancrage au sein de populations sédentarisées. L'être humain y étant prédominant, le modèle socioculturel et religieux s'adapte en fonction. Ces sociétés sédentaires rendant progressivement l'être humain interdépendant avec lui-même, tout en l'assimilant directement avec le divin et ne semblent plus prendre en considération les autres entités non humaines. Cependant, la religion universaliste existe également au sein des cultures animistes, notamment avec le cas altaïque et la présence à la fois du tengrisme et d'une volonté de domination universelle. Servant par là même les besoins hiérocratiques propres à l'empire. Chez les peuples nomades, jouissant d'un mode de vie différent, la construction culturelle, sociale et religieuse, s'adapte alors à l'environnement naturel. Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *il y a dans le Mongolie du XIIème et XIIIème siècles beaucoup plus d'animaux que d'hommes, beaucoup plus d'espaces vides que de lieux habités. Les Mongols, comme leurs voisins, n'ont donc pas tendance à tomber dans l'anthropocentrisme, à considéré que la terre a été créée pour eux et que l'espèce à laquelle ils appartiennent est réglée par des lois singulières. Ils ont une conscience aiguë de l'unité de la vie et du fait que tout ce qui les entoure ne diffère d'eux que par les apparences* »[146].

Cette conception de l'unité de la vie, propre aux populations pratiquant l'animisme, est démontrée par Jean-Paul Roux, au travers de son étude sur la religion des Turcs et des Mongols. Cette dernière place ainsi les différentes entités humaines et non humaines sur un pied d'égalité, où l'humain se sert de l'observation de la nature pour comprendre des phénomènes qui lui paraissent irrationnels, tout en créant des interactions constantes. L'aspect totémique est quelque peu différent chez les peuples turco-mongols, non seulement de par son évolution dans le temps, la forte présence chamanique qui, malgré le mélange des cultures, laisse une place prépondérante à la nature, et donc au non humain. Bien que le schéma classique totémique est relativement modifié, des éléments qui en font son essence même, sont encore fortement présent, notamment au niveau social, mais également guerrier, l'ancêtre animal devenant emblème totémique lors du combat. « *Au niveau du mythe, l'animal marche en tête de l'armée. A celui de la réalité quotidienne, il est remplacé par un guidon orné, d'une manière ou d'une autre, par son image ou par des parties de son corps (os, crâne, queue). Il est évident que ce guidon est devenu un support d'âme dans la plus pure idéologie*

[146] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* p. 55.

chamanique. C'est l'âme d'un individu de l'espèce guidante ou l'âme collective du groupe qui s'est déposée en lui. Les liens privilégiés déjà tissés entre l'animal ancêtre et le peuple qui en descend prédisposent celui-là à devenir le guide. Chez les T'oue-kiue c'est naturellement le loup bleu. « Les T'ou-kiue ornaient d'une tête de loup en or le sommet de leurs étendards et de leurs guidons… ainsi le souvenir qu'ils sont issus du loup ne se perd pas »[147].

Les éléments à caractère totémique se retrouvent donc au sein des différentes tribus nomades d'Asie centrale, bien que ces derniers ne soient pas foncièrement identiques sur tous les points. L'utilisation des représentations zoomorphiques diffère selon les régions, participant par la même au sentiment d'anarchie sociale, ne facilitant pas l'unification politique. Cependant, certains animaux vont dés lors être en capacité, par un système de prégnance, de rassembler les tribus, notamment grâce à leur forts aspects symboliques. Ainsi, comme le souligne Jean-Paul Roux en évoquant la figure du loup, « *l'unification des tribus au sein de l'empire a rendu cet emblème significatif pour toutes. Vers 580, les Chinois donnèrent à Ta t'eou (kaghan ou chef des T'ou-kiue) « un guidon surmonté d'une tête de loup en or, emblème de l'autorité suprême sur tout le peuple turc ». Cela n'empêche pas qu'aux époques de dispersion chaque tribu devait avoir ses drapeaux avec ses propres effigies. Il est vraisemblable que les embouts, les surmonts des Scythes que je viens d'évoquer, avec leur grande variété de têtes d'animaux, rendent compte de cette situation politique différente, mais répondent à la même idéologie. C'est elle encore qui, à l'autre bout des temps, inspire les Kalmoucks dont les bannières portent « la figure d'un chameau, d'une vache, d'un cheval ou quelque autre animal »* »[148].

Cette forme de perception de l'existence s'apparente à l'animisme, fortement présente chez les peuples nomades de Haute Asie. En ce sens, la définition donnée par Philippe Descola semble la plus logique. Selon lui, « *si l'on dépouille la définition de l'animisme de ses corrélats sociologiques, il reste une caractéristique sur laquelle tout le monde peut s'accorder et que rend manifeste l'étymologie du terme, raison pour laquelle j'ai choisit de le conserver en dépit des usages contestables que l'on a pu en faire jadis : c'est l'imputation par les humains à des non humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des*

[147] Roux J-P., *La religion des Turcs…* p. 208-209.
[148] Idem., p. 209.

humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication »[149].

Dès lors, l'être humain adoptant l'animisme aura tendance, non seulement à mettre en place progressivement des analogies entre ses capacités et celles des autres entités naturelles qui l'entoure, mais aura également la possibilité de s'identifier et de s'assimiler aux entités non humaines qui se rapprochent le plus de son propre mode de vie. Cela va s'en dire que la comparaison peut également être apposée à d'autres sociétés humaines ne fonctionnant pas sur le même modèle de société et d'existence. Ainsi comme le souligne Jean-Paul Roux, les dominantes idéologiques en Mongolie, et en Asie centrale, s'apparente à cet animisme emprunt d'une forte doctrine holistique. « *Animaux, végétaux, minéraux, corps célestes, mais aussi tout ce qui existe sans que leurs sens le perçoivent, et que pour simplifier nous nommerons « esprit », sont organisés comme les hommes, obéissent aux mêmes lois, possèdent leurs chefs, leurs saints, c'est à dire des êtres privilégiés, doués de certaines vertus susceptibles de les mettre en rapport avec le sacré. Ainsi, se groupent-ils comme eux en familles, en clans, en tribus, et peuvent-ils, comme eux, constituer des empires* »[150].

Sigmund Freud fourni également une définition intéressante de l'animisme dans son ouvrage *Totem et Tabou*. Selon lui, « *le terme d'animisme désigne la doctrine des représentations d'âmes, dans un sens large celle d'êtres spirituels* », avant de poursuivre en ajoutant, « *ce qui a amené à créer ces dénominations, c'est la connaissance de la conception extrêmement curieuse de la nature et du monde qu'ont les peuples primitifs connus de nous, aussi bien historiques que ceux qui vivent encore aujourd'hui. Ceux-ci peuplent le monde d'une infinité d'êtres spirituels qui sont bienveillants ou malveillants à leur égard ; ils font de ces esprits et de ces démons les auteurs des processus naturels et pensent que sont animés par eux non seulement les animaux et les plantes mais encore les objets inanimés de l'univers* »[151].

A partir de ce constat, il est permis d'observer que chaque clan tribal tente de concevoir sa propre existence au sein de l'environnement naturel. L'animisme répond directement à ce souci d'unité de la vie, conception fortement présente dans la culture des nomades d'Asie centrale. L'animal y jouant un rôle prépondérant, ce dernier est utilisé par les différents clans tribaux dans un souci avant tout social, permettant de différencier chaque

[149] Descola P., op. cit., p. 183.
[150] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* p.55.
[151] Freud S., op. cit., p. 188-189.

famille tribale. De plus, l'animisme semble bel et bien entretenir des relations privilégiées avec le totémisme, les deux se faisant échos dans la perception même du système naturel et du système de pensée humain.

Maurice Besson a également réussi le pari de découvrir le totémisme dans toutes les régions du monde où l'animal tenait une place prépondérante, d'un point de vue symbolique, social ou militaire. Ainsi, selon lui, le totémisme se retrouve à la fois chez les aborigènes d'Australie et les peuples amérindiens, mais également dans l'Antiquité, à l'intérieur des civilisations gréco-romaines ou encore égyptiennes. Le seul inconvénient de cette étude reste le manque d'étude sur les populations d'Asie centrale. Seul un paragraphe est accordé aux peuples nomades de Haute Asie. Il est ainsi écrit que « *d'aucuns estiment, faisant état de légendes Turco-Mongoles, que les peuples sibériens ont passé à une période de leur existence par le stade totémique. Par exemple les Tazes de la tribu des Yakoutes croient que dans « le temps passé » les femmes ne pouvaient concevoir qu'après avoir eu des rapports avec un ours, les Kirghizes se prétendent descendu d'un chien ou d'un loup ; les Bomiates d'un cygne. Les peuplades de l'Altaï ont gardé encore la division en clans dont les membres ont le même sentiment de solidarité que dans ceux d'une société de totémisme effectif* »[152].

Ainsi l'animal ancêtre, jouant un rôle primordial dans la classification tribale altaïque, et ce encore à l'époque gengiskhanide, participe directement à la mise en place d'un ordre social (classification), militaire (utilisation de l'animal en tête des corps d'armée) et politique (unification tribale autour du totem clanique d'une famille prestigieuse), comme cela va être démontré au travers de cette étude. Cependant, le totémisme des nomades d'Asie centrale semble avoir évolué en fonction des différents courants culturels qui ont traversé très tôt cette zone géographique. Car le problème lié directement à la culture totémique repose dans sa trop grande utilisation d'éléments zoomorphiques, mettant un frein au développement du politique. Le caractère totémique semble néanmoins perdurer, comme le démontre l'importance de l'animal, et plus généralement du non humain, au sein de la culture turco-mongole. Comme le précise Maurice Besson en évoquant Durkheim, « *le totémisme est la religion non de tels animaux ou de tels hommes ou de telles images mais d'une force anonyme et impersonnelle qui se retrouve dans chacun de ces êtres sans ce confondre avec aucun d'eux* »[153], participant ainsi à la création de l'animisme.

[152] Besson M., op. cit., p. 47.
[153] Idem., p. 10.

L'animisme implique ainsi une forme de religion comprenant la présence d'un Dieu unique, un Grand Esprit, ayant capacité à transcender l'ensemble culturel, à l'intérieur duquel il peut se manifester sous n'importe quelle forme et au sein de n'importe quelle entité naturelle. Comme cela va être évoqué par la suite, la culture totémique des amérindiens des Grandes Plaines supporte, à l'instar des nomades altaïques, la présence d'un Dieu englobant l'ensemble animiste. Ce principe de l'unité de la vie est fortement présent chez les peuples nomades d'Asie centrale. Comme le précise Jean-Paul Roux, en évoquant la religion Turco-Mongole, « *situés dans une position cosmique comparable à celle de l'homme, les animaux dépendent comme lui de Tengri et des autres divinités* »[154]. Toute entité vivante est ainsi reliée directement au Tout, à l'univers, au Dieu créateur. Cette même unité de la vie permet à ces populations d'entreprendre un jeu d'interactions entre les différentes entités humaines et non humaines, créant progressivement les bases d'une culture totémique, à l'intérieure de laquelle, l'animal va être amené à jouer un rôle divin, politique et guerrier.

Plusieurs théories sur le totémisme ont ainsi permis de démontrer que ce dernier s'adapte aux différents modes de vie, économique ou culturel, de l'être humain. L'animal ou le végétal sont dès lors utilisés pour clarifier certains points de l'existence humaine. Ces différentes formes de totémisme, et leurs développements, sont expliqués par Maurice Besson. Selon lui, « *on s'est demandé comment tel ou tel animal, végétal ou objet était choisi comme emblème ? Cette interrogation a donné naissance à la théorie économique adoptée par Haddon, Balwdin Spencer, à la théorie biologique admise par Herbert Spencer, Thurnwald, Tylor entre autres, la théorie néo-naturaliste du P. Schmidt et de l'école allemande, enfin à la théorie localiste préconisée par Strelow. La théorie économique est basée sur le milieu économique : l'animal totem, la plante totem sont nécessairement les bêtes ou les plantes les plus utiles au clan. La théorie biologique repose sur la parenté de nature entre l'homme et le totem alors que la théorie néo-naturaliste est basée sur la facilité d'identification des animaux ou des plantes comparés aux astres par exemple. Enfin, la théorie localiste tient compte du milieu géographique de la faune et de la flore du lieu où le clan tenait ses assises* »[155]. Le totémisme opère ainsi sur différents tableaux, chacun constitutif de l'existence tribale au sein de l'environnement naturel spécifique. Mais il semble répondre également et directement à la pratique chamanique.

[154] Roux J-P., *La religion des Turcs…* p. 205.
[155] Besson M., op. cit., p. 72.

Le chamanisme, entretenant une relation privilégiée avec l'animisme, semble ainsi participer directement à l'élaboration d'une culture à apparences totémiques, rentrant dans le cadre de la théorie économique. En Asie centrale, le chamanisme utilise ainsi de nombreux éléments liés aux esprits du gibier. Cela peut s'expliquer par des raisons économiques donc, liées avant tout à la survie dans la steppe, comme vues précédemment. L'économie nomade reposant essentiellement sur le cheptel, qui fourni de la viande, de la fourrure, des peaux et de l'argent. L'herbivore est alors tout autant respecté que le carnassier, car utile, comme lui, à la survie et au bon déroulement du système naturel, et encore plus, à la survie des tribus pastorales. Participant à la création du nomadisme pastorale, ce dernier remplie ainsi de nombreuses fonctions, toutes sublimées et respectées au travers de la pratique chamanique. Ainsi, « *l'élevage est l'occupation principale des nomades. En altitude dominent, à côté des ovins, les yacks ; dans les régions semi-desertiques, la chèvre, le mouton, le chameau à deux bosses que l'on nomme bactrien ; en plaine ou sur les hauts plateaux, le cheval, le bovidé et le mouton encore. Toutes ces bêtes errent en semi-liberté, surveillées par un pasteur à cheval si peu absorbé par sa tâche qu'il sommeille ou rêve* »[156].

Il est possible de retrouver, aujourd'hui encore, en Asie centrale, une survivance des mythes et rituelles chamaniques liés aux esprits du troupeau. Ainsi les Nenèstes, peuple autochtone de Sibérie, précédemment évoqué, continuent à pratiquer le chamanisme, rentrant dans le cadre de la théorie économique et participant directement à un mimétisme entre l'éleveur et le renne. « *Dans la pratique chamanique, le renne n'est pas considéré comme un élément du troupeau, mais comme un individu, à la fois compagnon, double et incarnation du chamane. Dans le Yamal, le chamane Séhéli Ngokateat, chamanisant dans une tente sombre, incarne le dieu Ilibembèrtâ sous les traits d'un renne : dans l'assistance, celui qui vient lécher le chamane jouant le dieu-renne s'enrichira, celui dont il s'écarte s'appauvrira. Dans le chamanisme samoyède, le renne accompagne le chamane dans la vie et la mort, il l'emporte dans les cieux, frappe et encorne ses ennemis* »[157].

Le chaman, en relation direct avec les esprits du troupeau, participe ainsi à la théorie du totémisme économique. Chaque entité naturelle, animale ou végétale, est respectée et analysée en fonction de son rôle sur terre. Le totémisme économique est pratiqué par les peuples nomades de Haute Asie, par l'intermédiaire du chaman, qui est le seul à pouvoir entrer directement en contact avec les esprits du cheptel. Cette théorie du totémisme

[156] Roux J-P., *L'Asie centrale*… p. 47.
[157] Golovnev Andreï, *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, Armand Collin, Paris, 2013, p. 211.

économique démontre ainsi la présence d'une forme de totémisme chez les peuples turco-mongols, mise en place par le biais notamment du chamanisme. De plus, la notion de rêve initiatique, fortement présente au sein des rituels chamaniques, permet un autre rapprochement avec le caractère totémique. Comme le précise Philippe Descola, le rêve reste intimement lié à la création totémique, pouvant être décrit dans le cas présent comme « *une expression de l'éternité avérée dans l'espace, un cadre invisible du cosmos garantissant la pérennité de ses subdivisions ontologiques* »[158].

Mais comme vu précédemment, plusieurs formes de totémisme sont considérées au sein de plusieurs courants théoriques. Le totémisme s'adapte et progresse en fonction de l'environnement naturel et des besoins de survie des populations qui l'utilisent. Quoi qu'il en soit, le totémisme reste garant d'un certains équilibre, basé sur un respect constant entre les différentes entités naturelles. Loin de stopper le processus évolutif d'une population, ce dernier, par sa grande maniabilité et son caractère universel, s'adapte aux évolutions permises. Malgré la présence de grandes aires culturelles influençant indirectement les nomades de Haute Asie, la culture à caractère totémique perdure, se modifiant légèrement cependant.

Certains animaux, particulièrement utiles pour la survie des peuples de pasteurs nomades, jouent un rôle important donc dans la culture chamanique et animiste d'Asie centrale. La proie, le gibier, l'animal tué pour être mangé, participe ainsi à l'élaboration de la vie religieuse et culturelle. L'utilisation et la communication avec l'animal rentrent de ce fait dans le cadre de l'étude du totémisme. Mais l'animal utile à la survie du groupe, de la tribu, n'est pas le seul à pénétrer dans le champ d'application du totémisme. Ainsi, comme le souligne Claude Levi-Strauss en évoquant la fonction totémique, « *quant aux cultes, ils correspondent au désir de contrôler l'espèce, que celle-ci soit comestible, utile, ou dangereuse, et la croyance en un tel pouvoir entraine l'idée d'une communauté de vie : il faut que l'homme et l'animal participent à la même nature, pour que le premier puisse agir sur le second* »[159]. Cependant, le contrôle opéré par les nomades altaïques réside dans une approche essentiellement spirituelle plus que matérielle, notamment dû aux capacités des chamans pour entrevoir un mode de communication direct avec l'animal et l'élément divin. Tout cela participe à la mise en place d'un système holistique, comme vu précédemment.

Le processus économique n'est pas le seul à trouver place dans la culture totémique, toutes les entités non humaines sont imbriquées au sein de cette dernière, chacune répondant à

[158] Descola P., op. cit., p. 207.
[159] Lévi-Strauss C., op. cit., p. 87.

un rôle bien particulier dans l'esprit du primitif ou du nomade. Ce système de pensée répond directement à un besoin naturel de survie en pleine nature, et de compréhension de l'environnement, par principe d'humanisation psychique. Ainsi, « *le totémisme nous apparaît comme une bénédiction donnée par la religion à l'homme primitif, dans son effort pour tirer du milieu ce qui peut lui être utile, dans sa lutte pour la vie* »[160]. Dans cette lutte pour la survie, chaque élément de l'environnement naturel est donc pris en considération, des animaux utiles pour la survie alimentaire aux prédateurs qui servent de guide spirituel pour la chasse, ou le phénomène guerrier.

Les interactions entreprises entre l'humain et le non humain demeurent donc une base solide pour l'élaboration d'une culture totémique. Pour Lévi-Strauss, « *les genèses totémiques se ramènent à des applications, des projections, ou des dissociations ; elles consistent en relations métaphoriques, dont l'analyse relève d'une « ethno-logique » plutôt que d'une « ethno-biologie » : dire que le clan A « descend » de l'ours et que le clan B « descend » de l'aigle n'est qu'une manière concrète et abrégée de poser le rapport entre A et B comme analogue à un rapport entre des espèces* »[161]. Le totémisme mélange ainsi animaux carnassiers et animaux herbivores, les deux étant essentiels au bon fonctionnement du système naturel, tout en leur offrant une place de choix au sein de l'imaginaire primitif ou nomade, notamment par un processus d'utilisation de représentations sociales d'aspects zoomorphiques. La culture nomade altaïque ne déroge pas à cette règle, chaque animal, et plus largement entité non humaine, se voit conférer un rôle spirituel essentiel. Les animaux, mais également les végétaux ou les montagnes, sont présent et « humanisés » au sein de cette culture animiste, bien que la multiplication des interprétations peut mettre un frein au dynamisme politique.

Chacun participe ainsi au rôle d'ancêtre, présent sur terre, sous différentes formes, afin de guider et soutenir un groupe humain, ce dernier étant plus faible que les autres entités vivantes, son seul pouvoir étant de contrôler l'ensemble par son intelligence psychique et son adaptabilité physique. De par sa curiosité naturelle, l'être humain, et plus particulièrement le primitif, fait donc rentrer chaque entité non humaine dans son cadre de pensée. Pour Lévi-Strauss, « *on demandera ce qui fonde la croyance en une affinité de l'homme avec les plantes et les animaux, les rites de multiplication, les prohibitions alimentaires, et les formes sacramentelles de consommation. L'affinité entre l'homme et l'animal est aisément*

[160] Idem., p. 88.
[161] Idem., p. 47-48.

vérifiable : comme l'homme, l'animal se déplace, émet des sons, exprime des émotions, possède un corps et un visage qui plus est, ses pouvoirs semblent supérieurs à ceux de l'homme : l'oiseau vole, le poisson nage, les reptiles changent de peau. Entre l'homme et la nature, l'animal occupe une position d'intermédiaire, et il inspire au premier des sentiments mélangés : admiration ou crainte, convoitise alimentaire, qui sont des ingrédients du totémisme »[162].

Cette forme de croyance, en altération directe avec la Nature, se retrouve belle et bien au sein des cultures nomades altaïques, jusqu'à l'époque gengiskhanide et bien au delà. Malgré la rencontre avec les cultures sédentaires, la culture nomade d'Asie centrale conserve son caractère totémique dans son fondement, notamment chez les Mongols gengiskhanides. Cette supériorité de l'animal comme élément précepteur est à la base de la culture nomade turco-mongole. Ainsi comme le souligne Jean-Paul Roux, en évoquant cette dernière, *« nous voyons que la lumière se manifeste souvent sous la forme animale ou se confond avec elle. A vrai dire, il n'y a guère de place pour des naissances merveilleuses s'effectuant sans un animal ou, à défaut, un végétal. On peut donc affirmer que c'est de façon usuelle que les Turcs et les Mongols se donnent des animaux pour ancêtres. Ce ne saurait surprendre, répétons-le, dans un monde où la forme animale est essentielle, où les animaux sont considérés comme supérieurs aux hommes par leurs dons inouïs : voler, nager, flairer, s'orienter, voir la nuit* »[163].

Ce rôle se verra accroitre à travers la relation métaphoriquement sexuelle entre l'humain et le non humain, notamment dans le domaine chamanique, mais également au sein des mythes sur l'origine des Turcs et des Mongols. Un grand mythe d'origine associant généralement un accouplement divin, entre deux espèces animales opposées, ou entre un humain et un animal. Le mythe d'origine gengiskhanide relate l'accouplement symbolique entre un herbivore (la biche fauve) et un carnassier (le loup bleu). Cette dichotomie résume à elle seule la place si particulière de l'être humain sur terre, se considérant lui-même à la fois comme son propre prédateur et donc sa propre proie. Cette notion de dualité, présente directement chez l'être humain, fera l'objet d'une étude, notamment dans le chapitre consacré à l'anthropomorphisme des guerriers turco-mongols, permettant ainsi de voir en quoi le nomade se différencie du sédentaire et en quoi cette dualité dans le mode d'existence peut amener à une même dualité au cœur des systèmes de pensées et des comportements humains.

[162] Idem., p. 86-87.
[163] Roux J-P., *La religion des Turcs…* p. 177.

Mais bien avant le mythe gengiskhanide, le mythe d'origine turc emploie la relation sexuelle entre humain et non humain (un jeune homme avec une louve, accouplement ayant donné naissance au peuple turc chez les T'ou-kiue).

Cependant, et c'est là tout l'intérêt de la culture turco-mongole à aspect totémique, son application et sa vision semble quelque peu différente du totémisme « classique ». Tengrï joue un rôle prépondérant en se mélangeant à la culture totémique. La notion de lumière divine est généralement appliquée à un animal, le rendant divin. La lumière divine, pouvant être ainsi représenté comme une énergie cosmique de couleur, s'assimilant à une entité la plus souvent de forme animale afin d'apporter le message divin et le principe transcendantal et sacré propre au concept de hiérocratie. Cette notion d'une lumière divine de couleur se retrouve dans les grands mythes d'origine turcs et mongols, notamment avec la représentation symbolique du loup. Ce dernier sera ainsi jaune chez les Kirghizes, gris ou bleu chez les Mongols et les T'ou K'iou. La couleur joue donc un rôle important, car hautement symbolique. Cependant, le bleu restera la couleur suprême associé à l'entité divine, et se retrouvera sublimée par le mythe gengiskhanide, tout comme le loup, promu animal totem de la civilisation des steppes.

Car la particularité du système de pensée nomade turco-mongol, et de ses représentations primitives, réside dans son caractère singulier à supporter l'élément politique. Loin de faire disparaître la culture animiste à caractère totémique, l'élément politique va la sublimer en lui influant une mythologie amenée progressivement à l'homogénéisation des cultures totémiques et à la création empirique, par processus d'assimilation collective à l'ancêtre mythique commun. Ancêtre mythique issu lui-même de la culture totémique, et présent tout au long de l'histoire nomade altaïque.

Cependant, sur un continent différent, une autre culture totémique, supportant des origines communes avec le chamanisme sibérien, semble elle aussi suivre sa propre destinée, tout en concevant un système totémique différent dans son évolution et son utilisation. Les quelques groupes d'Amérindiens, qui nomadisent les Grandes Plaines d'Amérique du Nord, constitués pour l'essentiel des Sioux, des Crow et des Cheyennes, soutiennent une base culturelle commune avec les nomades turco-mongols. Cela s'explique en partie par la certaine similitude de l'environnement naturel, et l'origine commune à apposée sur certaines ethnies amérindiennes avec les groupes paléo sibériens. De plus, la présence d'une grande entité divine, comme c'est le cas avec Tengrï le Dieu nomade altaïque, existe également au sein de cette autre culture totémique. Cependant, la relative absence d'une politisation importante des Indiens d'Amérique du Nord, peut trouver explication dans une utilisation plus poussée du

totémisme. Comparer le totémisme amérindien avec le totémisme turco-mongol va ainsi permettre de comprendre en quoi le second, du fait de son évolution particulière, et ses différentes influences avec d'autres sociétés humaines, bordant son aire culturelle, entreprend « naturellement » le chemin de la politisation impériale. De plus, la culture altaïque semble davantage ancrée dans un système animiste que purement totémique. Mais ce comparatisme va également permettre de mettre en lumière le rôle des représentations sociales, ici les totems claniques, dans les processus de coalitions et de regroupements tribaux.

4. Le totémisme des Grandes Plaines du Nord américain : de la pratique individuelle à l'utilisation identitaire

L'objectif premier recherché par cette étude se situe dans la possibilité d'analyser le rôle des identités claniques, des mythes d'origines et des représentations zoomorphiques au sein des regroupements sociaux et donc dans l'évolution directe des morphologies sociales. Regroupements amenant progressivement au dynamisme politique et à l'instauration de différents empires des steppes chez les turco-mongols, participant de fait à la création identitaire. Il semble cependant intéressant de se pencher rapidement, au travers d'une première étude comparée, sur le cas de certains groupes amérindiens du nord du continent. Une analyse entreprise à la suite de la découverte de certaines similitudes culturelles et spirituelles avec les populations altaïques, se regroupant notamment sur une origine paléo sibérienne.

Ainsi, l'étude comparative avec certains groupes amérindiens des Grandes Plaines peut nous apporter une vision différente du principe de politisation et d'utilisation d'une culture supportant des représentations sociales zoomorphiques, et utilisant un système de parenté lié au totémisme. Cette dernière sera présente tout au long de l'étude, afin notamment d'éclairer certaines problématiques. Cependant, au vu de l'utilisation relativement importante du comparatisme, et afin de ne pas trop alourdir l'ensemble du travail, l'approche avec les amérindiens sera succincte et essentiellement tournée vers les notions réclamant éclaircissement. Il ne sera donc pas question, dans le cas présent, de relater l'ensemble de l'histoire des Indiens d'Amérique du Nord, mais essentiellement de comparer la pratique totémique avec celle des nomades altaïques. Le but premier de cette étude comparée résidant avant tout dans la possibilité de démontrer l'influence des grandes civilisations sédentaires dans la formation politique des peuples de la steppe, ajoutée à une homogénéisation naturelle de l'espace territorial steppiques pouvant permettre de déduire l'impact de l'environnement

naturel, parallèlement à l'absence d'une politisation extrême chez les groupes tribaux amérindiens. L'étude comparée s'est volontairement focalisée sur trois groupes ethniques amérindiens, avec les Cheyennes, les Sioux et les Crow, essentiellement pour les similitudes retrouvées au sein de leurs cultures, mais également pour le rapprochement ethnique entre les peuples paléo sibériens et les Cheyennes. Il sera ainsi permis de les retrouver dans la troisième section de cette partie, notamment au travers de l'utilisation spirituelle du loup avec le cas du peuple Cheyennes et la cérémonie du Maussam, autrement dit de l'homme-loup.

Quoi qu'il en soit, de nombreux points coïncident entre la culture des Indiens Sioux et Cheyennes avec les nomades turco-mongols d'Asie centrale. Cependant, comme cela va être démontré par la suite, l'aspect totémique en est légèrement modifié, notamment de par une pratique, semble-t-il, beaucoup plus « archaïque » et individualisée. Dans le sens de Claude Lévi-Strauss, le totémisme amérindien peut dès lors être perçu comme une culture totémique permettant la création d'individu totem, dans le sens où l'approche et l'utilisation totémique reste propre à chaque individu et s'opère de façon essentiellement initiatique. Cette individualisation totémique, qui sera mise en avant par la suite, peut dès lors permettre de comprendre l'utilisation différente du phénomène politique en rapport avec la présence d'éléments tribaux. Mais tout comme les peuples nomades d'Asie centrale, c'est bel et bien le chamanisme qui conduit l'ensemble des relations sociales entre les tribus et entre les différentes forces de la nature. Il constitue ainsi, à lui seul, l'une des clés de la compréhension de la culture des ces populations tribales.

Comme rappelé précédemment, le chamanisme sibérien reste relativement indépendant, dans sa forme et son utilisation au sein de l'ensemble des pratiques « magico religieuses », ces dernières répondant directement à une certaine genèse de la psychologie humaine. Ainsi, « *en Occident les pratiques rituelles des chamanes sont souvent regardées comme les survivances figées d'une religion immémoriale. On a ainsi parfois cherché à expliquer l'art préhistorique à la lumière de traditions chamaniques contemporaines. En réalité, un examen attentif montre que les dessins préhistoriques ne présentent guère de ressemblance avec les images rituelles utilisées par les chamanes d'époque moderne. Il est évidemment difficile de suivre les traces d'une tradition orale, pourtant le chamanisme a bien une histoire, du reste moins ancienne qu'il ne le suppose. Selon les études archéologiques les plus rigoureuses, le chamanisme nord asiatique, défini comme une institution centrée sur des*

spécialistes rituels, a probablement émergé dans la région de l'Altaï turc au cours du premier millénaire de notre ère »[164].

Le plus troublant se situe dans la possibilité de retrouver ce chamanisme sibérien spécifique chez certains peuples autochtones d'Amérique du Nord. L'historien et anthropologue Karl H. Schlesier s'est intéressé au cas des Tsistsistas, nom que se sont donnés les Cheyennes, pour se démarquer des autres peuples amérindiens, notamment d'un point de vue culturel et ethnique. Son étude est intéressante, notamment dans le fait que cette dernière démontre les fortes analogies applicables avec la pratique chamanique sibérienne. Mais ce qui reste le plus surprenant demeure dans l'étude de la structure tribale de cette ethnie amérindienne qui s'est définitivement consolidée autour d'une culture commune, propre à une identité, pouvant être mis en parallèle directement avec la construction et la formation politique et social des tribus turco-mongoles, notamment dans le principe de continuité culturelle. Certes l'absence d'une transformation radicale de la morphologie tribale chez les Cheyennes, enlève l'un des aspects principaux de ce travail de recherche. Mais les différents rapprochements avec la culture nomade eurasiatique, permettent d'opérer un travail comparatif intéressant, car supportant en partie les mêmes bases de données culturelles et spirituelles.

Cependant, l'absence d'aires culturelles sédentaires importantes, aux côtés des populations tribales amérindiennes du nord, semble changer l'évolution politique et sociale de ces dernières. Etudier certains peuples d'Amérique du Nord revient presque à découvrir ce qu'aurai pu être le destin des nomades turco-mongols sans la présence constante des grandes aires culturelles sédentaires autour de son territoire et avec lesquelles ils ont spontanément noué des relations essentiellement commerciales et guerrières, tout en conservant leur indépendance culturelle et sociale. La culture totémique des Grandes Plaines, et celle des nomades de Haute Asie, ne subit pas la même évolution sociale et politique, notamment dû au fait de la présence ou non d'aires cultures sédentaires. Le totem va également subir quelques changements, ne supportant pas la même approche dans son implication sur l'individu et donc directement dans l'évolution de la morphologie tribale.

L'étude de la culture totémique des amérindiens permet ainsi une approche différente du dynamisme politique et social au sein d'une culture considérée comme « primitive », et ne supportant que très peu l'évolution démographique, car se regroupant essentiellement sous

[164] Stépanoff Charles et Zarcone Thierry, *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, Gallimard, Paris, 2011, p. 14-15.

forme d'entités familiales. Comme cela va être démontré par la suite, le stade tribal connu à l'époque des Indiens d'Amérique du Nord et à l'époque des nomades turco-mongols, répond directement à un souci évident de freiner le processus du développement économique, par une non sédentarisation, et la présence d'une régulation démographique extrême. Régulation démographique mise en place par cette même absence de développement économique et politique, afin d'éviter l'apparition d'un pouvoir central institutionnalisé. Cependant, comme cela tend à être démontré avec l'étude des populations nomades altaïques, le phénomène de politisation, et plus spécifiquement de la création d'une politie, et paradoxalement possible au sein de populations utilisant un système social dit « primitif », supportant une démographique impliquée par le mode d'existence nomade. Le dynamisme politique des amérindiens du Nord va cependant s'avérer plus complexe dans son étude, notamment d'une part par le dynamisme extérieur créé par l'arrivée des colons européens, d'autres part par l'absence d'une continuité culturelle suffisamment importante sur l'ensemble du territoire nord américain. L'environnement naturel semble ainsi responsable en partie de cette absence d'homogénéisation culturelle entre les différentes tribus amérindiennes, puisque constitutif de la culture animiste et totémique. Cela va notamment participer à la mise en place d'une utilisation totémique individuelle, propre aux différentes régions d'Amérique du Nord. Cependant, au sein de région bien spécifique, comme celle des Grandes Plaines, au Nord-ouest des actuels Etats-Unis, des coalitions tribales seront amenées à voir le jour, par processus de rapprochement culturel et symbolique notamment.

Pour en revenir aux Tsistsistas, autrement dit les Cheyennes, il faut tout d'abord souligner l'aspect culturel bien particulier de ces derniers. Comme démontré précédemment, le totémisme opéré par les populations amérindiennes du nord du continent, s'apparente à une forme d'individualisme profond, davantage que chez les populations nomades d'Asie centrale à l'intérieur desquelles le totémisme semble avoir évolué pour n'utiliser que ces vestiges, autrement dit des représentations sociales conservant un aspect zoomorphique et ce pour des raisons essentiellement culturelles et économiques. L'absence de civilisations sédentaires importantes à proximité des groupes tribaux amérindiens du Nord, avant l'invasion européenne, permet en partie de comprendre ce phénomène. Alors que les nomades d'Asie centrale restent constamment sous l'influence des aires culturelles sédentaires, permettant ajustement des pratiques totémiques et surtout apparition de l'utilisation de la domestication animale, nécessaire à la création du nomadisme pastoral, les Indiens d'Amérique du Nord

utilisent un totémisme beaucoup plus introspectif et en ce sens beaucoup plus originel ou « archaïque ».

Certes, la pratique chamanique semble pouvoir nouer et consolider l'ensemble totémique au sein de mêmes valeurs spirituelles que l'on retrouve dans les fondements même de l'animisme. Valeurs liées avant tout à une conception holistique de l'existence, opérant sur une certaine unité de la vie. Mais l'aspect totémique des amérindiens s'apparente essentiellement au concept primitif du totémisme, nécessaire dans le besoin naturel d'éviter toute consanguinité entre les différents clans tribaux ainsi que l'établissement de règles sociales et morales entre les tribus, notamment par la mise en place d'un système classificatoire de parenté. Ainsi, en ce qui concerne les Indiens d'Amérique du Nord, « *l'adoption du totem par un clan entrainait entre ses membres certains devoirs. Naturellement ils se devaient aide mutuelle et étaient sacrés les uns pour les autres. Par contre, ils ne pouvaient pas se marier entre eux, étant en quelque sorte frères et sœurs spirituels. D'autre part, les divisions en clans totémiques étaient indépendantes des divisions territoriales de la tribu. Et si, par exemple, les Sioux étaient en guerre contre les Crows, les ours des Sioux s'arrangeaient pour ne pas combattre les ours des Crows* »[165].

Cela démontre le lien pouvant unir les membres de tribus différentes, lorsque des signes totémiques semblables se retrouvent. Ainsi, le totem de l'ours, qu'il provienne de la tribu des Sioux ou de la tribu des Crows, a capacité à créer des alliances communes entre les membres de différentes tribus. Ce simple rapprochement ne suffit cependant pas à la création d'une aire culturelle suffisamment large pour rallier l'ensemble tribal en vu de provoquer un dynamisme politique important au sein de la culture « primitive ». Mais les interactions entre tribus parviennent cependant à créer, progressivement, des échanges et des liens communs, démontrant la présence d'une structure sociale et politique, permettant modification de la morphologie tribale vers le concept de chefferie. Les Indiens des Grandes Plaines, représentés essentiellement, à l'époque de l'arrivée des premiers colons européens, par les Cheyennes, les Sioux et les Crows, provoquent déjà certains échanges culturels, de part notamment des regroupements de totems communs. Le principe dynamique semble ainsi avoir lieu au sein de la culture totémique, mais son utilisation avant tout individuelle (principe de l'individu totem), semble stopper l'arrivée d'une plus grande modification de la morphologie sociale.

[165] Thévenin René et Coze Paul, *Mœurs et histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Payot et Rivages, Paris, 2004, p. 105.

L'utilisation chamanique, fortement influencée par la pratique sibérienne, se retrouve de façon analogue au sein de différentes tribus amérindiennes des Grandes Plaines. Malgré l'absence d'une langue plus ou moins commune, des aspects culturels similaires permettent ce rapprochement entre tribus au sein de cette région d'Amérique du Nord. Région qui permet également la mise en place d'une culture plus ou moins commune entre les différents clans totémiques, dans le sens ou cette dernière reste relativement homogène. Ainsi, « *les Plaines offrent deux types de paysages. C'est d'abord une région humide de grasses prairies à l'est du centième méridien, où la moyenne annuelle des précipitations atteint soixante-quinze centimètres. Plus à l'ouest se déploie une steppe semi-désertique, où l'agriculture n'a vu le jour qu'à la fin du XIX° siècle sous la forme de dry farming avec la planification des labours et, corollairement, la réduction de l'irrigation* »[166].

Au delà de leur aspect purement spirituel, les différents totems utilisés par les tribus amérindiennes fonctionnent, de façon analogue, dans une continuité similaire à celle des populations nomades d'Asie centrale et septentrionale, et plus largement comme n'importe quelle autre culture totémique, prenant l'ensemble naturel comme catalyseur culturel et spirituel. Ainsi, « *en négligeant son côté mystique, le totem est en somme le blason, le signe de ralliement d'un groupe. Les membres de la tribu qui l'a adopté portent, sur eux ou sur les objets qui leur appartiennent, son image et ils portent aussi son nom. Ceux-ci sont les loups, ou les ours, ceux-là les castors, ou les buffles, etc. Chaque fois que cela se peut, ils ont, ou prétendent avoir, les qualités de leur totem* »[167]. Tout comme les nomades turcophones d'Asie centrale, les T'ou-Kiue par exemple, qui utilisent la symbolique du loup en tête de l'armée, les Indiens d'Amérique du Nord se servent également de l'animal totem comme blason, permettant à la fois une représentation symbolique au niveau guerrier, mais également au niveau de l'identité culturelle, notamment face aux autres groupes tribaux. L'utilisation du totem, à définir ici comme pouvant être dynamique, puisqu'il est en capacité de sortir de la tribu lors des différents mouvements guerriers, peut permettre une circulation culturelle du symbole totémique, modifiant légèrement ou en profondeur l'ensemble culturel sur une même zone géographique et au sein d'un environnement naturel similaire. Environnement à l'intérieur duquel chaque individu peut se reconnaître en un animal ou une représentation zoomorphique devenue progressivement familière et transcendante. C'est l'un des principes totémiques qui fut étudié précédemment.

---

[166] Royot Daniel, *Les Indiens d'Amérique du Nord*, Armand Collin, Paris, 2007, p. 158.
[167] Thévenin R. et Coze P., op. cit., p. 104.

Tout comme au sein de la culture altaïque, mais de façon beaucoup plus évidente, les différents clans amérindiens reposent ainsi sur une base culturelle totémique plus ou moins commune et ayant capacité à fusionner, notamment par principes d'interactions guerrières ou sociales entre les clans. Nous verrons par la suite, notamment au travers des études d'Ibn Khaldoun, le principe de fusionnement tribal et avec lui l'anéantissement ou la concrétisation de certains ancêtres claniques, pour le cas qui nous intéresse, d'aspects zoomorphiques. Ainsi, comme évoqué précédemment, Tengrï, le Dieu des nomades de Haute Asie, se retrouve de façon analogue chez les différents clans Turcs ou Mongols, et ce malgré l'absence d'une unité tribale avant modification de la morphologie par la constitution d'empires. Le même schéma religieux se dessine chez les populations amérindiennes, démontrant la présence d'un Dieu global au sein de la culture animiste. De ce fait, « *la plupart des tribus admettent l'existence d'un « Grand Esprit », créateur de toute chose. Mais une forte dose de panthéisme se mêle à leur croyance, et, dans le feu, dans l'eau, dans l'air, dans toute l'immense nature dont le mystère les entoure, ils sentent la présences de forces immatérielles, généralement bienfaisantes, peut-être émanées du Dieu unique, peut-être coexistant prés de lui, mais à qui, quelles qu'elles soient, l'Indien ne manque pas de rendre hommage à toute occasion* »[168]. Bien que l'aspect spirituel de ces populations ne semble pouvoir supporter la comparaison avec les grands courants religieux monothéistes, et malgré la multiplicité des cultes rendus à la Nature, notamment au sein des différentes conceptions animistes, la présence d'un Dieu unique, créateur et englobant, reste avérée. Ce dernier démontre ainsi l'apparition d'une unité culturelle et religieuse entre ces différentes populations tribales. La présence d'une entité divine supérieure est ainsi représentative de la culture animiste des Indiens d'Amérique du Nord, tout comme au sein du tengrisme des nomades turco-mongols. Dieu unique pouvant prétendre à homogénéiser l'ensemble tribal, participant directement à l'élaboration d'une unification sous sa présence. Comme cela va être démontré par la suite, l'utilisation d'un Dieu transcendant l'ensemble totémique peut servir de base à l'élaboration de la politie. Politie qui repose avant tout sur une conception hierocratique du pouvoir, pour l'établissement de l'empire. Les travaux de Francis Fukuyama sur l'impact des religions universalistes dans le principe de mise à mal du tribalisme, seront étudiés et mis en parallèle avec le tengrisme altaïque. De ce fait, la présence d'un Grand Esprit opère sur une capacité pour les Amérindiens d'unifier un ensemble tribal. Visiblement il ne fonctionne pas de la même façon chez ces derniers que chez les altaïques. On peut dès lors interpeler le fait que la conjonction

[168] Idem., p. 101.

historique et géographique des peuples de la Haute Asie, supportant une évolution conséquente des sociétés sédentaires, tout comme une interaction plus ou moins consentie avec ces dernières, peut expliquer en partie le destin politique des nomades altaïques. Nous reviendrons par la suite tout naturellement sur la dualité à entreprendre entre sociétés nomades et sociétés sédentaires. Ainsi, la seule présence d'un Grand Esprit ne peut être l'unique élément servant au dynamisme politique. Le rôle de la guerre et de l'utilisation des ancêtres claniques, notamment dans le concept de ce que Khaldoun appel l'esprit de corps, participent certainement et inévitablement au dynamisme nomade. Bien que la culture totémique peut paraître, à première vue, hétéroclite, la présence d'une divinité centrale et transcendantale, un Grand esprit, participe à une certaine logique structurant l'ensemble. Mais comme cela va être démontré avec les populations nomades altaïques, la seule présence d'un Dieu unique ne peut suffire à homogénéiser ce même ensemble totémique, notamment dû au fait de la multiplicité des ancêtres claniques à aspect zoomorphiques. Ceux là même qui vont devoir progressivement s'homogénéiser au sein d'éléments attracteurs.

Ainsi, l'absence réelle d'un dynamisme politique et par là même la création d'une véritable politie, permettant modification de la morphologie tribale, chez les amérindiens des Grandes Plaines, s'explique en partie par l'absence d'une évolution globale du totem dans son approche culturelle. Alors que la culture totémique s'est vue durement évoluée, pour former une sorte de culture totémique et animiste collective chez les nomades turco-mongols, les principes totémiques semblent rester ancrés dans une conception individuelle chez les peuples amérindiens. Cette individualisation de la pratique totémique pose déjà un postulat. Cette forme de pratique culturelle du totem semble empêcher la mise en place d'une culture commune au sein des groupes tribaux, et plus spécifiquement dans leurs relations avec les autres groupes ethniques. De plus, l'absence d'homogénéisation linguistique à travers les différents peuples amérindiens du Nord, bloque le processus d'une politisation extrême, permettant le passage de la tribu à l'empire. Mais cette absence relative d'un instrument politique « féroce », conduisant les tribus à s'unifier en vue de constituer un empire, ne doit pas stopper l'analyse de ces dernières. Une forme de dynamisme politique sous jacente peut être perçue chez certains groupes tribaux, notamment dû fait de la présence de confédération tribale de grande envergure, en particulier chez les Sioux et les Cheyennes. Comme vu précédemment, il existe un principe actif de regroupement tribal par même symbole totémique. Regroupement qui a cependant l'air réduit, par absence d'homogénéisation culturelle globale sur l'ensemble du territoire nord américain.

Loin du modèle de l'unification tribale des nomades altaïques, au sein duquel un système hiérocratique a possibilité de se mettre en place, comme cela va être démontré par la suite, le modèle d'unification tribale amérindien, ou tout du moins de coalition tribale, utilise de façon plus « primitive » le système totémique, sans chercher à le sublimer entièrement par la mise en place d'une homogénéisation culturelle intense et d'une utilisation du Grand Esprit. Cependant, cette absence d'homogénéisation culturelle ne semble pas empêcher totalement la création d'une certaine forme d'organisation politique entre clans tribaux. Ainsi, « *d'un clan à l'autre existaient des pratiques d'hospitalité, dans le cadre du même signe totémique. Tel était le cas, par exemple, entre les diverses tribus constituant la confédération des Crows, quand leurs membres se déplaçaient. L'hospitalité indienne était aussi spontanée et généreuse quand il s'agissait d'amis, de parents ou d'étrangers, qu'était cruelle leur attitude à l'égard de leurs ennemis. Les anthropologues ont beaucoup discuté des liens de parenté à l'intérieur du clan sans parvenir à un consensus. Ce qui les a beaucoup intrigués, c'est l'usage presque stéréotypé de mots comme père, grand-père, oncle, enfants, qu'ils employaient dans des cas où les liens de famille n'étaient pas en cause. Plus qu'une liaison par le sang, ces mots désignent les degrés divers d'une hiérarchie politique et sociale* »[169].

Car l'intérêt premier de comparer les nomades d'Asie centrale avec les Indiens d'Amérique du Nord a cela de nécessaire qu'il va permettre de mettre en lumière davantage le rôle des civilisations sédentaires dans le dynamisme politique opéré chez les peuples nomades des steppes. L'absence de cohabitation directe avec des aires culturelles sédentaires, d'un point de vue économique, guerrier ou idéologique, semble enfermer le dynamisme politique des amérindiens du nord quand, au contraire, ce dernier se voit sublimé chez les nomades d'Asie centrale et septentrionale. Cependant, et c'est là tout l'intérêt de ce travail de recherche, le phénomène de politisation, ou tout du moins de la mise en place d'un pouvoir centrale permettant une évolution et un dynamisme de la morphologie tribale, reste possible dans des environnement sociaux nomades, utilisant une culture à aspect totémique, et un principe démographique de microsociétés. Mais l'étude comparative va surtout permettre de comprendre en quoi l'environnement naturel, les différences ethniques, linguistiques et totémiques, ainsi que la non présence d'aire culturelle sédentaires, permettant un principe de coévolution entre nomadisme et sédentarité, sont en mesure de mettre un frein important à la création d'une politie au cœur d'une société tribale.

[169] Fohlen C., op. cit., p. 113.

Ainsi, l'individualisme pratiqué dans le totémisme amérindien du nord du continent, semble empêcher l'homogénéisation culturelle. Mais c'est très certainement la non dynamique, à apposer à un ancêtre totémique clanique majeur et récurrent, qui semble enfermer les amérindiens des Grandes Plaines dans un aspect purement individuel du totem, sans possibilité de le sublimer par récupération constante d'un ancêtre totémique fort de représentations, et opérant une forme de « cannibalisme » culturel en englobant l'ensemble tribal sous sa symbolique pour les besoins du dynamisme politique. Quoi qu'il en soit, il est déjà permis de constater l'homogénéité relative de la culture des steppes. Des Kirghizes aux Ouighours, en passant par les Nénèstes ou les Mongols, à travers l'ensemble territorial des steppes eurasiatiques, plusieurs éléments récurrents, tel que le chamanisme sibérien, la culture animiste et l'utilisation de représentations zoomorphiques similaires, notamment avec l'animal carnassier, permettent de démontrer la présence d'une aire culturelle plus ou moins stabilisée et cohérente. Cette même aire culturelle ayant la possibilité d'influer le dynamisme politique pour les besoins de la transformation de la morphologie tribale. Mais c'est certainement la symbolique du loup et sa circulation continue à travers les territoires steppiques et au cœur des confédérations tribales altaïques qui participe à uniformiser progressivement la culture nomade, par principe de résurgence constante, créant ainsi l'identité sociale par action du politique.

Section III: LA REPRÉSENTATION ZOOMORPHIQUE AU CŒUR DES MYTHOLOGIES NOMADES D'ASIE CENTRALE ET SEPTENTRIONALE : DE L'ASSIMILATION NATURELLE À L'UTILISATION CULTURELLE

Opérant une influence considérable dans la notion de prestige clanique mais également au cœur des mythes fondateurs altaïques, le loup va se trouver être en capacité à provoquer indirectement le dynamisme politique des peuples de la steppe. Comme évoqué précédemment, ce sont essentiellement les constructions politiques qui façonnent les identités sociales. Ces identités s'élaborent au cœur d'un ensemble culturel progressivement homogénéisé autour d'éléments symboliquement prégnants. En effet, « *les civilisations historiques reposent sur des croyances religieuses ou des métaphysiques fortement structurées* »[170]. Cette structuration va notamment se former grâce à l'action du politique.

[170] Claval P., op. cit., p. 258.

Tout développement politique repose sur une réutilisation d'éléments historiques et culturels ayant capacité à transcender un espace social. Les religions universelles ont ainsi fait preuve d'élément déclencheur dans la transformation des morphologies sociales et l'émergence des concepts de civilisation. Nous y reviendrons volontairement par la suite, notamment en ce qui concerne le cas de l'islam en Arabie ou de la chrétienté en Occident, permettant ainsi un comparatisme direct avec la société pastorale altaïque et sa religion universaliste animiste, le tengrisme. Quoi qu'il en soit, d'autres éléments sociaux peuvent opérer sur un aspect transcendantal, permettant cristallisation d'un ensemble social autour d'une représentation. La partie suivante va notamment permettre de démontrer l'impact des guerres internes dans la modification progressive de la morphologie tribale, tout comme la résurgence de certains éléments claniques, issus directement des tribus conquérantes et reposant donc sur la notion de prestige. Formant ainsi et progressivement des principes de circulation des ancêtres claniques participant eux mêmes à l'instauration progressive d'identités sociales. Mais pour parfaire l'étude de l'aire culture altaïque, il semble plus que nécessaire d'opérer une analyse dynamique tournée autour de la symbolique du loup en tant qu'élément tribal puis mythologique et enfin identitaire, accoudée directement à l'élément divin. Comme le souligne Aucante, « *tous les peuples barbares entretiennent des mythes fondateurs. Chaque grande tribu a des ancêtres prestigieux dont on raconte les aventures légendaires, avant qu'elles ne soient écrites bien plus tard* »[171]. Pour le cas altaïque, ces mythes fondateurs mettent essentiellement en scène des principes de fusionnements entre l'humain et l'animal, notamment dans un rapport sexuel entre l'animal fauve et l'Homme.

Avant de poursuivre sur l'étude concrète de la politisation des tribus turco-mongoles, notamment par processus d'utilisation et de récupération des représentations primitives, il semble indispensable de définir le plus logiquement possible la place du loup au sein de la mythologie nomade altaïque et notamment entre les différentes tribus ayant opérées sur un dynamisme politique important à travers les territoires steppiques. Cela des premières populations d'origine turque avec les T'ou-kiue notamment, et ce dès le VIème siècle de notre ère, jusqu'aux Mongols de Gengis Khan au XIIIème siècle, démontrant par là même la continuité historique et culturelle à apposer à ces populations. Mais indépendamment, le problème de la politisation, et avec elle de l'homogénéisation des principes de représentations, notamment pour les soucis propres à l'individualisation du pouvoir, va commencer à opérer au sein de cette section consacrée. Pour rappel, les nomades indo-

[171] Aucante V., op. cit., p. 67.

européens sont volontairement écartés de cette étude, bien que la symbolique du loup se retrouve également chez ces derniers, comme cela sera précisé. Mais pour des raisons logistiques, liées essentiellement à la problématique de la politisation, seuls les populations altaïques seront conservées, du simple fait que cette étude se concentre avant tout sur l'apparition et l'expansion de l'empire Mongol gengiskhanide. De plus comme souligné précédemment, l'apparente absence d'ancêtre animal chez les populations indo-européennes, ne permet pas une étude concrète de l'influence des représentations zoomorphiques dans le principe de politisation.

Le loup se retrouve de façon analogue au sein de des différents groupes tribaux nomades d'Asie centrale et plus largement au sein de la mythologie altaïque. Ses origines symboliques se conçoivent essentiellement au cœur d'une culture que l'on peut qualifier d'animiste, supportant des vestiges totémiques, à l'intérieur de laquelle, les différentes entités peuplant l'imaginaire nomade, trouvent une place particulière dans l'ordre social tribal. Ordre social progressivement mis à mal par le politique, et en accord avec le principe de résurgence constante de l'ancêtre clanique comme stabilisateur social. Cela comporte notamment le souci premier de démontrer la faculté de l'ancêtre mythique carnassier à englober, tout en modifiant, l'ensemble culturel et mythologique pour et par le politique. Cette dernière section entend ainsi expliquer et démontrer la présence du loup au cœur de la mythologie altaïque donc, tout en abordant les différentes notions et concepts accoudés à ce dernier. Il sera notamment question de la notion de paratotémisme, évoquée par Jean-Paul Roux, notion à mettre en parallèle directement avec le principe de morphodynamique des mythes entrepris par Philippe Descola. Démontrant ainsi la résurgence constante de l'utilisation animale à l'intérieur de la sphère sociale pastorale. Amenant ainsi et progressivement l'étude vers le processus de politisation, la transformation de la morphologie sociale altaïque, par présence et récupération constante de l'ancêtre clanique carnassier.

1. Vers une stabilisation de la culture tribale : la représentation zoomorphique, élément clanique et cyclique

Du fait de traditions avant tout orales, la culture nomade demeure à la fois variable et approximative dans son étude, ne facilitant pas une approche interne de son dynamisme culturel et politique. Tenter d'uniformiser cet ensemble peut sembler, à première vue, de l'ordre de l'impossible, tant les représentations sociales peuvent y être abondantes. Cependant, il est permis de découvrir une ligne directrice au sein de la culture mythologique

altaïque, mélangeant à la fois le totémisme, le chamanisme et l'animisme. Une sorte de fil conducteur qui peut permettre de démontrer le dynamisme culturel interne qui s'est illustré, notamment durant la période des conquêtes gengiskhanides. Peuple de guerriers par excellence, reposant sur une économie de prédation, les nomades ont toujours réussi à assimiler l'environnement naturel qui les entoure, cela en essayant d'expliquer la place de chaque élément, eux compris, au sein de l'environnement et au travers d'une conception holistique de l'existence.

La croyance en un dieu unique, Tengrï, le Dieu des peuples altaïques, demeure l'élément central permettant stabilisation de l'ensemble culturel et tribal. La présence d'un Grand Esprit pose ainsi un cadre structurant pour l'ensemble religieux des populations. Il sera surtout constitutif des empires des steppes, et utilisé dans le principe hiérocratique sous Gengis Khan, mettant notamment à mal le tribalisme. Mais comme cela va être démontré, il ne peut servir à lui seul d'élément ayant capacité d'unifier l'ensemble tribal, tant la culture de ces populations repose également sur l'utilisation constante de diverses représentations sociales, en particulier animales. De plus, l'importance à accorder aux principes de lignages, avant l'instauration de l'empire, répond directement à la nécessité d'utiliser un ancêtre clanique fort de représentations pour les besoins de l'unification et de la cohérence sociale et politique. C'est pourquoi le loup, dans son aspect à la fois mythologique, symbolique et clanique, va se trouver être l'élément ayant capacité à unifier ce même ensemble tribal sous sa représentation.

Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *dès les temps les plus reculés, le Ciel est bien défini comme le Dieu national ; c'est le Tängri des Turcs (Türük Tängrisi) comme plus tard il sera le Tängri des Mongols. Il les guide. Il intervient constamment pour les conduire, soit faisant pression sur eux, soit envoyant des messagers, aigles, loups, céruléens, rayons de lumière pour féconder leurs femmes ou marcher en tête de leurs armées. Son peuple vit au centre de la Terre, sous le zénith directement au pied de l'axe cosmique, la montagne sacrée d'Ötüken qui correspond au centre du monde qu'est La Mecque pour les musulmans. Autour de lui gravitent ceux qui lui sont apparentés par la langue ou par les mœurs et naturellement par les croyances, puis les ennemis de plus en plus loin vers les confins du monde* »[172]. Il est possible de déceler ici les fondements propres à la création de la civilisation, par formation d'une aire culturelle commune pouvant pacifier l'ensemble tribal lorsque cela est possible. Mais se sont également les prémisses de la politie qui semblent se dessiner dans cette

[172] Roux J-P., op. cit., p. 164.

conception religieuse, en concevant notamment une homogénéisation culturelle à l'intérieur des territoires de Haute Asie, tout en définissant une zone de guerre extérieure face aux autres populations humaines ne rentrant pas au cœur de cette zone de pacification culturelle et sociale.

Au sein de cette religion l'animal, et plus largement le monde naturel, se voient donc octroyer une place prépondérante. Chaque élément qu'il soit animal, végétal, ou minéral, voir cosmique, porte en lui une partie de l'élément divin. Cet ensemble culturel et religieux permet la mise en place d'une mythologie turco-mongole unique en son genre, car propre aux régions steppiques, mêlant des vestiges du totémisme, alliés à la pratique chamanique, la pensée animiste, tout en considérant la présence d'un Dieu unique, se manifestant essentiellement sous forme animale et lumineuse. Le tengrisme, religion propre aux populations nomades altaïques, peut dès lors se définir de façon simplifiée comme un mode de pensée alliant concept holistique et animiste, culte rendu aux ancêtres, le plus souvent à aspects zoomorphiques, et pratique chamanique.

Comme au sein de la plupart des cultures nomades, l'animale reste au centre de ce qu'il est permis d'appeler l'art des steppes. Les différentes découvertes archéologiques montrent ainsi une multitude de représentations zoomorphiques, essentiellement issues des premières populations scythes et plus largement d'origine indo-européenne. L'économie pastorale reposant essentiellement sur le cheptel, autrement dit le bétail, ce dernier tient une place prépondérante dans l'esprit du nomade, aussi bien lors des rituels chamaniques que artistiques. Comme le souligne Guénon, que nous retrouverons par la suite, le nomade est lié à l'animal tandis que le sédentaire demeure ancré dans le végétal et le minéral, tout cela d'un point de vue symbolique. En attribuant des dons divins à l'animal, en le définissant comme précepteur de l'existence humaine, le nomade en fait à la fois un être égale, voir supérieur à lui, capable de communiquer directement avec le sacré. Alors que l'art chamanique, représente pour l'essentiel l'herbivore, les cervidés et autres bêtes à cornes, d'autres animaux, tel que le loup, dispose d'une place bien particulière. Pour honorer les esprits, et être certains de conserver son troupeau, élément essentiel à la survie dans la steppe, le nomade multiplie les honneurs et les offrandes à ces animaux herbivores, présents pour accompagner l'homme, le nourrir, l'habiller et le protéger. L'animal carnassier va davantage se retrouver dans une symbolique guerrière, bien qu'il opère également un rôle prépondérant dans la pratique chamanique, notamment au niveau de la notion de guerrier fauve. Nous y reviendrons par la suite, notamment lors de l'étude de cas de la stratégie guerrière nomade.

En effet, dans le cas présent, se sont essentiellement les représentations culturelles liées au phénomène guerrier qui semblent intéressantes à analyser. Car « *la nature mimétique des cultures barbares entraîne de fait une propension à la violence, qui conduit à un état de guerre permanent entre tribus. Ainsi, la guerre entre confédérations, ou entre tribus barbares d'une même confédération, est la loi ordinaire pour régler les différends* »[173]. Facilitant également et de fait une volonté naturelle pour la recherche de l'unification tribale et identitaire, par le biais notamment d'un « héros » barbare issue d'un mythe d'origine lui permettant de transcender l'ensemble tribal sous son hégémonie. Comme décrit précédemment, le mythe d'origine gengiskhanide place le loup au centre de l'origine du peuple Mongol et du peuple Turc avant lui. Ainsi, le loup semble déjà acquérir une place importante avant l'unification des différentes tribus nomades, et ce dès le VIIIème siècle, notamment avec l'ethnie T'ou-Kiue. Historiquement présentés comme les premiers Turcs peuplant les montagnes de l'Altaï, dans la zone septentrionale de la Mongolie actuelle, avant d'être conquit par leurs successeurs, les Ouïghours, cette tribu utilisée déjà le figure du loup lors de ces attaques. Comme le précise Jean-Paul Roux, « l*es Altaïques et peut-être les Iraniens croyaient que l'animal totem marchait en tête de l'armée, avec le drapeau auquel on l'identifiait. Les Chinois le signalent en parlant des T'ou-kiue : « Ils ornaient d'une tête de loup en or le sommet de leurs étendards et de leurs guidons. Ainsi, le souvenir ne se perd pas qu'ils sont issus d'une louve* »[174]. Nous pourrions également évoquer les Hiong-nou, peuple turco-mongol ayant formé le premier empire des steppes vers le IIIème siècle avant J-C. Mais l'absence conséquente d'informations nous oblige ici à s'attarder essentiellement sur la politisation accomplie depuis les T'ou-kiue vers le VIème siècle de notre ère.

Les premières populations de langue turque, ayant « colonisées » les territoires steppiques, possèdent déjà un rapport familier et mystique avec le loup. De là à affirmer que les cultures turques sont responsables de la mise en place du mythe d'origine gengiskhanide reviendrait à dénigrer l'apport important de l'influence naturelle sur la construction des ensembles culturels tribaux. Il n'en demeure pas moins que l'analogie pouvant être opérée entre ces différentes cultures des steppes, démontre une relation particulière entre le nomade et le loup. Relation qui semble se matérialiser par le biais de la mise en place d'une culture zoomorphique, plaçant le loup comme ancêtre mythique commun, ayant capacité naturelle à englober l'aire culturelle sous sa symbolique.

[173] Aucante V., op. cit., p. 74-75.
[174] Roux J-P., *L'Asie centrale*… p. 53.

Car l'unification des peuples nomades ne peut avoir lieu que par anéantissement progressif des différents systèmes identitaires claniques existants, et cela au profit d'une culture commune basée sur un seul grand ancêtre. La troisième partie de cette étude s'attardera ainsi sur le principe d'individualisation du pouvoir accoudé à la transformation de la culture tribale par le politique. Autrement dit, et comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, l'empire demeure par essence anti totémique car reposant sur le principe d'unification et de création identitaire. Une unification permettant non seulement la fin des luttes anarchiques entre les différents clans, impliquant par la suite la constitution d'une entité sociale soudée autour d'un ancêtre commun, permettant par la suite la mise en place d'une idéologie politique légitimée. Comprendre l'expansion de l'empire Mongol sous Gengis Khan demande de s'attarder, non pas uniquement sur les stratégies militaires, mais sur les stratégies d'unification culturelles et idéologiques opérées au cœur de la « boite noire » altaïque. Les différents peuples de Mongolie, de Sibérie et d'Asie centrale ont tous le point commun d'avoir évolué et de s'être s'adaptés au cœur d'un environnement naturel bien particulier et relativement uniforme. Territoire de chasse du loup par excellence, les nomades d'Asie centrale ont très vite su s'harmoniser à ce prédateur concurrent, non pas en l'exterminant, mais en l'assimilant à leurs mythes et à leur propre origine, notamment par processus animique. Bien plus qu'un simple prédateur, le loup devient progressivement le guide clanique, spirituel voir le géniteur des peuples nomades d'Asie centrale, s'en inspirant ainsi, soit pour préserver leurs cheptels, en adoptant des pratiques rituelles à son égard, soit pour apprendre de lui au travers des différentes techniques de chasse et d'attaque. Comme le précise Mircea Eliade, *« l'Asie centrale connaît, en plusieurs variantes, le mythe de l'union entre un loup surnaturel et une princesse, union qui aurait donné naissance soit à un peuple, soit à une dynastie* »[175].

Le principe de circulation et de regroupement périodique entre les différents clans, à la fois turcs et mongols, ne peut qu'aboutir à une union reposant sur la croyance en un seul grand ancêtre totémique, le loup, par processus d'apparition et d'utilisation récurrente au niveau du système des représentations. Ainsi, « *il est normal que des gens qui vivent proches les uns des autres partagent beaucoup de façon de faire et de voir : le rôle de l'imitation et de la parole dans la transmission des pratiques et des savoirs suffit à l'expliquer. Dans les petits groupes que les ethnologues étudiaient avec prédilection dans la première moitié du XXème siècle, la cohabitation et l'oralité favorisaient ainsi la reproduction indéfinie des mêmes*

[175] Eliade Mircea, *De Zalmaxis à Gengis Khan : études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Payot, Paris, 1970, p. 15.

thèmes culturels »[176]. Malgré le mode de vie oral, la culture a ainsi capacité à se solidifier autour d'éléments prégnants, notamment par le biais d'une transmission répétée sur le long terme. Permettant l'émergence de certains thèmes culturels importants qu'il est possible notamment de retrouver au sein des mythes fondateurs.

Bien que le mythe d'origine associant la symbolique du loup, soit quelque peu différent entre ces populations tribales, il n'en demeure pas moins un élément essentiel et central dans la compréhension de l'unification de ces dernières. Depuis longtemps, et ce dès les premières populations d'origine turcophone, les peuples altaïques d'Asie centrale considèrent qu'il n'y a qu'un Dieu, Tengrï, le ciel bleu divinisé, et qu'il doit en aller de même sur Terre, avec la nécessaire mise en place d'un seul et unique empereur. Il est permis de retrouver ici le principe hiérocratique propre aux empires, sur une base cependant animiste. Dans le système nomade, la collectivité étant supérieur à l'individualité, celui qui se prétend supérieur au groupe doit posséder des qualités nécessaires permettant d'unifier toutes les forces collectives. C'est notamment le principe de l'esprit de corps lié directement au prestige, et fonctionnant en parallèle de l'évolution de la morphologie tribale. La seconde partie reviendra sur ces notions primordiales avec notamment l'étude comparée entreprise avec les tribus arabes. Partant de ce principe, dès lors qu'il y a volonté d'unifier les différentes tribus au sein d'un appareil politique, par l'intermédiaire d'un individu, il en va de même avec le totem ancestral. Il est possible de retrouver ce principe de regroupement des entités semblable au sein de la pensée animiste. En effet, comme souligné précédemment, dans la culture animiste, les clans humains et non humains se regroupent en sociétés différentes, participant à l'ensemble du système naturel. Les forces vitales, animant chaque chose, sont ainsi en capacité à fusionner instinctivement ensemble lorsque ces dernières s'avèrent être similaires.

Comme le démontre Philippe Descola dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*, l'être humain, pour nouer des relations avec les entités différentes de lui-même, et pour s'assimiler au sein d'un environnement naturel, passe par un processus d'identification aux choses qui lui semblent proche de lui, afin notamment de nouer une relation avec l'inconnu, ou le différent. Pour Descola, l'identification peut être perçue comme « *un schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue* »[177]. Cette assimilation avec le non

[176] Claval P., op. cit., p. 111.
[177] Descola P., *Par delà*…, p. 163.

humain permet ainsi à l'être humain d'imbriquer une partie de l'environnement naturel, au sein duquel il évolue, avec son propre système de pensée, formant ainsi une culture basée sur les éléments naturels qui l'entoure. De par sa forte influence, à la fois sur le mode de vie nomade, et sur les consciences humaines, le loup semble avoir gagné progressivement sa place au cœur de la mentalité collective altaïque, en particulier dans les régions d'Asie centrale, où ce dernier se voit respecter, sacraliser et assimiler comme faisant partie intégrante de l'origine de certaines tribus. Bien plus, cet animal va progressivement s'imposer comme la figure symbolique du phénomène guerrier chez les peuples nomades altaïques, participant à une sortie vers l'extérieur de l'influence de l'entité zoomorphique. La dernière partie s'attardera ainsi à la fois sur une étude anthropomorphique des guerriers turco-mongols, tout comme à la comparaison nécessairement entreprise entre la stratégie d'attaque du loup et celle des nomades. Mais c'est très certainement son utilisation constante, au cœur notamment de grandes familles tribales turco-mongoles, qui va progressivement permettre la mise en place d'un lien de parenté mythique avec l'animal carnassier. Parenté qui deviendra totale, englobant ainsi l'ensemble social altaïque, notamment par processus d'attraction et récupération au niveau politique.

Gengis Khan n'est pas le premier à utiliser la représentation sociale du loup comme récepteur des motivations politiques et sociales. Avant lui, d'autres confédérations tribales de grandes importances supportent à leur base identitaire la parenté avec l'animal carnassier, faisant du loup un paratotem selon les termes empruntés à Jean-Paul Roux. Paratotem pouvant dès lors être assimilé à un élément attracteur et permettant par la même le principe de légitimation du pouvoir politique centralisé. Nous reviendrons par la suite sur la refonte du système des représentations par le politique, et sur l'analyse de la morphodynamique des lythes entreprise par Philippe Descola. En obtenant une place prépondérante dans le système des représentations, l'animal ancêtre est alors en capacité d'accomplir son influence sous jacente dans l'établissement du pouvoir politique et dans la refonte nécessaire d'un nouvel ordre social. Malgré l'absence conséquente de sources issues directement de la société pastorale, il est cependant permis de retrouver une ligne directrice dans l'utilisation symbolique du loup, et ce au travers des différentes confédérations tribales de grande importance, des premiers Turcs aux Mongols gengiskhanides. Permettant ainsi, par utilisation analogique, une déduction portant sur l'importance cyclique de la représentation zoomorphique au sein de la sphère culturelle pastorale. Nous reviendrons par la suite sur sa résurgence constante dans l'établissement des empires des steppes, démontrant ainsi son

importance progressivement uniformisée par action du politique. Opérant par là même sur une transformation du totem clanique.

2. Le loup gengiskhanide : des origines turques à la notion de paratotémisme

Opérant indirectement des transformations symboliques et représentatives conséquentes, le loup s'est vu accoudé à différentes approches culturelles au sein de l'entité nomade eurasiatique. Participant en premier lieu à l'élaboration de certaines identités claniques, ce dernier s'est progressivement vu inséré au cœur de mythes fondateurs importants dans la société nomade, avant de parvenir à opérer sur une prégnance totale, notamment sous l'impulsion positive du politique. Impulsion lui permettant d'acquérir le rôle d'ancêtre commun, essentiellement par le fait que sa représentation semble avoir eu capacité à traverser les époques, lui accordant ainsi une prégnance importante au sein de la mentalité collective altaïque et plus spécifiquement à l'intérieur des mythes d'origines. Nous reviendrons par la suite sur la nécessaire recomposition des systèmes de représentations parallèlement à l'évolution de l'ordre social. Il sera notamment permis de souligner l'intérêt pour le politique à modifier en profondeur les idéologies pour parvenir à une appropriation totale sur certains éléments socio culturels, en accord avec le principe de légitimation, intrinsèquement lié à l'utilisation des représentations sociales. Mais il convient tout d'abord d'étudier la représentation zoomorphique d'un point de vue essentiellement culturel pour commencer. Représentation qui sera en capacité, par action du politique, de se modifier en profondeur, passant du stade d'ancêtre clanique à celui d'ancêtre commun et de messager de l'entité divine.

Comme le précise Mircea Eliade, l'apparition et l'utilisation de la symbolique du loup semble provenir en premier lieu des populations nomades indo-européennes d'Asie centrale, avant leur expulsion vers l'ouest par les populations d'origine altaïque il y a environ trois mille ans. Mais affirmer que cette symbolique de l'animal carnassier fut en mesure d'être récupérée de la part des altaïques, par le biais des indo-européens, serait dénigrer l'apport conséquent de l'influence de l'environnement naturel sur la construction culturelle de ces derniers. Quoi qu'il en soit, l'autre problème à apposer sur la culture nomade d'Asie centrale, et en particulier sur son rapport au loup, se situe dans la position à adopter sur le mythe d'origine gengiskhanide. Pour certains spécialistes tel que Dominique Even, traductrice de *l'Histoire secrète des Mongols*, le Loup Bleu n'est pas le même que celui ayant fondé le peuple turc. Alors que le mythe d'origine turc décrit l'union sexuelle entre un jeune homme

abandonné et une louve, union ayant donné naissance à dix enfants, qui par la suite formeront le peuple turc avec les T'ou-kiue, il n'en est pas de même avec les ancêtres de Gengis Khan. Comme le précise Jean-Paul Roux, le mythe fondateur du peuple turc « *est confirmé par un relief sculpté au sommet d'une autre inscription turque, celle de Bugut (Vème siècle), qui représente une être humain sous le ventre d'une louve* », avant de poursuivre, *« le mythe insiste sur le thème de l'abandon dans l'eau, source de vie, et sur le loup, promu animal totémique ou paratotémique, qui restera le protecteur et le guide de l'empire et dont le souvenir se prolongera jusqu'à l'époque de l'hégémonie mongole, où, revivifié, il entamera une nouvelle carrière* »[178]. Börte-Cino, le Loup Bleu ancêtre de Gengis Khan, semble être un être humain ayant adopté le nom de l'ancêtre totémique. Il n'en demeure pas moins qu'il semble exister un lien entre le mythe d'origine turc et le mythe gengiskhanide. De plus, les T'ou-kiue, ethnie turcophone, installés essentiellement dans les régions de l'Altaï, ont pu considérablement influencer les autres ethnies voisines d'origine turque ou mongole, notamment lors de la formation de leur empire. L'imposant empire T'ou-kiue[179] a ainsi très certainement influé l'ensemble tribal altaïque, notamment dans le principe de circulation de l'ancêtre clanique carnassier. Ainsi, « *l'exceptionnelle réussite de ces peuples a permis à leur mythe d'origine d'être largement diffusé dans les steppes. C'est ainsi qu'il atteignit les Mongols, qui lui donnèrent un nouvel essor. Il ne disparaîtra plus* »[180]. Il s'agit, dans le cas présent d'un principe de récupération d'un mythe d'origine, fort de représentations symboliques, par action du politique. L'origine totémique du loup semble ainsi turcophone et va progressivement se modifier, afin d'englober l'ensemble mythologique altaïque, répondant ainsi à la création d'une identité sociale commune, tout en mettant fin à l'ancien système clanique, responsable en partie des luttes internes.

Les liens entre Turcs et Mongols ont toujours été difficiles à détacher. Il en va de même avec Tengrï présent au cœur des différents empires des steppes. Bien que les mythes d'origines turcs et mongols soient quelque peu différents, il semble possible de parler de totémisme dans les deux cas. Le loup, animal présent sur l'ensemble des territoires de la Haute Asie, et principal concurrent de l'homme, semble s'être rapidement transformé en animal totem par excellence, ou tout du moins utilisé au niveau de certaines identités claniques. Philippe Descola explique la création du totémisme par un rapport entre l'individu

[178] Roux Jean-Paul, *Histoire des Turcs : Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Fayard, Paris, 2012, p. 78-79.
[179] Voir annexes : cartes n°3.
[180] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* op. cit., 68-69.

et l'environnement naturel qui l'entoure. Les influences réciproques entre les différentes entités vont constituer un ensemble de croyances et de rituels relatifs à une population donnée. Ainsi, pour Descola, le totémisme répond à une combinaison bien particulière, à savoir la mise en place d'une ressemblance des intériorités et une ressemblance des physicalités à la différence de l'animisme qui opère sur une correspondance unique entre les intériorités. Par intériorité il faut entendre un ensemble constitué pour l'essentiel de la pensée, l'énergie corporelle, l'essence vitale, ou tout simplement l'âme. Ainsi, lorsque qu'une population parvient à mettre en évidence une relation entre son intériorité et sa physicalité, avec celle d'une autre entité, généralement animale, il met en place un système de croyances que l'on peut aisément qualifier de totémique. Un lien mystique et généalogique est alors constitué entre l'être humain et une espèce naturelle, généralement d'aspect zoomorphique. Ce lien permet la création d'un ordre social, non seulement entre individus d'une même tribu, mais également dans la création de rapports sociaux avec les autres groupes humains. Il permet surtout la création d'une parenté mythique qui jouera son rôle par la suite dans le processus de politisation, démontrant ainsi la capacité pour la culture animiste à créer du lien collectif.

Ainsi, *« Lévi-Strauss a développé l'idée que le totémisme était moins une institution propres aux sociétés dites « primitives » que l'expression d'une logique classificatoire universelle utilisant les écarts différentiels observables entre les espèces animales et végétales afin de conceptualiser les discontinuités entre les groupes sociaux* »[181]. Tout cela peut s'apparenter à une forme d'assimilation faite par un groupe d'individu au sein de son environnement, afin de comprendre les différentes interactions entre les entités présentes, qu'elles soient humaines ou non humaines. L'être humain, pour se construire, éprouve le besoin de comparaison face à autrui. Comparaison permettant la mise en place de rapprochements culturels et idéologiques ou de scissions entre différents groupes humains, tout en ayant la capacité à élaborer des identités communes. Il est possible de retrouver ici les principes animistes selon lesquels chaque entité ne diffère que par les apparences, les animaux étant capable de former eux aussi des sociétés. Les peuples turcs et mongols d'Asie centrale, en assimilant le loup comme une entité faisant partie de leur système de parenté, le rende à la fois totémique et surtout géniteur. Plutôt que de l'exterminer, le loup devient ancêtre du clan et messager de Tengrï, autant qu'il s'avère être un excellent guide de survie dans la steppe. Il est aussi considéré comme aux origines d'une population, par action mimétique et analogique. Comme le précise Lévi-Strauss, « *on sait que le mot totem a été formé à partir de l'ojibwa,*

[181] Descola P., op. cit., p. 177.

langue algonkine de la région au nord des Grands Lacs de l'Amérique septentrionale. L'expression ototeman, qui signifie approximativement « il est de ma parentèle »[182]. « Totémiser » un animal permet ainsi de le faire rentrer dans un lien de parenté avec son propre clan, permettant la mise en place de relations particulières entre lui et un groupe humain. Progressivement, et si son utilisation devient de plus en plus légitime, l'animal va ainsi être en capacité de se transformer en une représentation sociale plus large, pouvant être utilisée dès lors dans le phénomène politique.

En optant pour le nom de Loup Bleu, l'ancêtre de Gengis Khan s'assimile directement à l'animal totem des premiers peuples turcs, cela même ayant accompli des modifications importantes dans la morphologie tribale, par processus de regroupements. Il en reconnaît une ressemblance à la fois interne et externe et va l'associer directement à son clan familial puis, progressivement, accouder ce même ancêtre à l'ensemble tribal altaïque, pour les besoins de l'unification politique. Le choix de la couleur n'est pas anodin. En effet, le bleu est à assimiler directement au pouvoir divin, permettant par la suite une utilisation facilitée de l'ancêtre à un niveau transcendantal. Plus encore, c'est certainement l'importance à accorder aux principes tribaux, notamment dans la notion d'esprit de corps et de prestiges guerriers, qu'il faut voir une volonté première de s'accaparer un illustre ancêtre. La seconde partie y reviendra, notamment au travers des études d'Ibn Khaldoun sur les tribus arabes du désert. Il semble permis de retrouver ici les éléments formant un système de pensée totémique, notamment dans la formation du clan tribal utilisant le nom d'un animal pour ses qualités et ses ressemblances. Cette assimilation au loup revêt le caractère totémique, dans le sens où ce dernier est ainsi utilisé pour les besoins de l'identification de la famille gengiskhanide face aux autres clans tribaux, et dans un souci évident de se rattacher à une origine divine, le tout apposé à l'utilisation d'un nom à caractère zoomorphique. Samuel Legrys, auteur d'une étude sur l'influence du loup en Mongolie, d'un point de vue culturel mais également écologique, met en évidence le lien qui unit la tribu gengiskhanide avec le totem du loup. Selon lui, « *l'association des loups avec Gengis Khan est plus poussée après avoir examiné le nom de son clan : « Borjigin ». La majorité des spécialistes universitaires s'accordent à dire que la racine « bor » est liée à « buri », qui est un terme commun pour « loup » dans les premières formes de langages Mongoles et Turques. La seconde syllabe est en relation avec « blanc » dans le langage mongol moderne, lequel Boldbaatar, historien et archéologue à l'institut mongole des sciences et technologies, dit qu'il est très significatif. Il écrit dans « Spiritual*

[182] Lévi-Strauss C., op. cit., p. 29.

Springs » un compte rendu de l'utilisation des loups dans l'histoire comme symbole dans la culture mongole. « Blanc à l'origine était la couleur céleste et divine associée à l'aristocratie Mongole. La seconde syllabe ne semble pas relié aux loups, mais comme l'ancêtre bleu du clan des Borjigin représenté dans une certaine mesure par l'Eternel Ciel Bleu, les loups gris de Mongolie sont ainsi représenté dans l'histoire, l'art et le folklore mongol »[183].

Le nom de famille de Gengis Khan, en plus d'opérer certains rapprochements avec des principes totémiques (utilisation d'un élément animal pour la formation du nom du clan), démontre également une certaine appartenance à une aristocratie tribale fortement présente chez les peuples des steppes. Ainsi, selon Lebedynsky, « *l'organisation sociale et politique des anciens peuples nomades présente, à travers le temps et l'espace, des constantes remarquables. Dans tous les cas documentés par les sources écrites ou par l'archéologie funéraire, on constate l'existence d'une différenciation sociale affirmée, avec une hiérarchie plus ou moins complexe mais qui comprend trois niveaux principaux (quatre en comptant les esclaves)* »[184]. A l'intérieur de ces trois niveaux l'on retrouve tout d'abord celui des souverains, les kaghans (Rois) ou khans (Empereur) suivi par l'aristocratie et enfin une majorité d'hommes libres non nobles, dont pouvait se prévaloir les chefs. L'animal totémique se retrouve souvent associé, le loup étant généralement en tête de hiérarchie, juste après le titre ultime de souverain.

L'empire voulu par Gengis Khan comporte bien évidemment un caractère universel, cela pour des raisons essentiellement politiques et idéologiques, et pour les besoins de la conquête territoriale, mais également pour des raisons religieuses selon le principe hiérocratique propre à l'empire. En voulant fonder cet empire universel, Gengis Khan se pose comme messager direct de Dieu. Or, la représentation des messagers divins sur Terre, dans la plupart des cultures nomades d'Asie centrale, est en rapport direct avec l'animal. Ce dernier se doit d'assurer le bon fonctionnement entre les différentes entités terrestres, en « punissant » notamment ceux qui n'auraient pas respecté certaines règles élémentaires, liées à la culture

---

[183] Samuel LeGrys, *Grey to Green : the Wolf as Culture and Profit in Mongolia and the Importance of it's Survival*, p. 13-14. Traduit de l'anglais : « *This association of wolves and Chinggis Khaan is further amplified after examining the name of his clan : Borjigin. The majority of scholars on the subject agree that the root, « bor » is related to « buri » a common term for « wolf » in the earliest forms of both Mongolic and Turkic. The second syllable is related with « white » in modern Mongolian, which Boldbaatar, historian and archeologist at Mongolia's Institute of Science and Technology, says is very significant. He writes in « Spiritual Springs » a report on the history of the use of wolves as symbols in Mongolian culture. « White was the color of heavenly and divine origin, and hence, of the Mongolian aristocracy ». On the surface, this second syllable might not seem to relate to wolves, but as the blue ancestor of the Borjiigin clan represented to some extent the Eternal Blue Sky, so do the grey wolves in Mongolian history, art, and folklore* ».

[184] Lebedynsky I., op. cit., p. 28.

des steppes. Ainsi, encore aujourd'hui, le loup obtient cette disposition au contact divin, comme le décrit Bernard Charlier. Ainsi, « *pour les Mongols Dörvöd, le loup est le chien domestique d'une divinité nommée Père Blanc (Cagaan Aav). Ses attaques sur le bétail sont perçues comme une punition infligée par Cagaan Aav à des éleveurs qui n'auraient pas respecté certaines règles, telles que l'interdiction d'uriner près d'une source d'eau ou de couper du bois vivant* »[185]. Ce principe de punitions et de règles à respecter se retrouvera au cœur du *yasaq*, le code de lois gengiskhanide, mettant par écrit un ensemble structurant la vie nomade dans la steppe.

En se positionnant comme messager direct de Dieu, par le biais de la haute représentation symbolique du loup, Gengis Khan entend ainsi rallier rapidement toutes les tribus basées sur cette même culture du loup. Un processus d'assimilation, pouvant faire partie de la stratégie de conquête gengiskhanide. Bien que chaque famille nomade possède un système de pensée animiste qui lui est propre, le loup occupe une place prépondérante au sein du mental turco-mongol. Le clan tribal portant le nom de loup semble dès lors posséder un rang social plus important, en démontre la famille de Gengis Khan. Progressivement, la symbolique du loup, utilisée d'abord pour les besoins totémiques, va se voir devenir grand ancêtre mythique, ayant possibilité à englober l'ensemble culturel tribal.

La figure du loup se retrouve au travers des différentes cultures nomades, apparaissant la plupart du temps comme messager direct du pouvoir divin, et participant à la création empirique. *« Fascination, admiration, respect, mais aussi peur et colère sont les sentiments que les éleveurs mongols associent au nom du loup gris. Considéré comme le chien du ciel divin, tèngèrijn nohoj, mais aussi comme l'ancêtre mythique du grand Gengis Khan, il est prisé pour son endurance, son intelligence et sa débrouillardise* »[186]. Bien plus qu'un simple prédateur, le loup se trouve assimilé directement au pouvoir divin suprême, et semble être, en ce sens, un unificateur idéal des tribus nomades de Mongolie, et plus largement d'Asie centrale, notamment de par la résurgence constante de son utilisation, des premiers peuples Turcs, à l'ensemble altaïque sous l'hégémonie gengiskhanide. De plus, la religion nomade ne met pas en scène directement l'humain dans son rapport avec l'au-delà et l'élément divin. La notion d'anges d'un point de vue occidentalisé n'existe pas. Ces derniers se trouvent alors être essentiellement d'aspects zoomorphiques.

[185] Stepanoff C., op. cit., p. 222.
[186] Idem., p. 221.

La prédominance d'existence de la représentation sociale du loup en Asie centrale, impliquée par sa circulation culturelle et clanique, peut être en mesure d'expliquer en partie la rapidité d'expansion de l'empire Mongol, notamment sur l'ensemble des régions nomades d'Asie centrale, et ce par processus d'unification de l'aire culturelle. A la mort de Gengis Khan et en seulement une trentaine d'année toutes les régions d'Asie centrale, ainsi qu'une partie de la Chine, se retrouve sous l'emprise mongole. Cette facilité d'expansion, outre le génie militaire de Gengis Khan, peut trouver une autre explication dans une unification facilitée de ces peuples, par le biais d'une culture commune, prenant pour ancêtre totémique et mythique le loup. Nous verrons par la suite la continuité culturelle et religieuse des peuples de la steppe, démontrant ainsi la maturité de l'aire culturelle altaïque.

La principale réussite de Gengis Khan se trouve très certainement dans la capacité que ce dernier à eu pour englober la culture nomade autour d'un ancêtre commun attracteur et donc unificateur. Cependant, il est probable que cette culture du loup se soit répandue au sein de la Mongolie, non seulement par un phénomène d'influence naturelle, mais également culturelle. Tout du moins, une analogie est possible entre la culture des anciennes tribus turques présentent sur le territoire mongol dés le VIème siècle, notamment avec les T'ou-kiue, et le mythe fondateur du peuple de Gengis Khan. Comme le souligne Jean-Paul Roux à propos du mythe d'origine gengiskhanide, « *des récits de son enfance, où l'Histoire se mêle au mythe, nous retiendrons que ses ancêtres étaient issus de Börte Tchino et de Qo'ai Maral, un loup bleu, ce loup dont les Turcs avaient imposé l'image aux peuples de la steppe* »[187]. Ainsi, la genèse de l'empire Mongol poursuit la culture totémique et mystique du loup déjà attestée par les différentes tribus turques ayant « colonisé » les territoires des steppes. Ainsi, « *l'ancêtre totémique turc le plus couramment évoqué est le loup. De nombreuses variations existent autour de cet ancêtre primordial parfois décrit comme un mâle, parfois comme une femelle, blanc ou gris. Les liens entre le loup et la fécondité sont fréquents ; le loup apparaît parfois comme un rempart contre les maladies et le malheur. L'ancêtre attribué à Gengis Khan serait un « loup roux ». L'ancêtre des T'ou-kiue aurait été nourri par une louve : « une fois grand, il s'unit à elle et en a dix fils qui naissent dans la caverne maternelle* » »[188].

La notion de paratotem[189], évoquée par Jean-Paul Roux à propos de la symbolique du loup et de son utilisation dans les mythes d'origines turco-mongols est intéressante bien que manquant d'une définition approfondie. Elle pourrait être perçue comme une évolution

[187] Roux J-P., *Histoire des Turcs*…, p. 229.
[188] Vuillemenot A-M., op. cit., p.66.
[189] Roux J-P., op. cit., p. 78.

naturelle du principe culturel totémique. Alors que la constitution des totems sert essentiellement à créer des liens de parenté, et donc un système d'ordre social et moral, à but classificatoire, différenciant les différents clans tout en empêchant par là même la création de liens collectifs importants, le paratotem peut être analysé comme un catalyseur totémique ou culturel, regroupant l'ensemble des représentations tribales au sein d'un ancêtre attracteur, créant ainsi le lien collectif pouvant dépasser l'utilisation simplement clanique. Tout en abandonnant progressivement l'ensemble totémique au profit d'un ancêtre commun, le politique apportant l'unification, va progressivement modifier la culture totémique de base, définissant ainsi l'ensemble des tribus d'une même zone géographique comme appartenant au même groupe ethnique, en vue notamment de parvenir à créer une civilisation sur les fondements d'une aire culturelle stabilisée. La présence de différents clans totémiques, ou tout du moins utilisant différentes représentations zoomorphiques, empêche l'unification tribale, car opérant sur différentes approches identitaires. Pour ce faire, l'anéantissement progressif de cette culture utilisant une prolifération d'ancêtres claniques devient indispensable. Cependant, au sein des populations nomades, fortement influencées par l'environnement naturel, et quelques peu querelleuses, l'animal se doit de rester au sein même de la culture en phase de transformation. L'utilisation d'un ancêtre mythique, à caractère zoomorphique, va progressivement tendre vers l'évolution de la culture nomade, au profit de l'élément politique et donc de la modification de la morphologie sociale.

Le concept du paratotem permet ainsi de comprendre la cristallisation de l'ensemble tribal sous sa représentation. L'importance à accorder au principe du prestige tribal et à la notion d'esprit de corps, trouve une stabilisation dans l'utilisation récurrente d'un grand mythe d'origine à aspect zoomorphique. Comme cela sera démontré dans la seconde partie, c'est essentiellement au sein des khanats et khaganats turco-mongols, autrement dit les royaumes et les empires nomades, que se situe l'utilisation accrue de la figure zoomorphique, directement liée au Grand Esprit Tengrï. Ainsi, « *le souverain est né d'une épiphanie céleste, lumière ou animal – souvent le loup depuis que celui-ci a été promu à une dignité exceptionnelle par les T'ou-kiue des VIème et VIIème siècles, puis par les Mongols gengiskhanides – et d'une épiphanie terrestre - l'eau, l'arbre ou quelque autre animal. Il participe donc des deux zones cosmiques, il leur sert d'intermédiaire et devient en quelque sorte lui-même l'axe du monde. Par sa seule existence, il assure les bonnes relations du ciel et de la terre et l'ordre de l'univers. Il incarne le peuple tout entier qui, par lui, accède au*

divin. Par lui le Ciel Dieu manifeste sa volonté »[190]. Il est possible de retrouver ici le principe hiérocratique qui sera étudié par la suite, non seulement dans sa nécessité impériale, mais également dans sa conflictualité avec le pouvoir chamanique, ainsi que dans son aspect singulier puisque supportant une base animiste et zoomorphique.

Le cas de la formation de l'empire gengiskhanide est intéressant dans le sens où ce dernier répond directement au problème posé à savoir, comment permettre une unification tribale au sein d'une culture nomade restant proche de son environnement naturel, et utilisant différentes représentations sociales zoomorphiques, mettant un frein à l'évolution de la morphologie tribale et à l'apparition du dynamisme politique. Plus largement, c'est la question de base de toute volonté de construction d'une aire culturelle politisée à savoir, comment faire en sorte que plusieurs groupes humains se rejoignent autour d'une idéologie, d'une identité et d'une culture commune, afin d'accepter le vivre ensemble, l'agir communautaire, sur un même territoire et avec le même mode de fonctionnement. C'est ici que les représentations sociales vont alors jouer un rôle dans la stabilisation sociale, à la fois comme élément clanique et symbolique.

Mais au delà d'une simple influence d'ordre culturelle, le loup semble gagner sa place au sein du psychisme humain, et en particulier nomade, par un autre processus, celui de la peur et de la vénération par les peuples turco-mongols pour tout se qui touche à l'élément sauvage. Mary Midgley, professeur à l'Université de Newcastle et auteur de l'article *The problem of living with Wildness* , opère un rapport intéressant entre l'animal sauvage et son impact sur la psyché humaine. Selon elle, « *les créatures sauvages ont toujours étaient perçues comme de puissants symboles, comme des vaisseaux énergétiques influents, remplis de sens troublants. Elles sont mystérieuses, et le mystère s'apparente toujours au danger. La peur de l'inconnu est inhérente à la nature humaine, alors comment les hommes et les femmes primitifs ont-ils combattus ces émotions ? Qu'est ce qui leurs a permis de s'aventurer dehors pour de a nourriture et de l'eau alors qu'ils ont entendu des hurlements étranges la nuit d'avant ? Le professeur Midgley apporte une réponse très pertinente : ils ont pris ces créatures à part pour s'identifier à elles, en leurs donnant des rôles dans leur système de croyance. Elle écrit : « le totémisme est un système tentant de désamorcer les dangers psychiques présents dans l'autre. Le loup est l'un des animaux qui présente une menace psychologique pour les Mongols primitifs, comme réaction ils lui donnèrent une place unique*

[190] Roux J-P., *L'Asie centrale*…, p. 60.

au sein de leur culture. Plus spécifiquement, le loup a un rôle clé dans le chamanisme » »[191]. Ce même rôle qu'il est possible de retrouver au sein de la mythologie amérindienne, notamment avec la cérémonie du Massaum, ou Homme-Loup, chez les Tsistsistas, les Cheyennes des Grandes Plaines, comme cela va être démontré par la suite.

L'identification entre l'animal et l'être humain permet à ce dernier d'opérer un mimétisme qui va être en mesure d'influer, non seulement dans sa construction culturelle, mais également psychologique et identitaire. Les peuples nomades d'Asie centrale et septentrionale, ont progressivement apparenté le loup, au sein de leur système de pensée, comme faisant partie intégrante de leur propre existence. Ce dernier aura dès lors acquis une place prépondérante au sein de l'évolution sociale, notamment par sa résurgence au niveau de l'aristocratie nomade et plus spécifiquement lors des élections des souverains nomades. Progressivement, le loup va devenir élément totémique récurant, notamment par le biais des guerres inter nomades, facilitant les échanges, et opérant sur d'importantes confédérations tribales démontrant de son importance. Certaines tribus, comme celle de Gengis Khan, vont porter et adopter le nom de loup. Son utilisation récurrente sur l'ensemble des territoires steppiques semble pouvoir s'expliquer avant tout par les fortes similitudes dans le mode de vie du loup avec celui des éleveurs nomades. Bien que craint par ces derniers, sa vénération et son utilisation, divine et naturelle s'explique en partie par la ressemblance avec le mode de vie pastoral.

3. Le nomade et le loup : un mimétisme aboutissant à la création d'une parenté mythique

Comme précisé précédemment, l'absence induite d'une programmation chez l'espèce humaine implique nécessairement une mise en relation, par processus mimétique notamment, avec d'autres entités vivantes, essentiellement non humaines, et ce avant l'avènement des grandes structures sociales que nous connaissons aujourd'hui. L'action mimétique, qu'il sera permis de retrouver plus tard en rapport direct avec le phénomène guerrier chez les turco-

[191] Samuel Legrys, *Grey to Green Wolf*, p. 14, Traduit de l'anglais : « *Wild créatures have alaways been seen as powerful symbols, vessels filled with disturbung meaning….They are mysterious, and mystery can always mean danger. Fear of the unknow is inhérent in human nature, so how did early men and women combat this emotion ? What enabled them to venture outdoors for food and water when they hed heard strage howls the night before ? Professor Midgley provides a very plausible answer : they took away the « apartness » of thèse créatures by identifying with them, giving them roles in their belief system. She writes, »Totemism is a systematic attempt to defuse the psychic dangers presented by otherness ». The wolf is one animal that posed a psychological threat to early Mongols, and then was given a unique place within the culture as a réaction. More specifically, the wolf has a key rôle in shamanism* ».

mongols, s'explique en grande partie par l'organisation sociale des peuples de la steppe, directement en relation avec la notion de micro société. En effet, « *l'individu n'existe pas chez les barbares, qu'ils soient plutôt sédentaires ou plutôt nomades. Ils vivent en tribus ou en clans, et leur appartenance à la communauté résume l'essentiel de leur personnalité* »[192]. Ainsi, dans un espace géographique ou l'Homme se trouve être en infériorité numérique par rapport au monde animal, ce dernier peut opérer comme source directe d'influence, notamment par processus mimétique et donc identitaire. Les interactions consenties entre le monde humain et le monde animal ont ainsi permis la mise en place progressive d'analogies, répondant au souci premier d'opérer sur une approche identitaire. Créant par là même un ensemble de représentations sociales zoomorphiques, les nomades altaïques vont ainsi répondre par l'homogénéisation progressive de ces dernières, en assimilant l'une d'entre elle à une parenté mythologique devenue élément récurrent. La notion de mimétisme, étudiée en premier lieu d'un point de vue culturel, se retrouvera par la suite au cœur du domaine militaire. Loin d'influer uniquement sur une symbolique identitaire, le loup sera ainsi en mesure d'établir sa prégnance au cœur de l'idéologie nomade et au sein de son domaine de prédilection symbolique avec le phénomène guerrier.

Du fait de son rôle de prédateur et de régulateur au sein du système naturel, le loup apparaît depuis toujours comme le principal concurrent de l'être humain, notamment au sein des sociétés de chasseurs. Alors que certaines civilisations ont décidé d'opérer une extermination radicale de l'animal carnassier de leurs territoires, pour des raisons essentiellement symboliques et touchant directement à leur propre actualisation culturelle, d'autres peuples ont eu la capacité de s'adapter à ce dernier, cela en concevant notamment un système de pensée assimilant le loup à leur propre origine. Tenter de trouver son origine par analogie et mimétisme, en s'accaparant l'identité du loup, c'est ce qu'ont pratiqué beaucoup de peuples nomades d'Asie centrale, où ce dernier n'est pas vu comme un adversaire, mais comme un précepteur en matière de chasse, d'attaque, et de survie. Un guide mythologique donc, servant à l'explication des origines humaines, au rôle de l'humain sur Terre, et aux devoirs qui lui sont incombés. Le mimétisme, qui peut être perçu comme l'action d'imiter, permet ainsi la mise en place d'une relation fusionnelle entre l'humain et le non humain, dans le cas présent, répondant aux codes d'un système de pensée animiste. Il est possible de retrouver ce mimétisme entre l'humain et l'animal au cœur de la transe chamanique. La section consacrée à l'étude de l'initiation militaire en parallèle avec la pratique chamanique,

[192] Aucante V., op. cit., p. 37.

accoudée à la notion de guerrier fauve, reviendra sur cette transformation de l'homme en animal.

Les immenses territoires vides et désertiques de Haute Asie permettent directement cet échange entre l'homme et l'animal et plus largement entre le monde tangible et le monde invisible. Une communication avec la nature, participant à la création d'une culture holistique, à l'intérieure de laquelle l'humain tente de trouver le juste milieu entre ses activités de prédations et d'élevages. Ainsi, les Nénestes, groupe turcophone de Sibérie, se définissent à la fois comme des loups dont ils doivent l'apprentissage, et comme maitre du troupeau de rennes, avec lesquels ils entretiennent un rapport familier voir fusionnel. « *Dans leurs façons de s'occuper des rennes, les hommes conjuguent l'enseignement appris auprès du prédateur et leur expérience du dialogue avec l'herbivore. Faisant preuve d'un double mimétisme, ces éleveurs nomades du Nord font la synthèse de deux modèles éthologiques : celui de la meute de loups et celui de la horde de rennes* »[193]. Ce mimétisme se retrouve résumé dans le mythe d'origine du peuple mongol, avec l'union entre l'herbivore et le carnassier. Pour les Mongols, leur origine dépend de cette union parfaite, sorte d'équilibre entre deux grands systèmes biologiques. En se positionnant à la fois en tant que prédateur, tout en communicant avec l'herbivore, les nomades s'assurent la protection des esprits, tout en concevant une culture holistique basée sur un équilibre ethno écologique, permettant le respect et la survie de chacun.

Pour Jean-Paul Roux, les différentes tribus nomades peuplant la steppe, et ce avant leur unification politique, possèdent chacune un ancêtre totémique, jouant essentiellement un rôle d'ordre social au niveau tribal. Ces mêmes ancêtres qui se verront effacés au profit d'un seul unificateur. *« Les mythes tribaux qui fourmillent dans la société parcellaire s'effacent devant le mythe impérial dans la société unifiée ; les animaux totems, innombrables ou du moins aussi nombreux qu'il y a de peuples, de clans, peut être de familles, sont oubliés au profit de l'animal totem du clan ou du peuple qui accède au pouvoir, lequel devient celui de tous* »[194]. Chaque tribu met donc en place un système de pensée relevant à la fois d'un souci d'ordre clanique et structurel, mais également pour le maintient et la cohésion du groupe tribal et la nécessaire différenciation à opérer avec autrui.

Cependant, le totémisme est aussi un formidable outil d'étude pour comprendre au sein de quel système naturel et écologique une population a évolué et a réussi à s'adapter.

[193] Stepanoff C., op. cit., p. 212.
[194] Roux J-P, *Histoire de l'Empire*…, p. 56-57.

Comme évoqué précédemment, l'être humain, de par son caractère inachevé, ne cesse de chercher des modèles d'existence dans la Nature, afin notamment de s'identifier et de se construire une origine propre. Comme le précise Levis Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui*, le totémisme, outre son aspect social, permet avant tout à un groupe d'individus, à un clan, ou une tribu, de prendre exemple de la nature, s'en servir comme guide, et par la même occasion, assimiler l'environnement naturel au sein duquel une population évolue. « *C'est un fait universellement attesté que toute chose ou tout événement, qui exerce une influence importante sur le bien être matériel ou spirituel d'une société, tend à devenir l'objet d'une attitude rituelle* »[195]. Rien d'étonnant donc que le loup soit devenu, pour de nombreuses tribus d'Asie centrale et septentrionale, un totem transformé progressivement en ancêtre commun.

Ainsi, les mythes zoomorphiques entourant le loup sont nombreux, notamment en Asie centrale, mais également sur tous les territoires où le loup apparaît. Comme le précise Mircea Eliade, les mythes d'origine qui empruntent la représentation du loup demeurent abondants, notamment chez les peuples turco-tatars. Ainsi, « *une peinture murale du Turkestan (anciennement Asie Centrale), représente un étendard composé d'un loup, où d'un dragon à tête de loup* »[196]. Ces mythes de la descendance d'un loup vont par ailleurs fortement influer sur le phénomène guerrier, notamment dans certaines régions autour de la Roumanie, avec la population des Daces. Un chapitre sera consacré à l'influence du loup au sein du phénomène guerrier avec le cas de l'empire Mongol, et par le biais d'études comparées avec les autres peuples d'Asie centrale. Démontrant son omniprésence symbolique ainsi que l'expansion sous jacente de sa représentation par l'empire.

Cette parenté opérée entre les clans et les sociétés animales s'explique en partie par l'importance accordée à l'entité zoomorphique chez les populations nomades. Ainsi, « *le troupeau et le gibier fournissent tout ce qui est nécessaire à la vie : sans gibier et sans troupeau, il n'y a plus de vie possible. On sait par expérience que la bête ne donne que parce que les hommes respectent des règles, une sorte de contrat passé avec elle, contrat aux clauses multiples qui ont nom pour nous rites de chasse, rites sacrificiels, rites des prémices, etc. on sait aussi qu'elle est supérieure à l'homme puisqu'elle donne plus qu'elle ne reçoit et possède des capacités inouïes, celle de pénétrer dans les cieux et dans les eaux, le flair, l'instinct, pour ne citer que les plus remarquables. Ses dons lui procurent une sorte*

[195] Lévi-Strauss C., op. cit., p. 92.
[196] Eliade M., op. cit., p. 20.

d'excellence et font d'elle la réalité suprême »[197]. Aboutissant ainsi à une relation particulière entre le monde animal et celui des humains, ne facilitant pas à première vue la création de liens collectifs importants.

Ainsi les Kirghizes turcophones assimilent directement le loup à l'être humain, provoquant ainsi une forme de mimétisme. « *Je parle du loup à mes enfants. C'est pour qu'ils soient attentifs, sinon c'est pour comparer avec l'homme. Oui, ils sont prévoyants, ils sont prédateurs, c'est pareil. Leur manière de soigner leurs enfants, leur famille, leur manière de se protéger, c'est souvent pareil, nous disait un éleveur à Aca-Kajyndy* »[198]. Une assimilation qui s'approche donc du mimétisme, à la fois dans le mode de vie social, mais également au cours du phénomène de chasse, ou du phénomène guerrier. Ainsi, « *une telle attitude n'est pas sans rappeler la manière dont des peuples de chasseurs amérindiens envisagent les métamorphoses scandant les relations entre humains et non humains, comme des échanges de perspectives au cours desquels chacun, en modifiant la position d'observation que son corps lui impose, s'efforce de rentrer dans la peau de l'autre afin d'épouser son point de vue* »[199]. L'observation de l'environnement naturel permet ainsi à l'être humain de comprendre les différentes interactions qui rentrent dans son champ de vision. En apprenant du prédateur, l'humain se place à la fois sous sa protection divine, tout en étant en mesure de survivre et de s'adapter dans un environnement hostile et sauvage.

Pour les Nénestes, population du nord de la Sibérie, pratiquant l'élevage de rennes, le mimétisme entre l'être humain et le loup est poussé à son paroxysme, non sans une certaine rationalité dans la métaphore utilisée. Pour eux, « *ce sont les hommes qui mènent et mangent les rennes, pas l'inverse. En cela, les humains se rapprochent des loups, que les Nénestes considèrent comme de véritables bergers, et même leurs maîtres en la matière. Par ses manières de prédateur, l'homme n'est donc qu'un loup habillé d'une peau de renne qui suit patiemment son troupeau* »[200]. Naturellement donc, puis culturellement par la suite, le loup s'octroi ainsi une place de choix dans la pensée altaïque, participant ainsi à la création progressive d'une identité commune, en ayant capacité à unifier l'ensemble tribal sous sa représentation. Il devient élément attracteur, permettant par là même l'unification tribale sous sa symbolique. Bien évidemment, le rôle de la guerre et l'utilisation de la religion universaliste demeurent prépondérants dans la transformation de la morphologie tribale. Mais

[197] Roux J-P., *L'Asie centrale*…, p. 51-52.
[198] Stepanoff C., op. cit., p. 225.
[199] Descola P., op. cit., p. 274.
[200] Stepanoff C., op. cit., p. 212.

opérant de son influence essentiellement par prégnance, donc de façon relativement inconsciente, il est permis de retrouver l'utilisation symbolique du loup sur tous les niveaux d'évolutions sociales de la société pastorale.

4. La représentation zoomorphique : élément attracteur et unificateur culturel dans le système des représentations sociales

L'une des stratégies gengiskhanides pour conquérir et étendre l'empire consiste non pas à détruire sauvagement et physiquement les autres peuples tribaux mais au contraire, les réduire à la ruine sur un plan culturel, social et donc politique, afin notamment d'unifier ces populations au sein d'une identité commune. Provoquant ainsi une mise à mal de l'ancien système tribal, tout en uniformisant le système des représentations sociales autour d'éléments culturels prégnants. Dans une troisième partie, nous reviendrons sur la refonte du système des représentations pour la légitimation du pouvoir politique, en parallèle de l'étude sur la politisation nomade turco-mongole. L'utilisation d'un illustre ancêtre permet ainsi la légitimation du pouvoir politique tout comme l'utilisation du principe de prestige clanique. Comme cela va être étudié en seconde partie, au travers des différentes guerres inter nomades, les éléments claniques évoluent également en parallèle, certains opérant une prégnance totale notamment lors d'unifications tribales importantes. Au fil de l'histoire interne du politique chez les peuples de la steppe, certains éléments opèrent ainsi sur un principe de résurgence, essentiellement dans les domaines liés au prestige clanique donc, et pour les besoins du principe de l'esprit de corps. Progressivement le destin politique va se dessiner, s'échappant rapidement vers l'empire. Pour cela, il convient d'effacer peu à peu les différentes représentations sociales et surtout les identités claniques au profit d'une seule acceptée par tous, et participant ainsi à l'élaboration identitaire, jouant directement sur la transformation des morphologies sociales.

Comme le démontre Jean-Paul Roux, la formation de l'Empire mongol amena automatiquement une refonte de l'ancien système tribal décentralisé au profit d'un ancêtre unique. Il en est allé ainsi lors des différentes attaques gengiskhanides, pour l'unification tribale. « *Quand les textes nous disent par exemple que les Tatars furent anéantis, il s'agit évidemment d'une destruction non pas physique, mais sociale et politique. Les familles et les clans ne disparurent pas, mais perdirent dans une très large mesure leurs prérogatives, virent leurs divinités tutélaires affaiblies au profit du Grand Dieu, du Dieu unique, et leurs totems oubliés alors que celui de la famille souveraine, le loup, était promu grand ancêtre de*

tous »[201]. Le système démographique pastoral étant caractérisé par une certaine faiblesse numérique, répondant essentiellement au mode de vie de ces populations, l'intérêt n'est donc pas une extermination physique des clans pouvant compromettre l'élaboration impériale et la conquête territoriale, mais une extermination d'ordre essentiellement culturelle et symbolique, afin d'homogénéiser l'ensemble social sous une seule identité. La dernière partie reviendra sur l'application de la notion de *soft power*, d'un point de vue interne et externe à la société nomade, en démontrant notamment l'utilisation de la représentation zoomorphique comme catalyseur culturel et idéologique.

En unifiant les différentes cultures tribales au profit d'une représentation symbolique, Gengis Khan, comme ses prédécesseurs, réussit non seulement à trouver l'élément déclencheur de l'unification entre les différentes tribus altaïques, mais opère également une dynamique au sein même de la culture tribale et des identités claniques. Le totem d'un clan, d'une famille, se voit amplifié, devenant conquérant et colonisateur. En englobant les autres identités claniques au profit d'un ancêtre commun, le dynamisme politique est en capacité de voir le jour. En plus d'être un excellent baromètre de l'influence de l'environnement naturel sur une population donnée, l'ancêtre totémique est en mesure de provoquer une évolution sociale et politique au cœur d'une importante aire géographique. Souvent étudié comme un indispensable à la création d'un ordre social au sein des morphologies tribales, l'ancêtre totémique peut ainsi servir d'élément déclencheur dans l'unification sociale jusqu'à l'empire. En s'unifiant, les différents clans passent du stade tribal à celui de chefferie puis de royaume, à l'intérieur desquels l'ancêtre totémique permet en partie le maintient de ce nouvel ordre social. Il sert surtout à la légitimation du pouvoir politique dès lors qu'il s'attarde à élaborer une identité collective. Il est permis de retrouver ici le principe de l'ancêtre comme attracteur étudié par Philippe Descola dans son analyse sur la morphodynamique des mythes. La partie consacrée à la modification de la culture tribale par le politique y reviendra plus longuement. Ce principe attracteur est à rapproché du concept de paratotem, mis en lumière par Jean-Paul Roux, démontrant la faculté pour un ancêtre animal d'opérer un changement radical dans la structure sociale et culturelle tribale, et donc directement au cœur de la mentalité collective.

Cette circulation culturelle de la représentation du loup comme ancêtre attracteur d'une population n'est pas nouveau, et plusieurs cas historiques peuvent en attester. En ce sens, les travaux de Mircea Eliade sur les religions et le folklore de la Dacie, région de l'actuelle Roumanie, font preuve d'une étonnante continuité à travers ce qu'il est

[201] Roux J-P., op. cit., p. 157.

communément permis d'appeler la culture du loup. Outre le fait qu'Eliade opère une analogie intéressante entre les cultures prenant comme ancêtre totémique le loup, et le phénomène guerrier, c'est surtout l'influence de certaines civilisations prenant le loup comme ancêtre totémique, notamment sur le territoire roumain, qui semble attester d'une influence de ce dernier sur le long terme et par processus d'expansion territoriale lors des conquêtes militaires. Ainsi, selon lui, les Daces, ancêtres du peuple roumain, se sont vu conquérir par l'ennemi romain. Ce même conquérant qui trouve son origine mythique chez le loup. « *Le résultat de cette conquête et de cette assimilation fut la naissance du peuple roumain. Dans la perspective mythologique de l'histoire, on pourrait dire que ce peuple fut engendré sous le signe du loup, c'est à dire prédestiné aux guerres, aux invasions et aux émigrations* »[202]. Avant de poursuivre dans l'histoire humaine en démontrant que l'évolution politique de la Roumanie et du peuple Dace, s'active dans une continuité historique et mythologique liée au loup. Ainsi, « *le loup apparut pour la troisième fois dans l'horizon mythique de l'histoire des Daco-Romains et de leurs descendants. En effet, les principautés roumaines ont été fondées à la suite des grandes invasions de Gengis Khan et de ses successeurs. Or, le mythe généalogique des Gengiskhanides proclame que leur ancêtre était un Loup gris, qui descendit du Ciel et s'unit avec une biche* »[203]. Bien évidemment, il demeure imprudent de comparer la présence du loup dans l'histoire mythique de la fondation de Rome avec celle des peuples altaïques. Dans le récit romain, le loup demeure simple protecteur nourricier, alors qu'il se trouve être génétiquement rattaché aux populations nomades dans les récits mythologiques.

Dès lors, un ancêtre totémique fort de représentations et faisant usage de sa puissance symbolique, notamment lors des phénomènes militaires et des principes de fusionnements tribaux, se voit grandir et porter comme ancêtre commun lors de l'unification tribale. Il en sera ainsi des Turcs et des Mongols, le loup devenant le totem majeur, effaçant progressivement les autres représentations sociales. Cependant, cette transformation « paratotémique » n'affaiblit pas les autres totems comme le précise Jean-Paul Roux, notamment par rapport au mythe d'origine turc, de la famille Ashina. « *Si le loup, totem de la famille Ashina, devient le grand ancêtre et que les autres totems perdent de leur relief, le monde animal en général garde son excellence, étant « le tout autre et le tout semblable » et disposant de pouvoirs supérieurs à ceux de l'homme* »[204]. Le grand ancêtre totémique joue alors le rôle d'unificateur entre les tribus, permettant notamment une mise en évidence de

[202] Eliade M., op. cit., p. 30.
[203] Ibid.
[204] Roux J-P., *Histoire des Turcs*…, p. 122-123.

l'origine commune des clans, créant par là même le principe identitaire. Cette assimilation des différentes tribus à l'égard d'un ancêtre commun réunit progressivement les coopérations tribales, servant ainsi d'élément unifiant. Comme vu précédemment, le loup accompli une prégnance très marquée sur le psychisme humain, lui permettant d'acquérir une place prépondérante dans le système de pensée mythologique ou simplement clanique. Influence qui va progressivement constituer la culture nomade, la faisant passer d'un stade purement totémique, à la formation d'une aire culturelle singulière et apte au dynamisme politique. Le loup devient ainsi ancêtre commun, permettant anéantissement progressif des autres totems claniques, tout en opérant l'unification sous sa représentation. Mais cette place particulière à accorder à l'animal carnassier, comme guide de vie et intermédiaire divin, à possibilité de se retrouver sur un autre continent, au sein de populations supportant une origine commune avec les peuples paléo sibériens.

5. La place du loup dans la mythologie Cheyenne, entre présence chamanique et lien culturel avec les nomades altaïques

Les nomades altaïques ne sont pas les seuls à accorder une place de choix, d'un point de vue culturel et spirituel au loup. Ainsi, « *les sociétés de chasseurs se sont largement identifiés au loup, et leurs mythologies témoignent de l'importance accordée au prédateur dans ce domaine. Une légende esquimaude rapporte qu'au jour de la création du monde, le dieu du ciel Kaïla offrit aux peuples du Grand Nord le caribou. Quand celui ci eut été trop chassé et qu'il ne resta plus que quelques bêtes décharnées, le dieu leur envoya Amarok, l'esprit du loup, car le loup maintient le caribou en bonne santé. Ce rôle de régulateur lui est reconnu également par les Indiens Ojibwa (Colombie britannique), qui racontent que Nanabush, fils du vent d'ouest et d'une femme, acquit la maîtrise des stratégies cynégétiques en observant la tactique du loup* »[205]. Mais c'est au sein d'un autre groupe amérindiens que le loup obtient également une place importante, participant directement à l'émergence d'une cérémonie singulière, apportant avec elle des principes de rencontres tribales. Au cœur des mythologies amérindiennes le carnassier occupe un rôle central notamment dans la communication avec les entités humaines et non humaines. Participant aux rituels chamaniques, ce dernier reste ainsi une entité en capacité de communication avec l'élément divin, notamment par principe transcendantal. Ainsi, la cérémonie du Massaum, présente au sein de la culture Cheyenne, démontre l'application spirituelle du loup et sa forte influence

[205] Carbone Geneviève et Le Pape Gilles, *L'abcdaire du loup*, Flammarion, Paris, 1996, p.60.

dans la communication entre les différents mondes, visibles et invisibles. Plus largement, au travers de la mythologie Cheyenne, selon certains auteurs, il est permis de déceler un lien originel qui relie ainsi les Tsistsistas, peuple Cheyenne, avec les populations altaïques d'Asie septentrionale.

Ainsi, comme le souligne Karl H. Schlesier, « *la conclusion que je propose ici est que les groupes ancestraux des cultures de la Sibérie septentrionale partagèrent un jour un héritage commun avec les ethnies primitives de la famille linguistique nord-américaine des Algonquins, qui incluaient les Tsistsistas. Parce que ces populations furent physiquement séparées les unes des autres pendant un nombre inconnu de millénaires, et parce qu'elles ne sont plus liées par aucun rapport linguistique, ce patrimoine commun doit nécessairement s'être développé à une époque très antérieure à leur séparation* »[206]. La possibilité, pour un système de pensé, de transcender les espaces géographiques, trouve son point d'ancrage dans les similitudes à apposer entre le chamanisme sibérien et celui pratiqué par les Tsistsistas.

La cérémonie du Massaum, élément culturel propre aux Tsistsistas, autrement dit les Cheyennes, s'inspire directement du chamanisme sibérien. Il participe avant tout à constituer une base autonome d'un point de vue culturel et spirituel, et permet de démontrer la forte identité de cette population comme groupe ethnique à part entière. L'absence constante de recherches poussées sur l'aspect culturel de ce peuple semble cependant participer à l'ignorance générale sur l'autonomie culturelle, sociale, voir politique de ces populations, et ce bien avant l'arrivée des premiers colons européens. Absence désolidarisant directement toute volonté d'opérer sur une approche dynamique des sociétés tribales. Ainsi, comme le souligne Karl H. Schlesier, « *la perspective historique plate avancée par ces chercheurs dénie aux Tsistsistas une profondeur et une continuité culturelles comparables à celles des Etats-nations* »[207]. Le manque de dynamisme accordé à ces populations, renforce la théorie selon laquelle, à première vue, seule des civilisations plus poussées, autrement dit sédentarisées ou opérant sur des composantes sociales et culturelles « avancées » sont en capacité de se constituer une véritable identité sociale. Or, cette continuité culturelle du peuple Cheyenne, à travers les époques, comporte des similitudes, notamment dans les pratiques chamaniques et ce directement avec les peuples sibériens, démontrant la singularité de cette culture amérindienne. Dans le chapitre qui sera consacré à la dualité entre groupes nomades et groupes sédentaires, il sera permis de voir que bien avant l'arrivée des colons européens en

[206] Schlesier Karl H., *Les Loups du ciel, Mythologie et religion des Cheyennes*, Rocher, 1997, p. 44.
[207] Schlesier K. H., op. cit., p. 16.

territoire amérindiens, certaines luttes opposaient déjà peuples de chasseurs cueilleurs des Grandes Plaines (dont les Cheyennes), et peuples agricoles. Démontrant ainsi l'élaboration d'une idéologie nomade à une autre époque et sur un autre continent.

Pour en revenir à l'aspect culturel de ces populations, il est permis de constater que, « *grâce à une comparaison précise de la conception du monde des Tsistsistas avec celle des groupes de la Sibérie septentrionale, où 134 catégories religieuses et philosophiques ont été dénombrées, il montre qu'ils partageaient un héritage commune qui a survécu à la fois en Amérique du Nord et dans le nord de la Sibérie au travers des invasions européennes et par des aspects significatifs que l'on retrouve jusqu'à nos jours* »[208]. Cette continuité culturelle place ces deux groupes humains sur une même origine spirituelle, provenant de l'actuelle Sibérie orientale. Territoire où la spiritualité chamanique, étudiée précédemment, trouve son point de création, notamment dans les zones arctiques, au dessus du cercle polaire. Cette même pratique chamanique qui est à l'origine de la conception animiste. Les représentations totémiques se retrouvent d'ailleurs plus fortement au sein de la culture des Cheyennes et des Sioux, dû certainement à une absence d'influence de grandes sociétés sédentaires, ou à une pratique plus individuelle, propre à la notion d'individu totem chez les populations amérindiennes. Alors que les pasteurs nomades d'Asie centrale vivent en interactions constantes avec les sociétés sédentaires, notamment à l'époque gengiskhanide, l'évolution culturelle des Cheyennes et des Sioux est à rapprocher davantage de la culture des peuples forestiers de Sibérie. La non présence d'une importante sédentarité sur le continent Nord américain, avant l'arrivée des premiers colons européens, a certainement permis une conservation plus originelle de cette même culture, ce qui semble avoir un impact direct sur le processus de politisation, puisque le stade impériale comme celui des royaumes, ne semble pas avoir eu lieu au cœur des tribus indiennes d'Amérique du Nord. Cependant, après étude du chamanisme et de la culture des Tsistsistas, le dynamisme politique sera bien évidemment évoqué, ou tout du moins, sera à rechercher dans sa possibilité de création, parmi ces groupes tribaux.

Le chamanisme sibérien semble bel et bien avéré au sein de la culture Cheyenne. Sa cosmologie reprend ainsi les mêmes schèmes de conception de l'existence, avec notamment la présence de trois mondes principaux à savoir, le monde cosmique des esprits, le monde d'en bas davantage apparenté à la nature voir à une certaine vision de l'enfer, et un monde intermédiaire ou se situe les différentes espèces vivantes. Cette conception est proprement

[208] Idem., p. 17.

issue de la culture chamanique d'Asie septentrionale, bien qu'elle se retrouve communément au sein d'autres mythologies humaines. Ainsi, « *si l'on considère le chamanisme proprement dit, on y constate l'existence d'une cosmologie très développée, et qui pourrait donner lieu à des rapprochements avec celles d'autres traditions sur de nombreux points, à commencer par la division des « trois mondes » qui semble en constituer la base* »[209]. Karl H. Schlesier s'est attardé à parcourir plus en profondeur la relation directe entre ces deux groupes humains, les Tsistsistas d'Amérique du Nord, et les populations altaïques de Sibérie. Il écrit ainsi, « *dans les temps anciens, la condition humaine en Sibérie septentrionale, tout comme celle des Tsistsistas, exigeait que chaque personne soit en elle-même ou elle-même une entité pleinement et authentiquement développée. Que la coopération avec les autres individus fut également importante n'était que la seconde loi de survie de l'ethnie. Ces deux lois fondamentales étaient enseignées par l'animal que les Sibériens du Nord et les Tsistsistas considéraient comme le maitre chasseur par excellence-le loup* »[210]. Outre l'omniprésence du loup à l'intérieur de ces deux cultures, c'est également la notion d'individu totem, retrouvée chez les amérindiens, ainsi que le principe d'introspection de l'existence, qui qualifie fortement le mode de vie de ces populations. Comme vu précédemment, les zones de vide géographique de la Haute Asie, ont façonné l'identité des pasteurs nomades, permettant la création d'une forme culturelle particulière.

Dans le récit propre à la cérémonie du Massaum, l'Homme-Loup représente le pilier central. Issu d'un mythe Tsistsistas, ce dernier s'apparente comme la pierre angulaire de ce chamanisme du nord amérindien. Cependant, tout comme au sein de la culture nomade turco-mongole, le loup n'est pas le seul animal à jouer un rôle au sein des différentes tribus. Ainsi, l'ours, qu'il est possible de retrouver aussi bien dans la mythologie sibérienne et celle des Tsistsistas, demeure un symbole fort de ce chamanisme. Pouvant se tenir sur deux pattes, tout comme l'être humain, ce dernier acquiert une place de choix dans le respect général de la nature, chez ces populations autochtones et se voit donc aisément apte à la création mimétique. Le gibier, tout comme au sein du chamanisme turco-mongol, et plus particulièrement sibérien, se voit également obtenir une place de choix, presque plus importante que le prédateur, car source de nourriture et donc élément vital pour l'ensemble de la communauté. Que cela soit au cœur du chamanisme sibérien ou au sein de celui d'Amérique du Nord, les animaux obtiennent le même respect et la même place prépondérante, dans un souci évident de conserver un équilibre au sein de l'environnement

[209] Guénon R., op. cit., p. 192.
[210] Idem., p. 64.

naturel sans avoir à domestiquer ce dernier. Il convient ainsi de préciser qu'aux époques étudiées, dans le courant du dernier millénaire de notre ère, les nomades altaïques sont essentiellement présents sous forme pastorale, la domestication animale permettant ainsi la création d'un cheptel, alors que les Cheyennes ou les Sioux restent ancrés dans un système de survie lié à la chasse et à la cueillette, notamment dû à l'absence de domestication animale.

C'est certainement au cœur de ce système culturel que le loup acquiert son rôle d'intermédiaire direct, et donc transcendant, entre les différentes entités naturelles et surnaturelles. Demeurant le principal précepteur et concurrent de ces populations, notamment pour ce qui est du domaine de la chasse et donc de la survie alimentaire, ce dernier reste le guide spirituel par excellence. Comme vu précédemment, l'image du loup ne supporte pas les mêmes règles au sein d'un environnement tribal comme celui des amérindien du Nord du continent ou des turco-mongols d'Asie centrale, qu'au sein d'un environnement sédentaire. Alors que l'Occident, notamment avec le mythe fondateur de Romulus et Remus, semble avoir utilisé le loup comme un animal nourricier et protecteur, les amérindiens ou les turco-mongols se sont fait eux mêmes descendants direct de l'animal carnassier, notamment par le biais d'unions sexuelles métaphoriques avec ce dernier.

Ainsi, l'origine du Massaum, cérémonie chamanique qui perdure au sein de la culture Cheyenne, semble provenir directement des Proto Tsistsistas, descendants eux-mêmes des peuples Paléo sibériens. Outre le fait que ce récit mythique des origines raconte la longue traversé des Proto Tsistsistas à travers les régions d'Amérique du Nord, leurs difficultés à trouver de la nourriture, pour la survie de l'ensemble du groupe, il démontre également le fort lien culturel de cette population avec le loup, présenté ici comme un guide spirituel et porteur tout entier de la survie de cette population. Il est possible de retrouver ici les origines mythiques d'un peuple, alliées à un animal promu au sommet mythologique, pour ses aptitudes liées à la survie, à l'intelligence et à la ruse. Cela fait écho directement à la place du loup dans la mythologie turque, où se dernier se voit devenir le sauveur d'un être humain, lui permettant survie et reproduction en même temps que la création éthnique.

La rencontre avec le loup se situe ici au cœur même d'une montagne sacrée bleue. Il est possible de retrouver des éléments symboliques importants de l'environnement naturel de Haute Asie, la couleur bleue, tout d'abord, et l'omniprésence de la symbolique liée à la montagne. Dans le récit du Massaum, à l'intérieur duquel se mêlent éléments chamaniques, personnifications d'animaux en humains et pratique animiste, la recherche de terres propices aux phénomènes de chasses en abondance, résume le mode de vie de ces populations, en

même temps que le lien à opérer ici entre Nature et Culture. La montagne reste un endroit propice à la découverte spirituelle, à la communication avec des êtres surnaturels, ces mêmes entités qui vont guider une population vers une stabilité d'abord naturelle avec un territoire offrant de l'alimentation, puis culturelle et spirituelle, et enfin sociale, en leur offrant une vision chamanique, constitutive de l'identité d'un groupe humain. Ainsi, « *l'Homme-Loup de ce récit est Nonoma, le Tonnerre, la Vieille Femme Escehman, la Grand-Mère Terre ; tous deux sont els gardiens des esprits animaux des Plaines. Ehyophstah, la Femme aux cheveux jaunes, est l'esprit d'un bison qui a été transformé en humain pour aider les Tsistsistas : ses parents l'ont désignée comme esprit maitre des animaux, et lui ont de ce fait conféré le pouvoir de fournir le gibier aux humains (parmi les Selkups de la Sibérie du Nord, c'était également la fille de l'esprit de la forêt qui donnait les animaux aux chasseurs)* »[211].

Il est permis de retrouver ici la même complémentarité entre le mythe gengiskhanide et celui des Cheyennes, avec la présence notamment d'un esprit carnassier, le loup, et d'un esprit herbivore, le bison, ou la biche, selon l'espace géographique. Ce lien culturel peut s'expliquer en partie par le fait que les Proto-Tsistsistas, descendants directs du peuple Cheyenne, proviennent des régions sibériennes. Tout comme au sein de la mythologie turco-mongole avec Tengrï, la présence d'un Grand Esprit s'active également sur les territoires culturels des amérindiens des Grandes Plaines. Ainsi, « *la région la plus sacrée de l'univers des Tsistsistas est otatavoom (littéralement la « loge du ciel bleu », de otatav, « ciel bleu » et om « loge »), couramment l'espace du ciel bleu. Sa couleur est le symbole visible de Maheo, l'Etre suprême, qui créa emämanstoon, « la totalité du monde », et lui confère l'ordre, vonoom, que traduit la description du monde des Tsistsistas* »[212]. Les mêmes symboliques sont utilisées, démontrant le pont culturel pouvant être formé entre certains peuples amérindiens des Grandes Plaines avec les nomades altaïques.

Ainsi, la construction culturelle des nomades altaïques et celle de certains peuples indiens d'Amérique du Nord comme les Cheyennes, répond à des schémas quasi identiques, avant tout liés ensemble au cœur d'un système de pensée animiste et totémique, basé sur les fondements inébranlables du chamanisme sibérien. L'étude de Karl H. Schlesier, dans son ouvrage *Les loups du ciel, Mythologie et religion des Cheyennes*, permet ainsi de démontrer la continuité culturelle des populations amérindiennes en parallèle avec les peuples altaïques. L'étude comparative va permettre ainsi de tenter de comprendre pourquoi ces populations

[211] Idem., p. 118.
[212] Idem., p. 26.

Cheyennes et Sioux, reposant sur des bases culturelles communes, n'ont pas suivi la voix du dynamisme politique les faisant rentrer, à l'instar des nomades altaïques, dans d'importants chamboulements au sein même de la morphologie tribale. Cependant, l'absence de liens ethniques et linguistiques, ainsi que celle constituée par la présence ou non de menaces extérieures, dans le cas turco-mongol, constituées par la présence de grandes aires culturelles sédentaires, semble pouvoir en partie apporter des réponses sur l'absence d'une tel dynamisme politique chez les peuples amérindiens du nord du continent.

Le rôle des représentations sociales, dans le cas présent essentiellement zoomorphiques, mais également la place à accorder à l'environnement naturel et à la présence ou non de grandes aires culturelles sédentaires, va permettre de comprendre pourquoi des populations ayant des apparences culturelles et spirituelles similaires, ne suivent pas forcement le même dynamisme politique. Au terme de cette première partie, il est cependant permis de constater la création singulière de la civilisation nomade des steppes, supportant une culture animiste et chamanique, constitutive de vestiges totémiques. Cette dernière supporte ainsi une forme culturelle atypique est propre à son mode de vie, lui permettant la superposition de la politie, par processus de récupération d'un mythe d'origine attracteur et transcendant l'ensemble culturel et social altaïque. Mais dès lors, comment l'influence naturelle puis symbolique d'une entité animale va permettre une création identitaire de grande ampleur, réduisant la morphologie tribale vers une unité sociale permettant unification et opérant ainsi apparition et évolution du politique jusqu'à son plus haut stade avec l'empire ?

A présent apportés les fondements culturels de la société pastorale de Haute Asie, il convient dès à présent de pénétrer plus en profondeur et même directement dans la « boîte noire » nomade. Cette première partie a ainsi permis de démontrer la problématique à apposer à la multiplication des identités claniques, elles mêmes fortement influencées par les conceptions animistes et la pratique chamanique des peuples turco-mongols. Une diversité dans les cultes et les pratiques rituelles opérant néanmoins sur certaines composantes intemporelles et présentes au travers de l'histoire des peuples de la steppe. Participant de ce fait à une élaboration progressive de liens collectifs, apportant avec eux modification de la morphologie tribale. Ainsi le loup, en tant qu'objet clanique et mythologique, se retrouve périodiquement au cœur de l'histoire culturelle steppique, tout comme la présence avérée d'une religion universelle reposant sur le Dieu Tengrï et les éléments propres à la pratique animique. Tout en retrouvant les notions préalablement établies, notamment au travers du chamanisme et du tengrisme, il va être permis d'analyser dès à présent le fonctionnement

interne à la modification progressive de la morphologie tribale. Modification amenant ainsi vers la constitution des chefferies, des royaumes et des empires, tout en permettant émergence et diffusion de la civilisation des steppes eurasiatiques en territoires sédentaires par conquête territoriale vers l'extérieur. Mais le rôle de la guerre va également et en premier lieu demeurer centrale dans le chamboulement interne des structures sociales nomades. Moteur des évolutions humaines, cette dernière trouvera dans la représentation du loup toute sa place au sein des peuples guerriers turco-mongols. Mais c'est également au travers du tengrisme, la religion universaliste propre aux nomades steppiques, en concordance avec l'utilisation récurrente de l'ancêtre clanique zoomorphique, qu'il va être permis de constater la présence d'une unité sociale et culturelle reposant sur plusieurs siècles de conflits et de regroupements internes de grande ampleur. Facilitant l'émergence d'empires éphémères ainsi que celle d'une idéologie de domination universelle, sanctifiée par le sacré, permettant par là même apparition du dynamisme politique et volonté de conquête territoriale vers l'extérieur.

SECONDE PARTIE : DE LA TRIBU A L'EMPIRE : LA MODIFICATION DE LA STRUCTURE TRIBALE PAR LA GUERRE, LE POLITIQUE ET LE TENGRISME

La culture animiste des peuples altaïques a progressivement permis l'émergence d'une classification sociale entre les tribus notamment à travers l'utilisation clanique d'ancêtres mythiques à l'élocution zoomorphique. Ces mêmes ancêtres opérant une influence considérable dans l'élaboration identitaire et le regroupement tribal, mais également au sein même du système des représentations sociales. S'apparentant en partie au totémisme car utilisant de façon accrue des représentations sociales zoomorphiques, ce système social ne permet cependant pas, à première vue, l'émergence d'un dynamisme politique important permettant des regroupements tribaux conséquents au sein d'une identité culturelle et sociale définie et stabilisée autour de valeurs communes. Comme le précise Emile Durkheim, *« le totem est, d'abord et avant tout, un nom, et comme nous le verrons, un emblème »*[213]. Il permet ainsi une identification, voir un mimétisme extrême avec l'entité animale, notamment dans le contexte animique, tout en opérant sur une classification sociale entre les individus. Ainsi, de façon général, les sociétés primitives et nomades semblent avoir plus de difficultés à opérer sur un dynamisme politique et une stabilisation sociale importante et surtout durable dans le temps, au vu notamment de l'aspect hautement individuel et instable présent dans leurs pratiques religieuses et sociales. L'aspect inconstant et mouvant des tribus pastorales, leur volonté première de conserver leurs identités claniques et la multitude d'interprétations mythologiques et identitaires, notamment induite par l'animisme, autant d'éléments pouvant mettre un frein constant à une politisation de grande ampleur. L'émergence et l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan aux XIIIème et XIVème siècle démontre cependant le contraire, bien que « s*a durée est inversement proportionnelle à l'espace territoriale investi* »[214]. L'une des raisons principales de cette foudroyante évolution politique se situe justement dans l'aspect singulier du mode de vie pastorale, l'Empire mongol demeurant au fond un « empire nomade » comme l'a très justement rappelé Gérard Chaliand. Mais de l'intérieur, comment cette culture animiste est-elle parvenue à progressivement s'uniformiser, en vue d'obtenir le regroupement d'un ensemble tribal, modifiant progressivement la morphologie sociale et la mentalité collective, et ce essentiellement autour de la représentation clanique du loup et de l'utilisation du Grand Esprit Tengrï ?

[213] Durkheim E., op. cit., p. 154.
[214] Gueniffey Patrice et Lentz Thierry, *La fin des Empires*, Perrin, 2016, p. 144.

Retrouvant les éléments analysés précédemment, cette partie entend ainsi rentrer directement au cœur de l'analyse du dynamisme politique altaïque, permettant modification de la morphologie tribale, notamment par principe de guerres internes et d'unifications liées aux notions de prestige clanique et de charisme personnel. Guerres opérant progressivement des principes d'éclatements et de fusionnements entre tribus, tout comme la possibilité d'y intégrer peu à peu la résurgence de l'ancêtre zoomorphique en tant qu'élément stabilisateur d'un point de vue culturel, politique et identitaire. Car la conflictualité humaine semble en premier lieu s'opérer sur l'absence de cohésion et de cohérence sociale, autrement dit en l'absence de l'instauration d'une identité collective permettant stabilisation de groupes humains autour de valeurs communes. Nous reviendrons par la suite, dans une troisième partie, sur le rôle concret des représentations sociales et leurs actions sur le processus de politisation. Cette seconde partie entend surtout démontrer le dynamisme interne à la société pastorale dans ses principes de regroupements tribaux, essentiellement induits par la conflictualité humaine. Le chamanisme sibérien sera également de la partie, cette fois ci directement associé au pouvoir politique, démontrant par là même la conflictualité millénaire à apposer entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Enfin, Tengrï sera l'aboutissement de cette analyse, puisqu'opérant à la fois sur le concept hiérocratique, nécessaire à l'établissement de l'empire, mais également au cœur de la symbolique du loup, le faisant apparaître en tant que messager divin et par la suite comme messager politique. Rappelant par là même l'importance de l'utilisation des religions universelles dans la chute du tribalisme et la mise à mal des principes de liens de parenté. Religion de surcroît animiste, permettant une analyse nouvelle de cette forme culturelle au cœur des évolutions sociales et politiques. Cette deuxième partie va également apporter une compréhension dans le principe de modification du système des représentations dans la sphère turco-mongole, notamment au travers des guerres internes, de l'émergence de différents systèmes de gouvernances et de façon direct par utilisation des éléments culturels par le politique, et ce dès le stade de la chefferie.

Toute évolution politique et sociale demeure un point d'étude primordial pour tenter de comprendre les différentes dynamiques qui ont conduits progressivement l'humanité à l'instauration de la société mondiale globalisée à l'intérieur de laquelle l'espèce humaine se retrouve à l'aube de ce XXIème siècle. Malgré l'apparente absence de programmation induite à l'être humain, pour ce qui touche à son comportement, sa nature ou sa destinée, l'histoire ne peut que démontrer la logique à appliquer à l'évolution des sociétés humaines arrivées aujourd'hui aux portes de la modernité et de la virtualité technologique. Cependant, certaines

sociétés humaines semblent faire figure d'entités politiques et sociales singulières, notamment du fait de leur rapidité de création ou tout simplement dû à certaines de leurs caractéristiques ne devant entrer, à première vue, dans aucune grille de logique historique. Ainsi, en ce qui concerne l'entité nomade d'Asie centrale et la création de l'Empire mongol, il peut être aujourd'hui permis de dire que « *la grande particularité de cet empire à l'histoire singulière, de ce monstre géopolitique, est la rapidité avec laquelle il se constitue à partir de rien, en l'espace de quelques années seulement. Comme la création biblique de l'univers, celle de l'Empire mongol revêtit un caractère surnaturel qui n'échappa ni à son concepteur ni à sa descendance* »[215].

Mais au delà de son aspect énigmatique et prodigieux, la création et l'expansion de l'empire gengiskhanide répond à une suite logique d'évolutions sociales et politiques à l'intérieur même de la société pastorale de Haute Asie et ce durant plusieurs siècles de guerres internes, d'instaurations de grandes confédérations tribales et de contacts récurrents entre sociétés nomades et sociétés sédentaires. Le tout accoudé au désir naturel de parvenir à la paix sociale tout comme celle de créer une identité pastorale définie et immuable par le politique et en opposition consentie avec les autres sociétés. Identité culturelle et sociale permettant par là même l'émergence d'une idéologie de conquête territoriale et de domination universelle, provoquant ainsi la guerre vers l'extérieur. « *Certes, l'Histoire a connu d'autres nomades que ceux de Haute Asie dont le rôle fut décisif ou important. Au premier chef, les Bédouins d'Arabie qui, portés par un monothéisme universaliste, ont durablement bouleversé le monde. Ou bien les nomades de la mer que furent les Vikings et les Varègues, ces derniers créateurs de la Russie kiévienne. Mais dans la durée, aucune aire n'a eu l'importance militaire de la Haute Asie dont les vagues nomades ont fait trembler le monde antique et médiéval, de la Chine à l'Occident en passant par l'Iran, l'Inde, Byzance, la Russie et l'Europe danubienne* »[216]. Une histoire atypique, reposant sur des bases culturelles et religieuses singulières et intelligemment réutilisées par Gengis Khan, tout comme semble l'être l'évolution de leur propre morphologie sociale, oscillant durablement entre importantes confédérations tribales, notamment chez les peuples nomades turcophones, et création spectaculaire d'empires éphémères, mettant progressivement à mal le tribalisme en vogue très longtemps dans cette région reculée.

[215] Gueniffey P. et Lentz T., op. cit., p. 45.
[216] Chaliand Gérard, *Les Empires nomades, de la Mongolie au Danube*, Perrin, 2006, p. 23.

Au cours de ce second chapitre il sera ainsi question de la problématique à apposer à la société pastorale de Haute Asie comme type de société atypique mais répondant cependant aux mêmes schémas évolutifs que ceux opérés au cœur des autres sociétés humaines. Les principes de guerres internes entre les tribus permettront ainsi une circulation évidente des ancêtres claniques ainsi que l'émergence et la concrétisation de certains d'entre eux, répondant directement aux notions de prestige clanique et guerrier. Le comparatisme sera ainsi présent tout au long de cette analyse, notamment afin de cerner au mieux l'évolution interne des peuples altaïques, démontrant par là même la logique à apposer dans la concrétisation de l'ancêtre zoomorphique comme ancêtre devenu commun. Cependant, il semble important de souligner le fait que le comparatisme utilisé servira essentiellement à déduire des hypothèses dans le questionnement subit sur l'émergence de l'ancêtre zoomorphique. Car comme le souligne Francis Fukuyama, « *les sociétés humaines sont tellement diverses qu'il est très difficile de faire des généralisations à valeur universelle grâce à l'étude comparatives des cultures. Les anthropologues se réjouissent de la découverte de sociétés obscures qui contredisent de manière flagrante les lois générales du développement social. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'existe pas des régularités et des similarités de l'évolution des formes à travers les différentes sociétés* »[217]. Cela permettra en outre d'opérer sur une base structurant l'étude générale, tout en démontrant la complexité à apposer aux différentes évolutions sociales et politiques des groupes humains. Car avant d'en arriver à l'étude des empires des steppes et à l'influence concrète de l'ancêtre zoomorphique dans l'élaboration de ces derniers, il convient de démontrer l'indépendance du développement politique et sociale de ces groupes nomades à l'intérieur même de leur aire culturelle.

Développement politique permettant progressivement une mise à mal des principes de lignages, pour parvenir à la création d'une identité souveraine, guerrière et conquérante. Car la conquête territoriale participant à l'expansion de l'empire, réclame certaines composantes nécessaires, notamment retrouvées dans les notions d'idéologie, de discours politique ou encore de l'instauration d'une domination charismatique. Bien loin de l'image de barbares apolitiques, trop longtemps véhiculée par l'historiographie, les tribus turco-mongoles ont démontré leur faculté d'opérer d'importants changements au cœur même de leur morphologie sociale, notamment à travers le regroupement constant de confédérations tribales de grandes ampleurs, essentiellement du côté turcophone, entre les VIème et XIIIème siècles de notre

[217] Fukuyama Francis, *Le début de l'histoire : des origines de la politique à nos jours*, Saint-Simon, Paris, 2012, p. 69.

ère. Opérant ainsi des changements conséquents dans le passage de la tribu à la chefferie et participant à la mise en place d'une hiérarchie sociale propre à leur mode de vie, au travers de l'émergence des khanats et khaganats turco-mongols, autrement dit les royaumes et les empires. Cette évolution sociale et politique s'est ainsi progressivement structurée autour d'éléments culturels résurgents et prégnants, permettant par la suite l'arrivée progressive des empires des steppes, autrement dit la création d'une politie devenue apte à la conquête territoriale, par principe de pacification interne et de guerre vers l'extérieure. Mais avant de débuter l'étude de l'empire, il convient d'encadrer ce travail de recherche au sein du système tribal altaïque, tout en démontrant l'identité singulière de ces populations, comme entité autonome à la fois prédatrice du monde sédentaire et en capacité constante d'opérer ses propres modifications sociales en interaction avec le phénomène politique. Les différentes morphologies sociales, que sont la bande, la tribu, la chefferie, le royaume et l'empire, seront abordées au cours de ce chapitre, en concordance directe avec le système pastoral. Leurs études permettra en outre de démontrer l'utilisation récurrente de certains ancêtres claniques comme éléments sociaux et identitaires prégnants et stabilisateurs d'un point de vue social.

Découpé en trois sections principales, ce second chapitre entend ainsi dialoguer directement avec les politologues et sociologues Jean Baechler, Ibn Khaldoun, Paul Claval, Max Weber ou encore Francis Fukuyama, ainsi que les spécialistes des peuples nomades tel que Gérard Chaliand, Jean-Paul Roux ou encore Iaroslav Lebedynsky. Cela afin de parvenir à déceler les différents mécanismes internes à la société pastorale de Haute Asie, notamment dans ses principes de regroupements tribaux, de modification sociale par le politique et de chute progressive du tribalisme permettant passage de la chefferie au royaume et à l'empire. Les différentes guerres internes, participant à l'absorption des tribus les plus faibles par les plus fortes, permettront de comprendre la circulation induite des ancêtres claniques, notamment dans un souci de cohérence sociale et identitaire. Comme il sera permis de le voir, l'élaboration des royaumes et des empires nomades posera moins de soucis dans leurs études notamment dû au fait que ces derniers semblent utiliser naturellement les principes hiérocratiques, absolus ou tempérés, et donc une utilisation de la religion universaliste, le tengrisme, accoudée à l'idéologie de domination universelle. Permettant par là même des regroupements sociaux plus conséquents. La complexité se jouera essentiellement dans l'émergence des chefferies, sortes de proto Etat selon les termes de Paul Claval, transformant significativement la morphologie tribale et les principes segmentaires de lignage. Chefferies participant également à une application plus poussée des principes idéologiques et culturels,

permettant d'appréhender l'utilisation des représentations sociales dans le processus de politisation nomade. Il sera également question des principes de domination politique et de domination charismatique, ainsi que la confrontation entre le pouvoir chamanique et le pouvoir politique, autrement dit entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, en parallèle de l'étude sur le système hiérocratique nomade. L'absence non négligeable d'études du politique sur la sphère nomade eurasiatique, impliquera de recourir au comparatisme, notamment entre la société pastorale d'Asie Centrale avec celle des tribus arabes du désert d'Arabie afin de parvenir notamment à déceler les mécanismes propres aux modifications tribales permettant regroupements plus importants. Une étude comparée entre la prise de pouvoir de Mahomet au VIème siècle et celle de Gengis Khan au XIIIème siècle, viendra parfaire l'étude charismatique tout en analysant l'impact de la religion universaliste nomade, le tengrisme, dans la chute du tribalisme au cœur de la société altaïque.

Bien que cette seconde partie s'opère essentiellement à travers une étude du dynamisme politique, il va être intéressant de constater de la prégnance sous jacente opérée par l'ancêtre clanique, tout d'abord d'un point de vue tribal, notamment lors des guerres internes, puis son impact à la fois dans les principes de dominations légitimes, à travers notamment l'utilisation de la notion de guerrier fauve, mais également au cœur de la religion des peuples altaïques. Une fois le cadre structurel et les différentes variables applicables misent en relief, la suite se concentrera non plus uniquement sur l'impact du politique sur la morphologie sociale, mais son influence sur la modification de la culture des peuples de la steppe. Il sera ainsi question de l'aire culturelle nomade à proprement parlée, prémices à l'instauration de l'empire et de la civilisation, et de sa stabilisation culturelle et sociale par le politique, avant de terminer sur l'expansion de ce dernier et l'importance à accorder à l'ancêtre clanique carnassier dans l'établissement d'un art de la guerre chez les peuples de pasteurs eurasiatiques.

Section I: LA MODIFICATION PROGRESSIVE DE LA MORPHOLOGIE NOMADE : VERS UN DÉVELOPPEMENT TRIBAL PAR LA GUERRE, LE POLITIQUE ET LES ANCETRES CLANIQUES

Comme évoqué brièvement en introduction, les concepts de « civilisation », « société » et « politique » demeurent complexes dans leur étude, notamment du fait que ces derniers semblent indépendants par eux même, tout en fonctionnant ensemble. Alors que la première partie de cette étude s'est essentiellement attardée sur une analyse de la culture des nomades

steppiques, cette seconde partie entend apporter les éléments nécessaires à la compréhension du développement social interne de la société pastorale. La troisième partie, quand à elle, s'attardera sur l'émergence de la civilisation altaïque dans le réel humain, notamment par unification identitaire et donc sociale des peuples steppiques, par la refonte du système des représentations en accord avec le principe de légitimation du pouvoir, mais également au travers de la conquête territoriale vers l'extérieure. Nous amenant ainsi et progressivement vers la quatrième partie de ce travail de recherche, portant cette fois ci sur la stratégie militaire et idéologique entreprises par les Mongols gengiskhanides. Evoquer la formation du politique dans les sociétés tribales turco-mongoles revient à tenter de définir par quel processus ces dernières acceptes, à un moment donné de l'histoire, de cesser de vivre dans l'anarchie pour rentrer dans le jeu du politique, garant d'un certains ordre social et de l'instauration d'un pouvoir centralisé et légitimé. Mais l'évolution du politique engage des changements importants aussi bien d'un point de vue social, mais également culturel et idéologique, autrement dit directement au sein des mentalités collectives. L'histoire ancienne a longtemps considérée les peuples de Haute Asie comme symboliquement ancrés dans la barbarie, comme étant apolitiques, tout en négligeant une étude plus approfondie sur l'intérieure même de la structure sociale de ces sociétés tribales. Les nouvelles découvertes scientifiques et archéologiques permettent aujourd'hui de démontrer que bien loin de cette image véhiculée de peuples barbares, une certaine organisation sociale et politique fut à l'œuvre au sein du système turco-mongol et ce durant près de deux mille ans. Au delà de la création des empires des steppes, l'entité pastorale s'est ainsi vue être à même d'opérer d'importants changements au cœur de sa propre morphologie sociale, pour les besoins du politique et de l'instauration d'un climat de paix entre les tribus. Bien évidemment, comme toute évolution sociale, cette dernière ne s'est pas faite sans de nombreuses guerres internes entre les clans. Mais le phénomène guerrier, permettant directement apparition et évolution du politique, par passage entre la bande et la tribu notamment, à également servis le destin de ces sociétés tribales, pour la modification globale de leurs structures sociales. Ainsi, comme le souligne Lebedynsky, « *l'organisation sociale et politique des anciens peuples nomades présente, à travers le temps et l'espace, des constantes remarquables. Dans tous les cas documentés par les sources écrites ou par l'archéologie funéraire, on constate l'existence d'une différenciation sociale affirmée, avec une hiérarchie plus ou moins complexe mais qui comprend trois niveaux principaux (quatre en comptant les esclaves)* »[218]. Tout l'enjeu reste donc de déterminer par

[218] Lebedynsky L., op. cit., p. 28.

quel processus la morphologie tribale des sociétés nomades fut en mesure de se modifier en faveur du politique, tout en démontrant l'importance sous jacente des représentations sociales zoomorphiques et de l'ancêtre clanique dans le processus de politisation. Les différentes études entreprises par la suite sur les concepts de culture, de religion et de civilisation des steppes, vont ainsi permettre de démontrer la dynamique à apposer à l'ancêtre clanique dans le développement du politique jusqu'à la création de l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle. Mais auparavant, il semble impératif de comprendre comment de l'intérieur, la société nomade altaïque s'est progressivement organisée indépendamment des autres sociétés humaines, sur le plan social et politique, par la mise en place de différentes confédérations tribales, bouleversants leurs morphologies sociales, tout en permettant la concrétisation progressive d'un ancêtre clanique zoomorphique, transcendant l'ensemble social, en parallèle de l'utilisation d'une religion à caractère universaliste, le tengrisme.

1. Le rôle de la guerre et la modification des ancêtres claniques dans le processus de politisation tribale altaïque

L'une des causes principales de la construction et de l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan se trouve très certainement dans la vengeance. Orphelin très tôt, son père ayant était tué par un clan Tatar, abandonné de tous, réduit à survivre un temps à travers les immenses territoires de la Mongolie, Gengis Khan semble avoir nourri une certaine forme de vengeance naturelle l'amenant à concevoir comme primordial et légitime, non seulement la volonté de domination sur les autres peuples nomades, mais très certainement et davantage, une volonté farouche de pacifier l'ensemble altaïque sous sa domination. Pacification rendue possible par l'élaboration d'une identité collective au sein de l'entité pastorale, notamment par un processus de récupération d'éléments socio culturels prégnants au cœur de l'aire culturelle altaïque. Nous reviendrons dans la quatrième partie de cette étude sur l'idéologie gengiskhanide, afin notamment d'essayer de comprendre de quoi a pu se nourrir cette dernière. Mais c'est bel et bien la vengeance par la guerre qui provoque directement un chamboulement culturel, social et idéologique sans précédent, non seulement au sein même de l'aire culturelle nomade, puis par la suite au cœur des sociétés sédentaires conquises par les cavaliers turco-mongols. Mais la stratégie gengiskhanide ne peut reposer sur une destruction pure et simple de l'ensemble nomade. Elle semble surtout répondre, par continuité historique, à un ensemble de composantes évolutives au cœur même de la société pastorale, induite en premier lieu par les guerres internes, l'élaboration d'importantes confédérations tribales,

essentiellement du côté turcophone, et à une « domestication » progressive du phénomène politique en terre nomade, notamment à travers les premiers Türks, les T'ou-kiue, à partir du VIème siècle de notre ère. En l'absence de sources provenant directement de la sphère pastorale, la première section va s'avérer quelque peu générale. Elle va surtout permettre d'obtenir des déductions quand à l'élaboration progressive de regroupements sociaux entre les tribus, permettant apparition de la chefferie, notamment par processus de guerres internes. Les travaux d'Ibn Khaldoun sur les sociétés tribales arabes vont notamment permettre la mise en place d'un parallèle avec l'entité altaïque, servant ainsi le principe de déduction.

Tout le problème apporté par l'étude de la politisation tribale, encore plus dans le cas turco-mongol, repose sur le fait que les sociétés tribales se définissent avant tout en familles, en clans et donc en lignage, avant d'accepter de se définir en sociétés plus importantes et régies par le politique et la mise en place d'une autorité centrale garante du pouvoir et de la violence légitime. Le politique, à l'origine, n'est pas censé s'insérer durablement dans le phénomène tribal, ce dernier désirant garder son indépendance et opérant sur une structure sociale basée sur la lignée. De type segmentaire, ces sociétés opèrent sur une organisation purement communautaire, ne facilitant pas l'évolution sociale. De plus, le nomadisme pastoral de Haute Asie répond avant tout à une organisation territoriale comme cela sera analysé plus profondément par la suite. Dès lors, la rencontre entre différents clans ne peut qu'aboutir, la majorité du temps, à des conflits internes, essentiellement accomplis par le simple fait qu'aucune autorité extérieure ne semble pouvoir être supportée par les différentes tribus. Tout l'enjeu de la politisation se trouve donc dans la nécessaire élaboration identitaire surpassant les simples besoins tribaux, notamment au travers des représentations sociales et des idéologies, principes récupérés par un personnage hors du commun et à même de parvenir à une unification intense des tribus autour de valeurs communes. De plus, le tempérament naturellement guerrier des nomades semble entretenir un désarroi politique intense jusqu'à l'apparition d'un « héros » guerrier et charismatique en mesure de se faire coïncider l'ensemble tribal sous sa représentation. Ainsi, « *les sociétés segmentaires correspondent à la négation même du centre et se trouvent organisées sur une base strictement communautaire et lignagère* »[219]. Dans le cas altaïque, la guerre semble le premier élément permettant à la fois rencontre entre les tribus, généralement accomplie au sein d'affrontements, réclamant ainsi et progressivement harmonisation par le politique dans un souci premier de mettre un terme aux conflits incessants. Des rencontres permettant également des principes de fusionnement entre

[219] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 625.

les tribus et d'absorption des plus fortes sur les plus faibles. Le rôle des représentations sociales, d'aspects zoomorphiques pour le cas turco-mongol, jouent ici un rôle primordial dans le sens où ces dernières participent aux conflits identitaires et à la volonté d'indépendance de chaque clan, tout comme elles peuvent servir, pour celles supportant une base symbolique intense, à l'élaboration et à la volonté de regroupements sociaux sous leurs influences représentatives.

Ainsi, en dehors des confédérations et autres unions claniques, « l*es différentes tribus barbares ont une forte tendance à l'éclatement politique* »[220]. L'apparition de l'agriculture il y a environ douze mille ans et avec elle la capacité d'instaurer une certaine productivité matérielle, serait ainsi le point de départ de la politisation humaine, en même temps que l'origine de l'inégalité sociale et politique entre individus selon Jean-Jacques Rousseau. Ainsi, « *la transition de la société en bandes à la société tribale a été rendue possible par le développement de l'agriculture* »[221]. Transition ayant également apporté avec elle le phénomène guerrier, certainement induit par les rencontres fâcheuses entre tribus et l'apparition d'une volonté de territorialité accoudée aux cultures et aux idéologies progressivement développées chez l'espèce humaine. Mais l'histoire des peuples nomades, issus directement des sociétés sédentaires et ne pratiquant pas ou très peu l'agriculture, cette dernière s'accomplie à travers un schéma évolutif différent. Seule une idéologie universelle, participant à la création d'une identité commune aux groupes nomades, semble en mesure d'opérer des changements radicaux dans la morphologie tribale. Les liens de la tribu étant généralement plus importants que tout le reste, puisque définissant l'identité de chacun, ces derniers se doivent de se modifier au profit du politique. Comme le précise Fukuyama, « *les institutions étatiques ont pris forme directement à partir des sociétés tribales. L'organisation sociale primitive en Chine, en Inde et au Moyen-Orient était fondée sur des lignées agnatiques. L'Etat a été créé pour dépasser les limitations imposées par les sociétés tribales. Dans chaque cas, les fondateurs de l'Etat ont dû imaginer comment obtenir que les individus se montrent loyaux envers l'Etat plutôt qu'envers leur groupe de parenté local* »[222]. Les guerres incessantes entre tribus poussent les individus à trouver des solutions afin de stabiliser l'ensemble social. Le regroupement, en vue de la formation étatique progressive, demeure généralement primordial. Mais la chute du tribalisme réclame l'émergence de certains

[220] Aucante V., op. cit., p. 76.
[221] Fukuyama F., op. cit., p. 74.
[222] Idem., p. 229.

éléments culturels et idéologiques permettant acceptation d'une autorité politique légitimée autour de valeurs communes.

L'application semble encore plus complexe sur une société pastorale, définissant des principes de regroupements minimes et ne participant pas aux mêmes logiques d'évolutions que les sociétés sédentaires, notamment d'un point de vue économique. Cependant, et pour commencer doucement vers l'analyse comparée entre la société nomade et la société des loups, c'est certainement l'importance à accorder aux principes de liens de parenté qui demeure une problématique centrale de la politisation tribale. Se réunissant essentiellement voir uniquement en petites unités, existence impliquée essentiellement par le mode de vie pastoral, le système tribal altaïque semble, à première vue, d'une complexité extrême dans le principe de mise à mal du tribalisme pour les besoins de l'évolution du politique. Comme le souligne Jean-Paul Roux en évoquant la structure sociale pastorale, « *il faut de grandes occasions pour que les familles et les clans se rassembles ; la plupart du temps, les Mongols vivent en petites unités éloignées les unes des autres. Sur un espace aménagé sont dressées les yourtes, tentes à armature de lattes articulées recouvertes de feutre, à la toiture hémisphérique. Couvrant de dix-huit à vingt mètres carrés, elles ne sont pas rivées au sol, mais résistent à toutes les intempéries* »[223]. Ces véritables microcosmes ne sont pas sans rappeler une organisation sociale restreinte et essentiellement familiale, posant ainsi la problématique de la politisation de ces sociétés atypiques. Comparatisme direct avec la société des loups car, tout comme les populations nomades, « *l'organisation sociale de la meute est fondée sur une structure familiale : un couple reproducteur gardant le contact avec la plupart de ses jeunes, et pouvant être rejoint par de jeunes individus d'autres meutes* »[224]. Ce principe d'échanges entre membres d'autres meutes participe ainsi à une mise à mal du principe de consanguinité et se retrouve naturellement chez l'être humain au niveau tribal, notamment chez les populations pastorales avec le principe exogamique.

Les différentes fusions entreprises entre les tribus participent directement à l'évolution progressive de la morphologie tribale, tout comme à l'émergence graduelle d'ancêtres claniques attracteurs, par principe d'hérédité totémique et essentiellement en rapport avec le prestige guerrier. L'absence conséquente de sources provenant directement de la société altaïque participe cependant directement à mettre à mal l'étude qui suit, notamment dans le questionnement sur le passage de la tribu à la chefferie. En l'absence de données

[223] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 17.
[224] Carbone G., op. cit., p. 87.

conséquentes, l'analogie et le comparatisme, notamment avec les sociétés tribales arabes et amérindiennes, vont permettre de déduire les différents chamboulements et leurs impacts sur l'évolution de la société pastorale vers les royaumes et les empires. Mais comment faire accepter l'autorité étatique dans un environnement tribal et pastoral, peu apte à l'instauration d'une gouvernance de grande ampleur, pouvant mettre à mal directement le principe du lignage. La stabilisation sociale, la recherche de la paix interne, mais également le besoin de s'unir pour la conquête extérieure ou la recherche de nouveaux territoires semblent les réponses les plus évidentes pour ce qui est de la volonté d'établir des regroupements sociaux.

Dans le cas turco-mongol, la chefferie semble la solution la mieux adaptée aux problèmes de cohabitation entre plusieurs tribus. Sans dépasser un stade de politisation extrême, cette dernière permet la stabilité de l'ordre social sans pour autant compromettre le destin tribal. Du fait de son stade transitoire entre la tribu et le royaume, la chefferie permet cette stabilisation d'un petit ensemble tribal demeurant relativement facile à hiérarchiser et à stabiliser sur le court terme, sans pour autant mettre à mal entièrement les principes de lignage. Le royaume, impliquant une unification et une hiérarchisation sociale plus importante, apporte avec lui le souci du tempérament belliqueux de l'espèce humaine en générale, mais encore plus des tribus guerrières pastorales. Il surpasse fortement la société segmentaire, participant ainsi à une mise à mal des identités claniques et donc à une remise en cause de l'ancien système tribal. Ainsi, la volonté de mettre en place un système politique de grande envergure entre les différentes tribus qui nomadisent les territoires des steppes, se voit généralement stopper par le caractère indépendant et autonome des nomades altaïques, remettant en cause toute tentative de stabilisation politique importante. L'empire semble ainsi régler le problème, en poussant à l'unification tribale extrême, pour les besoins de la conquête vers l'extérieur, en impliquant les acteurs étrangers au système nomade dans leur propre processus de politisation. Encore plus, c'est la capacité de mener ensemble la guerre vers l'extérieur qui permet très certainement l'émergence d'un esprit de corps implacable entre les tribus, si ces dernières parviennent à trouver un chef de guerre charismatique et généralement accepté de tous du fait de son origine mythique notamment. L'aspect transcendantal accoudé à l'utilisation de l'idéologie et de la religion universaliste, permet ainsi une volonté naturelle d'unification, si toutes les composantes socio culturelles sont utilisées intelligemment et au bon moment. Mais avant d'en arriver à la constitution de ce « monstre géopolitique », une homogénéisation interne se doit d'être opérée, autrement dit, l'instauration d'une identité collective, dépassant les simples besoins tribaux. Cette dernière va progressivement émerger

par les guerres inter nomades, apportant stabilisation à certains endroits par principe de regroupements tribaux sous forme de chefferies et plus tard de royaumes. Et c'est justement la dynamique constante du politique au cœur même des tribus turco-mongoles, par principe de guerres et de regroupements au sein de coalitions internes, que va se définir progressivement l'identité politique et culturelle au cœur d'une mentalité collective, pour les besoins de l'empire. Mais avant d'en arriver à l'instauration de ce dernier, de nombreux chamboulements dans la morphologie tribale sont nécessaires, permettant notamment et graduellement, l'émergence de certains principes culturels prégnants, ayant capacité par la suite à légitimer le pouvoir politique.

Les différentes morphologies sociales que sont la bande, la tribu, la chefferie, le royaume et l'empire, circulent du bas vers le haut, permettant ainsi au politique de façonner de nouveaux ordres sociaux, en accumulant différents groupes humains sous l'autorité d'un pouvoir centralisé, tout en créant par là même une identité sociale définie. De ce fait, l'arrivée du politique au sein des sociétés humaines permet un chamboulement des morphologies sociales au profit du politique, mais également et surtout, de l'instauration d'un climat de paix entre les différents groupes d'individus, participant ainsi à l'agir communautaire et à l'élaboration des sociétés. Ce schéma classique, suivant plus ou moins une logique historique aux groupes humains, va également intervenir dans l'évolution des peuples de la steppe, tout en leurs permettant de conserver les éléments socio culturels qui font l'identité nomade. Mais pour en revenir au premier type de société, autrement dit la société segmentaire, cette dernière obtient sa singularité par le simple fait qu'elle n'opère pas sur une hiérarchisation sociale, et se trouve être non seulement relativement homogène mais surtout fortement intériorisée. Quelques peuples actuels subsistent encore dans un modèle segmentaire, celui là même qui semble en mesure de fonctionner tant que les différentes tribus parviennent à empêcher les conflits, notamment entre tribus d'appartenances différentes. De ce fait, « *ces sociétés préservent en effet leur intégration non pas grâce à la validité des ordres donnés par un centre ou par un chef mais par le respect d'un pouvoir plus diffus, fait de contrôle social, de forte identification au groupe et d'intériorisation de ses coutumes, de ses normes et de ses valeurs* »[225]. Comme cela s'apprête à être démontré, cette forte identification au groupe tribal enferme les entités sociales vers le processus de politisation, celui là même qui devra s'efforcer de mettre à mal les différentes identités claniques pour le regroupement autour d'un chef charismatique, porteur légitime du pouvoir centralisé. Cela ne signifie pas qu'une fois

[225] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 626.

absorbé dans le processus d'unification chaque clan perd totalement son identité. Cette dernière sera progressivement modifiée afin de correspondre à l'évolution de la morphologie sociale. La troisième partie reviendra sur la modification de la culture tribale par le politique, notamment dans son principe de recomposition du système des représentations et la modification des idéologies.

L'histoire des sociétés humaines démontre ainsi une certaine logique dans les différents passages allant des tribus aux empires, exception faite, comme le souligne très justement Jean Baechler, de l'Empire romain, acquit non pas à la suite d'un royaume évoluant en empire, mais par une cité évoluant vers l'empire. Le cas de la politisation des tribus nomades turco-mongoles demeure également problématique, notamment du fait sa création atypique. Certes le passage de la tribu à la chefferie vers le royaume fonctionne parfaitement bien dans l'entité nomade altaïque, et permet de ce fait la formation de nombreuses confédérations tribales, les khanats, pouvant eux mêmes se regroupés entre eux formant ainsi les khaganats, autrement dit les empires nomades. Mais le stade politique du royaume apporte la problématique de la chute progressive des liens de parenté et donc du système tribal en lui même. Certes, le royaume peut être perçu comme une super chefferie, mais le cas atypique de la politisation nomade réclame que l'on s'y arrête plus précisément. Cela permettra notamment de démontrer en quoi l'ancêtre clanique issu à l'origine du lignage tribal et de la culture totémique, semble en mesure d'aider le politique dans les différents stades d'évolution de la morphologie nomade.

Il convient tout d'abord de redéfinir rapidement les différentes formes de morphologies sociales, et leurs évolutions positives par le politique. Il semble évident de s'arrêter plus spécifiquement sur la tribu et la chefferie pour ce qui est du cas historique altaïque. En effet, le principal souci projeté à travers l'histoire nomade, semble démontrer une certaine logique naturelle pour la création d'empires ou de royaumes, même si ces derniers s'avèrent relativement éphémères. En revanche, l'étude de cas des différentes confédérations tribales démontre quant à elle la difficulté à apposer à l'unification sous différentes chefferies, notamment en ce qui concerne le problème lié aux liens de parenté. Ainsi, la tribu, le premier grand stade de sociabilité, peut être « *conçu comme issu d'un ancêtre commun, ce qui fait de la tribu une grande famille, insérée dans les mailles d'une généalogie commune ; ou bien l'ensemble juxtapose et fait coexister des blocs généalogiques distincts. L'homogénéité culturelle de l'ensemble tribal peut être très élevée et s'étendre bien au-delà, jusqu'à inclure d'autres tribus distinctes dans une aire culturelle commune ; ou bien l'hétérogénéité est complète, jusqu'à réunir dans la même structure tribale des segments qui ne parlent pas la*

même langue »[226]. La société segmentaire à donc capacité à évoluer rapidement, notamment en cas de conflits incessants entre différents clans, réclamant par là même l'instauration d'un pouvoir politique, garant de l'ordre social. L'histoire de la rencontre entre les tribus mongoles et les tribus turques, dès le Xème siècle, démontre la faculté d'assimilation entre deux ethnies supportant certes la même origine altaïque, mais opérant sur deux langages différents, participant ainsi à une certaine hétérogénéité dans la constitution tribale. Comme le souligne Jean-Paul Roux en évoquant la descente des Mongols vers l'actuelle Mongolie, « *ils y trouvèrent les Turcs issus des forêts sibériennes où ils s'étaient jadis implantés, qui en avaient fait leur patrie et le centre des vastes Empires t'ou-kiue (türk) (552-744) et ouïghour (744-840), mais qui devenaient de moins ne moins nombreux par suite de leur continuelle migration vers l'Occident. Ils s'insérèrent au milieu d'eux, parfois en les assimilant ou en se faisant assimiler, parfois en partageant avec eux les pâturages* »[227].

Dès lors, se pose le problème de l'assimilation entre tribus turques et mongoles, les deux ayant capacité à s'entendre au niveau tribal et bien au delà. La réponse la plus simple à apposer à cette possibilité d'entente tribale entre Turcs et Mongols peut se trouver au niveau du territoire. Nous reviendrons par la suite sur la communication intensive entre Turcs et Mongols sous l'ère gengiskhanide, démontrant l'impact non négligeable de la culture dans les regroupements ethniques et politiques. Le nomadisme pastoral réclame un besoin d'expansion territorial important, dû notamment au besoin constant de déplacement des campements aux rythmes des saisons et des animaux constituants le cheptel. Pour se faire, et pour éviter tout risque de conflit entre les différentes tribus se trouvant sur une même zone géographique, deux solutions sont à apporter. « *Il peut y avoir recoupement minutieux des segmentations territoriale et lignagère, de manière qu'à chaque segment défini en termes généalogiques corresponde un territoire circonscrit ; ou bien la disjonction est complète, et vivent ensembles des segments d'appartenance distincte* »[228]. La seconde solution semble la plus adapté au cas tribal turco-mongol. Cette dernière est également en mesure d'expliquer la relative anarchie perpétuelle, jusqu'à l'arrivée de la chefferie, qui s'opère entre les différentes familles tribales, turques ou mongoles, occupant une même zone géographique. De ce fait, « *les efforts de rééquilibrages sont perpétuels ; l'un se pose en s'opposant à l'autre ; l'émulation, la concurrence et la rivalité règnent* »[229], autrement dit, « *les peuples de Mongolie vivaient dans*

[226] Baechler J., *Esquisse*…, p. 58.
[227] Roux J-P., op. cit., p. 15-16.
[228] Baechler J., op. cit., p. 58.
[229] Ibid.

l'anarchie comme ils le faisaient toujours quand un chef ne s'imposait pas à eux pour les unir »[230]. Lorsque les différents groupes tribaux ne parviennent pas à former une unité par le politique pouvant dépasser la simple utilisation des liens tribaux, autrement dit par principe de regroupements et de coalitions, l'ensemble tribal se comporte alors comme une transpolitie polypolaire, un espace social « *où les acteurs sont trop nombreux pour que les règles du jeu puissent être définies et encore moins imposées, dont résultent des guerres perpétuelles* »[231]. C'est seulement la modification de la morphologie sociale, par le politique, permettant regroupement de plusieurs tribus au sein d'une seule porteuse du pouvoir légitime, qui semble en mesure d'arrêter les guerres intestines. Regroupement par le politique, mettant directement à mal le tribalisme. La transpolitie peut dès lors être définie comme « *un système d'action défini par la mise en contact d'au moins deux polities* »[232]. Bien que la chefferie permette déjà politisation tribale, cette dernière ne peut prétendre encadrer et stabiliser l'ensemble altaïque. Si plusieurs chefferies se rencontrent, la guerre demeure quasi inévitable si aucune coalition ne peut être opérée. C'est pourquoi, dans la plupart du temps, les tribus, regroupées en chefferie, ne cherchent pas forcement la rencontre, afin d'éviter notamment la guerre. Cependant, ces rencontres s'avèrent inévitables, essentiellement pour des raisons d'ordres démographiques ou climatiques. De plus, pour parvenir par la suite à la création impériale, l'ensemble tribal se doit de trouver une solution au problème du vivre ensemble. Les guerres inter nomades, provoquées généralement par le regroupement ou la rencontre forcée de plusieurs entités, impliquent la formation progressive du politique pour l'instauration d'un ordre garant de la paix et de la sécurité, afin d'empêcher notamment toute montée aux extrêmes qui pourraient s'avérer catastrophique si aucun consensus n'est mis en place pour soumettre un ensemble tribal sous une autorité légitime.

La problématique se pose ici face à une culture tribale prenant pour représentations sociales un ensemble composé d'ancêtres claniques d'aspects zoomorphiques, définissant chaque clan, chaque tribu, en fonction de ses liens de parenté. Le problème à apposer à l'agir communautaire se situe donc dans l'indépendance de chaque clan pour tenter de conserver ses avantages, sans pour autant remettre en cause son identité tribale au détriment d'un autre clan qui pourrait s'avérer plus fort. Car « *l'intégration de plusieurs tribus peut s'opérer sans confusion dans les hordes barbares, par la soumission à l'autorité – toujours temporaire –*

[230] Roux J-P., op. cit., p. 17.
[231] Baechler J., op. cit., p. 374.
[232] Idem., p. 373.

d'une tribu dominante, commandée par un chef »[233]. Mettant ainsi à mal les principes de lignage, tout en permettant une assimilation forcée de différentes tribus au sein d'une seule dominante et représentative de l'ensemble. C'est donc essentiellement et en premier lieu par les guerres internes que vont s'opérer des modifications importantes dans l'agir communautaire et dans le processus de transformation de la morphologie tribale, dépassant progressivement les simples besoins claniques. Bien que le pouvoir ne semble demeurer longtemps en place, cette instauration par domination d'une tribu sur les autres, permet déjà une refonte partielle des identités claniques, ainsi qu'un chamboulement de l'agir segmentaire vers une domination centralisée et légitimée de fait.

La principale problématique apportée par l'étude du politique chez les peuples nomades d'Asie centrale repose sur le fait que « *tout pousse les groupes nomades, de surcroît attachés aux liens tribaux et considérant presque toujours les autres groupes, si proches soient-ils, comme hostiles, à l'affrontement* »[234]. C'est le principe de la division naturelle de l'être humain entre le « Nous » et les « Autres ». Comme le souligne justement Philippe Braud, la menace extérieure ou plus généralement les conflits, opèrent sur la coercition sociale, réclamant ainsi l'institution d'un pouvoir devenant progressivement politique, et ce pour les besoins de l'ordre social. Ainsi, « *lorsque l'environnement se révèle hostile, du fait des intentions agressives de groupes voisins ou simplement en raison de l'insuffisance des ressources globales, la société considérée, pour reprendre la problématique de l'historien britannique Toynbee, se trouve affrontée à un défi ; il lui faut mettre en place une riposte qui suppose mobilisation accrue de ressources sociales* »[235]. L'instabilité sociale opère ainsi sur sa propre stabilisation nécessaire. Les différentes guerres internes et la rareté des ressources chez les peuples nomades, participent directement aux conflits, eux mêmes amenant progressivement l'élaboration sociale. Au travers de l'histoire altaïque, il est permis de constater que le politique est en mesure de se manifester à son plus haut niveau, démontrant la faculté pour ces populations d'opérer d'importants changements dans leur propre morphologie sociale, et ce pour les besoins du politique et donc de la pacification tribale interne. Mais l'importance accrue des principes de lignages semble en grande partie responsable des incessantes luttes anarchiques, et permet de ce fait d'expliquer la création et l'évolution singulière du politique chez les nomades de Haute Asie jusqu'à l'empire. Evolution politique atypique car demeurant au cœur d'un mode de vie culturel pastoral,

[233] Aucante V., op. cit., p. 75.
[234] Chaliand G., op. cit., p. 45.
[235] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 378.

permettant de démontrer la faculté des ancêtres claniques zoomorphiques à opérer les modifications nécessaires pour l'instauration du politique à son plus haut niveau avec les empires des steppes. Mais avant d'en arriver à l'étude impériale, le problème se pose d'un point de vue interne à la société nomade, autrement dit, dans le stade de politisation entre les différents clans avant l'instauration symbolique d'un grand ancêtre totémique sur l'ensemble du territoire, ainsi que l'utilisation de la religion universaliste comme porteuse d'une dimension transcendant l'espace tribal.

Ainsi, le passage de la tribu à la chefferie est inévitable pour instaurer un climat de paix sociale plus vaste, permettant d'opérer des premiers changements radicaux dans la transformation morphologique, tout comme la possibilité de mélanger et de se faire rencontrer les différents clans en vue d'une homogénéisation future. Mais comment ce changement est en mesure d'avoir lieu au sein de populations nomades peu enclines à l'ordre et au phénomène politique et utilisant des représentations sociales zoomorphiques ? Le passage à la chefferie peut apporter certaines réponses, notamment dans le principe d'utilisation d'un ancêtre clanique porteur de représentations symboliques, permettant ainsi d'opérer un changement radical dans le processus de lignage, en regroupant un certain ensemble tribal sous une autorité légitime. Ainsi, « *la chefferie présente une structure analogue, mais se distingue de la tribu par le fait que chaque segment est géré par un lignage ou une lignée selon deux types généraux. Ou bien un même lignage distribue ses lignées constitutives, de manière à occuper toutes les positions de chef à tous les niveaux de segmentation. On obtient une hiérarchie de chefs jusqu'au chef suprême de l'ensemble tenu pour constituer un ensemble ; plus l'ensemble est vaste, plus cette position suprême a valeur symbolique et moins le pouvoir exercé est réel. Ou bien des lignages distincts ont installés aux divers points de la segmentation ; des pouvoirs effectifs peuvent être exercés par les têtes de lignage placées aux points stratégiques* »[236]. Le passage vers la chefferie permet ainsi, progressivement, la mise en place d'une stratification sociale, l'émergence d'une classe aristocratique nomade commandant aux autres groupes, et l'élaboration d'une culture homogène sortant elle même progressivement des principes purement tribaux.

Dans le cas turco-mongol, les différentes chefferies qui courent tout au long de l'histoire nomade, semblent en partie induites par les guerres internes, les alliances tribales certainement fondées sur le lignage et la prospérité participant généralement à l'utilisation de la force pure pour permettre unification et passage de la tribu à la chefferie. Mais le simple

[236] Baechler J., op. cit., p. 58-59.

phénomène guerrier ne peut expliquer l'ensemble de la politisation nomade et de surcroît le passage de la tribu à la chefferie vers le royaume, même si ce dernier demeure le *leitmotiv* aux évolutions sociales. Ainsi, comme le souligne très justement Jean Baechler, bien que « *la tribu soit une morphologie figurant déjà dans la matrice primitive, la guerre en est absente, car elle a besoin, pour naître à l'histoire, que soit remplie une seconde condition, à savoir des enjeux que seules la néolithisation et la matrice traditionnelle peuvent lui procurer. Les deux aspects du procès de néolithisation principalement concernés sont économique et démographique* »[237]. Bien que basée sur une démographie propre au mode de vie nomade, caractérisée par de petites unités dispersées à travers les steppes, la démographie devient cependant le corolaire principal à la guerre au sein de ces sociétés tribales en plus des changements climatiques et du nomadisme territorial impliquant partage des espaces géographiques. Ainsi, « *devant une pression démographique toujours supérieure aux ressources, il faut s'entre-tuer ou tuer ses voisins sédentaires pour élargir son espace vital. Dans l'un et l'autre cas, les exigences sont les mêmes : une rigueur absolue, l'ordre, la discipline, l'obéissance aux lois et aux chefs dont on hérite ou que l'on a choisis, le respect de la parole donnée quand elle est solennelle* »[238]. Le nomadisme pastoral, réclamant un territoire conséquent pour l'élevage, la rencontre entre différentes familles tribales ne peut qu'aboutir au phénomène guerrier, ou à l'instauration d'une coalition tribale lorsque l'identité entre différents clans s'avère cohérente. Mais le caractère belliqueux des populations nomades semble également pouvoir se déclencher de façon quasi naturelle. Ainsi, « *la guerre occupait une place essentielle dans la vie de beaucoup de peuples nomades. Elle était une source de revenus parfois importants, mais aussi l'activité humaine considérée comme la plus noble et la plus valorisante* »[239]. Cette faculté naturelle à la pratique de la guerre ne permet pas, à première vue, l'instauration d'un climat de paix suffisamment étendu dans le temps pour parvenir à une unification globale des peuples de la steppe. Cependant, « *l'échelle des conflits était variable. Entre nomades, elle allait du simple accrochage de tribus à la « guerre totale » débouchant sur l'extermination, l'absorption ou l'expulsion du vaincu* »[240]. C'est certainement au cœur de ce dynamisme guerrier et tribal qu'il est possible de trouver la longue mais logique évolution sociale et politique aboutissant à la création de l'empire gengiskhanide, notamment par principe de résurgence d'ancêtres claniques prestigieux. Les différentes assimilations des tribus entre elles, sur le long terme, peuvent ainsi

[237] Baechler Jean, *Les matrices culturelles…* p. 206.
[238] Roux J-P., op. cit., p. 57.
[239] Lebedynsky L., op cit., p. 31.
[240] Ibid.

progressivement structurer non seulement le phénomène politique et le principe de hiérarchisation de la société nomade, tout comme l'émergence progressive d'un ancêtre clanique fort de représentations, et pouvant mettre à mal l'ancien système des liens de parenté, en opérant sur une modification du système des représentations.

Comme vu précédemment, la chefferie fonctionne, tout comme la tribu, sur la notion de lignage, à un niveau cependant beaucoup plus poussé vers l'utilisation symbolique semble-t-il, qu'au sein du stade purement tribal. Cela s'explique en partie par le fait que le prestige clanique est nécessaire dans l'unification de plusieurs tribus sous une autorité légitime, réclamant une évolution naturelle du principe de la lignée vers un principe plus identitaire et donc mythologique. Mais l'absence conséquente d'indices sortant directement de la sphère nomade altaïque, réclame un premier comparatisme avec les tribus arabes du désert. L'historien et politologue Ibn Khaldoun, dans son ouvrage *Les Prolégomènes*, démontre ainsi l'importance du principe du lignage et son évolution par le prestige clanique, dans l'unification des tribus arabes du désert. Il explique ainsi que « *chez les tribus du désert, les hostilités cessent à la voix de leurs vieillards et de leurs chefs, auxquels tout le monde montre le plus profond respect. Pour protéger leurs campements contre les ennemis du dehors, elles ont chacune une troupe d'élite composée de leurs meilleurs guerriers et de leurs jeunes gens les plus distingués par leur bravoure. Mais cette bande ne serait jamais assez forte pour repousser des attaques, à moins d'appartenir à la même famille et d'avoir, pour l'animer, un même esprit de corps. Voilà justement ce qui rend les troupes composées d'Arabes (du désert) si fortes et si redoutables ; chaque combattant n'a qu'une seule pensée, celle de protéger sa tribu et sa famille. L'affection pour ses parents et le dévouement à ceux auxquels on est uni par le sang font partie des qualités que Dieu a implantées dans le cœur de l'homme. Sous l'influence de ces sentiments, ils se soutiennent les uns les autres ; ils se prêtent un mutuel secours et se font redouter de leurs ennemis* »[241].

La notion d'esprit du corps, utilisée par Khaldoun, est intéressante, notamment dû au fait qu'elle semble démontrer l'intime relation de la lignée, et donc des ancêtres claniques, dans le processus de politisation tribale. Vivant sous forme de micro sociétés, les peuples nomades, qu'ils soient Turcs, Mongols ou Arabes, possèdent une culture liée à leur mode d'existence et plus encore liée aux principes tribaux et à la culture animiste (pour le cas altaïque). Toute la complexité de la politisation tribale et de surcroît nomade, réside donc dans

[241] Khaldoun Ibn, *Les prolégomènes, première partie*, document produit en version numérique par Pierre Palpant, dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », 2006, p. 281-282.

le passage de la tribu à la chefferie, pour ensuite parvenir au royaume, par récupération et utilisation de ces mêmes éléments tribaux, pour le cas turco-mongol, d'aspects zoomorphiques. Il en va de soi que le développement du politique met ainsi progressivement à mal les identités tribales, servant par la suite le principe d'individualisation du pouvoir politique. Une section sera consacrée dans la troisième partie de cette étude sur l'individualisation du pouvoir dans les sociétés tribales, notamment au travers de ce qu'Alexandre Moret appel l'hérédité totémique, participant à une modification interne de la culture tribale par le politique. Comme cela s'apprête à être démontré, le passage au royaume et à l'empire pose beaucoup moins de souci dans son application chez les peuples nomades d'Asie centrale. Une facilité d'acceptation notamment impliquée par le simple fait que l'empire semble relever du phénomène naturel chez les populations pastorales. La présence d'un Grand Esprit, Tengrï, participant à la création d'une religion universaliste propre au mode de vie et à la culture nomade, est déjà fortement inscrite dans leur mentalité collective. Elle participera logiquement à l'instauration d'une hiérocratie nomade, pour les besoins de l'empire, et au désir millénaire de ces populations pour la domination universelle. Le plus complexe demeure donc l'assimilation d'un ensemble de familles tribales sous l'autorité d'un chef légitimé par ses membres.

Dans l'environnement tribal, seul le prestige familial et guerrier, l'importance à accorder aux ancêtres claniques et aux mythes d'origines, permet d'expliquer le regroupement de plusieurs tribus sous une autorité politique légitime. Le rôle de l'ancêtre zoomorphique opère ainsi dès le premier stade de politisation en Asie centrale, notamment au niveau du passage vers la chefferie. L'organisation sociale et politique des peuples de pasteurs s'articule généralement selon un schéma tripartite. « *Le plus élevé est celui des souverains, « rois », kaghans ou « empereur », khans, etc., et la dynastie ou « clans » royaux souvent sacrés, revendiquant une origine divine ou merveilleuse (avec, chez les Turco-Mongols, l'intervention d'animaux totémiques). Le reste de la population était réparti entre une « aristocratie » riche et puissante et une majorité d'hommes libres non nobles elle-même plus ou moins diversifiée* »[242]. Ce stade de politisation nomade, caractérisé par la présence d'une tribu dominante, pouvant être considérée comme une tribu « royale », permet unification massive, transformant la morphologie tribale vers la chefferie et le royaume. Participant à nouveau à une certaine opacité, cette fois ci dans l'étude du politique chez les sociétés pastorales, la différenciation entre royaume et chefferie demeure là encore également

[242] Lebedynsky L., op. cit., p. 28.

complexe. « *Le mode d'existence politique de beaucoup de peuples nomades était une union plus ou moins solide de tribus, généralement hiérarchisée, avec à sa tête une tribu « royale » dominante. Ce modèle est par exemple celui de grandes confédérations Sarmates de l'Antiquité et de beaucoup de groupes turcs médiévaux* »[243]. Comme cela sera analysé dans la suite de cette étude, une domination de type féodal semble également s'être opérée chez les populations nomades altaïques, en rapport direct avec le principe de stratification sociale, permettant à la fois évolution de la morphologie tribale et instauration progressive des différents éléments nécessaires à la mise en place d'un pouvoir royal ou impérial. Mais une théorisation d'un système féodal présent dans la sphère nomade va demeurer, là encore, problématique dans son application concrète.

Quoi qu'il en soit, le plus haut niveau de politisation atteint avec les kaghans et les khans, autrement dit les rois et empereurs, trouve son point d'ancrage dans l'utilisation de représentations sociales zoomorphiques, autrement dit au sein des ancêtres animaux, démontrant la dynamique à apposer à la culture d'aspect totémique chez les peuples turco-mongols. Mais ce stade extrême de politisation s'explique également en partie dans un champ d'étude plus vaste, celui de la notion de civilisation des steppes, apportant la religion à caractère universelle, nécessaire pour les besoins hiérocratiques et la chute progressive du tribalisme. Il en va également de soi que l'instauration d'une souveraineté royale ou impériale réclame également la chute des principes tribaux et donc directement la mise à mal des liens de parenté. Pour ce faire, la présence d'une religion universaliste demeure primordiale, comme cela sera démontré par la suite. Ainsi, « *on trouve trace, chez les peuples turco-mongols, d'une idéologie de domination universelle sanctifiée par la volonté divine, celle du « Ciel », le Tängri. Les premiers grands empires turcs (celui des Türks de l'Altaï aux VIème VIIIème siècles, celui des Ouïghours aux VIIIème IXème siècles) s'en réclamèrent, comme plus tard l'empire mongol de Gengis Khan* »[244]. Une partie sera naturellement consacrée, dans la suite de cette partie au système hiérocratique gengiskhanide, ainsi qu'au principe de domination charismatique que ce dernier impose chez les peuples nomades turco-mongols. Système hiérocratique d'autant plus intéressant à mettre en parallèle avec la société pastorale, au vu de la formation culturelle atypique de ces derniers, comprenant certaines notions qui à première vue ne semblent pouvoir rentrer dans un cadre universel transcendant nécessaire pour l'élaboration de l'empire.

[243] Idem., p. 29.
[244] Idem., p. 30.

Mais le problème reste entier face au premier grand stade de politisation, permettant regroupement de plusieurs familles tribales sous l'autorité d'un chef. Comme évoqué aux travers des études de Jean Baechler et d'Ibn Khaldoun, le passage de la tribu vers la chefferie, chez les populations nomades du désert ou de la steppe, répond directement au principe de la lignée et du prestige clanique. Le phénomène guerrier peut notamment expliquer le principe d'assimilation ou d'absorption de certaines tribus conquises au sein d'un ensemble tribal plus large et conquérant. Les guerres inter nomades, outre le fait qu'elles participent directement à la modification de la structure tribale, ont également capacité à chambouler les liens de parenté, soit par anéantissement pur et simple des éléments les plus fragiles, soit par assimilation forcée des vaincus au profit des conquérants. Mais la simple chefferie ne parviens pas à dépasser le tribalisme et donc permettre d'opérer des changements sociaux radicaux vers la notion de souveraineté étatique. Ainsi, comme le rappel René Grousset en évoquant l'aristocratie nomade, pouvant être perçue comme d'importantes confédérations tribales ayant sous leur autorité plusieurs familles claniques, « *cette dernière commandait aux autres classes sociales : les guerriers ou fidèles, hommes libres par excellence, le commun ou classe de roturiers, enfin les esclaves. Pour cette dernière catégorie, il ne s'agissait pas seulement d'esclaves individuels, mais aussi de tribus vaincues qui étaient devenues vassales ou serves des tribus victorieuses, soignaient leurs troupeaux, leur servaient d'auxiliaires à la guerre, etc* »[245].

De ce fait, avant d'être prédatrice des sociétés sédentaires, l'entité nomade d'Asie centrale l'est d'abord avec elle-même. C'est justement en grande partie cette prédation interne qui, au fil des siècles, accoudée aux interactions constantes avec les autres populations, va permettre une modification radicale du système tribal altaïque au profit du politique. Ce qui semble intéressant, et qui sera volontairement mis en avant dans la suite de cette étude, demeure la logique à apposer aux principaux empires des steppes (Hiong-Nu, T'ou-Kiue (les premiers Turcs), Ouïghours, Kirghizes et gengiskhanides)[246], démontrant la continuité et le dialogue culturel et idéologique à apposer aux nomades turco-mongols dans le phénomène politique, tout comme la récupération constante d'un mythe d'origine zoomorphique prenant pour appui l'ancêtre carnassier. Mais avant d'en arriver à l'étude des empires nomades de Haute Asie, d'autres points importants sont à prendre en considération dans l'étude de

[245] Grousset R., op. cit., p. 249.
[246] Voir annexes : cartes n°3 à 6.

l'évolution sociale et politique de ces groupes, notamment dans le principe de mise à mal du tribalisme.

Ainsi, comme évoqué précédemment, notamment au travers du phénomène guerrier, la société nomade altaïque instaure progressivement et indirectement une sélection naturelle permettant de conserver les éléments tribaux les plus forts militairement et socialement parlant, participant sans cesse à l'évolution même de la morphologie tribale. Tout ceci notamment par principe de guerres internes, d'absorbations de tribus entre elles et réclamant directement la mise en place de structures politiques plus importantes et nécessaires au maintient des différentes tribus entre elles sous l'autorité d'un chef légitimé. C'est donc presque naturellement que la sélection tribale va avoir lieu, opérant une concentration des éléments tribaux les plus aptes à gouverner, et donc à instaurer le politique, tout en ayant la possibilité directe de faire rayonner l'ancêtre du clan au delà de son territoire d'origine. Car comme le souligne Khaldoun, « *chaque tribu, chaque branche de tribu, ne forme qu'un seul corps, parce que les membres dont elle se compose descendent d'un même ancêtre ; mais elle renferme des groupes dont les individus tiennent plus fortement ensemble que ceux dont l'agrégation forme la tribu* »[247], avant de poursuivre en estimant que « *le droit de commander ne réside pas dans chacune des branches ; il n'appartient qu'à une seule famille. Pour exercer le commandement, il faut être puissant ; donc cette famille doit surpasser toutes les autres en force et en esprit de corps. Sans cela, elle ne saurait dominer sur elles ni faire respecter ses ordres. On voit de là que le commandement doit rester toujours dans la même famille ; car, s'il passait dans une autre famille plus faible, il perdrait sa force* »[248]. Un premier élément permet ici de comprendre la circulation induite des ancêtres claniques dans les différents processus de politisation de la société nomade. De façon naturelle et guerrière, les symboles claniques vont ainsi circuler, s'auto dévorer ou se consolider en fonction du prestige militaire et politique des tribus conquérantes. Il sera permis d'étudier la notion de paratotem, mise au jour par Jean-Paul Roux, tout en démontrant l'attraction de certains ancêtres claniques, zoomorphiques pour le cas altaïques, durant la modification de la morphologie tribale, en parallèle avec la notion d'hérédité totémique mise en avant dans l'individualisation du pouvoir, théorisée notamment par Alexandre Moret.

La réutilisation d'ancêtres claniques importants demeure ainsi un élément primordial pour l'organisation sociale et politique des tribus entre elles, agissant notamment dans les

[247] Khaldoun I., op. cit., p. 286.
[248] Idem., p. 287.

principes de cohésions et de cohérences sociales. L'assimilation forcée des vaincus au sein de la famille tribale conquérante, permet ainsi disparition des éléments tribaux les plus faibles, ancêtres claniques inclues. De ce fait, au cœur des tribus arabes du désert, et il en découle de même chez les tribus turco-mongoles, « *plus d'un chef de tribu et de parti a tenté de s'attribuer une autre origine que la sienne, voulant rattacher sa généalogie à celle d'une famille qui s'était distinguée par sa bravoure, sa générosité ou par quelque autre qualité digne de renom. On se laisse entraîner à prendre un patronyme qui a de si grands attraits, puis on s'efforce de justifier ses prétentions et de démontrer qu'on appartient réellement à la famille dont on a pris le nom* »[249]. L'unité demeure primordiale pour instaurer une politie sur un ensemble tribal conséquent et pour se faire, cette dernière se doit d'obtenir une certaine logique à la fois historique, culturelle et symbolique, autrement dit liée directement aux liens de parenté et encore plus aux prestiges guerriers rendus au travers des différentes unions tribales. Ainsi, au sein des tribus nomades d'Asie centrale, « *les mythes tribaux qui fourmillent dans la société parcellaire s'effacent devant le mythe impérial dans la société unifiée ; les animaux totems (qui n'en sont peut-être pas tout à fait, mais qui sont au moins des ancêtres), innombrables ou du moins aussi nombreux qu'il y a de peuples, de clans, peut-être de familles, sont oubliés au seul profit de l'animal totem du clan ou du peuple qui accède au pouvoir, lequel devient celui de tous. On peut à bon droit soupçonner ces parvenus de s'enter sur un aïeul illustré par quelque grande famille antérieure et que la dynastie nouvelle confisque pour se donner une noblesse qu'elle n'a pas* »[250].

Les différents passages des tribus aux chefferies, généralement orchestrés par les incessantes guerres entre clans, ont permis progressivement une modification dans l'utilisation des ancêtres claniques, pour le cas altaïques essentiellement zoomorphiques. Cette modification interne, par principes de regroupements et donc d'absorbations de tribus, à permis l'instauration progressive d'un sentiment d'unité, un esprit de corps permettant par la suite la mise en place de centralisations sociales plus importantes. Guerres internes permettant par là même la résurgence de certains mythes fondateurs comme porteurs de prestige. L'ancêtre clanique s'étant illustré au travers d'une union tribale importante, ou par principe de regroupement ethnique, généralement au travers des guerres internes, ce dernier devient ainsi progressivement ancêtre de tout un peuple, participant directement à l'instauration du pouvoir politique et du maintient social entre les différents clans, du moins tant que la guerre interne

[249] Idem., p. 288.
[250] Roux J-P., op. cit., p. 57.

parvient à être évitée. L'ancêtre clanique évolue ainsi en parallèle avec l'évolution de la morphologie sociale chez les peuples nomades, permettant progressivement son instauration plus ou moins importante en fonction du prestige. La culture totémique, laissant une large place aux mythes utilisant des ancêtres animaux, se voit elle même modifier de l'intérieur, pour les besoins du politique et à long terme de la guerre vers l'extérieure, par principes de cohésions et de cohérences sociales. Ces dernières se feront en fonction de la structure culturelle et symbolique ancrée dans la mentalité collective nomade, permettant à la culture tribale, d'apparence totémique, d'opérer d'importants changements dans les transitions de phases de la tribu à la chefferie, en passant par l'instauration de royaumes, jusqu'à l'empire. Mais seul un ancêtre mythique semble parvenir à demeurer jusqu'au dernier stade de politisation avec l'instauration des empires des steppes, le loup. Il en trouvera sa propre logique d'utilisation idéologique et identitaire dans l'instauration, sous Gengis Khan, d'une entité politique nomade collective et prédatrice du monde sédentaire, avec l'instauration de l'Empire mongol à partir du XIIIème siècle.

Mais avant d'en arriver à l'étude de l'empire, de nombreux autres éléments se doivent d'être analysés dans l'évolution politique et sociale de la société altaïque, afin notamment de comprendre l'importance des représentations sociales dans le dynamisme politique. Revenant volontairement sur la problématique apportée par le passage de la tribu à la chefferie, cette deuxième sous section va opérer progressivement sur l'approche culturelle. Il s'agira en effet de démontrer l'utilisation plus importante de la symbolique, au détriment de l'entité purement familiale, dans le processus de développement de la morphologie sociale. S'en suivra naturellement une étude des royaumes et empires nomades, avant de débuter sur la section consacrée aux différents types de domination politique dans la société pastorale. Cette dernière permettra ainsi de pénétrer davantage à l'intérieur de la sphère nomade et de son dynamisme politique, tout en nous conduisant progressivement vers l'impact de la religion universelle dans la chute du tribalisme altaïque.

2. De la tribu à la chefferie : vers l'émergence des proto Etats et l'utilisation des éléments culturels à des fins politiques

L'histoire du politique dans la société pastorale de Haute Asie s'opère au travers d'une instabilité saisissante, combinée à une continuité historique et culturelle indéniable, permettant ainsi l'élaboration progressive de systèmes sociaux et politiques élaborés et propres au mode d'existence de ces populations. Comme vu précédemment, les nombreuses

guerres internes démontrent à la fois un souci évident de politisation, et ce pour les besoins liés essentiellement à la stabilité sociale et territoriale, ainsi qu'au regroupement tribal et identitaire. Mais elles permettent également d'aborder l'essence même du politique amenant progressivement à la constitution de royaumes et d'empires, notamment par homogénéisation progressive de la sphère culturelle. Comme cela sera démontré au cours de la section suivante, l'étude des khanats et khaganats semble s'opérer de façon plus évidente, notamment du fait que ces derniers semblent utiliser directement le principe hiérocratique, qu'il soit tempéré ou absolu, et donc l'utilisation direct du Dieu Tengrï comme stabilisateur idéologique et social. Dieu d'empire permettant l'émergence de principes transcendants l'espace mental altaïque, en même temps qu'élément servant à la chute progressive du tribalisme.

C'est essentiellement au sein de la première transition de phase entre la tribu et la chefferie, et en l'absence conséquente de sources de première main, que la sous-section présentée ici entend apporter de nouveaux éléments. L'étude du dynamisme tribal va ainsi prendre tout son sens dans des regroupements sociaux de plus en plus conséquents, apportant avec eux les problématiques liées à la stratification sociale et à la hiérarchisation de cette dernière. Comme le postule Jean Baechler, « *la stratification sociale est le rangement des individus et des populations sur une échelle graduée en termes de pouvoir, de richesse et de prestige. La hiérarchisation sociale est la sanction légale et idéologique d'une stratification* »[251]. C'est justement par l'obligation rendue au travers de la stratification sociale, et par là même de sa hiérarchisation, que va s'opérer progressivement l'utilisation de concepts idéologiques, eux mêmes reliés aux composantes culturelles, pour une légitimation de l'agir politique sur la communauté. Le pouvoir va progressivement sortir du cadre purement domestique en opérant une mutation nécessaire vers un pouvoir centralisé, regroupant un ensemble tribal de plus en plus important. Le regroupement tribal en chefferies ou super chefferies semble ainsi le point de départ d'une politisation idéologique, permettant de mettre progressivement en exergue le rôle et l'influence des représentations sociales dans le processus de politisation. Cette hiérarchisation impose également une modification dans l'utilisation du pouvoir politique. La section suivante reviendra plus longuement sur le principe de domination au cœur de la société pastorale, mettant ainsi en avant l'utilisation du concept de hiérocratie comme mode d'action légitime et induit à travers l'existence pastorale.

Comme le souligne Jean-Paul Roux en évoquant la vie sociale des turco-mongols, « *la cellule de base est la famille restreinte de filiation exogamique en ligne patrilinéaire, dont les*

[251] Baechler J., op. cit., p. 75.

membres ont en commun un nom et une légende d'origine. Celle ci est membre d'un clan, prise dans un réseau complexe de relations, car les conditions géographiques et économiques interdisent l'isolement »[252]. Participant ainsi volontairement, par principes exogamiques notamment, à des échanges entre tribus par contacts, migrations et la plupart du temps guerres internes, permettant absorption par les éléments les plus forts, des plus faibles. Absorption amenant progressivement à l'instauration d'entités sociales plus importantes telles que les chefferies, et participant ainsi à une première utilisation d'éléments sociaux représentatifs, touchant directement aux identités claniques. La chefferie semble ainsi le premier stade amenant progressivement vers l'organisation sociale et l'agir communautaire, autrement dit vers une société animée par une volonté rationnelle et non plus uniquement purement naturelle. Participant ainsi à l'émergence d'un centre et d'une périphérie chamboulant considérablement la société auparavant segmentaire. Cette évolution sociale et politique entend également rationnaliser le système des représentations en utilisant certains éléments culturels prégnants et symboliquement aptes à délivrer une légitimation du pouvoir mis en place. Ainsi et pour résumer, « *la construction d'un centre, monopolisateur de la coercition légitime, suppose l'accumulation de ressources politiques suffisantes pour mettre en échec les résistances des systèmes décisionnels jusqu'ici autonome* »[253]. Démontrant la nécessité d'opérer sur une chute progressive du tribalisme et donc des principes de lignages au profit d'une tribu dominante.

Pour rappel, la chefferie « *présente une structure analogue, mais se distingue de la tribu par le fait que chaque segment est géré par un lignage ou une lignée – ce qui rattache aussi cette morphologie aux phénomènes de stratification et de hiérarchisation – selon deux types généraux. Ou bien un même lignage distribue ses lignées constitutives, de manière à occuper toutes les positions de chef à tous les niveaux de segmentation. On obtient une hiérarchie de chefs, depuis le chef de village jusqu'au chef suprême de l'ensemble tenu pour constituer un ensemble ; plus l'ensemble est vaste, plus cette position suprême a valeur symbolique et moins le pouvoir exercé est réel. Ou bien des lignages distincts sont installés aux divers points de la segmentation ; des pouvoirs effectifs peuvent être exercés par les têtes de lignages placées aux points stratégiques* »[254]. Pour ce qui est du cas d'étude nomade, les fusionnements importants entrepris lors des guerres internes, semblent s'attarder sur la première solution opérée par Baechler, autrement dit la concentration totale des pouvoirs entre

[252] Roux J-P., *Histoire des Turcs*…, p. 113.
[253] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 388.
[254] Baechler J., op. cit., p. 58-59.

les mains d'une lignée. Comme cela sera démontré au travers de l'étude des différents types de domination légitime, les principes d'allégeances en vogue dans la sphère nomade, permettent à la fois une forme de délégation du pouvoir pour l'agir communautaire, par principe notamment de fidélité envers le souverain, mais également une expansion semble-t-il de la lignée du souverain opérant cette fois ci au niveau symbolique. Permettant ainsi, et de façon graduelle avec l'évolution de la stratification sociale, une utilisation accrue du symbolisme donc, des représentations sociales et de l'idéologie par la suite. Principe pouvant amener à la résurgence et la cristallisation de certains ancêtres claniques à l'intérieur même de la mentalité collective, notamment pour des raisons propres à la constitution identitaire.

La chefferie atteint ainsi un stade de politisation nécessairement plus important que celui de la tribu. Plus encore, la chefferie peut dès lors participer à l'émergence d'un pouvoir central, modifiant en profondeur la structure segmentaire imposée par la tribu. Ainsi, la mutation de la société segmentaire vers la chefferie participe à la mise en place d'un pouvoir centralisé, essentiellement au travers d'une domination de type patrimonial, afin de conserver néanmoins les pouvoirs domestiques. « *Ils existent certes une gradation de situations, le chef disposant, d'une société à l'autre, d'un pouvoir plus ou moins individualisé, différencié et permanent ; cet éventail, se retrouve notamment dans l'extrême variété des modèles de chefferies telles qu'on les observe surtout en Afrique et qui nous fait passer insensiblement du modèle segmentaire à celui de la société patrimoniale centralisée* »[255]. Ainsi, c'est au cœur de la chefferie que commence sérieusement à s'individualiser le pouvoir, permettant par là même une modification dans l'utilisation des représentations sociales et des idéologies, autrement dit, opérant directement sur la dynamique sociale et sa mentalité culturelle.

C'est donc semble-t-il au travers de l'émergence des chefferies qu'il va être permis d'analyser l'apparition progressive des concepts d'idéologies et l'utilisation réelle des représentations sociales dans le processus de politisation. La problématique principale de cette étude étant tournée vers la prégnance sous jacente de l'ancêtre clanique zoomorphique dans le développement et l'expansion du phénomène politique chez les nomades altaïques, notamment au travers de l'étude de cas gengiskhanide, l'analyse de cette transition de phase va ainsi permettre d'appréhender pour le mieux l'impact des représentations primitives dans la politisation nomade. Dynamisme amenant progressivement à la notion d'Etat et à la sortie progressive du tribalisme. En effet, comme le souligne Paul Claval en évoquant les principes des structures segmentaires et pyramidales, « *l'évolution qui conduit à l'Etat ne s'est*

[255] Grawitz M., et Leca J., op. cit., p. 626.

généralement pas faite d'un coup : elle est d'abord marquée par l'apparition des chefferies ou de monarchies traditionnelles appuyées sur des formes encore imparfaite d'administration. Le passage de la tribu à l'Etat est en effet difficile : celui-ci implique un support écologique bien maîtrisé et faisant vivre des populations assez denses, une autorité admise par tous et un contrôle destiné à mobiliser le surplus de la production pour administrer l'ensemble. Les conditions matérielles sont importantes pour expliquer la mutation, mais elles ne sont pas décisives : l'essentiel tient à une révolution dans les mentalités »[256]. C'est donc essentiellement et en premier lieu sur le psychisme des individus que va se jouer le processus de politisation permettant regroupement progressif d'un ensemble tribal cohérent sous la légitimité d'un chef. Ce dernier devra notamment être représentatif d'un certain prestige, guerrier ou charismatique, les deux étant généralement liés, tout en ayant la capacité à assimiler certaines représentations symboliques sous son identité clanique. L'évolution du processus de politisation vers des structures plus élaborées va ainsi s'activer à travers les mentalités collectives. Mentalités collectives quelque peu « *distincte de la culture à laquelle elle serait « étroitement liée » car les mentalités « se sont élaborées, ont vécu et évolué » au sein des systèmes culturels, systèmes de croyances, de valeurs, d'équipement intellectuel* »[257].

La structure sociale des peuples barbares demeure elle aussi relativement atypique, notamment dû au fait qu'elle relève d'une certaine égalité parfaite entre tous les membres d'une même tribu. Ainsi, « *le schéma interprétatif des trois castes de prêtres, guerriers et paysans proposé par Georges Dumézil est clairement mis en échec pour comprendre l'organisation communautaire des barbares. En effet, tous les membres de la tribu sont égaux, occupent les mêmes rôles* »[258]. C'est justement cette apparence d'égalité entre les membres qui peut également mettre un frein important à l'établissement d'un pouvoir centralisé, bien que l'histoire nomade démontre la présence d'importantes confédérations tribales avec une hiérarchisation sociale éclairée entre les membres. Dès lors, c'est essentiellement au cœur de l'identité clanique que semble se jouer une grande partie du dynamisme politique. Identité mise à mal par la prise de pouvoir d'une tribu devenue progressivement dominante et ayant eu capacité à récupérer un prestige guerrier lié à une origine mythique. La modification de la morphologie tribale va ainsi impliquer une refonte du

[256] Claval Paul, *Les espaces de la politique*, Armand Colin, 2010, Paris, p. 64.
[257] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 284.
[258] Aucante V., op. cit., p. 40.

système des représentations en même temps qu'une évolution culturelle ; nous y reviendrons par la suite.

L'évolution politique amenant progressivement vers la formation étatique et souveraine implique ainsi nécessairement une modification de la mentalité collective comme le souligne donc Paul Claval. Thèse affirmée également par Jean Baechler selon qui, comme vu précédemment, le pouvoir réel devient essentiellement symbolique dès le stade de la chefferie. Plus le pouvoir politique sera élevé, plus l'acteur politique deviendra essentiellement idéologique ou symbolique car porteur « *des incarnations d'identité culturelle. La solution a le plus de chance d'être choisie pour sa commodité et son efficacité, soit dans des tribus très petites et très circonscrites, où l'idée d'une « grande famille » est plausible et peut-être même vraie, soit dans un réseau de chefferies à clan royal, où l'ancestralité mythique de ce clan va de soi* »[259]. L'évolution vers la chefferie apporte ainsi plusieurs solutions d'un point de vue social et culturel. Cette dernière permet notamment le principe d'exogamie très courant au stade tribal, et également chez les turco-mongols. La migration des populations et leurs différents regroupements au travers des chefferies permet ainsi un principe de circulation des personnes, participant de fait au concept de l'exogamie, autrement dit la mise en place de mariages entre membres de tribus différentes. Ce regroupement tribal, impliquant stratification sociale, permet également réorganisation des segmentations, hiérarchisant ainsi le nouvel ensemble social. Enfin, c'est au cœur des chefferies que commence à s'opérer l'utilisation d'éléments culturels représentatifs d'une identité sociale commune, amenant progressivement à l'émergence de certains ancêtres porteurs de représentations symboliques prégnantes.

Les chefferies turco-mongoles semblent ainsi reposer essentiellement sur une structure pyramidale de l'organisation sociale. L'intérêt premier des structures pyramidales repose essentiellement sur le fait que ces dernières « *ont des coûts de coalition à peu près nuls, ce qui leur confère un très haut degré de cohérence et de cohésion et, par voie de conséquence, une très grande capacité et volonté d'autonomie, poussée jusqu'à l'indépendance* »[260]. Une indépendance qui n'empêche cependant pas le principe de coalition entre plusieurs chefferies même si chacune a plutôt intérêt « *à entrer dans une coalition régionale autour d'un lignage fort, mais qui ne soit pas assez fort pour imposer aux coalisés un pouvoir discrétionnaire et*

[259] Baechler J., op. cit., p. 66-67.
[260] Idem., p. 207.

abolir leur autonomie avantageuse »[261]. Ce schéma semble s'être naturellement dessiné dans la sphère altaïque. Ainsi, comme le souligne Lebedynsky, « *le mode normal d'existence politique de beaucoup de peuples nomades était une union plus ou moins solide de tribus, généralement hiérarchisée, avec à sa tête une tribu « royale » dominante. Parfois, un dirigeant ou une dynastie parvenait à imposer une hégémonie plus ou moins durable* »[262].

Mais le plus intéressant se situe dans le fait, comme l'explique très justement Jean Baechler, qu'au niveau tribal l'autorité semble essentiellement reposer sur la notion d'ancienneté et encore plus d'ancestralité. Comme vu au travers des études d'Ibn Khaldoun, les notions de prestige et d'esprit de corps participent directement à instaurer des besoins sociaux et politiques directement liés à l'ancestralité. Tout cela afin de légitimer la prise de pouvoir par un lignage se réclamant d'une origine mythique, elle même porteuse de sens symboliques. La chefferie opère ainsi sur une récupération mythologique, permettant une utilisation des ancêtres claniques à un niveau dépassant le simple stade tribal, autrement dit en capacité de transcender un espace social plus important. Pour Jean Baechler, l'utilisation de l'ancêtre clanique d'un point de vue politique, et en vue de regrouper un ensemble tribal sous son hégémonie et sa représentation, participe déjà à une « *esquisse hiérocratique* »[263]. Conduisant inévitablement à la chefferie et à une modification du système d'organisation sociale en même temps qu'une mutation de la mentalité collective.

Le système pyramidal turco-mongol semble ainsi s'apparenter à une structure « *unitaire et hiérarchique qui favorise une concentration du pouvoir au centre et au sommet, pour peu que ceux-ci réussissent à mobiliser des ressources et une puissance suffisantes* »[264]. Les principes d'allégeances se retrouvent ainsi au cœur de la structure pyramidale, permettant notamment la mise en place d'une cohésion sociale importante, par principe de fidélité rendue au souverain. Comme le souligne Paul Claval, « *le schème d'évolution le plus fréquent, c'est donc celui qui mène de la structure tribale à une organisation pyramidale d'autorité qui précède l'Etat où le pouvoir est vraiment institutionnalisé* »[265].

Jean Baechler a ainsi opéré une rapide analyse de la société indo-européenne des steppes, permettant de démontrer la structure pyramidale de cette dernière. Cependant, le modèle social et politique diffère entre les peuples indo-européens d'Asie centrale et les

[261] Idem., p. 207-208.
[262] Lebedynsky I., op. cit., p. 29.
[263] Baechler J., *Les matrices*…, p. 178.
[264] Baechler J., op. cit., p. 207.
[265] Claval P., op. cit., p. 64.

peuples altaïques, ne facilitant pas l'étude de ces derniers, bien que le système politique instauré en partie par les indo-européens puisse trouver échos dans la société pastorale altaïque. Comme le précise Lebedynsky, « *une structuration politique sophistiquée apparaît chez les Xiongnu (Hiong-Nu) de Mongolie dès le IIIème siècle av. J.-C., puis chez les Türks et leurs différents successeurs où l'on connaît des répartitions de tribus entre « ailes gauches » et « ailes droites » et des hiérarchies complexes de dignitaires. Ce développement institutionnel n'est pas connu chez les peuples « scythiques » plus anciens, mais ce peut être dû à un défaut d'information* »[266]. Quoi qu'il en soit, l'intérêt premier de la transition de phase vers les chefferies réside dans le fait que cette politisation amène vers une utilisation de principes idéologiques et identitaires, propre à l'aire culturelle, permettant par là même émergence progressive de certaines représentations sociales, issues directement des principes de lignages et, pour le cas altaïques, mettant directement en scène des ancêtres animaux.

Mais c'est certainement au travers des autres stades de politisation, le royaume et l'empire, que se joue la destinée des peuples de la steppe, avant l'avènement opéré sous Gengis Khan, amenant à une unification extrême des tribus turco-mongoles sous l'hégémonie mongole. Hégémonie rendue possible par une réutilisation habile des éléments symboliques prégnants qui animent l'aire culturelle, provoquant par là même la concrétisation d'un ancêtre commun d'aspect zoomorphique devenu progressivement élément identitaire. Au travers de la notion d'esprit de corps, il va notamment être permis d'en déduire que l'ancêtre clanique, promu ancêtre commun à tous les groupes steppiques, joue également un rôle sous jacent dans l'application d'une souveraineté nomade, amenant à l'étude de la notion antagonique d'Etat nomade.

3. Vers l'étude du principe de souveraineté et du concept d'Etat nomade : la création des khanats et khaganats turco-mongols

Le premier grand stade de politisation nomade, opérant le passage entre la tribu et la chefferie, permet en partie d'expliquer les principes de regroupements et de modifications de la morphologie sociale, notamment par principes de fusions et de fissions entre tribus, et ce essentiellement au cœur des guerres internes. Guerres participant directement à des bouleversements sociaux et à l'affirmation d'ancêtres claniques résurgents et essentiellement liés à la notion de prestige guerrier. La guerre qui apportera notamment avec elle des

[266] Lebedynsky I., op. cit., p. 29-30.

principes d'organisations qui, à l'instar du tengrisme ou de l'ancêtre clanique, participeront également à mettre à mal le tribalisme. Nous y reviendrons par la suite. Le tout associé à des remaniements internes dans les principes de lignages, tout en modifiant par là même l'utilisation des ancêtres claniques au profit de ceux des tribus conquérantes. Progressivement, ces contacts récurrents entre les différentes tribus vont permettre une résurgence constante sur certains ancêtres, participant de ce fait à une cristallisation de certaines composantes culturelles dépassant progressivement la simple utilisation tribale. Il s'agit ici du principe de la morphodynamique des mythes, théorisée par l'anthropologue Philippe Descola, et dont il sera question dans la suite de cette étude. En revanche, c'est au travers des royaumes et des empires nomades, les khanats et les khaganats, que s'opère une transformation radicale de la morphologie sociale, tout comme l'instauration d'une identité collective, permettant la fin progressive du tribalisme. Mais la principale problématique soulevée par l'existence de royaumes nomades s'opère dans la notion de souveraineté, impliquant un questionnement sur l'existence légitime et possible d'Etats nomades. Réclamant ainsi une certaine étude sur le royaume, avant de poursuivre vers la création de l'empire et l'utilisation des représentations sociales dans l'émergence de ce dernier.

Le concept d'empire ne semble pas poser problème accoudé au concept de nomadisme. Se définissant avant tout comme une entité politique dont les frontières sont sans cesse en extension, autrement dit supportant une relative élasticité dû à sa volonté première de s'étendre, l'empire semble être le modèle le plus légitime de développement politique chez les populations nomades, comme chez toute autre population humaine. Mais son caractère hautement guerrier et conquérant, dû notamment à l'expansion territoriale, semble pouvoir s'appliquer parfaitement à la culture barbare des peuples de la steppe. Cependant, étant donné qu'aucun empire, de surcroît nomade, n'est parvenu à devenir universel, la question de la territorialité nomade et de sa souveraineté émerge au cœur de la problématique principale de cette étude. Démontrant une fois de plus les difficultés à apposer sur l'étude des sociétés pastorales, ne rentrant dans aucune grille de lecture qui se voudrai étatique et sédentaire, et supportant des frontières territoriales définies d'un point de vue matériel. Cependant, la notion de territoire existe belle et bien au cœur du nomadisme, contrairement à une forme de pensée sédentaire qui verrai le nomade errer sans but à travers les immenses territoires steppiques. C'est justement cette notion de nomadisme territoriale qui permet d'expliquer en grande partie la nécessité d'organisation sociale et donc politique au cœur du mode de vie pastoral. Ainsi, comme le souligne Lebedynsky, « *la population nomadise à l'intérieur d'un cadre*

territorial précis, souvent délimité par des frontières naturelles : fleuves, crêtes de montagnes, limites de zones écologiques. Chaque groupe (tribu, « clan », la nomenclature n'est pas toujours précise) dispose de ses propres pâturages, généralement des pâturages d'été et d'hiver distincts entre lesquels les troupeaux et les hommes transhument en suivant des itinéraires déterminés. Le choix des pâturages et des itinéraires est fonction des conditions écologiques »[267]. Ce nomadisme territorial, généralement impliqué par les conditions climatiques et les sols, parvient à opérer sur une notion territoriale donc, et surtout sur le principe de partages des terres, impliquant directement la nécessité d'établir une autorité politique, garante d'un certain ordre social. Participant de fait à l'instauration progressive de coalitions tribales de plus en plus importantes, d'où l'instauration nécessaire du politique et de différentes formes de dominations légitimes.

Ainsi, au cours de l'histoire des peuples d'Asie centrale, d'importantes confédérations tribales ont vu le jour, permettant regroupement d'une population importante au cœur d'un territoire défini et au sein d'un appareil étatique porteur du pouvoir légitime, permettant organisation de l'agir communautaire et défense de ce même territoire. On retrouve ici le principe de la politie, autrement dit, « *un groupe humain définissant vers l'intérieur, un espace social de pacification tendancielle et, vers l'extérieur, un espace social de guerre virtuelle* »[268]. Il s'agit, dans la plupart des cas, d'un passage au royaume ou à la super chefferie, impliquant apparition du principe hiérocratique à caractère tempéré, par l'utilisation d'éléments religieux et culturels transcendants la mentalité collective, et permettant par là même la constitution d'une territorialité plus importante. Malgré l'absence de frontières définies de façon matérielle, le nomadisme ne pouvant réellement supporter d'ailleurs des frontières fermées, le concept de souveraineté semble pourtant y exister, tout comme celui du nomadisme territoriale.

Pour Ibn Khaldoun, l'esprit de corps, défini comme le lien entre les différentes tribus, accoudé à la notion de liens de parenté et d'utilisation du prestige clanique, peut permettre acquisition d'une certaine souveraineté. Cette dernière se définie généralement en présence d'un Etat, lequel semble difficilement applicable, dans ses principes frontaliers matérialisés, au cas d'étude pastoral. De ce fait « *l'Etat est une structure gouvernementale représentant une population dont il est l'émanation tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de frontières internationales définies et reconnues. Unitaire, il peut être centralisé ou fédéral. Il est*

[267] Idem., p. 23.
[268] Baechler J., op. cit., p. 372.

souverain en tant qu'il ne connaît aucun supérieur hiérarchique »[269]. Or, le nomadisme pastoral, par définition, ne peut supporter réellement un ensemble étatique fermé sur lui même, bien que la présence des royaumes semble démontrer le contraire. Certes leur instabilité naturelle permet de douter du principe de souveraineté étatique, mais leur longévité d'existence démontre la possibilité d'opérer sur une action politique fonctionnant sur ces principes étatiques. Cependant, l'élasticité des royaumes nomades, se transformant généralement en empires, autrement dit le regroupement de plusieurs khanats en un khaganats, pose encore une fois problème de par cette instabilité territoriale et politique. Le désir d'élargissement territorial demeure omniprésent, tout comme au sein de n'importe quelle société humaine définie par le politique et la guerre vers l'extérieure. Mais l'instabilité naturelle des nomades semble agir encore plus profondément dans ce désir de conquête universelle. Quoi qu'il en soit, la chefferie ou le royaume participent néammoins à l'instauration d'un pouvoir centralisé, détenteur du pouvoir et donc de l'utilisation légitime de la violence, en accord avec l'organisation de l'agir communautaire. Ainsi, ce principe de souveraineté peut dès lors se retrouver au cœur de la sphère nomade, opérant sur les mêmes principes qu'à l'intérieure des sphères sédentaires.

Au fur et à mesure de l'évolution de la morphologie tribale altaïque, les liens de parenté vont progressivement s'effacer au profit de l'émergence des kaghans et khans turco-mongols, autrement dit au sein d'une royauté nomade, opérant sur une assimilation d'un ensemble tribale important, généralement récupéré des chefferies. Ainsi, le royaume peut être définie comme « *une super-chefferie, qui a réussi à se rendre maîtresse des chefferies, à les transformer en circonscriptions administratives et à effacer la segmentation lignagère comme principe de cohésion sociale. C'est une politie tendant à l'homogénéité sociale : on y trouve partout à peu près les mêmes ingrédients de base, combinés à peu près de la même manière. Cette homogénéité est un héritage du passé des chefferies, qui tendaient à se partager une même aire culturelle et à se conformer au même modèle. La politie-royaume est régie par une dynastie, légitimée par une idéologie d'inspiration religieuse et contrôlée par des forces sociales indépendantes. Son régime politique est une hiérocratie tempérée* »[270].

Dans le passage au royaume ou à l'empire, les principes de cohésions sociales ne supportent plus l'unique principe des liens de parenté, déjà relativement abandonnés lors de la sortie de la chefferie. Le phénomène religieux apparaît pour les besoins de la cohésion,

[269] Zajec Olivier, *Introduction à la Géopolitique, Histoire, outils, méthodes*, Argos, 2013, p. 51.
[270] Baechler J., op. cit., p. 159-160.

permettant le regroupement conséquent d'un ensemble tribal se retrouvant au cœur d'une identité devenue transcendantale. Une étude comparée sera accordée par la suite entre l'émergence de la chrétienté en Occident et celle de l'islam en Arabie, accoudée aux travaux de Francis Fukuyama, afin d'approuver le rôle nécessaire des religions universalistes dans la chute du tribalisme au cœur des sociétés humaines. Car la religion va ainsi permettre la mise en place d'un pouvoir centralisé et légitimé, instaurant par là même un principe de souveraineté royale au sein de l'espace nomade, tout comme la possibilité de voir émerger une identité sociale non plus basée sur le tribalisme, mais sur des composantes propres à la civilisation. La notion d'aire culturelle commence dès lors à apparaître, démontrant la maturité d'un certain ensemble tribal pour un regroupement plus important et une modification intense de la morphologie sociale, aspirant ainsi à cristalliser l'ensemble tribal au sein d'une autorité légitimé par des principes hiérocratiques. La suite de cette étude, outre le fait qu'elle s'attardera sur l'aire culturelle nomade, progressivement stabilisée par la résurgence de concepts socio culturels attracteurs et transcendants l'espace steppique, continuera sur une étude plus approfondie des principes de cohésion et de cohérence sociale, corolaire à l'apparition de l'empire. Cohésion et cohérence sociale en grande partie déterminées par l'utilisation de représentations sociales récurrentes et porteuses de sens symboliques. Quoi qu'il en soi, l'histoire du politique chez les peuples nomades turco-mongols, suit le schéma classique d'évolution de la morphologie sociale, pour tendre ainsi progressivement vers l'empire.

Pour Ibn Khaldoun, l'esprit de corps peut ainsi permettre la mise en place du principe de souveraineté dans un environnement tribal en phase d'unification, mais seulement lorsque la domination purement morale s'efface au profit d'une domination d'ordre politique. Ce même ordre politique qui se doit d'être poussé à un extrême conduisant à une modification de la morphologie tribale vers un ensemble plus large, une super chefferie ou un royaume. De ce fait, « *le chef doit avoir un fort parti qui le soutienne, autrement il n'aurait pas la force de maîtriser les esprits. La domination qu'il exerce, c'est la souveraineté, autorité bien supérieure à celle d'un chef de tribu, puisque celui-ci ne possède qu'une puissance morale : il peut entrainer les siens, mais il n'a pas le pouvoir de les contraindre à exécuter ses ordres. Le souverain domine sur ses sujets et les oblige à respecter ses volontés par la force dont il dispose* »[271]. Dans la société pastorale turco-mongole, le principe de souveraineté apparaît au moment de la création de royaumes ou d'empires nomades, laissant apparaître de façon quasi

[271] Khaldoun I., op. cit., p. 298.

automatique la notion hiérocratique, autrement dit, un régime « *fondé sur la relation d'autorité, sur l'enracinement du pouvoir dans un principe transcendant, qui le délègue d'en haut à un vicaire terrestre, et sur la reconnaissance par les obéissants à la fois de la transcendance du principe et du vicariat de son représentant terrestre* »[272]. Dans cette même société, les études archéologiques ont démontré la présence de structures sociales et politiques généralement divisées en trois niveaux principaux, comprenant les rois et empereurs, une classe aristocratique, sortant généralement des chefferies, et enfin les hommes libres, autrement dit l'ensemble tribal regroupé au sein d'un nouvel appareil politique. Le principe hiérocratique, accordant de ce fait une souveraineté basée à la fois sur l'esprit de corps entre les tribus et la volonté divine d'unification sociale et donc identitaire, ce dernier fait son apparition à l'intérieur du niveau social et politique le plus important. Ainsi, parmi ces trois niveaux, « *le plus élevé est celui des souverains (« rois, kaghans ou « empereurs », khans) et de dynasties ou « clans » royaux souvent sacrés, revendiquant une origine divine ou merveilleuse (avec, chez les Turco-Mongols, l'intervention d'animaux totémiques)* »[273].

Le principe de souveraineté existe bel et bien au cœur de l'évolution et de l'histoire des peuples steppiques, notamment avec la création des khanats, les royaumes. Bien que leur forme étatique ne semble guère s'attarder sur des principes de frontières définies et immuables, la notion de souveraineté d'un peuple nomade uni, par principe hiérocratique, démontre la faculté pour ces populations d'obtenir et d'accepter le principe de délégation du pouvoir, en accord cependant avec leur propre mode de vie. Comme le souligne très justement Lebedynsky, chez les peuples turco-mongols, cette organisation politique poussée jusqu'à la notion de souveraineté étatique, s'opère en concordance avec la culture totémique, faisant rentrer en scène, dans l'évolution de la morphologie sociale, les ancêtres animaux, notamment pour les besoins hiérocratiques propre aux royaumes et aux empires. Opérant ainsi sur une récupération d'ancêtres claniques prépondérants, qui, par leurs symbolismes, leurs lignages et leurs résurgences dans l'histoire politique et guerrière, se mêlent progressivement au pouvoir divin, devenant par là même des éléments mythologiques. Mais comme cela sera démontré par la suite, la nécessaire stratification sociale, notamment dû à la présence d'une population de non-libres, les esclaves, dans le système pastoral altaïque, implique nécessairement une modification de la domination politique vers un système féodal, réclamant concentration et fusion importante de plusieurs clans au sein d'un appareil porteur du pouvoir légitime.

[272] Baechler J., *Esquisse*, op. cit., p. 373.
[273] Lebedynsky L., op. cit., p. 28.

Cependant, une théorisation d'un système féodal nomade va poser problème, notamment dû au fait du manque d'informations de première main, provenant directement de la société altaïque.

Ainsi, « *la souveraineté est donc le terme auquel aboutit l'esprit de corps. Dans une tribu composée de plusieurs grandes familles, ayant chacune ses intérêts particuliers, il faut qu'une d'elles remporte sur toutes les autres par son esprit de corps et les réunisse en un seul faisceau. Alors la tribu elle-même ne forme qu'un seul parti. Sans cela la désunion se met dans la communauté, et de là résultent des contestations et des querelles intestines* »[274]. Il s'agit dans le cas présent du passage plus ou moins évident de la chefferie au royaume ou à l'empire, avec instauration de kaghans ou khans, appliquant par là même le principe hiérocratique, faisant intervenir une origine divine, généralement composée d'un ancêtre animal clanique important. L'ensemble accoudé directement à la religion universaliste des nomades altaïques, le tengrisme, corolaire semble-t-il nécessaire à la chute du tribalisme et à l'instauration du principe hiérocratique. Comme cela sera évoqué dans une partie consacrée, le chamanisme joue également un rôle prépondérant dans l'évolution politique et l'instauration de kaghans ou khans dans la société pastorale turco-mongole, autant qu'il peut mettre un frein à la réalisation de l'empire universel de par son caractère instable et individuel. Il démontre également l'universalité des rapports de force entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, autrement dit entre le politique et le religieux.

A titre d'exemple, la politisation extrême des Türks ou sous une autre appellation utilisée au travers de cette étude, les T'ou-Kiue, entre les VIème et VIIIème siècle de notre ère, suivent le principe hierocratique dans la constitution des kaghans türks, opérant des rapprochements certains avec Tengrï et le mythe d'origine prenant pour point d'ancrage l'animal fauve. Bien qu'une scission fut accomplie entre Türks orientaux et Türks occidentaux, leur relative hégémonie sur un territoire recouvrant près de la moitié des steppes asiatiques[275], démontre l'important dynamisme politique de ces populations. Mais les premiers empires hégémoniques des Turcs, à partir du VIème siècle, vont également servir de base identitaire à l'ensemble des empires nomades qui suivront et s'en réclameront. Ainsi, « *le kaghanat des Türks, premier ensemble à avoir porté ce nom qui deviendra l'appellation collective de tous les peuples apparentés, a été la matrice des grandes fédérations de nomades turcophones des époques suivantes, le modèle historique dont beaucoup se*

[274] Khaldoun I., op. cit., p. 298.
[275] Voir annexes : carte n°3.

réclameront. Leurs premiers successeurs furent les Ouïghours, dont les kaghanat fondé au VIIIème siècle se couda délibérément dans le moule türk »[276]. Les khaganats peuvent être définie comme les empires nomades, dans le sens où ces derniers surpassent le royaume, le khanat, à proprement parlé, et ont capacité à englober ainsi plusieurs khanats. L'utilisation de Tengrï démontre une volonté hiérocratique absolue, autrement dit, « *quand aucun contre-pouvoir ne vient limiter l'expression du pouvoir politique et que les élites sociales tendent à se confondre dans son appareil militaire, civil et idéologique* »[277]. La mise en place de ces importantes entités politiques s'instaure à la suite d'un conseil réunissant une grande majorité de chefs de tribus aptes à décerner le titre impérial, toujours en accord avec la volonté divine de Tengrï, le Ciel Bleu divinisé. L'utilisation de Tengrï, son interpellation lors de l'élection d'un souverain chez les nomades altaïques, répond ainsi directement au souci de transcender le plus de peuples nomades sous une seule autorité légitimée par le pouvoir divin. Mais ce dernier opère également dans la chute du système tribal permettant homogénéisation de l'ensemble par principe transcendantal.

Ainsi, Jean-Paul Roux évoque une problématique intéressante sur l'élection de Gengis Khan par un conseil de chefs tribaux, sur les rives de l'Orkhon, en 1206. Permettant à la base d'opérer le principe de souveraineté sur l'ensemble de la Mongolie, unifiant par là même le peuple mongol, il semblerait que cette élection se soit voulue beaucoup plus importante qu'elle ne supposait l'être, notamment afin d'étendre le pouvoir du souverain à son maximum, au delà des terres d'origine des Mongols gengiskhanides. De ce fait, « *en dehors même des incertitudes relatives à son déroulement, le quriltaï de 1206 n'est pas sans soulever maintes questions. Elles portent surtout sur les liens qu'il faut établir entre cette cérémonie et celle ; antérieure, au cours de laquelle Temüdjin avait été élu khan pour la première fois. S'agissait-il seulement de confirmer la première consécration ? Voulait-on plutôt, comme nous inclinerons à le croire, porter Gengis Khan à un niveau plus élevé et lui donner une autorité plus étendue que celle qu'il avait obtenue auparavant ? Il avait naguère été élu souverain des seuls Mongols, alors qu'il l'était maintenant de tous les peuples de la Mongolie* »[278]. Cette assise légale, obtenue par le *quriltaï*, un rassemblement de chefs de tribus reconnaissant la suprématie de Gengis Khan, en 1206, permet en effet de concrétiser de façon absolue l'élection de Temüdjin devenu « océanique », *tchniggis*, autrement dit Gengis. En obtenant à la fois le titre suprême de Khan et celui d'océanique, Gengis Khan s'assure ainsi une destiné

[276] Lebedynsky I., op. cit., p. 191.
[277] Baechler J., op. cit., p. 373.
[278] Roux J-P., op. cit., p. 141.

toute tracée pour la conquête impériale. Une destinée légitimée par la présence de Tengrï et d'un conseil de chefs de tribus aptes à lui décerner le titre. Il est possible de supposer que le même procédé, en tenant compte des changements linguistiques entre Turcs et Mongols, ai eu lieu lors des précédentes formations d'empires nomades chez les Türks, les Ouïghours ou encore les Kirghizes. Ainsi, comme l'écrit Lebedynsky à propos des Türks, « *la religion était dominée par Tangrï, le dieu-ciel des peuples altaïques, garant du « droit divin » des kaghans et protecteur du peuple türk* »[279]. Démontrant la continuité culturelle et spirituelle des nomades altaïques dans la mise en place de leurs empires et permettant de fait l'émergence et l'acceptation progressive d'une aire culturelle uniformisée.

Mais le plus intéressant et qui sera développé plus longuement dans une partie consacrée à l'influence des représentations sociales dans le processus de politisation, repose sur le mythe d'origine Türk, celui là même qui sera réutilisé tout au long de l'histoire des empires nomades, notamment chez les Ouïghours et les Mongols gengiskhanides. Mythe d'origine lui même récupéré des Hiong-nioue, premiers Mongols ayant opérés d'importants dynamismes politiques vers le IIIème siècle avant J-C., et prenant pour assise également le principe d'accouplement entre un homme et une louve. Cette récupération constante du grand mythe d'origine, ajouté à la présence de Tengrï, démontre ainsi la logique historique et culturelle dans le jeu de la formation du politique des sociétés nomades au niveau des royaumes et des empires.

De ce fait, les kaghans et les khans participent à la mise en place d'un principe de souveraineté au sein de la société altaïque. L'esprit de corps, servant généralement au regroupement de plusieurs unités tribales sous l'hégémonie d'un chef déjà porteur d'un certain charisme, issu lui même des prestiges claniques, parvient à opérer d'importants changements dans le passage vers le royaume et l'empire. Le principe de royauté fait ainsi directement intervenir le principe religieux, pour les besoins de la souveraineté légitimée. Il est ainsi question du système hiérocratique, tempéré ou absolu, selon la volonté et la possibilité d'étendre le territoire par action politique. Il sera notamment permis de constater l'aspect atypique de la hiérocratie gengiskhanide au cours d'une section consacrée. Une hiérocratie établie sur des composantes animistes et chamaniques, permettant de démontrer l'autonomie des peuples de la steppe, d'un point de vue politique mais également culturel et idéologique. Progressivement, certaines confédérations tribales vont ainsi prendre une ampleur considérable, aussi bien d'un point de vue historique, marquant l'histoire des

[279] Lebedynsky I., op. cit., p. 198.

populations nomades à travers les générations, que d'un point de vue politique. Mais pour qu'il y ai véritablement empire à caractère universel, d'autres composantes, au delà du simple dynamisme politique au niveau interne, sont à prendre en considération. Outre la résurgence constante, d'un point de vue historique, temporel et culturel, d'un ancêtre clanique prépondérant, les perpétuelles confrontations et interactions avec les sociétés sédentaires peuvent également permettre d'apporter un élément supplémentaire dans la possibilité pour ces peuples de pasteurs d'opérer des changements conséquents dans leurs principes politiques, jusqu'à la création de l'empire universel. Certes, comme évoqué précédemment, les problèmes démographiques de surpopulations ainsi que les changements climatiques, apportent déjà une réponse aux mouvements et rencontres de tribus, forçant la mise en place du politique pour les besoins de la paix sociale. Mais cela serai dénigrer la volonté naturelle et légitime des peuples de la steppe de trouver un jour un chef charismatique en capacité d'englober l'ensemble tribal sous son hégémonie. Cependant, plusieurs composantes sont à prendre en considérations dans l'instauration de l'empire. Des composantes militaires, stratégiques, mais également et surtout participant à souder l'esprit de corps et à créer une identité sociale opérant sur une dichotomie nécessaire avec les autres sociétés humaines. Légitimant ainsi le principe de conquête vers l'extérieure puis vers l'extérieure. La culture et plus précisément le système des représentations sociales, dans le cas présent à aspect zoomorphiques, demeurent inévitables dans leur utilisation et leur modification par et pour le politique.

Cette première section accoudée à la partie précédente, permet ainsi de démontrer la vitalité du phénomène politique et sociale des populations nomades de Haute Asie. Opérant sur des composantes culturelles et existentielles quelques peu différentes des sociétés sédentaires, il n'en demeure pas moins que le politique est parvenu à instaurer progressivement les notions de souveraineté, de pouvoir centralisé et d'organisation sociale, dépassant ainsi les simples besoins tribaux. La chute du tribalisme, qu'il sera permis d'étudier plus en profondeur dans la suite de ce chapitre, démontre la possibilité pour ces groupes de pasteurs nomades, d'opérer d'importants changements dans leurs principes de lignages, permettant ainsi émergence de royaumes et d'empires nomades, parallèlement à une volonté de domination universelle et de l'émergence d'une identité sociale, religieuse et politique propre à l'entité pastorale d'Asie centrale. Afin de rentrer davantage au cœur de l'entité nomade, et de comprendre l'instauration en son sein de concepts tels que l'idéologie, le pouvoir charismatique ou le système hiérocratique, il convient à présent de tenter de déceler

les différents types de dominations légitimes ayant pu avoir lieu au sein des différentes morphologies sociales nomades, en accord notamment avec les études de Max Weber. Il sera ainsi permis de revenir sur les royaumes nomades et la problématique à apposer à l'apparente existence d'un système féodal, décriée par certains historiens, en relation directe avec le principe de stratification sociale. S'en suivra naturellement une étude de la domination charismatique de Gengis Khan, avant la mise en place d'un comparatisme entre la prise de pouvoir de Mahomet au VIème siècle et celle du Khan au XIIIème siècle. Tout cela afin de parvenir à une analyse du pouvoir impérial nomade, tout en l'assimilant aux notions de pouvoir temporel et de pouvoir spirituel. La fin de ce premier chapitre reviendra sur la notion de tribalisme et sa chute progressive, pour les besoins de l'évolution politique, en parallèle des travaux de Francis Fukuyama et l'impact de la religion universaliste dans le chamboulement de la morphologie tribale.

Cependant, une rapide analyse symbolique de l'existence nomade va s'opérer à présent, permettant par là même d'appréhender le fait que l'instabilité politique des sociétés pastorales semble en premier lieu s'accorder avec une conception de l'existence ancrée essentiellement dans le mouvement et l'approche immatérielle de l'existence. Mouvement n'interdisant cependant pas une évolution importante de la morphologie tribale comme le démontre les nombreux empires nomades constitués entre le IIIème siècle avant J.-C. et le XIIIème siècle de notre ère. Mais ces empires éphémères semblent directement répondre à l'instabilité pastorale, démontrant à la fois sa faculté d'opérer sur des modifications importantes de la morphologie sociale, tout comme l'instabilité naturelle semblant s'échapper directement de ce mode d'existence.

4. Du symbolisme politique : l'instabilité nomade à l'épreuve du politique

Avant de poursuivre vers l'étude des différents types de domination politique en vigueur chez les populations altaïques, il convient de s'attarder rapidement sur une approche symbolique du politique en territoire nomade. Cette dernière va ainsi permettre de comprendre en partie l'instabilité du politique dans les sociétés pastorales, ainsi que l'utilisation, naturelle semble-t-elle, de certains concepts de dominations légitimes propres au mode d'existence de ces populations. Approche symbolique puisqu'il va être également permis de confronter l'existence nomade au destin politique, d'un point de vue essentiellement axé sur l'immatérialisme du nomadisme. En effet, une société d'essence nomade ne va pas forcement opérer sur les mêmes composantes évolutives et ce d'un point de

vue essentiellement social, économique et politique, qu'une société d'essence sédentaire. Il va ainsi être permis de revenir sur les études de René Guénon, notamment dans son approche symbolique entreprise entre le nomade et le sédentaire. Participant ainsi à débuter la nécessaire dualité à apposer entre ces deux types de sociétés, cette dernière va induire une première analyse rapide de la complexité des rapports de forces entre ces deux modes d'existences. Mais cette approche symbolique va surtout permettre de comprendre en quoi les différents types de dominations politiques ne répondent pas aux mêmes exigences en fonction qu'ils opèrent sur une approche matérialiste de l'existence ou non. Comme cela sera démontré par la suite, certains types de dominations, tel que le concept hiérocratique ou le charisme de fonction, semblent être utilisés davantage au sein de l'entité nomade.

Comme le postule très justement Max Weber, la domination demeure essentiellement liée à l'agir communautaire. Le politique, pouvant être définie comme l'instauration légitime d'un pouvoir, s'attarde donc à opérer sur une domination des sujets. Cependant, il serai réducteur de considérer le pouvoir politique comme une simple affaire de relations dominants / dominés. Car comme le souligne encore une fois Weber, tout agir communautaire ne supporte pas automatiquement un principe de domination. Nous y reviendrons par la suite, notamment au travers des études de Pierre Clastres sur les sociétés primitives. Pour faire simple, par domination, « *nous entendrons donc ici le fait qu'une volonté affirmée (un « ordre ») du ou des « dominants » cherche à influencer l'action d'autrui (du ou des « dominés ») et l'influence effectivement, dans la mesure où, à un degrés significatif d'un point de vue social, cette action se déroule comme si les dominés avaient fait du contenu de cet ordre, en tant que tel, la maxime de leur action (« obéissance »)* »[280]. Participant ainsi, et de façon indirecte, à une nécessaire modification des systèmes de pensées et de représentations afin de stabiliser un ensemble social sous une autorité légitimée de fait. L'instauration d'importantes confédérations tribales et par la suite d'empires nomades, réclame directement un principe de domination légitime, garant de la stabilité sociale. Les peuples nomades sont ainsi fortement réticents à toute forme de domination, impliquant ainsi, comme le souligne Vincent Aucante, une forte proportion à l'éclatement politique.

Quoi qu'il en soit, René Guénon s'est attardé sur une analyse intéressante du mythe biblique de Caïn et Abel. Mythe hautement symbolique puisqu'il participe au premier meurtre de l'histoire humaine, d'un point de vue métaphorique. Selon lui, ce dernier semble répondre directement à la dualité millénaire entre sédentaires et nomades et la mise à mort de ces

[280] Weber Max, *La domination*, La Découverte, Paris, 2015, p. 49.

derniers par les premiers. Ainsi, tout en revenant volontairement sur le principe de solidification du monde, induit notamment par le matérialisme et l'uniformité imposée par la société moderne, Guénon estime qu'à l'intérieur de cette dernière « *il n'y a plus de place pour les peuples nomades qui jusqu'ici subsistaient encore dans des conditions diverses, car ils en arrivent peu à peu à ne plus trouver devant eux aucun espace libre, et d'ailleurs on s'efforce par tous les moyens de les amener à la vie sédentaire* »[281]. Rapprochant ainsi cette histoire humaine à la fin d'un cycle à l'intérieur duquel « *Caïn achève véritablement de tuer Abel* »[282]. La symbolique entre sédentaire et nomade se retrouve ainsi, selon Guénon, au sein des deux protagonistes Caïn et Abel, le premier étant représenté comme agriculteur alors que le second représente le pasteur. Outre le fait que Guénon symbolise volontairement le sédentaire comme proche des entités végétales et minérales, symbolisme essentiellement impliqué par la notion d'agriculture et donc de culture des sols, le nomade quand à lui se retrouve logiquement plus proche de l'animal puisque essentiellement voué à l'élevage et au déplacement. Cette acceptation se retrouve ainsi dans la symbolique biblique de l'offrande mais également dans les notions de déplacement et de stabilisation, l'animal représentant le mouvement et le végétal la stabilité. Mais l'auteur pousse l'étude symbolique jusqu'à son plus haut niveau en définissant le sédentaire comme ancré dans le temps et le nomade dans l'espace, l'un dans un phénomène de compression, l'autre dans celui de l'expansion. Nous reviendrons volontairement sur cette dernière approche dans la section consacrée à la dualité entre nomades et sédentaires. Approche plus qu'intéressante puisque selon Guénon elle semble elle même définir l'ensemble de l'existence des cycles voués au temps et à l'espace.

Pour Guénon, « *les œuvres des peuples sédentaires sont, pourrait-on dire, des œuvres du temps : fixés dans l'espace à un domaine strictement délimité ; ils développent leur activité dans une continuité temporelle qui leur apparaît comme indéfinie. Par contre, les peuples nomades et pasteurs n'édifient rien de durable, et ne travaillent pas en vue d'un avenir qui leur échappe ; mais ils ont devant eux l'espace, qui ne leur oppose aucune limite, mais leur ouvre au contraire constamment de nouvelles possibilités. On retrouve ainsi la correspondance des principes cosmiques auxquels se rapporte, dans un autre ordre, le symbolisme de Caïn et Abel : le principe de compression, représenté par le temps ; le principe d'expansion, par l'espace* »[283]. Il semble dès lors important de rappeler la dualité présente

[281] Guénon R., op. cit., p. 155.
[282] Ibid.
[283] Idem., p. 157-158.

dans le mythe d'origine gengiskhanide entre le loup et la biche, symboles du cosmos et de la terre, qu'il semble possible de ramener à ceux du temps terrestre et de l'espace cosmique.

La fixation symboliquement accordée aux sédentaires trouve sa pleine dualité dans le mouvement incessant des nomades, cela même ayant fait preuve d'éléments perturbateurs sur le continent eurasiatique durant plus de deux mille ans. Symbolique du mouvement qui semble cependant en partie responsable de l'instabilité du politique en territoire altaïque. Ainsi pour Aucante, les sociétés barbares ont une forte prédisposition à l'éclatement politique, en partie induit par le tribalisme, mais également par la transhumance, impliquant des déplacements territoriaux perpétuels, amenant le plus souvent à des rencontres entre les tribus. Comme cela s'apprête à être démontré, seulement certains types d'organisations politiques semblent s'échapper de la sphère altaïque, tout en opérant directement sur l'instabilité naturelle impliquée par le mode de vie pastorale. Il s'agit essentiellement du concept hiérocratique, autrement dit la gouvernance par le sacré, et la domination d'ordre charismatique. Le mouvement perpétuel accordé aux nomades, et généralement fantasmé à outrance par les sédentaires, participe cependant à une nécessaire adaptation de la gouvernance légitimée. Car une fois différents clans regroupées au sein d'une morphologie sociale dépassant le simple stade tribal, il convient de parvenir à opérer à la fois sur l'instabilité de l'espèce, encore plus sur celle du nomade, et par là même sur la notion de puissance légitime permettant l'agir communautaire et le vivre ensemble. Le principe de coercition, permettant mise en place de la contrainte légitime par le politique, ne semble en effet pas fonctionner de la même façon dans un environnement nomade. L'écartement social, impliqué par le pastoralisme, va ainsi imposer une coercition d'ordre avant tout psychique, jouant directement sur les représentations sociales donc, mais également l'identité nomade et certainement l'idéologie guerrière. Autrement dit, c'est au cœur de l'inconscient collectif que va s'accomplir la politisation, permettant notamment l'instauration d'une homogénéisation des pensées tribales au profit d'une unité sociale et donc politique garante de l'évolution morphologique et de la mise en place de principes de dominations légitimes.

Comme vu précédemment, le nomadisme territorial permet cette stabilisation d'un ensemble social au cœur d'espaces géographiques conquis progressivement et stabilisés de fait par action du politique, autrement dit d'un pouvoir centralisé et légitimé. Mais pour parvenir à stabiliser durablement un groupe humain au sein d'un territoire donné, une autorité politique légitime se doit d'accomplir une coercition. Cette dernière peut dès lors être physique ou psychique, et participant ainsi à contraindre les dominés par l'action du politique.

L'instabilité nomade, le déplacement constant impliqué par le pastoralisme, la faible démographie et l'écartement entre les différentes familles, induite directement par la mode de vie, autant d'éléments à prendre en considération dans l'application d'une gouvernance devant s'accorder avec ces principes. Ainsi, le système hiérocratique, comme cela s'apprête à être démontré, s'applique essentiellement au cœur d'une approche coercitive d'ordre psychique. Cela ne signifie pas que les peuples sédentaires ne participe pas à cette forme de coercition, les religions universalistes ayant opéré leurs actions sur l'ensemble des populations à travers l'histoire humaine durant ces deux derniers millénaires. Mais la mise en place et l'acceptation d'une gouvernance centralisée et légitimée de fait demeure moins évidente à concevoir au sein d'un mode de vie pastoral à l'intérieur duquel le mouvement constant impliqué par l'élevage réclame certains corolaires retrouvés essentiellement dans une domination d'ordre charismatique et hiérocratique.

Section II: LA DOMINATION POLITIQUE CHEZ LES NOMADES ALTAÏQUES : DE LA STABILISATION SOCIALE À L'EVOLUTION MORPHOLOGIQUE ET IDENTITAIRE

La première section, relativement générale, s'est intéressée essentiellement aux différents types de morphologies sociales et leurs évolutions directs par action du politique. Démontrant de fait les passages progressifs de la tribu vers l'empire, ainsi que le rôle direct de la guerre interne dans les principes de fusionnement et de fissions entre clans tribaux. Permettant ainsi circulation des identités claniques et consécration des plus fortes, impliquant par là même une mutation progressive de la morphologie tribale vers la chefferie, le royaume et l'empire. Modification progressive permettant également la constitution d'une identité sociale pastorale autour d'éléments socio culturels prégnants et résurgents, ayant capacité à impacter durablement la mentalité collective tout en modifiant cette dernière pour les besoins de l'agir communautaire et de la mutation sociale. Il a ainsi était permis de constater l'importance des principes de lignages dans la structure tribale, et la difficile mise à mal du tribalisme pour les besoins de l'évolution du politique. Cependant, occupant les zones steppiques et montagneuses d'Asie centrale durant plus de deux mille ans, les nomades altaïques sont parvenus néanmoins à insérer durablement, et de façon continu l'élément politique pour les besoins des regroupements tribaux et la modification de leur morphologie sociale. L'aspect identitaire se dessine alors progressivement, laissant s'échapper certains éléments culturels

significatifs, permettant stabilisation de l'entité nomade au sein d'appartenances mythologiques devenues progressivement des appartenances sociales. Bien que l'agir communautaire et la capacité du vivre ensemble réclament une logique culturelle et sociale indéniable, le politique se doit lui aussi d'opérer sur des composantes essentiellement liées au principe de domination légitime. Cela essentiellement impliqué par la complexité apportée par les regroupements sociaux et la stratification sociale, réclamant par là même élaboration identitaire.

Les différentes constitutions de royaumes et d'empires nomades, qui courent tout au long de l'histoire altaïque, notamment entre le VIème siècle avant J.-C. et le XIIIème siècle de notre ère, recèlent d'une étonnante complémentarité et d'une unité culturelle certaine, et ce également dans les principes de domination légitime, aussi bien chez les turcophones que chez les Mongols. D'un point de vue culturel, c'est surtout la présence constante de l'ancêtre animal carnassier, situé au sommet des représentations sociales des peuples de la steppe, qui étonne par sa constante présence et réutilisation par l'aristocratie nomade et plus largement par le politique. Une partie sera naturellement consacrée à l'étude des différents empires des steppes, associée directement à l'analyse de l'ancêtre clanique et sa récupération par le politique pour les besoins de l'unité sociale. Mais d'un point de vue purement politique, la présence de différentes structures de domination, allant des simples relations patriarcales, à l'établissement supposée par certains historiens, d'une forme de féodalité, pour les besoins de l'organisation dû à la stratification sociale, cette présence réclame une analyse plus approfondie du phénomène de domination politique en terre nomade.

Ainsi, cette partie entend définir les différents concepts de domination légitime, au travers des études de Max Weber notamment, tout en les associant directement à la société pastorale de Haute Asie. Cela permettra en outre de comprendre l'impact de la modification de la structure tribale vers les royaumes et les empires, tout comme la possibilité de démontrer l'autonomie du politique et de l'agir communautaire des nomades steppiques. S'en suivra logiquement une étude de la domination charismatique de Gengis Khan, mise en place pour les besoins hiérocratiques et la légitimation de son pouvoir politique dès 1206. Afin d'apporter des éléments nouveaux dans le dynamisme politique des peuples de la steppe, et en l'absence relativement conséquente d'informations provenant directement de la société pastorale, une étude comparée avec la prise de pouvoir de Mahomet, dès le VIIème siècle, et l'avènement de l'Islam, sera entreprise et mise en parallèle avec l'histoire de Gengis Khan. Cela permettra en outre de comprendre plus précisément les différents principes de liens

tribaux et donc du lignage dans le processus de politisation, tout comme les différentes logiques de récupération d'éléments à la fois tribaux et religieux dans l'élaboration du pouvoir politique et la chute progressive du tribalisme.

1. La domination politique légitime à l'épreuve du nomadisme pastoral

Au delà de la transformation de la morphologie sociale altaïque, opérant passage progressif de la tribu à la chefferie, puis au royaume et à l'empire, par principe de guerres internes, de fusions et de fissions tribales, ainsi que de récupérations symbolique et politiques d'ancêtres claniques, différentes structures de domination légitime, se sont opérées au cœur de la sphère turco-mongole. Le dynamisme politique des sociétés pastorales réclame ainsi une dimension politique opérant sur les principes de domination et d'organisation sociale, parallèlement à l'évolution de la stratification sociale, pour les besoins organisationnelles de la société nomade unifiée en chefferie, en royaume ou en empire. Ainsi, le chamboulement de la morphologie tribale implique directement l'apparition de nouveaux modes de domination légitime, permettant organisation de l'ensemble communautaire, pour les besoins hiérarchiques et les dispositions territoriales. Plus encore, l'évolution de la domination va également permettre un passage du pouvoir domestique vers un pouvoir centralisé. D'un point de vue wébérien, la domination peut ainsi être définie comme « *un cas particulier de puissance* »[284], en ce sens que la domination, quelle soit politique, religieuse ou hiérocratique, opère sur la mise en place d'une forme de coercition, physique ou psychique, pour les besoins de la vie en communauté et la nécessaire constitution de la violence légitime opérée directement par les détenteurs du pouvoir politique ou ecclésiastique. Mais la structure sociale nomade, opérant sur des concepts d'existence opposés à la sédentarité, implique un dialogue entre deux types de domination, politique et hiérocratique, opérant chacun sur une utilisation coercitive physique ou psychique. S'appliquant au cas d'étude, ces deux formes de domination légitime, semblent ainsi cohabiter dans la sphère nomade, cela s'expliquant avant tout par le mode de vie pastoral et l'instabilité naturelle des nomades d'un point de vue social et politique. Comme démontré précédemment, l'existence nomade ne répond pas aux mêmes schémas cognitifs que ceux opérés dans les sociétés sédentaires. Ainsi, d'un point de vue psychique, le nomade semble avoir une tendance naturelle à l'éclatement politique, participant de fait à son instabilité. Seules certaines composantes semblent en capacité d'opérer sur une stabilisation interne de la société pastorale.

[284] Weber Max, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Gallimard, 2016, p. 337.

Il semble dès lors nécessaire de redéfinir en premier lieu les notions de puissance et de domination, les deux étant intimement liées. Ainsi, alors que la puissance peut être définie comme une chance « *d'imposer, au sein d'une relation sociale, sa volonté propre, y compris contre ce qui lui résiste, et ce quels que soient les fondements de cette chance* »[285], la domination demeure le moyen d'opérer cette puissance par « *la chance de trouver pour un commandement de contenu déterminé des personnes données qui lui obéissent* »[286]. La domination opère ainsi sur le regroupement d'un ensemble social apte à suivre la volonté de puissance, et ce pour les besoins d'actions devant être entrepris pour mener à bien cette dernière.

Toute action du politique implique nécessairement la mise en place d'une domination légitime du détenteur du pouvoir sur ses sujets. Loin d'opérer sur une notion purement péjorative, le principe de domination demeure ainsi nécessaire au bon déroulement de la communauté sur qui le pouvoir politique est appliqué. Ainsi, comme le souligne Max Weber, « *la domination dans son concept le plus général, avant d'être rapportée à un contenu concret, est l'un des éléments les plus importants de l'agir communautaire. Tout agir communautaire ne présente pas, il est vrai, la structure d'une domination. Celle-ci joue cependant un rôle très significatif dans la plupart des modalités de ce dernier, même lorsqu'on n'y songe pas au premier abord* »[287]. Dans son ouvrage consacré, Weber détermine ainsi quatre grands modes de domination légitime, de la domination bureaucratique à la domination patrimoniale, en passant par le féodalisme et la puissance charismatique. La domination joue de ce fait un rôle primordial dans l'agir communautaire donc, mais va surtout être responsable de la modification des configurations sociales. Ainsi, pour faire simple, il est permis d'affirmer qu'il existe « *deux types de domination représentant des pôles opposés. D'un côté, la domination en vertu d'une configuration d'intérêts (en particulier en situation de monopole) et, de l'autre, la domination en vertu d'une autorité (pouvoir de donner des ordres et devoir d'obéissance). Le type le plus pur de la première est la domination monopolistique sur le marché ; pour la seconde, le pouvoir du père de famille, le pouvoir administratif ou le pouvoir princier* »[288].

Là encore, appliqué au cas d'étude, il en va de soi que le concept de domination, paraissant à première vue simple dans son application, va s'avérer plus complexe dans ses

[285] Weber M., op. cit., p. 159
[286] Ibid.
[287] Weber Max, *La domination*…, p. 43.
[288] Weber M., op ; cit., p. 45.

principes de transitions et d'utilisations aux sociétés nomades. Alors que, tout naturellement, le modèle politique instauré progressivement au cœur de la société tribale de Haute Asie, s'apparente à un type de domination patriarcale, se transformant progressivement en domination patrimoniale, demeurant ainsi en accord avec les principes de liens de parenté, ce dernier va devoir, par la suite, opérer une transformation vers un pouvoir charismatique sous Gengis Khan, et ce pour les besoins idéologiques et la mise en place du principe hiérocratique lié à l'empire notamment. Mais encore plus problématique, la structure politique et sociale des peuples de la steppe s'avère également en capacité à former un régime féodal, notamment dans ces principes militaires et économiques, ajoutés aux différentes fusions entreprises durant les conflits internes, modifiant de fait la structure organisationnelle de ces populations, tout en créant des centres de commandements importants retrouvés dans l'émergence des khanats, les royaumes turco-mongols. Mais comme cela sera démontré, l'absence conséquente d'éléments fournis sur les royaumes turco-mongols, ne va pas permettre une théorisation sur la présence avérée d'un système féodal chez les peuples de la steppe, bien que certains éléments semblent présager le contraire.

Avant de débuter sur l'étude de la domination politique, il convient de s'arrêter un instant sur la différenciation à entreprendre entre domination politique et domination hiérocratique. Comme cela sera évoqué par la suite, la domination hiérocratique semble être le modèle de domination légitime le plus naturel pour la gouvernance nomade, mais encore plus pour l'empire, réclamant directement une dimension transcendantale et religieuse. Ainsi, « *on appellera un groupement de domination groupement politique, lorsque et dans la mesure où son existence et la validité de ses ordres sont garanties, à l'intérieur d'un territoire géographique donné, de façon continue par la menace et l'usage d'une coercition physique de la part de l'équipe administrative* »[289]. Le premier problème se posant au cas d'étude, en rapport avec le concept de nomadisme accoudé à celui de domination politique, se détermine dans l'usage de la violence physique légitime, accoudée à des entités nomades vivant la plupart du temps écartées les unes des autres. Comme le précise Weber, le recours à l'utilisation de la violence légitime, par le détenteur du pouvoir, pour satisfaire et réguler la vie en communauté, demeure complexe dans son utilisation sur une population nomade. Certes, et comme cela va être reprécisé, la notion de territorialité existe belle et bien au cœur du mode de vie pastoral. Mais l'écartement entre les différents clans nomades, la distance, le mouvement, et l'absence d'appareil bureaucratique, semblent mettre à mal l'instauration

[289] Weber Max, *Concepts fondamentaux*…, p. 161.

d'une domination purement politique, notamment en ce qu'elle opère avant tout sur l'usage d'une coercition physique.

La domination hiérocratique semble plus aisément concevable dans un environnement nomade en passe d'évolution sociale et politique. De ce fait, « *on appellera un groupement de domination groupement hiérocratique lorsque et dans la mesure où, pour garantir ses ordres, il est fait usage d'une coercition psychique en disposant ou en refusant des biens de salut (coercition hiérocratique)* »[290]. Par ces deux études de type de domination, Weber entreprend une distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, le système hiérocratique se réclamant généralement du deuxième cas. Dans l'environnement tribal et nomade, le prestige, l'utilisation de concept socio culturels fortement influencés par la spiritualité et le mode d'existence sociale confronté à la présence de petites unités sociales, implique une domination d'ordre essentiellement psychique et reposant sur la notion d'esprit de corps. Cette dernière, évoquée précédemment au travers des études de Ibn Khaldoun avec les tribus arabes du désert, demeure un principe de loyauté envers un chef, ne pouvant s'opérer que dans un principe collectif et réclamant une volonté d'unité liée à des principes moraux essentiellement d'ordre psychique. La fin de ce chapitre se concentrera ainsi sur l'aspect hiérocratique gengiskhanide ainsi que la nécessaire volonté d'une domination charismatique pour les besoins de l'agir communautaire nomade. La section suivante quand à elle, utilisant les travaux de Francis Fukuyama, permettra de renforcer l'idée d'une utilisation nécessaire et accrue d'éléments religieux dans le processus provoquant la chute du tribalisme.

Cependant, au vu des récentes découvertes archéologiques en Asie centrale, il est aujourd'hui permis d'affirmer la présence constante, sur plus de deux mille ans d'histoire nomade, de structures politiques élaborées, allant de la simple chefferie, utilisant une domination politique d'ordre essentiellement patriarcale, jusqu'à l'instauration des khanat turco-mongols, les royaumes nomades, opérant stratification sociale et réclamant l'instauration d'une forme structurelle féodale. Malgré la relative absence d'une économie importante, la présence d'une catégorie sociale de non-libres, les esclaves, issus généralement de sociétés sédentaires conquises, et utilisé pour la guerre ou pour le commerce. Cette dernière impose ainsi hiérarchisation de la société pastorale et chamboulement dans l'organisation sociale par le politique. De plus, l'étude analogique entreprise par la suite, sur les principaux royaumes nomades, ou empires selon les auteurs, permet également d'affirmer la présence d'une aristocratie nomade, ainsi que la présence constante de l'ancêtre animal

[290] Weber M., op. cit., p. 161.

carnassier, dans les récupérations politiques opérées par les nombreuses structures d'aspect féodales, allant du premier empire turco-mongol, celui des Hiong Nou au IIIème siècle avant J.-C., jusqu'aux gengiskhanides à partir du XIIIème siècle de notre ère. L'organisation sociale et politique des peuples de la steppe, s'inclinant, comme toute société humaine, sur une récupération constante d'éléments culturels prégnants, permettant par là même émergence progressive de la civilisation, l'utilisation de l'ancêtre animal, demeure centrale dans l'élaboration du politique chez les pasteurs nomades de Haute Asie, et semble répondre directement au principe hiérocratique, en tant qu'élément divin et issu de la mythologie altaïque.

Ainsi, alors que le système d'organisation politique et social naturel de la société tribale s'accomplit sur une composante de domination d'ordre essentiellement patriarcale et patrimoniale, pour les besoins de conservation de pratiques politiques traditionnelles et domestiques, liées avant tout aux principes de liens de parenté, l'évolution de la morphologie sociale altaïque va opérer une transition vers un autres modèle de domination. Mettant progressivement fin au tribalisme, avec les khanats, les royaumes nomades gouvernés par un souverain, le Khan, et pouvant s'unir afin de former des khaganats, les empires nomades. Ces royaumes nomades, souvent assimilés aux empires des steppes, ou à des confédérations tribales de grande ampleur, mettent naturellement en place une stratification sociale, elle même régie par une hiérarchie répondant à des principes autres que ceux de la société tribale. La stratification sociale, qui peut se définir comme le « *rangement des individus et des populations sur une échelle graduée en termes de pouvoir, de richesse et de prestige* »[291], se retrouve bien évidemment dans la société nomade d'Asie centrale. Cependant, l'aspect économique étant moindre que dans les sociétés sédentaires (mais tout de même présent pour les besoins liés aux échanges commerciaux entre tribus ou avec les sédentaires, ainsi que dans l'utilisation d'esclaves), la présence, à première vue, d'une structure féodale, au sein du pastoralisme de Haute Asie, peut surprendre. L'étude archéologique des *Kurgan*, nom tatar pour désigner certaines parties des tombes funéraires, démontre ainsi l'existence « *d'une nette stratification sociale et sans doute d'une monarchie sacralisée* »[292]. Car l'une des problématiques apporté par l'étude des peuples nomades, se situe dans l'apparition de nombreuses formes d'institutions politiques, allant des simples liens de parenté, opérant une domination patriarcale, jusqu'à un système d'aspect apparemment féodal, en passant par la

[291] Baechler J., *Esquisse…,* p. 373.
[292] Lebedynsky I., op. cit., p. 30.

présence d'une forme de démocratie élective au travers des *quriltaï*, les conseils de chefs de tribus réunis pour l'élection d'un souverain. Ce chapitre va ainsi permettre d'apporter les bases structurelles des différents types de domination légitime en cours dans la sphère nomade, tout en opérant une transition vers le pouvoir charismatique, notamment sous Gengis Khan. Tout cela afin de démontrer notamment quel régime politique se prête le mieux à la structure sociale liée au nomadisme. La possibilité de retrouver plusieurs formes de dominations et d'organisations politiques au cœur des sociétés pastorales de Haute Asie, sur plus de deux milles ans, permet ainsi de démontrer l'autonomie active du politique à l'intérieur du nomadisme, permettant, par la suite, d'appréhender pour le mieux la constitution des empires des steppes, en rapport direct avec l'influence de l'ancêtre clanique zoomorphique.

2. De la domination patriarcale à la présence problématique d'un féodalisme patrimonial : vers l'évolution structurelle du pouvoir politique nomade

Pour tenter d'appréhender toujours plus en profondeur le dynamisme relativement opaque du phénomène politique chez les populations altaïques, et au sein des mécanismes internes aux sociétés nomades, notamment durant la construction et l'expansion de l'empire gengiskhanide à partir du XIIIème siècle, il convient de s'attarder un moment sur une étude de la domination, mise en avant par Max Weber au travers de ces travaux portant sur la sociologie politique. Le tout accoudé à Gengis Khan et au modèle d'organisation et de domination politique nomade. Certes, le manque crucial d'informations s'échappant de la sphère altaïque, participe une fois de plus à l'élaboration d'une méthodologie reposant essentiellement sur l'analogie et la mise en correspondance de plusieurs sources de seconde main. Là encore, l'étude du politique sur la société pastorale d'Asie centrale, s'avère complexe dans son interprétation, notamment dû au fait de l'absence d'étude concrète sur le système politique pastoral. Comme évoqué précédemment, les systèmes politiques nomades sont régulièrement assimilés au concept de société segmentaire, autrement dit, participant à l'élaboration d'une hiérarchie sociale entre les différents clans, notamment par principe de fusions et de fissions entre tribus. Cette stratification sociale permet et impose la mise en place de différents types de domination légitime, allant des simples relations patriarcales jusqu'au système d'apparence féodale, notamment avec la constitution des royaumes nomades, les khanats. Mais comme cela sera évoqué, l'aspect patriarcal, prenant en considération une domination d'ordre domestique, est donc liée directement aux principes

tribaux, puisqu'opérant sur les besoins de la famille dirigeante, a possibilité à se modifier au fur et à mesure de l'évolution de la structure sociale et du passage de la chefferie au royaume. Pour résumer, la présence d'une population de non-libres, les esclaves, issus soit de sociétés sédentaires conquises, soit de tribus vaincus, participe ainsi progressivement à une décentralisation du pouvoir patriarcal vers le patrimonialisme, opérant ainsi apparition progressive des royaumes et de ses principes de vassalité, pour les besoins organisationnelles de la stratification sociale.

Avant de débuter sur le pouvoir charismatique, il semble important d'évoquer en premier lieu la domination patriarcale et patrimoniale. Le système nomade altaïque, reposant essentiellement et tout d'abord sur les liens tribaux, et donc la notion de famille, bien que le tribalisme se doit d'être mis à mal pour les besoins impériaux, celui ci s'avère ainsi, et de façon logique, de l'ordre de l'héritage patrimonial. Cependant, la constitution de l'empire et avec lui la nomination de Gengis Khan en tant que souverain océanique dès 1206, apporte directement une dimension transcendantale se réclamant, elle, d'une domination devenue charismatique. Ainsi, comme le souligne Max Weber, « *l'Empire de Gengis Khan était considéré comme une propriété de sa famille ; le titre de grand khan devait théoriquement échoir au plus jeune fils, même si, de fait, il était attribué par désignation ou par élection* »[293]. On retrouve ici le principe de l'hérédité totémique, ou hérédité clanique, qui sera étudiée par la suite avec les travaux d'Alexandre Moret, bien qu'arrivé au stade de l'empire, l'hérédité ne soit plus totémique ou simplement clanique, mais essentiellement charismatique et de l'ordre du sacré. Cependant, comme cela sera évoqué par la suite, le concept entrepris par Weber sur la quotidianisation du pouvoir charismatique permet la mise en place d'une succession héréditaire, chose courante dans la sphère nomade, démontrant la possibilité d'une domination également et nécessairement charismatique par Gengis Khan, davantage qu'une domination purement patrimoniale. C'est justement le problème de la succession qui fera défaut à Mahomet suite à sa mort, remettant partiellement en cause l'unité tribale des Arabes du désert. Le système d'élection, indiqué par Weber, démontre également la mise en place d'une forme de démocratie nomade, qu'il est possible de retrouver durant les *quriltaï*, les conseils de chefs de tribus aristocratiques, réunis généralement pour l'élection du souverain. Election également commanditée par la présence sous jacente de l'élément divin, retrouvé au cœur du tengrisme, et opérant de fait une volonté hiérocratique à aspect absolue par principe culturel élaboré autour de l'idée naturelle de domination universelle chez les peuples de la steppe. La

[293] Weber M., *La domination*…, p. 183-184.

suite de ce chapitre se concentrera d'ailleurs plus précisément sur les notions d'empire et de hiérocratie, accoudées au concept de nomadisme, tout en revenant volontairement sur la conflictualité entreprise avec le pouvoir chamanique.

Quoi qu'il en soit, et avant d'en arriver là, l'élément essentiel à prendre en considération dans l'analyse du principe de domination politique chez les nomades, repose sur l'absence d'une structure économique importante, tout comme le rôle du commerce, amoindri dans la société pastorale de Haute Asie. D'un point de vue historique, le commerce semble ainsi avoir joué un rôle déterminant dans l'évolution des principes de domination patrimoniale, voir féodale. Ainsi, « *l'ascension d'un simple chef au rang de prince a tout de même été conditionnée par le commerce dans un très grand nombre de cas* »[294], permettant évolution de la structure politique vers le patrimonialisme et vers une forme de féodalisme, bien que ce dernier point semble plus complexe dans son approche avec la société pastorale. En revanche, il est aussi vrai que « *la domination politique patrimoniale a pu se développer sans que le commerce ait joué un rôle déterminant (Empire mongol, empires issus des Grandes Invasions) mais ce ne fut pas le cas le plus fréquent* »[295]. Opérant son entrée dans l'histoire humaine comme élément politique et guerrier perturbateur, la société nomade de Haute Asie a cela de particulier qu'elle n'intervient pas de la même façon dans ses composantes économiques et idéologiques par rapport à celles pouvant être opérées dans les sociétés sédentaires. Cependant, cette amoindrissement du développement économique n'empêche pas la formation de plusieurs types de dominations politiques, passant du patriarcal au patrimonial, tout en opérant par la suite une modification vers une forme de féodalisme, notamment au travers de principes d'allégeances, et ce pour les besoins de l'évolution de la morphologie sociale et la nécessaire stratification de la société nomade. De plus, le rôle des nomades steppiques, tout comme ceux des déserts, ont longtemps permis la circulation et les échanges commerciaux entre les civilisations sédentaires, car étant les seules populations à détenir les savoirs nécessaires pour les déplacements à l'intérieure des zones de vides géographiques, ils permettent donc directement et par là même, le développement du commerce et des échanges économiques entre les civilisations.

Bien que l'ascension de Gengis Khan revêt un aspect de domination charismatique, semble-t-il nécessaire pour les besoins hiérocratiques et donc lié directement à l'empire et la conquête universelle, elle est aussi, et essentiellement issue en premier lieu, d'une domination

[294] Idem., p. 243.
[295] Idem., p. 242.

patriarcale, amenant à la domination patrimoniale. Ainsi, dans la domination patriarcale, « *les normes se fondent sur la tradition en tant que telle : la croyance dans le caractère intangible de ce qui a toujours été ainsi* »[296]. Pour rappel, l'Empire mongol de Gengis Khan a cela de particulier qu'il demeure un empire nomade au sein duquel les liens tribaux, bien que profondément chamboulés pour les besoins du politique, demeurent primordiaux d'un point de vue essentiellement culturel et identitaire. Il s'agit du principe de l'esprit de corps édicté par Khaldoun, et étudié précédemment, notamment dans l'usage de ce dernier dans le processus de politisation tribale. La résurgence constante d'éléments culturels tel que l'ancêtre clanique zoomorphique, devenu progressivement élément mythologique majeur, permet cohérence sociale et culturelle, nécessaire pour les besoins de l'unification. La chute du tribalisme ne semble pas impliquer, dans ce cas là, une refonte totale des principes culturels qui font l'essence de l'identité nomade tel que l'animisme, ou l'utilisation d'ancêtres zoomorphiques. L'unification des tribus arabes sous Mahomet à partir du VIème siècle s'opère quand à elle sur l'apparition d'une nouvelle religion universelle, religion déjà présente chez les nomades altaïques avec le tengrisme. L'esprit de corps, pouvant être ainsi défini comme un principe collective de cohésion sociale intense entre différentes tribus unifiées, fonctionne sur le principe des liens culturels tribaux, soudant les membres d'une communauté autour de son chef légitime et de ses représentations sociales acceptées. La modification de la culture tribale, par le politique, comme cela sera étudié dans le chapitre suivant, peut ainsi permettre une refonte de la culture à aspects totémiques, vers des principes mythologiques, sans pour autant mettre à mal l'identité sociale et culturelle s'échappant du nomadisme, et ce malgré la chute probable et recherché du tribalisme par l'élément politique. C'est ici le concept d'une domination patriarcale à l'intérieur de laquelle « *c'est la soumission personnelle au souverain qui garantit la légitimité des règles instituées par ce dernier ; seule l'existence de fait de son pouvoir souverain et les limites de ce dernier procèdent quant à elles de normes, mais non de normes instituées : de normes sacralisées par la tradition* »[297]. Pour rappel, « *le mode normal d'existence politique de beaucoup de peuples nomades était une union plus ou moins solide de tribus, généralement hiérarchisée, avec à sa tête une tribu « royale » dominante* »[298]. Dans le système tribal, le principe d'ancêtre commun est nécessaire pour rallier plusieurs tribus au sein d'une autorité légitime. Cette autorité trouve généralement sa source dans le passé illustre d'un membre d'une tribu souvent aristocratique,

[296] Idem., p. 121.
[297] Idem., p. 121-122.
[298] Lebedynsky I., op. cit., p. 29.

associé à un ancêtre animal pour le cas turco-mongol, et fort de représentations sociales. Ancêtre pouvant être réutilisé pour les besoins hiérocratiques et la légitimation du pouvoir charismatique, permettant par la suite institution de l'empire. Ce même ancêtre clanique devenu progressivement élément attracteur mythologique majeur, pouvant se définir dans le cas altaïque comme un paratotem selon les termes de Jean-Paul Roux. Cette notion sera par la suite abordée plus précisément, notamment en parallèle des travaux d'Alexandre Moret sur la notion d'hérédité totémique et par là même la modification nécessaire de la culture tribale par le politique.

Mais pour les besoins de l'évolution du politique, notamment pour opérer une transition de phase importante dans la morphologie sociale, la domination patriarcale va se voir décentralisée pour opérer un changement vers une domination de type patrimoniale, conduisant « *inévitablement à un affaiblissement interne des pleins pouvoirs domestiques* »[299]. Cette modification du type de domination s'explique avant tout par la présence d'une population de non-libres, les esclaves. Pour rappel, à l'intérieur des systèmes politiques nomades élaborés tel que les super chefferies ou les royaumes, « *il pouvait exister, hors de ce système ternaire (comprenant les souverains ou empereurs, l'aristocratie et les hommes libres), un nombre variable d'esclaves. L'existence de l'esclavage est bien attestée chez beaucoup de peuples nomades, mais sous une forme très différente de celle connue dans les grandes cultures sédentaires de l'Antiquité. Les esclaves étaient en général des prisonniers de guerre et ne jouaient pas de rôle économique central* »[300]. De ce fait, l'importation d'une population de non-libres implique directement une hiérarchisation de la société nomade, transformant ainsi le type de domination politique. C'est ici la transition entre la domination patriarcale vers la notion de domination patrimoniale à l'intérieur de laquelle « *on n'a à faire qu'à une décentralisation de la communauté domestique lorsque des non-libres sont installés sur des parcelles de terres situées sur une extension de la propriété* »[301].

Dans la société pastorale turco-mongole, l'instabilité naturelle des nomades ainsi que leur fort attachement aux liens tribaux, peut mettre un frein à l'instauration d'une domination patrimoniale de grande ampleur et apte à durer dans le temps, notamment afin de permettre passage de la chefferie au royaume. Chaque tribu nomade étant attachée à son esprit de corps, et ne supportant que très peu l'autorité d'autres tribus, excepté lors d'affrontements anéantissent l'une ou l'autre et permettant absorption ou destruction tribale, ou lorsqu'une

[299] Weber M., op. cit., p. 127.
[300] Lebedynsky I., op. cit., p. 29.
[301] Weber M., op. cit., p. 126.

volonté d'opérer la guerre vers l'extérieure pousse certaines tribus à s'unir pour les besoins de la force militaire. Mais en règle générale, l'union ne perdure pas et les nomades retombent ainsi dans l'anarchie la plus complète jusqu'à ce qu'un nouveau chef parvienne à opérer une domination politique. C'est certainement dans cette situation perpétuelle de « blocage politique », ou tout du moins de non perduration d'une évolution politique importante, que l'empire semble la forme politique la plus adapté et nécessaire pour la société nomade, non seulement pour son aspect hiérocratique, mais également par l'idéologie charismatique que ce dernier peut opérer au sein de la société tribale altaïque. Cependant, le système tribal réclame sans cesse une base sociale et culturelle fortement influencée par les liens tribaux et par un nécessaire contrôle du pouvoir politique vers une identité sociale et collective domestique et traditionnelle. Empêchant ainsi l'émergence d'un pouvoir politique détaché directement des besoins nomades et donc du tribalisme. Comme vu précédemment, le concept de souveraineté étatique peut bel et bien se réclamer des sociétés tribales, même si sa définition même, opérant structures institutionnelles et mise en place de frontières définies, ne semblent pouvoir s'appliquer concrètement sur un système purement nomade. Néanmoins, le principe même de la violence légitime, mise en avant par Weber, demeure présente au cœur des sociétés tribales altaïques, notamment par la mise en place d'un pouvoir politique légitimé et garant de l'organisation sociale et militaire des peuples de la steppe. Les différentes recherches archéologiques entreprises en Asie centrale, démontrent non seulement la présence évidente d'une stratification sociale, mais également, et de façon cohérente, la mise en place d'une hiérarchie sociale entre souverains, aristocrates et hommes libres. Participant de fait à l'émergence d'une domination politique pouvant s'apparenter également à la féodalité, mais visiblement uniquement dans sa forme et non d'un point de vue théorique.

Comme vu précédemment, les guerres internes chez les nomades produisent directement et nécessairement évolution sociale par action du politique et modification de la morphologie tribale. Les principes de fusions ou de fissions entre tribus, selon que l'une gagne sur l'autre et peut ainsi l'englober en son sein, produisent l'émergence d'un système pouvant s'apparenter au féodalisme, notamment au travers de la présence d'une stratification sociale et donc d'une hiérarchisation mettant en place des rapports plus évolués, notamment au travers des principes d'allégeances. Cette même hiérarchisation de la société permettant progressivement des principes de fusionnements entre tribus aux origines distinctes. Ainsi, les tribus pastorales plus riches ou conquérantes forment une aristocratie nomade très influente. Cette dernière, « *commandait aux autres classes sociales : les guerriers ou fidèles, hommes*

libres par excellence (nökud), le commun ou classe des roturiers (qaratchou, arad), enfin les esclaves (bogoul). Pour cette dernière catégorie, il ne s'agissait pas seulement d'esclaves individuels, mais aussi de tribus vaincues qui étaient devenues vassales ou serves des tribus victorieuses, soignaient leurs troupeaux, leurs servaient d'auxiliaires à la guerre, etc »[302]. Ce même système d'apparence féodale qui, progressivement, va permettre l'émergence de tribus aristocratiques conquérantes et légitimés de fait, opérant modification de la morphologie sociale tribale vers la chefferie, la super chefferie ou le royaume, et mettant progressivement fin au tribalisme, source de conflits et d'insécurités.

En plus d'opérer à un niveau culturel, généralement les tribus conquérantes imposent leur ancêtre clanique, comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, le système d'apparence féodale, participe également à souder plus fortement l'esprit de corps, notamment pour les besoins de la guerre vers l'extérieure, participant visiblement à l'instauration progressive d'une idéologie prédatrice et conquérante. Weber explique ainsi que « *la spécificité du système féodal pleinement développé est d'en appeler, non seulement aux devoirs de piété, mais aussi au sentiment de dignité de statut qui découle de l'honneur social spécifiquement élevé du vassal et détermine son comportement de manière décisive. Le sentiment d'honneur du guerrier et la loyauté du serviteur deviennent indissociables du sentiment de dignité et de distinction propre à une couche dominante et à ses conventions, dans lesquelles ils trouvent un ancrage intérieur et extérieur* »[303]. Participant de fait à l'instauration d'un sentiment d'unité dans l'art de la guerre, et à la mise en place d'un sentiment d'honneur à l'égard du souverain. L'instabilité naturelle des nomades pour la discipline, trouve ainsi son exutoire dans l'instauration progressive d'un système politique plus complexe, transformant progressivement le système tribal nomade en véritable machine de conquête politique et militaire et mettant ainsi fin au système tribal. Mais bien au delà, l'élaboration progressive des royaumes nomades permet, à la fois une circulation culturelle et totémique importante (principe de fusion entre tribus), ainsi que la mise en place d'une structure politique prédatrice, nécessaire pour l'évolution de la morphologie tribale vers l'empire.

Certes le féodalisme semble avoir était étudié essentiellement au sein des sociétés occidentales et japonaises, bien que Fukuyama l'évoque également rapidement dans la société chinoise. Néanmoins, ce dernier, sous une forme quelque peu différente, et essentiellement

[302] Grousset R., op. cit., p. 249.
[303] Weber M., op. cit., p. 221.

adapté à la société pastorale de Haute Asie, demeure légitime dans d'autres sphères sociales et culturelles. Ainsi, l'apparition progressive d'une quatrième classe sociale, chez les peuples nomades des steppes, les non libres, autrement dit les esclaves issus de sociétés sédentaires conquises ou des membres de tribus vaincus et progressivement insérées dans la tribu conquérante, impose une stratification sociale opérant hiérarchisation et demande d'organisation d'un point de vue politique. Ce féodalisme particulier au nomadisme opère également sur des composantes nécessairement patrimoniales. Comme vu précédemment, le patrimonialisme n'est qu'une décentralisation des pouvoirs domestiques sur une unité tribale devenue plus importante. L'apparition progressive d'une quatrième classe sociale par principes de regroupements tribaux et de guerres internes, implique une nouvelle modification de la domination politique vers la notion du féodalisme patrimonial. Le principal intérêt de ce féodalisme nomade réside dans le fait que, non seulement ce dernier permet organisation entre les différentes catégories sociales, tout comme la possibilité, sur le long terme, d'insérer de nouveaux groupes au cœur de la famille tribale dirigeante et conquérante. Permettant ainsi principe de fusions, modification des rapports tribaux et par la même des ancêtres claniques, et donc de la morphologie sociale vers la chefferie et le royaume. Mais comme cela sera évoqué au travers de l'étude portant sur les travaux de Fukuyama, la présence constante d'une religion de type universaliste, dans la société altaïque, servira très certainement de dynamiteur dans la chute du tribalisme, accoudée à l'utilisation récurrente de l'ancêtre clanique promu au rang d'ancêtre commun.

Il semble important d'évoquer dès lors les concepts de vassalité et de servitude, concepts propres au féodalisme et la problématique apporté par certains auteurs, Lebedynsky et Hoàng en premier lieu, sur cette possible présence féodale au sein des royaumes nomades. Ainsi, en Europe, l'origine de la féodalité s'accentue avec l'effondrement impérial, l'effritement progressif de l'empire carolingien dès le IXème siècle, permettant décomposition de la société. Comme l'explique Jean Baechler, « *l'effondrement de l'empire et l'approfondissement de la décomposition font triompher les forces centrifuges et délèguent spontanément les pouvoirs régaliens de plus en plus bas dans une structure éclatée, jusqu'au niveau de la seigneurie locale et du vassal le plus ténu. Il en résulte une insécurité généralisée. Pour trouver un peu de sécurité, la seule solution est que les plus faibles se regroupent autour des plus forts et que des coalitions spontanées se forment* »[304]. Le cas nomade altaïque semble quelque peu différent, notamment du fait que les royaumes nomades

[304] Baechler J., op. cit., p. 250.

ne se constituent généralement pas à la suite de l'effondrement d'un empire, mais suivent le schéma classique de l'évolution sociale de la tribu à la chefferie jusqu'au royaume, par principe de guerres internes et de coalitions tribales. Il n'empêche que le système féodal demeure le plus légitime, à première vue, pour l'organisation de la société pastorale, sous l'hégémonie d'un souverain, et en raison des problèmes liés à la stratification sociale, induite notamment par la présence d'une classe de non-libres. Tout regroupement humain dépassant la simple famille se doit progressivement d'opérer des changements radicaux dans son organisation politique, notamment par principe de hiérarchisation sociale. L'avènement des royaumes nomades imposent directement la mise en place d'une structure de domination politique s'apparentant fortement au féodalisme, et permettant ainsi la mise en place de « contrats » entre le seigneur et le reste de la population occupant le territoire du kaghan.

De ce fait, « *le lien vassalique est explicitement et essentiellement contractuel, et définit avec précision les droits et les devoirs respectifs du vassal et du seigneur. De son côté, et contrairement aux apparences, le servage repose, lui aussi, sur un contrat* »[305], à la différence près que le servage tend à catégoriser davantage une classe sociale d'esclaves, de non-libres, alors que les liens de vassalité s'opèrent entre l'homme libre et son seigneur. Dans le système nomade, avant Gengis Khan qui mettra en place le code de lois, le *yasak*, la loi demeure essentiellement issue de la coutume, par tradition orale. Il n'empêche que le système d'apparence féodal chez les nomades, a très certainement permis l'émergence constante d'un art de la guerre par l'élaboration progressif d'un sentiment d'unité entre les seigneurs et les hommes libres, permettant également principe de confiance et de loyauté, tout comme l'instauration d'une identité militaire.

Le système féodal permet également d'obtenir un contrôle territorial non négligeable, nécessitant partage des terres entre les différentes familles. Bien que le système nomade semble, à première vue, dénoué des toutes logiques de territorialité au sens sédentaire du terme, le nomade demeure territorial pour les besoins du partage des sols de pâturage. La demande d'organisation du territoire entre tribus qui, de surcroit, s'attachent uniquement, à première vue, à leur propre intérêt, réclame donc une organisation sociale ainsi qu'une domination politique pour l'agir communautaire. La chefferie, remplissant le rôle d'une coalition tribale de faible ampleur, peut se satisfaire d'un système patriarcal qui est une forme « *d'autorité domestique* »[306], pouvant aisément muter vers le patrimonialisme, pour les

[305] Idem., p. 274.
[306] Weber M., op. cit., p. 122.

besoins de l'évolution sociale, notamment lorsque d'autres groupes tribaux, non issus du noyau dur de la famille tribale, viennent agrandir la communauté. Mail l'aspect de l'économie nomade permet également et directement la mise en place de système de domination légitime plus important, notamment par processus de regroupements tribaux plus amples.

Ainsi, comme le souligne Lebedynsky, trois grands types d'économie nomade ont vu le jour sur les territoires steppiques. Le premier et le troisième étant moindre, et s'apparentant soi à du nomadisme sans attache, cas très rare, soi à du nomadisme intégrant des groupes sédentaires, par principe de conquête guerrière, et participant de fait à l'instauration d'une forme de semi-nomadisme, seul le second, le plus répandu, sera traité ici. Il s'agit de la forme la plus présente, à l'intérieur de laquelle les populations nomadisent « *un cadre territorial précis, souvent délimité par des frontières naturelles : fleuves, crêtes de montagnes, limites de zones écologiques. Chaque groupe dispose de ses propres pâturages, généralement des pâturages d'été et d'hiver distincts entre lesquels les troupeaux et les hommes transhument en suivant des itinéraires déterminés. L'empiètement sur les pâturages ou les parcours des voisins est une source de conflits* »[307]. La domination politique demeure donc vitale pour organiser l'ensemble territorial nomade, afin notamment de structurer l'ensemble sous un pouvoir légitime et opérant de fait organisation du vivre ensemble. Plus l'étendu et le risque de rencontres entre clans est important, plus les systèmes politiques et sociaux devront aboutir à une évolution nécessaire pour le bien de l'agir communautaire, afin notamment d'éviter tout risque de conflits. Ainsi, « *dans ce système de nomadisme que l'on peut dire « territorial », les camps, et notamment les sites d'hivernage, peuvent devenir les noyaux d'établissements permanents, à proximité desquels se développent des cimetières et même de vraies nécropoles. Ces établissements abritent une population composite de nomades, de captifs étrangers, d'artisans de diverses origines. Ils deviennent des centres économiques et artisanaux, mais peuvent aussi être des places fortes et des centres de commandement* »[308].

Le nomadisme « territorial », permet ainsi la structuration de noyaux durs, permettant l'élaboration de systèmes politiques plus complexes tel que le féodalisme ou le patrimonialisme, opérant stratification sociale, notamment entre les souverains, les hommes libres, autrement dit les nomades, et la classe des non-libres. Se dessine alors le féodalisme, qui, comme l'explique Weber, peut également supporter une base patrimoniale. Ce

[307] Lebedynsky I., op. cit., p. 23.
[308] Ibid.

« *féodalisme patrimonial* »[309] donc, permet notamment la mise en place du servage, nécessaire pour gouverner les populations d'esclaves par principe contractuel, opérant ici sur la coutume et la tradition du clan ou de la chefferie dominante. De fait, « *l'existence de l'esclavage est bien attestée chez beaucoup de peuples nomades, mais sous une forme très différente de celle connue dans les grandes cultures sédentaires de l'Antiquité. Les esclaves étaient en général des prisonniers de guerre et ne jouaient pas de rôle économique central. Ils constituaient souvent une marchandise dont certains nomades faisaient un actif commerce* »[310]. Le début de ce chapitre s'est rapidement attardé sur le rôle amoindri de l'économie dans la société pastorale. Certes, l'économie matérielle des nomades demeure logiquement presque infime comparée à celle des sociétés sédentaires. Néanmoins, comme tout groupe humain, certains besoins demeurent vitaux au mode de vie pastoral, nourriture, vêtements, tissus, armes, autant d'éléments qui impliquent nécessairement une structuration économique, propre à l'existence nomade. En plus des problèmes conflictuels apportés par le nomadisme territorial, l'économie, bien que sous jacente, tiens de ce fait, également un rôle dans l'évolution politique des peuples de la steppe, toujours en interaction direct avec les sociétés sédentaires et le principe de guerre vers l'extérieur ou entre clans. Mais pour évoluer vers l'empire, le système nomade se doit également d'obtenir, par la force du temps historique, une volonté de domination universelle, trouvée dans le tengrisme, ainsi que dans l'instauration progressive mais nécessaire, d'une identité nomade collective, faisant se coïncider les principes de cohésion et de cohérence sociale pour les besoins de la conquête territoriale vers l'extérieur.

Car toute volonté impériale, ou tout du moins de domination politique accoudée à une évolution de la morphologie sociale, s'opère également par la force pure, autrement dit le pouvoir militaire. Ce dernier augmente en force en fonction qu'évolue la situation politique. Gengis Khan n'aurai certainement pas réussi la conquête impériale sans la continuité historique et politique des peuples de la steppes, établissant avant lui nombres de confédérations tribale, tout comme l'instauration par lui même d'un sentiment d'unité chez l'ensemble tribal altaïque. Les travaux d'Ibn Khaldoun sur les tribus arabes du désert, permettent ainsi de démontrer l'importance vitale des liens de sang et des prestiges militaires dans l'instauration à la fois d'une unité politique importante, mais également de la constitution d'une armée infaillible à partir du moment où cette dernière à entrepris une

[309] Weber M., op. cit., p. 213.
[310] Lebedynsky I., op. cit., p. 29.

unification ultime. Il écrit ainsi, à propos des tribus du désert, « *pour y demeurer ensemble, on doit avoir les moyens de se défendre. Quand on a compris cela, on reconnaitra qu'il doit en être de même des hommes qui se présentent en qualité de prophètes et de ceux qui entreprennent de fonder un empire ou d'établir une secte religieuse. Pour atteindre leur but, ils doivent employer la force des armes, afin de vaincre l'esprit d'opposition qui forme un des caractères de la race humaine. Or pour combattre, il faut avoir des partisans animés tous d'un esprit de corps, ainsi que nous l'avons dit vers le commencement de ce chapitre* »[311]. Une étude plus approfondie de l'armée gengiskhanide sera entreprise dans la suite de cette étude, afin notamment de la mettre en parallèle avec la notion d'anthropomorphisme, directement en accord avec l'ancêtre animal carnassier comme guide spirituel et militaire, démontrant la réutilisation de cette représentation sociale dans la constitution des armées gengiskhanides et dans le principe de cohésion sociale, accoudée à la culture animiste.

Quoi qu'il en soit l'esprit de corps, permettant unité d'un point de vue à la fois politique, social et militaire, s'opère différemment dans un environnement tribal, à l'intérieur duquel les liens de sang et les notions propre à la famille, demeurent omniprésents et indispensables au bon fonctionnement communautaire. Le plus surprenant dans cette étude reste le fait de démontrer la possibilité pour ces populations nomades attachées aux liens tribaux, de parvenir à un dynamisme politique, opérant les mêmes modifications morphologiques et utilisant les différents principes de domination légitime que ceux des sociétés sédentaires, tout en conservant l'attachement au nomadisme et à l'esprit de corps. Alors que la domination patriarcale paraît cohérente dans son existence au sein d'un univers tribal, le féodalisme apparaît quant à lui plus surprenant. La complexité des rapports de domination que ce système met en place, opère sur d'importantes modifications dans la structure même des liens de parenté entre tribus, mais permet également et très certainement l'évolution politique et la décentralisation des principes totémiques au profit d'un ancêtre commun, celui de la tribu conquérante.

L'historien et linguiste Michel Hoàng, auteur d'un ouvrage sur Gengis Khan, évoque le principe de féodalité dans les sociétés pastorales, notamment lors des conseils d'élections, les *quriltaï*, comme vu précédemment. Il écrit ainsi, en évoquant l'élection de Gengis Khan entant que souverain « océanique » en 1206, durant la réunion des clans aristocratiques, « *en raison des liens très lâches de vasselage unissant les feudataires nomades et de l'éloignement des clans, les assemblées se tenaient irrégulièrement et en des lieux différents. Il ne s'agissait*

[311] Khaldoun I., op. cit., p. 282.

nullement d'une institution organisée : on y discutait d'affaires plus ou moins importantes, on y traitait des relations générales ou particulières entre féodaux, on y décidait la paix ou la guerre »[312]. Apportant de fait une complication supplémentaire dans l'étude du politique chez les populations nomades, tout comme la possibilité d'y imbriquer plusieurs formes de dominations politiques. L'auteur souligne cependant la faiblesse du système féodal dans la société nomade, en évoquant la réticence naturelle des nomades pour l'action et la contrainte politique. Les différents clans étant, la plupart du temps, disperser à travers l'immense territoire des steppes, conserver le lien politique et social entre tous demeure complexe, expliquant très certainement en partie le disloquement constant du pouvoir politique nomade et le retour quasi perpétuel l'anarchie. Comme cela sera souligné par la suite, un modèle politique en particulier semble convenir « naturellement » aux sociétés nomades et à leur mode d'existence. Quoi qu'il en soi, le principe patriarcal se retrouve au fondement même des liens tribaux, notamment et très certainement dans le stade opérant transformation de la tribu vers la chefferie. Mais plus le pouvoir politique prend de l'importance, plus la domination patriarcale va avoir naturellement tendance à se transformer en domination patrimoniale, pour les besoins de l'expansion et de la légitimation cohérente de ce même développement politique. Cependant, certains aspects de la structure sociale des peuples de la steppe, se réunissent autour du concept de féodalisme. Comme l'évoque finalement la lecture de *La domination* de Max Weber, les trois grands concepts de domination légitime structurant les sociétés humaines, que sont le patrimonialisme, le féodalisme et le charisme, peuvent se confondre et évoluer en symbiose. Mais évoquer une forme de féodalité sur la société nomade de Haute Asie pose davantage problème que l'utilisation des concepts de pouvoir de domination patrimoniale ou charismatique.

Pour Weber, « *la structure des relations féodales s'oppose au vaste domaine d'arbitraire et au manque consécutif de stabilité des positions de pouvoir qui caractérisent le pur régime patrimonial. La féodalité est un « cas limite » de la structure patrimoniale, orienté vers une stéréotypisation et une stabilisation des relations entre seigneurs et vassaux* »[313]. Le féodalisme met ainsi en place un contrat entre le détenteur du pouvoir et le vassal, le même qu'il est possible de retrouver dans le principe hiérocratique entre Dieu et son intermédiaire terrestre, avec le reste de la population se réclamant du dieu en question. Le principe de la domination féodale, pouvant être accoudée au concept patrimonial, permet ainsi, au travers

[312] Hoàng M., op. cit., p. 183.
[313] Weber M., op. cit., p. 209.

des regroupements conséquents de clans tribaux, d'opérer, chez les populations nomades, les principes de l'agir communautaire sous une domination politique légitime. Mais comme le précise Hoàng, la lâcheté naturelle des nomades à l'égard des principes de vassalité, leurs forts attachements aux liens tribaux, et l'éloignement des tribus entre elles, ne permettent pas l'instauration de domination et de structure politique durable dans le temps. Le moindre conflit est alors source de désunion, mettant à mal la domination politique, et opérant déconstruction du système politique jusqu'au prochain.

Là encore, les nomades altaïques semblent jouer sur un autre tableau que les sociétés sédentaires, notamment dans les principes de dominations féodales et patrimoniales, accoudées à la constitution d'armées. L'exemple le plus frappant demeure ainsi l'utilisation des esclaves dans la société pastorale de Haute Asie. Comme l'explique très justement Weber, « *les services que le souverain peut réclamer des dominés à titre extrapatrimonial, donc politique, dépendent de l'empire qu'il a sur eux, donc du prestige de sa position et de l'efficacité de son appareil, mais ils demeurent toujours pour une grande part attachés à la tradition. Le prince ne peut risquer d'exiger des prestations inhabituelles et nouvelles que dans des circonstances favorables. Notamment lorsqu'il a à ses côtés une troupe militaire dont il peut disposer indépendamment du bon vouloir de ses sujets* »[314]. Car l'enjeu principal de la domination féodale et patrimoniale reste bien évidemment la capacité pour son détenteur, d'utiliser ses sujets « dominés » pour les besoins de l'armée et de l'économie. Alors que la plupart des armées patrimoniales utilisaient leurs esclaves ou les populations soumises comme « marchandises » guerrières ou agricoles, leurs rôles dans l'empire mongol s'avère encore moins glorieux qu'au sein des sociétés sédentaires. Ainsi, comme cela sera évoqué dans l'étude de l'idéologie gengiskhanide, la plus part des paysans chinois soumis à l'autorité du Khan dès 1215, se sont vus purement et simplement anéantis au lieu de servir pour le versement de tributs. Quant aux esclaves, loin d'être intégrés au sein de l'armée mongole, ils étaient ainsi utilisés uniquement comme marchandises ou chair à canon. Là encore, il est possible de retrouver l'aspect purement carnassier et prédateur de l'empire mongol sous Gengis Khan, comme entité politique nomade dépourvue, à son origine, de toute logique sédentaire. Alors que, tout naturellement, les évolutions politiques des différentes sociétés humaines sédentarisées opèrent essentiellement sur des composantes économiques et productives importantes, l'empire de Gengis Khan s'avère destructeur, car non soumis directement aux exigences et aux logiques sédentaires. Il faut attendre une ou deux

[314] Idem., p. 134.

générations, notamment sous Kubilaï Khan, le petit fils de Gengis Khan, pour que le nomade s'intègre, administre et utilise la logique du système sédentaire.

Ainsi, au sein de la structure sociale et politique nomade, outre les trois grandes classes sociales représentés par les souverains, l'aristocratie et les hommes libres, « *il pouvait exister, hors de ce système ternaire, un nombre variable d'esclaves. L'existence de l'esclavage est bien attestée chez beaucoup de peuples nomades, mais sous une forme très différente de celle connue dans les grandes cultures sédentaires de l'Antiquité. Les esclaves étaient en général des prisonniers de guerre et ne jouaient pas de rôle économique central. Ils constituaient souvent une marchandise dont certains nomades faisaient un actif commerce* »[315]. En temps de guerre, loin de servir dans l'armée, les esclaves étaient généralement utilisés comme « *de la vulgaire chair à canon recrutée parmi les sujets sédentaires* »[316]. Cette utilisation des civils comme « boucliers humains », participe également à la stratégie de terreur comme arme du faible sur le fort, et se retrouve encore aujourd'hui dans l'utilisation des civils par l'Etat islamique ou encore dans les théories américaines liées à la stratégie du choc. La dernière section de cette étude reviendra naturellement sur la notion de terreur et de terrorisme accoudée à l'idéologie nomade. Bien évidemment, comme le souligne Martinez-Gros, « *la première génération mongole est si éloignée des logiques sédentaires qu'elle refuse la combinaison impériale de la violence tribale et de l'activité productive sédentaire* »[317], opérant destruction plutôt que récupération économique. Cela participe d'ailleurs, à n'en pas douter, à la mise en place du charisme carnassier de Gengis Khan, pour les besoins de la conquête universelle, facilité par la mise en place d'une stratégie de peur à l'encontre des sociétés sédentaires, opérant ainsi, comme le souligne Lebedynsky, une élaboration surprenante de « *stratégies de grande ampleur comprenant souvent une dimension de guerre psychologique* »[318]. Cependant, comme cela va être permis de voir dans la section suivante consacré à la chute du tribalisme, la présence d'une forme de féodalité au sein des structures royales nomades ne parvient pas à être réellement théorisée, notamment de part l'absence d'éléments socio historiques sur l'organisation interne des khanats turco-mongols.

Cela peut paraître à première vue paradoxal, car comme le souligne très justement Weber, « *la structure bureaucratique, tout comme la structure patriarcale qui en est à bien*

[315] Lebedynsky I., op. cit., p. 29.
[316] Idem., p. 34.
[317] Martinez-Gros G., op. cit., p. 121.
[318] Lebedynsky I., op. cit., p. 32.

des égards l'antithèse, sont des configurations dont l'une des spécificités majeures est la stabilité ; en ce sens, ce sont des « configurations quotidiennes ». Le pouvoir patriarcal, notamment, s'appuie sur la couverture des besoins quotidiens normaux, qui se manifestent en permanence, et c'est là la raison pour laquelle il trouve originellement sa place dans l'économie, en l'occurrence dans les branches de l'économie où les besoins peuvent être couverts par des moyens normaux et quotidiens. Le patriarche et le « meneur naturel » du quotidien »[319]. Cependant, d'un point de vue historique, la stabilité sociale et politique des peuples nomades de la steppe repose essentiellement sur l'empire. C'est lui seul qui parvient à opérer une pacification, par unification extrême, de l'ensemble tribal, alors même que le système tribal, reposant sur les liens de parenté, trouverai logiquement une stabilité durable dans l'avènement de plusieurs confédérations tribales reposant sur le concept de domination patrimoniale. Mais les nombreuses confédérations qui cours durant près de sept siècles des T'ou-kiue dès le VIème siècle, aux gengiskhanides au XIIIème siècle, participent directement à la mise en place d'un système de transpolitie polypolaire, à l'intérieur duquel les acteurs sont trop nombreux et divergents, amenant à des guerres perpétuelles entre les chefferies et les royaumes nomades. Seul l'empire, et par là même la religion universelle et son utilisation par le politique à un niveau absolu, comme cela sera démontré au travers des études de Francis Fukuyama, peut permettre stabilisation de l'ensemble tribal par anéantissement de ce même tribalisme. Certes, de nombreuses confédérations tribales ont été opérées, notamment chez les Turcs, mais l'instabilité naturelle du monde nomade, pour qui la guerre semble la seule activité possible en dehors de l'élevage, opère un frein constant au dynamisme et à la stabilité politique. Stabilité politique qu'il est cependant possible de retrouver dans le concept et la volonté d'empire et de domination universelle, lui seul pouvant fédérer et se faire fusionner l'ensemble nomade sous une seule autorité. Cependant, cette dernière ne peut fonctionner sur un modèle purement patriarcal et réclame directement les besoins hiérocratique et le principe de domination charismatique, associé au divin. Tout l'enjeu de la politisation nomade repose donc essentiellement sur l'élément déclencheur ayant capacité à unifier l'ensemble tribal sous une idéologie de domination universelle. Outre l'utilisation de Dieu, Tengrï dans le cas nomade altaïque, l'ancêtre commun doit également intervenir, pour les besoins liés à l'environnement tribal. Ancêtre commun qui se doit d'être attracteur et fort de représentations, d'un point de vue historique, politique, guerrier et temporel. Comme cela sera étudié par la suite, les Mongols d'avant Gengis Khan, à la différence des peuples nomades

[319] Weber M., op. cit., p. 269.

turcophones, sont fortement attachés aux traditions nomades, les désignant comme les nomades les plus « primitifs » de la Haute Asie. Ce fort attachement aux valeurs historiques et religieuses propres aux peuples de la steppe, aura sans doute raison de l'émergence du pouvoir charismatique de Gengis Khan, encore peut être bien plus que ne pouvais le prétendre tout autre chef issu de l'ethnie turcophone, déjà fortement influencée par les civilisations sédentaires entourant les territoires steppiques.

Ainsi, les différents types de domination politique évoqués précédemment, semblent essentiellement reposer sur des volontés économiques et sociales domestiques, autrement dit uniquement basés sur les besoins internes à la société pastorale, mais également pour les besoins de l'organisation dû à la stratification sociale, en même temps que la nécessité d'opérer une organisation économique et territoriale. Mais comme le rappel très justement Weber, au cœur des sociétés primitives, la domination charismatique semble belle et bien le modèle légitime de domination, même si cette dernière est bien évidemment en capacité d'agir au sein d'autres sociétés plus « modernes ». Car de façon logique, la domination est censée s'effacer au fur et à mesure de l'institutionnalisation de la société, l'amenant progressivement vers plus de rationalité, pour les besoins administratifs, juridiques et économiques. Ainsi, « *dans les conditions primitives des communautés, toute action communautaire qui s'écarte du domaine de la couverture traditionnelle des besoins dans l'économie domestique présente une structure charismatique* »[320]. Certes, avant l'avènement des empires nomades, le système de domination politique, partant du principe patriarcal jusqu'au féodalisme patrimonial, répond essentiellement à la couverture des besoins de l'économie domestique des peuples de la steppe. Mais les interactions constantes avec les sociétés sédentaires, notamment d'un point de vue guerrier et économique, semble dépasser les simples besoins domestiques. Quoi qu'il en soit, la domination charismatique, accoudée aux principes hiérocratiques, semblent en accord parfait avec les besoins de l'organisation politique nomade. Cette forme de domination, opérant sur une coercition d'ordre psychique, permet la domination de l'ensemble altaïque, par récupération des éléments culturels et religieux propres aux peuples de la steppe. Ainsi, « *tout événement qui s'écarte des rails du quotidien fait surgir des puissances charismatiques, toute compétence extraordinaire enflamme la croyance charismatique qui, dans le quotidien, perd ensuite à nouveau de son importance* »[321].

[320] Idem., p. 304.
[321] Ibid.

3. Le pouvoir charismatique gengiskhanide : entre récupération politique antérieure, responsabilité du souverain et utilisation de la notion de guerrier fauve

L'élaboration progressive d'un système politique autonome et évolué au cours de l'histoire des peuples altaïques, a permis l'élaboration progressive d'une volonté de domination universelle. Opérant ainsi sur la création directe de différents empires des steppes, permettant par là même une mise à mal du tribalisme, pour les besoins de l'émergence de grandes confédérations tribales, cette volonté de domination universelle démontre la présence d'une forme idéologique propre aux groupes steppiques. Comme vu précédemment, la plupart des empires nomades, Hiong-Niou, T'ou-Kiue, Ouighours ou encore Kirghizes, ce sont avérés être en fait davantage des supers royaumes que des empires à proprement parlé. Ne débordant pas forcement de l'aire culturelle nomade, excepté pour les T'ou-Kiue, les premiers Türks et les Ouighours, notamment aux frontières chinoises[322], ces derniers ont tout de même permis l'émergence d'une volonté politique prédatrice du monde d'abord nomade, puis sédentaire. Cette histoire du politique et de son dynamisme a en outre opérée sur une restructuration progressive des peuples steppiques, leur permettant apprentissage de la domination légitime, de l'organisation politique, sociale et militaire et de l'agir communautaire. Instaurant ainsi progressivement les bases structurelles nécessaires à l'apparition de la civilisation, notamment par principes de stabilisation sociale et identitaire par expansion progressive de l'empire.

Mais le système nomade étant par nature sujet à l'instabilité, seule une volonté d'unification ultime semble être en capacité d'opérer sur une stabilisation conséquente du monde altaïque. Bien loin de l'image de peuple apolitique et opérant uniquement sur le concept de barbarie, l'étude historique du politique chez ces peuples de pasteurs, démontre ainsi l'évolution parallèle de cette entité sociale, en concordance avec les autres sociétés humaines. Mais le système nomade, ne répondant pas aux mêmes exigences idéologiques que ceux de la sédentarité, seules certaines composantes politiques semblent naturellement fonctionner. Ainsi, la domination charismatique, tout comme le désir d'empire accoudé au principe hiérocratique, semblent concorder parfaitement avec le mode de vie pastoral. Domination opérée essentiellement sur une utilisation psychique de la coercition, induite notamment par les distances entre clans, elles mêmes imposées par le pastoralisme. Ce même désir d'empire qui va amener progressivement vers la mise en place nécessaire d'une domination charismatique, pour les besoins de la guerre et de la conquête universelle, tout en

[322] Voir annexes : carte n°3 et 4.

pacifiant l'aire culturelle nomade de l'intérieur. L'autorité politique peut trouver ses fondements au travers du charisme donc, mais également sur la notion de compétence ou sur la légitimité. Mais l'autorité fondée sur le charisme personnel semble la plus à même de répondre directement aux besoins nomades. Bien qu'opérant sur une autorité relativement fragile, notamment dû au problème de transmission héréditaire, le principe de quotidianisation du charisme mis en avant par Weber, peut pallier à cette même fragilité. Quoi qu'il en soit, l'autorité charismatique d'un individu « *repose sur l'existence de qualités personnelles perçues comme extraordinaires par ceux qui, de ce fait, se soumettent à l'influence pour en tirer une plus-value d'identification positive* »[323]. Dans l'environnement altaïque de Gengis Khan, et bien avant lui, se mêlent culture animiste, pratiques chamaniques et personnification animale. Cette atmosphère particulière semble ainsi être à même de répondre à l'instauration d'autorités charismatiques, en rapport direct avec les notions de prestiges claniques et guerriers et l'utilisation d'ancêtres mythiques à l'aspect zoomorphique. Le sacré va également entrer fortement en ligne de compte, permettant l'instauration du principe hiérocratique, et ce essentiellement pour les besoins de l'empire.

L'intelligence et l'ingéniosité de Gengis Khan à utiliser le principe hiérocratique ainsi que la volonté légitime de domination universelle, permet à la société nomade de se réunir pour la guerre vers l'extérieur et la conquête territoriale, tout en focalisant l'ensemble tribal sur l'ennemi à combattre et sur une notion d'identité sociale collective et organisée politiquement et socialement. Ce principe réclamant utilisation de la religion universelle, cette dernière opère également sur la chute progressive du système tribal, comme cela sera analysé par la suite. Comme vu précédemment, la notion de domination universelle existe très fortement chez les peuples nomades altaïques. Ainsi, « *on trouve trace, chez les peuples turco-mongols, d'une idéologie de domination universelle sanctifiée par la volonté divine, celle du Ciel, le Tängri* »[324]. Tout l'enjeu reste donc de trouver l'élément déclencheur permettant unification totale de l'ensemble tribal sous une autorité légitimée par une domination charismatique, le tout accoudé à la présence constante d'un ancêtre clanique et mythique transcendant l'aire culturelle et les identités tribales. Le pouvoir charismatique semble ainsi prendre tout son sens dans l'environnement tribal et nomade, notamment dû au fait que ce dernier opère sur des composantes d'ordres personnelles, individuelles et subjectives. Il répond également à la pratique chamanique, celle là même opérant sur une

[323] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 354.
[324] Lebedynsky I., op. cit., p. 30.

approche charismatique indéniable, dû en premier lieu à la faculté du chaman de communiquer de façon transcendantale avec l'élément divin. La recherche d'un personnage charismatique répond directement au souci d'entamer un principe d'ordre communautaire important, afin notamment d'unifier l'ensemble tribal pour les besoins du politique et l'engagement légitime de la conquête territoriale vers l'extérieure. Cette recherche répond directement au héros guerrier charismatique en vogue dans les sociétés barbares. Ainsi, « *la couverture de tous les besoins qui dépassent les exigences du quotidien économique a le plus souvent reposé sur un fondement entièrement différent, et ce, d'autant plus que l'on remonte historiquement dans le temps : un fondement charismatique* »[325]. Dans une situation de détresse sociale, autrement dit quand les tribus ne parviennent pas à obtenir la stabilité par une unification importante, l'espérance de l'arrivée d'un personnage charismatique, ou d'un héros guerrier, demeure toujours présente dans leur mentalité collective.

Tous les auteurs ayant étudiés le personnage de Gengis Khan semblent s'accorder sur un point essentiel, son légendaire charisme accoudé à une forme d'animalité mystérieuse s'échappant du personnage. Ainsi, l'image même de l'empereur fut souvent assimilée à celle de l'animal, aussi bien pour son regard perçant que pour sa personnalité fascinante. Baigné dans une culture animiste, se réclamant, encore plus que les autres groupes nomades turcophones, des origines du nomadisme et avec eux de la culture animiste, Gengis Khan semble ainsi obtenir tous les éléments nécessaires à sa destinée politique. Décrit dans *L'Histoire sécrète des Mongols* avec « *du feu dans les yeux et de l'éclat sur le visage* »[326], ou bien encore de « *sauvage au yeux de chat* » par Vladimirtsov, ou « *d'aigle noir aux yeux d'or* » par René Grousset[327], Gengis Khan n'échappe donc pas à la comparaison animale, à l'instar de ses guerriers nomades conquérants assimilés aux prédateurs. Bien évidemment, pour parvenir à un tel degré de puissance politique il en va de soi qu'outre l'intelligence et la capacité stratégique indéniable de Gengis Khan, une certaine émanation charismatique naturelle se devait de s'échapper du personnage. Comme vu précédemment, le système hiérocratique tendant vers l'absolue, se doit de trouver sa source dans le caractère divin et transcendant accordé à un personnage se réclamant lui même de cet élément divin. Ce dernier peut ainsi se réclamer d'un illustre ancêtre, tout comme de la possibilité d'être appelé au pouvoir par Dieu directement. Car bien loin de l'image de barbarie répandue par de nombreuses sources, les armées nomades voient leur stratégie d'attaque et de conquête

[325] Weber M., op. cit., p. 270.
[326] Even M.D et Pop R., op. cit., p. 51.
[327] Thevenet Jacqueline, *La Mongolie*, Karthala, Paris, 1999, p. 27.

sublimée par un homme doué d'une certaine intelligence et d'une conception du combat mettant en place une stratégie implacable pour l'expansion du territoire nomade, Gengis Khan. En effet, « *c'est un homme dynamique qui aspire confiance. De plus, il se révèle déjà un organisateur hors pair. Avant même de régner sur d'autres peuples, il et sur pied, dans son proche entourage, les fondements d'une organisation nomade militaire. Il est l'homme des actions rapides* »[328].

Pour Weber, le charisme est un don octroyé généralement sous couverture d'une mission divine, permettant ainsi la mise en place de la domination charismatique, elle même en opposition totale avec la domination bureaucratique qui, paradoxalement, sera nécessaire pour l'administration de l'empire. Ainsi, « *par opposition a toute forme d'organisation administrative bureaucratique, la structure charismatique ignore tout mode ou toute procédure réglés d'embauche ou de licenciement, toute grille de carrière ou d'avancement, tout salaire et toute régulation de la formation professionnelle du porteur du charisme ou de ses assistants ; elle ne connaît pas non plus d'instance de contrôle ou de recrutement, ni de division en secteurs administratifs, ni de définition de compétences objectives exclusives ; enfin, elle ne dispose pas non plus d'institutions permanentes dont l'existence, à la façon de celle des « autorités » bureaucratiques, ne dépendrait pas de ce charisme purement personnel* »[329]. L'absence de logique sédentaire de la part de Gengis Khan, son unique volonté de destruction, encore bien plus que celle d'administrer l'empire, démontre la mise en place d'une domination purement charismatique et guerrière. L'aspect bureaucratique s'appliquera davantage avec la succession gengiskhanide, notamment sous Kubilaï Khan, son petit-fils, qui sera en mesure d'administrer la Chine dès la fin du XIIIème siècle. Là encore, la quotidianisation du pouvoir charismatique amenant à la mise en place de la succession héréditaire, permettra à ce même pouvoir charismatique de perdre en intensité, opérant modification du type de domination pour les besoins de l'administration de l'empire.

L'oisiveté de Gengis Khan, soulignée par de nombreux auteurs, Jean-Paul Roux en premier lieu, démontre ce détachement à l'égard des préoccupations et des logiques bureaucratiques, et plus encore pour toute forme d'auto satisfaction ou de « publicité » favorable pour son pouvoir. « *N'imaginons toutefois pas Gengis Khan obligé de compter avec une opinion publique, d'envoyer des bulletins de victoire pour remonter le moral de l'arrière, de regarder avec inquiétude sa capitale comme le faisait Napoléon quand il s'en éloignait, ou*

[328] Thevenet J., op. cit., p. 34.
[329] Weber M., op. cit., p. 271.

de craindre de se voir renversé par quelque insurrection populaire ou par une poignée de généraux. Qu'on ait ou non des nouvelles de lui, en Mongolie comme à Pékin ou à Samarkand, on lui demeurait fidèle. On ne spéculait pas sur sa disparition ou sa défaite »[330].

A première vue, la domination charismatique peut aisément se mêler au concept de droit divin. Pourtant, ces deux notions ne jouent pas sur les mêmes enjeux politiques, notamment dû au fait que la première rend responsable le détenteur du pouvoir sur ses sujets, alors que la seconde semble opérer une séparation stricte entre le dominant et les dominés. Ainsi, le pouvoir hiérocratique peut sembler à première vue opérer son influence uniquement dans une domination charismatique. Cependant, ce dernier peut également se retrouver dans une domination patrimoniale ou féodale, son seul enjeu étant de déterminer et d'utiliser une source de pouvoir divin pour légitimer l'enjeu politique et la mise en place d'une domination légitime. Mais la différenciation qu'entreprend Weber entre le « droit divin » et la domination charismatique, permet en partie de comprendre le choix d'une utilisation différente dans l'élaboration du pouvoir politique sur des sujets donnés, tout comme la volonté d'unification et de domination sociale qui se trouve derrière ces concepts, mêlées au principe d'un pouvoir politique puisant sa source dans le divin. A travers l'étude du politique dans la formation de l'empire mongol de Gengis Khan, une question se pose alors, sommes nous face à la mise en place d'un pouvoir hiérocratique basé sur les fondements du droit divin, ou davantage vers un pouvoir hiérocratique utilisant le principe de domination charismatique ?

Ainsi, « *pris en ce sens très rigoureux, le charisme sous sa forme originelle est manifestement l'antithèse absolue des prétentions confortables de ce que nous appelons aujourd'hui l'autorité de « droit divin », fondée sur les décrets « insondables » de Dieu, le seul « devant lequel le monarque est responsable », alors que le souverain charismatique authentique tout à l'inverse, est responsable devant ses sujets. Responsable sur un point en l'occurrence, à l'exclusion de tout autre : il doit attester que lui seul est vraiment le maître voulu par Dieu* »[331]. La domination charismatique semble ainsi beaucoup plus instable d'un point de vue politique que l'utilisation du concept de droit divin, car pouvant remettre directement en question la responsabilité du souverain dans son rapport a Dieu. Lorsque que ce dernier échoue dans ses fonctions, c'est l'ensemble divin et social qui opère une transformation vers le bas. Ainsi, « *quand l'Empire s'effondre, on n'oublie ni l'empereur ni Tengri, mais comme l'un n'est plus, l'autre semble aussi ne plus être. Tous deux s'éloignent,*

[330] Roux J-P., op. cit., p. 215.
[331] Weber M., op. cit., p. 274.

sortent des préoccupations immédiates pour céder la place aux divinités tribales et aux chefs coutumiers »[332].

Cependant, la complexité à entreprendre entre un régime politique se réclamant du droit divin et un régime politique issu essentiellement d'une domination charismatique, semble s'opérer sur le fait que le principe de droit divin fait également appel à la notion d'élection « divine » du monarque par principe héréditaire. Faisant ainsi rentrer en ligne de compte la généalogie, à l'intérieure de laquelle peut se situer un illustre ancêtre. Cependant, dans l'histoire nomade altaïque, le principe de la généalogie semble beaucoup moins évident à mettre en avant, par absence d'écrits historiques notamment, et donc reposant essentiellement, comme vu précédemment, sur des notions d'ancêtres claniques, généralement zoomorphiques et directement lié au prestige clanique et aux traditions orales. Au cœur de sociétés sédentaires, ayant mis en place un régime politique appuyé sur une monarchie de droit divin, la France des monarques ou le Japon féodal, la généalogie s'utilise différemment qu'au sein d'un système tribal. Certes, l'élection de Gengis Khan entant que souverain « océanique », dès 1206, par un conseil de chefs tribaux, le *quriltaï*, opère sur une ligne d'étude pouvant se rapprocher du concept de droit divin. Mais comme le souligne Weber à propos du pouvoir charismatique, « *lorsqu'il perd la reconnaissance du peuple, le souverain redevient (comme il est dit expressément) une simple personne privée ; s'il aspire à être davantage, c'est un usurpateur qui doit être châtié. L'état de fait qui se traduit ainsi dans des principes apparemment tout à fait révolutionnaires se retrouve, sans pathos aucun, dans des contextes primitifs, lorsque toutes les formes d'autorités ou presque possèdent un caractère charismatique, à l'exception du pouvoir domestique au sens strict ; le chef est alors souvent abandonné sans façons si le succès vient à le trahir* »[333]. L'attachement important à l'esprit de corps, mis en avant par Ibn Khaldoun, à propos des tribus arabes du désert, démontre bien l'importance du pouvoir charismatique dans les sociétés tribales, permettant ainsi une cohérence de principes et une évolution de la morphologie sociale mettant à mal l'ancien système classificatoire. Une population nomade ne fonctionne pas comme une population sédentaire. L'étude comparée avec la prise de pouvoir de Mahomet au VIIème siècle, va permettre notamment de démontrer que les fantasmes de peurs ne sont pas les mêmes au sein d'un environnement nomade, attaché essentiellement sur des composantes spirituelles et

[332] Roux J-P., op. cit., p. 56.
[333] Idem., p. 275.

culturelles propre à leur mode de vie, et sur des populations sédentaires comprenant une autre logique d'organisation culturelle et d'existence.

Indéniablement, le pouvoir charismatique implique davantage de responsabilités sur la personne du souverain. Il opère également semble-t-il, sur une forme de pouvoir politique beaucoup moins stabilisant que le concept de droit divin, permettant la « chute » du souverain en même temps que la perte de son « don divin ». Comme le souligne Jean-Paul Roux, le Dieu Tengrï a également capacité à abandonner le souverain, remettant ainsi en cause l'unification tribale. Cependant, comme le rappel justement Weber, c'est dans son aspect révolutionnaire que le pouvoir charismatique peut permettre un chamboulement important du système tribal, ce dernier réclamant généralement décentralisation des différents pouvoirs claniques, bouleversant les principes totémiques et les liens de parenté.. La famille de Gengis Khan se réclamant de l'ancêtre mythique du loup, c'est donc tout naturellement que la conquête territoriale et l'unification tribale vont permettre à l'ancêtre zoomorphique d'éclipser l'ensemble des autres identités claniques pour ne former qu'un bloc solide et compact, un esprit de corps sans pareil dans l'histoire de la steppe.

De ce fait, et avant de parvenir à une domination politique sur l'ensemble tribal altaïque, ce dernier a dû opérer sur une domination charismatique nécessaire pour la stabilité et la cohérence dans la constitution de l'empire. La notion de charisme demeure cependant particulière dans son étude et son interprétation. Elle semble ainsi émaner uniquement d'un personnage pour des besoins de stabilité politique et sociale tout en demeurant abstraite dans son étude, au même titre que l'idéologie, car touchant directement à des notions telle que les passions et émotions humaines, l'énergie vitale et corporelle, découlant d'une personne particulière. Ainsi, comme le souligne Weber, le fondement charismatique semble reposer sur quelque chose de tout à fait particulier. Pour lui, « *cela signifie que les meneurs « naturels » dans les situations de détresse psychique, physique, économique, ethnique, religieuse, politique n'étaient ni des personnages engagées pour remplir une charge précise ni les détenteurs d'une « fonction professionnelle », au sens actuel du terme, exercée, au terme d'un apprentissage spécialisé, en échange d'une rétribution, mais les porteurs de dons spécifiques du corps et de l'esprit pensés comme surnaturels (au sens où ils n'étaient pas accessibles à tout un chacun)* »[334]. Comme évoqué précédemment, la notion d'esprit de corps se retrouve et semble fonctionner de façon beaucoup plus intense au sein d'un environnement tribal et nomade à l'intérieur duquel les liens de parenté, généralement accoudés aux notions

[334] Idem., p. 270.

d'ancêtres communs et de prestige clanique, demeurent un point nécessaire dans l'évolution de la morphologie sociale. Mais la mise en place d'un système hiéocratique absolue, autrement dit ayant capacité à transcender à la fois l'ensemble tribal sous une même hégémonie politique et porteur d'une volonté d'étendre ce modèle politique au delà de sa sphère d'influence culturelle et donc géographique, réclame l'émergence d'une domination charismatique.

L'étude de la domination charismatique semble prendre ainsi toute sa place dans un environnement tribal et nomade emprunt de chamanisme, de communication avec le monde animal et les entités surnaturelles, ceci notamment par le biais d'une culture reposant sur des composantes animistes. Car comme le démontre très justement Max Weber dès le début de son étude sur le charisme de fonction, ce dernier, au cours de l'histoire humaine, semble s'être constitué autour de notions étudier précédemment et qu'il sera permis de retrouver également dans la suite de cette étude, notamment au niveau du phénomène guerrier. C'est tout particulièrement le concept du *berserk* qui semble démontrer l'influence animale et transcendantale dans la mise en place du pouvoir charismatique. La fin de cette étude s'attardera davantage sur la notion de guerrier fauve, en rapport direct avec la pratique chamanique et ce au travers de l'utilisation de la notion de culture stratégique. Le *berserk*, qui « *était un guerrier fauve, régulièrement pris de fureur sacrée le rendant surpuissant et capable d'exploits remarquables* »[335], est ici à mettre en parallèle avec les études de Mircea Eliade le chamanisme et le concept de guerrier fauve, notamment dans son analyse portant sur les peuples des régions de la Dacie. Pour rappel, Eliade a ainsi entrepris d'opérer un parallèle entre les populations roumaines, les Daces, et les Mongols gengiskhanides, en démontrant une union généalogique entre les deux. Union très certainement impliquée à la suite des conquêtes mongoles. Selon lui, « *les principautés roumaines ont été fondées à la suite des grandes invasions de Gengis Khan et de ses successeurs. Or le mythe généalogique des Gengiskhanides proclame que leur ancêtre était un Loup gris, qui descendit du ciel et s'unit à une biche* »[336], démontrant par là même l'influence du mythe gengiskhanide lors de l'expansion de l'empire en terres sédentaires.

Pour en revenir au concept de guerrier fauve et celui de domination charismatique, il semble essentiel de se rappeler l'aire culturelle et la situation politique à l'intérieure desquelles se trouvent et évoluent les populations étudiées ici. Comme cela fut évoqué en

[335] Ibid.
[336] Eliade M., *De Zalmaxis à Gengis*…, p. 28-29.

première partie, l'aire culturelle des steppes eurasiatiques trouve ses composantes dans le chamanisme sibérien additionné à la culture animiste. Opérant ainsi une fractalisation de l'espace social d'où s'échappe des influences conséquentes entre le monde humain et le monde animal, tout en participant à la formation d'identités sociales multiples. La société pastorale de Haute Asie semble ainsi vivre dans l'anarchie la plus complète en l'absence d'un personnage charismatique ayant capacité à englober l'ensemble tribal sous son autorité politique et symbolique. Le problème principalement posé par l'aire culturelle nomade repose sur la composante animiste. Cette dernière, ne se réclamant d'aucun principe collectif, participe à la fois à une multiplicité des identités sociales, tout comme à mettre un frein constant à une évolution importante du politique, car opérant sur le morcellement tribal. Mais cette dernière semble permettre également la mise en place de la domination charismatique, en facilitant l'émergence de notions telles que le concept de guerrier fauve ou encore l'émergence de la fureur divine et guerrière retrouvée dans la pratique chamanique. Les nombreux dynamismes politiques internes à la société nomade altaïque, comprenant de nombreuses transformations morphologiques au travers des différentes confédérations tribales, turques ou mongoles, peuvent ainsi s'expliquer en partie par la présence constante de l'élément chamanique et de la culture zoomorphique, plongeant ces populations à la fois dans des dynamiques touchant directement au concept de charisme, tout comme la volonté innée de ces peuples de tenter de définir une identité collective prédatrice du monde sédentaire. La présence constante du chamanisme, du prestige lié à la chasse et à la guerre, ainsi que la volonté de stabiliser l'ensemble tribal, forment progressivement une évolution politique réclamant logiquement l'émergence de l'empire pour les besoins de l'unification de l'aire culturelle nomade.

C'est certainement dans l'attitude du guerrier fauve, pris d'une fureur divine, qu'il est possible de retrouver le principe charismatique ajouté au principe militaire. Les populations nomades, bien que vivant pour la plupart à l'époque gengiskhanide du pastoralisme, la chasse demeure l'activité principale à côté de l'élevage. Cette dernière est liée au prestige mais également au phénomène guerrier. Mais bien au delà, la prédation s'avère également culturelle chez les peuples de la steppe. Comme le souligne Eliade, « *la grande chasse, comme l'initiation, ou la guerre, ou l'invasion et l'occupation d'un territoire, sont des activités pourvues de modèles mythiques in illo tempore, un carnassier surnaturel les a effectuées pour la première fois. Par conséquent, on devient un chasseur renommé, un guerrier redoutable, un conquérant, dans la mesure où l'on réactualise le mythe, c'est à dire*

où l'on partage le comportement du carnassier et répète l'événement primordial »[337]. Se retrouve alors la notion de possession, de transe, opérant le « don » charismatique. Ainsi pour Weber, « *la capacité du berserk nordique à connaître l'extase héroïque, à entrer dans un état où, tel un chien enragé, il mord son bouclier et tout ce qui est à sa portée, avant de se lancer à l'assaut dans une folle soif sanguinaire* »[338], permet de démontrer l'importance et la capacité de la folie contrôlée humaine, ainsi que sa participation active dans le monde animal, par principe de transformation, à élaborer une domination charismatique par principe transcendant. Principe transcendant permettant de rentrer en communication, ou tout du moins semble-t-il, avec l'élément divin. Se retrouve ici le principe chamanique faisant entrer l'humain dans le monde invisible, animal et surnaturel, élaborant l'influence charismatique sur les membres d'une communauté. Car « *l'extase chamanique est attachée à une constitution épileptique, et c'est le fait d'être doté de façon avérée d'une telle constitution qui confère la qualification charismatique* »[339].

La domination charismatique semble ainsi se jouer directement d'une autre forme prépondérante, à l'heure actuelle, de domination, celle bureaucratique. Alors que la domination bureaucratique suit un schéma davantage économique, et touchant à une organisation administrative stricte et rationnelle, la domination charismatique « *ne connaît que des déterminations intérieures et des limites internes* »[340]. Cela se retrouve notamment chez Gengis Khan qui opère, naturellement, une domination non pas bureaucratique mais charismatique, liée essentiellement au mode de vie nomade. Ainsi, à la suite des conquêtes gengiskhanide sur la Chine du Nord, dès 1215, « *la première génération mongole est si éloignée des logiques de la sédentarité qu'elle refuse la combinaison impériale de la violence tribale et de l'activité productive sédentaire* »[341], opérant des massacres sans précédent sur la population, mettant ainsi à mort des millions de paysans chinois. Gengis Khan entend ainsi montrer sa domination charismatique, tout en négligeant la mise en place d'une domination bureaucratique. Bien évidemment, cette dernière fera tout de même son apparition, notamment pour les besoins de l'organisation de l'empire, mais cela se verra davantage chez ses successeurs. Car il semble en effet logique que le destin du charisme soit « *de s'effacer au fur et à mesure que se développent des structures institutionnelles permanentes* »[342]. Alors

[337] Ibid.
[338] Weber M., op. cit., p. 270.
[339] Ibid.
[340] Idem., p. 271.
[341] Martinez-Gros G., op. cit., p. 121.
[342] Weber M., op. cit., p. 303.

que la domination bureaucratique « *est tributaire de revenus constants et, par suite, du moins a potiori, de l'existence d'une économie monétaire et d'une fiscalité monétaire, le charisme vit dans ce monde, mais non de ce monde* »[343]. La quotidianisation du charisme permet cependant la mise en place du principe héréditaire, afin de faire perdurer l'empire tout en le conservant comme une affaire de famille. La rationalisation obligatoire de l'appareil du pouvoir, pour des raisons avant tout administratives et bureaucratiques, implique que la domination charismatique puisse volontairement s'effacer au profit d'une institutionnalisation de cette dernière.

De ce fait, « *le premier problème fondamental auquel est confrontée la domination charismatique lorsqu'elle veut se transformer en une institution pérenne est justement la question du successeur du prophète, du héros, de l'enseignant, du chef de parti. C'est lorsque cette question se pose que l'on commence à s'engager, immanquablement, sur les voies de la fixation d'un règlement et de la tradition* »[344]. La mise en place du *yasaq*, le code de lois gengiskhanide, permet ainsi rationalisation et institutionnalisation de la domination charismatique opérée par Gengis Khan. La succession quant à elle demeure une affaire de famille comme le rappel Weber, bien que le système d'élection, opéré durant les *quriltaï*, les conseils de chefs de tribus, participe également à l'instauration du pouvoir du souverain. La mise en place progressive d'un système administratif sous Gengis Khan, établi définitivement par ses successeurs, grâce notamment au partage de l'empire par la Horde d'Or, participe ainsi à une quotidianisation du pouvoir charismatique. Car ce dernier, opérant sur des composantes particulières, demeure « *le fruit de situations extérieurs inhabituelles, politiques ou économiques notamment, ou bien les deux à la fois ; il est le produit de l'excitation, commune à un groupe d'hommes, suscitée par l'extraordinaire, et de l'abandon à un héroïsme, quel qu'en soit le contenu* »[345]. Si la domination charismatique ne parvient pas à opérer une transition nécessaire pour la perduration du politique, le risque premier est alors l'effondrement de tout le système qui l'a vu naitre. La relative instabilité politique des nomades, la rapidité de création tout comme la rapidité d'effondrement des systèmes politiques pastoraux, repose donc essentiellement sur la question de la succession politique. Le sujet de cette étude ne portant pas nécessairement sur les successeurs de Gengis Khan, puisque s'attachant essentiellement à l'élaboration de l'empire, il demeure cependant primordial d'évoquer cette même succession de l'empire. Car, comme cela sera évoqué dans

[343] Idem., p. 272.
[344] Idem., p. 288.
[345] Idem., p. 285.

l'étude comparée avec Mahomet, s succession s'est fait défaut à sa mort, notamment par absence d'héritier male, mettant un temps à mal l'unification tribale arabe.

Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *à la mort de Gengis Khan, l'Empire aurait pu s'écrouler, mourir aussi vite qu'il était né ou se replier sur lui-même, demeurer un royaume centré sur la Mongolie et ne dépassant pas les bornes de la Haute Asie* »[346]. Il n'en fut rien et, bien au contraire, l'empire continua son expansion spectaculaire jusqu'à Kubilaï Khan au XIVème siècle. Ainsi, deux aspects ont permis la succession de la domination charismatique gengiskhanide, reposant à la fois sur l'héritage familiale et le principe électif. Ainsi, dans la logique du système politique nomade altaïque, « *la désignation par les membres de la suite les plus proches et les plus dotés de pouvoir suivie de l'acclamation par les dominés est donc la forme normale que revêt ce type de création du successeur. Dans l'Etat patrimonial et féodal quotidien, on retrouve ce droit de désignation, d'origine charismatique, reconnu aux membres de la suite* »[347]. Le prestige faisant toujours foi dans un environnement nomade, car opérant sur des composantes liées aux traditions tribales antérieures, le principe héréditaire tiens ainsi une place prépondérante mais pas uniquement. De fait, « *Gengis Khan avait désigné pour lui succéder son troisième fils, Ögödeï. Toutefois, il n'était pas dans les usages mongols que le pouvoir fût seulement héréditaire. Il était aussi électif, étant entendu qu'on élisait le successeur d'un khan en le choisissant au sein de sa famille, mais pas forcement parmi ses descendants. Il fallait désigner le plus digne, celui que l'on jugeait le plus apte. Alors même que le système héréditaire était en principe respecté, la consécration des grands demeurait nécessaire. Plus qu'une allégeance, elle constituait une cérémonie quasi religieuse* »[348]. Il est ainsi possible de retrouver ici la perduration des principes de liens claniques, la succession se devant de demeurer au sein de la famille impériale. Cela permet notamment de rapprocher, une fois encore, le principe des liens de parenté et l'utilisation de l'ancêtre commun zoomorphique, comme inhérent au système politique nomade. L'empire de Gengis Khan s'étant constitué en accord avec les principes culturels et religieux des peuples de la steppe, notamment par utilisation hiérocratique de Tengrï, et par la récupération historique de l'ancêtre commun, la succession, bien que supportant un principe d'élection, se doit de demeurer également en accord avec les principes fondamentaux, autrement dit propres à l'héritage familiale.

[346] Roux J-P., op. cit., p. 257.
[347] Weber M., op. cit., p. 292.
[348] Roux J-P., op. cit., p. 257.

Il convient à présent de s'attarder sur un autre concept lié directement à l'empire, la hiérocratie comme modèle légitime de ce dernier. Faisant rentrer directement les éléments religieux pouvant transcender le système nomade, et participer directement à la chute du tribalisme, l'étude de la hiérocratie s'impose ainsi en parallèle avec le principe de domination universelle. Le mode de vie atypique des peuples de pasteurs, au cœur de zones de vide géographique, fait des populations nomades un ensemble social naturellement ouvert au désir d'empire, encore plus encore certainement que les sociétés sédentaires. Cela s'explique en grande partie par le choix d'une existence pastorale qui impose une logique politique propre à la société altaïque. Mais comme vu précédemment, l'étonnante vitalité politique des peuples de la steppe, répond logiquement à une évolution vers l'empire, comme désir naturel et propre au concept de nomadisme, chez les populations altaïques. Cependant, avant d'étudier le principe hiérocratique gengiskhanide, il semble indispensable de le confronter aux notions de théocratie et de césaropapisme. Cette dernière semble d'être en effet en capacité d'avoir existence dans l'instauration du pouvoir politique de Gengis Khan. Cela notamment à cause du rapport de force établit entre le pouvoir chamanique et le pouvoir politique impérial, autrement dit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Au cours de la troisième partie, un retour sera également accomplie sur la notion hiérocratique, cette fois ci en accord avec l'étude de l'aire culturelle. Quoi qu'il en soit, le chamanisme, perturbateur du système social nomade, puisque multiplicateur des systèmes de représentations, s'est également confronté violemment au pouvoir politique, notamment sous Gengis Khan.

4. La confrontation du pouvoir chamanique avec le pouvoir politique : vers une forme de césaropapisme gengiskhanide

De nombreuses sociétés humaines, qu'elles soient sédentaires ou nomades, ont répondu au cours de l'histoire à un certains nombres de composantes logistiques nécessaires aux évolutions politiques, économiques et sociales. L'empire, pouvant se définir conceptuellement comme « *la domination exercée par un groupe humain sur des populations aux origines ethniques ou religieuses différentes* », implique nécessairement « *l'expansion territoriale réalisée par la violence ou l'intimidation. Les empires visent, lorsqu'ils sont puissants, à établir une paix fondée sur un statu quo qui leur est favorable* »[349]. Toute société humaine demeure ainsi volontairement sujette à la création ou au désir d'empire tout comme semble l'être la volonté naturelle de l'espèce humain pour la conquête et la domination. Mais la

[349] Chaliand G. et Rageau J-P., op. cit., p. 10.

société nomade eurasiatique semble être plus particulièrement réceptive au concept d'empire aussi bien à l'intérieure même de son aire géographique et culturelle mais également en zone sédentaire, en démontre l'historiographie contemporaine définissant « *les nomades de haute Asie (le monde des steppes) à la fois comme destructeurs et comme bâtisseurs d'empires. Ces groupes nomades n'appartiennent à aucun peuple en particulier, mais à un mode de vie pastoral et guerrier don la prédation constitue l'une des activités. Leurs marques dans l'histoire sont nombreuses et les empires qu'ils ont constitués, eux ou leurs héritiers, sont célèbres : Mongols, Mandchous, Ottomans, Moghols, etc* »[350]. Bien que les sociétés sédentaires possèdent les composantes nécessaires à la création d'empires, il semble que le modèle naturel, propre à l'existence du politique chez les nomades, trouve son point d'ancrage dans l'empire et au sein d'un système de domination charismatique. Là encore, le pastoralisme, empruntant de nombreux éléments qu'il est possible de retrouver dans les sociétés primitives (démographie limitée, tribus dispersées en clans, absence de sédentarité importante), obtient la faculté d'opérer, tout comme ses voisins sédentaires, sur de nombreux changements au cœur de sa morphologie sociale, et ce pour les besoins du développement du politique. Mais ce mode d'existence atypique semble trouver une composante sociale idéale dans la formation impériale, répondant ainsi directement aux soucis imposés par l'existence pastorale.

Cependant, bien que la hiérocratie reste le régime naturel de l'empire selon Jean Baechler, il n'en demeure pas moins qu'accoudée aux concepts de théocratie et de césaropapisme, cette dernière réclame une étude plus approfondie, notamment au travers des études de Max Weber. En effet, théocratie, hiérocratie et césaropapisme semblent à la fois s'accorder sur plusieurs points communs, notamment dans les principes d'utilisation ou de récupération du pouvoir spirituel avec le politique, tout en étant visiblement indépendants par eux-mêmes. Nous analyserons d'ailleurs par la suite ce concept hiérocratique en concordance avec la substance sacrée s'échappant de la culture animiste. Mais avant de poursuivre, il semble nécessaire de déterminer correctement l'utilisation de ces trois concepts, notamment du fait que ces derniers peuvent être, à première vue, en capacité de rentrer dans l'analyse du système de domination impérial gengiskhanide. Participant volontairement à une nouvelle étude du chamanisme, cette fois ci dans ses rapports avec le politique, avant de le retrouver plus tard dans son évolution nécessairement impliquée par la conquête territoriale.

[350] Ibid.

Opérant sur un champ d'étude devenu trop large, au regard des différentes évolutions politiques qui courent à travers l'histoire humain, Max Weber a entrepris la mise en place du concept de hiérocratie, autrement dit la gouvernance par le sacré, le préférant dans certaines occasions à la théocratie pouvant elle se définir comme le gouvernement de Dieu, lorsque la souveraineté appartient à Dieu. Avec le concept de hiérocratie, Weber entend ainsi opérer la distinction entre pouvoir temporel, celui occupant le champ de la violence physique légitime, et le pouvoir spirituel, celui des instances religieuses, opérant son champ d'action sur une coercition psychique des populations. Selon lui, trois cas de figure entretiennent un rapport entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Ainsi, « *quoi qu'il en soit, la relation du pouvoir politique à celui de l'Eglise varie considérablement selon que le souverain temporel 1. est légitimé par les prêtres, soit comme incarnation, soit comme voulu par Dieu ; 2. exerce les fonctions de prêtres et remplit donc les fonctions royales en tant que prêtre (les deux cas de hiérocratie) ou, enfin 3. est un prince temporel césaropapiste, qui possède aussi les pouvoirs suprêmes en matière de religion en vertu d'un droit personnel. La « hiérocratie » entendue en ce sens (seul le deuxième cas correspond à une « théocratie » à proprement parler) exerce, partout où elle se présente, une influence très profonde sur la structure de l'administration* »[351].

La prise de pouvoir de Gengis Khan en 1206, en tant qu'empereur universel, répond au premier cas cité. Ce dernier fut en effet reconnu par un conseil de chefs de tribus, lors du *quriltaï*, comme légitimant son pouvoir sous la protection de Tengrï et en concordance directe avec les honneurs des chamans. Ainsi, comme le souligne Jean-Paul Roux, le manque d'informations provenant du système politique nomade n'est pas pour arranger les choses. Cependant, pour lui, le système du *quriltaï*, « *semble le faire dépendre des grands, les électeurs, mais eux-mêmes émanent de leurs gens, la chefferie ne paraissant pas strictement héréditaire. Vox populi, vox Dei ? Peut-être, ou plutôt, comme dans les conclaves, qui élisent les papes, les grands sont inspirés par Dieu. Un vieux général turc, faiseur de khans, l'avait jadis proclamé : « Je dis : vais-je le faire qaghan ? Je réfléchis. Puis, parce que Tengri me donna la sagesse, moi-même je le sacrai qaghan. » C'est qu'il était dans la norme que le souverain fût considéré comme « venu du Ciel », « envoyé par le Ciel », « semblable au Ciel », comme « ayant reçu de lui son mandat et agissant en son nom », qu'il se dît « divin » ou « céleste ». On parlait, chez les anciens T'ou-kiue, du « divin Bilge qaghan », et, chez les Ouïghours, on appelait le prince « mon divin khan ». C'était le Ciel qui l'instituait, qui lui*

[351] Weber M., op. cit., p. 339-340.

donnait l'Empire : « Tengri qui donne l'Empire, ce Tengri m'établit moi-même comme « qaghan », disait un prince dans les inscriptions paléo-turques de l'Orkhon. Il n'y a aucune raison de croire que ces concepts se développèrent tardivement dans la pensée gengiskhanide ou dans celle des Mongols. Ils appartenaient en effet à leur héritage »[352].

Mais c'est très certainement le rôle important du grand chaman Kökötchü, celui là même qui sera mis à mort par l'un des frères de Gengis Khan afin, semble-t-il, que ce dernier conserve jusqu'au bout sa domination charismatique, qui démontre également l'importance du rôle des instances religieuses. Instances religieuses représentées par les chamans, dont les pouvoirs de communication avec l'entité divine en font les personnages centraux dans la spiritualité nomade altaïque. Les chamans qui sont en mesure de démontrer la légitimation du pouvoir politique de Gengis Khan, et ce au nom de la volonté divine. Ainsi, « *Kökötchü, dont la famille était liée de longue date à celle de Gengis Khan, en dépit des vicissitudes de leurs rapports, avait annoncé, « faisant par miracle connaître les évènements », que le Ciel avait la volonté que Temudjin régnât, que par sa propre voix il s'était adressé à Gengis Khan en ces termes : « Je t'ai mis à la tête des peuples et des royaumes et j'ai fait de toi le roi de la terre toute entière », et qu'il lui avait choisit son nom : « Je l'ai nommé Tchinggis Qan. » En somme, il prétendait que la filiation divine de Gengis Khan passait par lui et dépendait de lui. C'était, à tout le moins, établir ou préciser les relations privilégiées de Dieu et du souverain, ces relations qui allaient de soi, comme nous venons de le dire, mais qu'il n'était pas inutile de mettre en évidence et de relier au chamanisme par la personne du grand chaman* »[353].

Il est possible de retrouver ici le problème posé par les rapports de force entre l'instance chamanique et le pouvoir politique. Autrement dit, la problématique opérée par Weber entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Le rôle des chamans demeure crucial dans la société pastorale de Haute Asie. L'incursion du grand chaman dans la légitimation du pouvoir politique de Gengis Khan permet à la fois la mise en place du système hiérocratique nécessaire pour l'empire, mais il semble également apporter la problématique née des rapports de force qui peuvent exister entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique. De plus, les liens qui établissent, d'un point de vue mythique, sur une possibilité de dons chamaniques octroyés naturellement à Gengis Khan, peuvent laisser entendre de la présence d'une forme de césaropapisme dans sa prise de pouvoir. Cette dernière, qui « *subordonne entièrement le*

[352] Roux J-P., op. cit., p. 141-142.

[353] Idem., p. 143.

pouvoir sacerdotal au pouvoir temporel »[354], aurai pu avoir lieu après la mise à mort du grand chaman. « *Tout se jouait ici, en ces quelques heures, bien plus que sur les champs de bataille d'hier et de demain. Gengis Khan pouvait perdre devant un grand sorcier tout ce qu'il avait gagné devant ses ennemis. Mais il comprit. Quel que fût le danger qu'il courait en affrontant la puissance chamanique, quelle que fût la reconnaissance qu'il devait à la famille de Mönglik, il lui fallait intervenir. Il parla à son frère Temüge : « Lorsque TebTenggeri (Kökötchü) viendra, fais-en ce que tu voudras* »[355]. Il n'en fut rien. Une fois assassiné, ce dernier fut remplacé pour préserver, semble-t-il, l'instance religieuse chamanique et avec elle le pouvoir spirituel, en concordance toujours avec le pouvoir temporel du souverain. Tout en affirmant cependant la domination du pouvoir politique sur le pouvoir spirituel chamanique. Ainsi, « *l'institution chamanique, quand à elle, ne sortit pas diminuée de l'affaire. Les chamans furent uniquement écartés de la vie politique et ramenés à leur rôle originel* »[356]. Cela ne pose donc pas de problème dans le sens où, la prise de pouvoir de Gengis Khan suit les règles logiques du concept hiérocratique, mais semble, par la suite, opérer un changement de cape vers une forme de césaropapisme. Cela peut s'expliquer notamment au travers de la forme religieuse des peuples de la steppe, le chamanisme, qui semble permettre une modification de la structure de domination légitime dans ses rapports entre pouvoir politique et pouvoir spirituel. Ainsi, comme le souligne Weber, « *de façon générale, la soumission du pouvoir des prêtres au pouvoir royal a surtout réussi parfaitement dans les cas où la qualification religieuse fonctionnait encore pour une large part comme un charisme magique pour ceux qui en étaient les porteurs et n'avait pas été rationalisée en un appareil bureaucratique spécifique doté de son propre système d'enseignement, mais surtout dans les cas où, dans la conscience religieuse, le type de la religion éthique ou de la « religion de salut » n'avait pas encore été atteint ou avait été à nouveau abandonné* »[357]. Cela permet en partie d'expliquer la relative « facilité » d'utilisation, ou tout du moins d'écartement volontaire du pouvoir chamanique par l'instance politique, sans pour autant mettre à mal le pouvoir spirituel au détriment du pouvoir temporel. Le système hiérocratique fonctionne néanmoins, même si ce dernier semble quelque peu voyager vers une forme de césaropapisme avec l'éviction contrôlée de l'instance chamanique sous Gengis Khan. Car comme le rappel très justement Weber, « *un minimum de composantes théocratiques ou césaropapistes sont habituellement mêlées à tout pouvoir politique légitime, quelle qu'en soit la structure. En fin*

[354] Weber M., op. cit., p. 341.
[355] Roux J-P., op. cit., p. 154.
[356] Idem., p. 156.
[357] Weber M., op. cit., p. 342.

de compte, en effet, le charisme revendique toujours un vestige quelconque d'origine magique, est donc apparenté aux pouvoirs religieux et porte en lui une certaine part de « grâce divine » »[358].

Tout comme au sein d'autres évolutions sociales, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, bien que pouvant être complémentaires, notamment dans les principes de légitimation de la souveraineté, entretiennent indéniablement des rapports de force. L'histoire du politique chez les peuples nomades altaïques ne déroge pas à la règle. La subordination du pouvoir spirituel par le pouvoir politique opère ainsi sur une composante s'apparentant fortement au césaropapisme. Mais ces rapports conflictuels qui peuvent permettre l'élaboration du césaropapisme, trouvent leurs limites « *dans l'autonomie d'un charisme d'Eglise* »[359]. La trop forte influence des chamans sur les peuples turco-mongols de Haute Asie, ne permet pas l'éviction et le contrôle absolu de ces derniers. Comme le précise Fukuyama, « *la signification pratique du césaropapisme peut se résumer au fait que les autorités politiques ont le pouvoir de nommer les autorités ecclésiastiques* »[360]. L'utilisation du grand chaman dans l'élection et la légitimation du pouvoir de Gengis Khan, ainsi que son remplacement suite à son assassinat, démontre de la difficulté d'occulter le pouvoir spirituel, même si ce dernier sera quelque peu écarté sous le règne de Gengis Khan. Possédant une faculté de communication directe et incontrôlée avec Tengrï, les chamans ne peuvent que constituer un élément majeur dans la prise de pouvoir politique nomade. Une subordination totale du pouvoir spirituel au profit du pouvoir temporel demeure plus qu'hasardeuse tant la puissance chamanique demeure un obstacle, car opérant sur des fantasmes de peurs vis à vis des populations nomades. L'assassinat de Kökötchü s'explique avant tout par la crainte légitime de Gengis Khan de se voir subordonner sa domination charismatique au profit de ce dernier. Preuve en est, comme évoqué précédemment, de l'élection quasi soudaine d'un autre chaman après la mort de Kökötchü, prouvant la nécessité de conserver indépendamment le pouvoir chamanique au cœur de l'empire. Le système hiérocratique demeure, bien que ce dernier semble en partie opérer sur une composante césaropapiste, notamment dans le principe d'élection de chamans à la cour du souverain.

Enfin, il semble intéressant de noter que les systèmes théocratiques et hiérocratiques, tout comme l'autocratie semble-t-il, réclament expressément une domination d'ordre charismatique, et ce essentiellement pour parfaire la légitimité du dominant. L'octroi d'un

[358] Idem., p. 343.
[359] Idem., p. 342.
[360] Fukuyama F., op. cit., p. 260.

statut ou d'un don divin au souverain implique nécessairement une dimension transcendantale donc, hautement justifiée par la domination charismatique qui, comme vu précédemment, s'opère sur des composantes essentiellement basées sur des dons spécifiques du corps et de l'esprit. Dans un environnement culturel et tribal à très fortes tendances animistes et chamaniques, la prise de pouvoir par le système hiérocratique semble ainsi allé de soi. Opérant sur des composantes essentiellement d'ordre psychiques et spirituelles, l'utilisation de l'élément divin prend ainsi tout son sens au sein d'un environnement baigné par la présence constante des esprits et des ancêtres.

5. La hiérocratie et l'empire comme régime de domination politique et d'organisation sociale légitime au concept de nomadisme

L'empire semble être ainsi la vocation naturelle des sociétés pastorales de Haute Asie, accrédité par la présence d'une volonté de domination universelle au travers du tengrisme, religion universaliste propre à la société altaïque et présentant une continuité culturelle, spirituelle et historique importante au cour des siècles de politisation nomade. Il peut également expliquer l'instabilité politique dans la société pastorale, et le dynamisme important opéré entre créations d'empires éphémères et substitution de dynastie royale en terres sédentaires. Comme le précise Aucante, « *cette dynamique d'éclatements et de regroupements des tribus résulte de l'état de guerre permanent qui affecte les cultures barbares* »[361]. L'empire peut ainsi permettre non seulement une stabilisation de l'ensemble social autour de valeurs communes, et ce d'un point de vue interne à l'aire culturelle, mais il semble également en capacité de canaliser l'agressivité des peuples barbares en focalisant leur intérêt sur la conquête extérieure. Comme évoqué précédemment au travers des études de René Guénon, le nomadisme demeure ancré dans une approche existentielle proche de l'immatérialisme, le faisant symboliquement définir comme une entité proche de l'espace et de l'expansion contrairement au sédentaire ancré dans le temps et la compression. Cette analyse symbolique est intéressante notamment par le fait qu'elle démontre la nature même des sociétés nomades comme naturellement appelées par le désir d'empire. Démontrant par là même le besoin inné de constitution impériale, permettant stabilisation interne de la société pastorale altaïque et ce d'un point de vue social, culturel et donc identitaire. Ainsi, la succession de plusieurs empires nomades sur plus d'un millénaire, des Hiong-Nou d'origine turco-mongole, dès le IIIème siècle av. J-C., aux Mongols gengiskhanides, à partir du

[361] Aucante V., op. cit., p. 79.

XIIIème siècle, démontre l'importante vitalité du politique combinée à l'utilisation du religieux dans la société pastorale, notamment en matière de construction d'empires. Mais, alors que les historiens semblent parfois désemparés par la création des empires des steppes, en particulier celui de Gengis Khan, la Science Politique peut être en mesure de démontrer la logique et la cohérence du système politique nomade, entre continuité idéologique et volonté d'empire comme régime naturellement approprié au nomadisme. Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *rien n'explique vraiment l'Empire mongol. Il a fallu un concours de circonstances exceptionnelles pour qu'il fût* »[362]. Certes, l'expansion soudaine de l'empire gengiskhanide à partir du XIIIème siècle, peut sembler, à première vue, quelque peu surréaliste, notamment de part sa rapidité d'expansion. Mais la constitution de ce dernier n'a rien d'anecdotique, et répond à une longue marche en avant du politique au cœur même des sociétés nomades eurasiatiques et ce sur plusieurs siècles de mélanges constants entre les différentes tribus pastorales turques et mongoles. Plus encore, le système hiérocratique, tout comme celui de l'empire, semblent répondre parfaitement aux exigences d'organisations sociales par le politique du mode de vie nomade. Seul l'émergence d'un chef de guerre charismatique et répondant aux logiques tribales, autrement dit opérant sur la récupération d'ancêtres claniques majeurs et sur la notion d'esprit de corps, demeure le corolaire pour la marche vers l'empire. Ainsi, le concept d'empire, mettant à mal les frontières étatiques, s'adapte aisément au concept de nomadisme. Mais c'est très certainement le système hiérocratique, comme forme de domination politique, accoudée au pouvoir charismatique, qu'il semble le plus intéressant à étudier, comme régime propre et semble-t-il naturel à l'existence nomade.

Comme étudié précédemment, l'empire de Gengis Khan se réclame également d'une forme de pouvoir charismatique liée à une utilisation du sacré, afin de légitimer le pouvoir politique et la conquête territoriale vers l'extérieure. Pour rappel, la hiérocratie, pouvant être absolue ou tempérée, peut se définir comme un « *régime fondé sur la relation d'autorité, sur l'enracinement du pouvoir dans un principe transcendant, qui le délègue d'en haut à un vicaire terrestre, et sur la reconnaissance par les obéissants à la fois de la transcendance du principe et du vicariat de son représentant terrestre ; la relation est ainsi fondée sur un contrat double, entre le principe et le vicaire et entre celui-ci et ses sujets* »[363]. Inutile de revenir plus longuement ici sur la religion nomade turco-mongole avec le tengrisme, son

[362] Roux J-P., op. cit., p. 23.
[363] Baechler J., op. cit., p. 373.

étude fut opérée précédemment. Cependant, c'est par sa présence et sa continuité historique que le principe hiérocratique et la vocation impériale vont voir le jour au sein du dynamisme politique nomade. Mais, alors qu'au travers de l'histoire évolutive des sociétés humaines sédentaires, les principes hiérocratiques, servant à la mise en place du pouvoir politique et au développement économique par mutation constante de ces mêmes principes, le cas gengiskhanide, et plus largement nomade, interpelle à nouveau sur sa singularité. Outre les éléments qui composent cette hiérocratie mongole, le chamanisme, l'animisme et le tengrisme, accoudés à l'utilisation récurrente de l'ancêtre animal carnassier, pour les besoins de la cohésion tribale, c'est également le fonctionnement interne de cette évolution politique et impériale qui réclame à nouveau que l'on s'y arrête, en l'accouplant cette fois ci avec les travaux de Max Weber sur la notion de hiérocratie comme charisme de fonction religieux et pouvoir politique. Plus encore, c'est sur les notions de pouvoir temporel et pouvoir spirituel, autrement dit sur la domination physique ou psychique, qu'il semble intéressant d'y mettre en parallèle avec la politisation des sociétés tribales altaïques. La troisième partie de cette étude reviendra sur la notion hiérocratique, cette fois ci au travers des études de Jean Baechler, s'attardant cette fois ci sur les composantes culturelles animant cette dernière.

Appliqué au cas nomade, le principe hiérocratique semble, encore une fois avec l'empire, le modèle d'existence légitime le plus approprié aux besoins, ou contraintes, du mode de vie pastoral. Comme évoqué en début d'étude sur les structures sociales et politiques nomades, le concept de souveraineté étatique existe bel et bien chez les tribus turco-mongoles, au travers notamment de l'élaboration de confédérations tribales de grande ampleur, à l'intérieure desquelles le pouvoir politique et garant entre les mains d'un chef ou d'un souverain, porteur légitime du pouvoir et de l'organisation sociale. Mais étant donné que le nomadisme se joue directement des frontières matérielles, puisque par essence ne se réclame d'aucun territoire fermé physiquement, la mise en place du pouvoir politique ne semble pouvoir s'opérer qu'au travers de l'utilisation exclusive de certains concepts, essentiellement d'ordre psychique, dont le principe hiéroratique semble pouvoir se réclamer.

Ainsi, pour Weber, la hiérocratie peut se définir comme telle, « *nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement hiérocratique lorsque et tant qu'il utilise pour garantir l'ordre qu'il institue la contrainte psychique consistant à dispenser ou refuser des biens de salut (contrainte hiérocratique)* »[364] ; l'opposant ainsi « *au groupement politique,*

[364] Weber M., op. cit., p. 340.

fondé sur l'utilisation de la contrainte physique légitime sur un territoire donné »[365]. Dès lors, une évidence semble venir à l'esprit, le nomadisme, dans son mode d'existence atypique, peut mettre à mal l'utilisation de la contrainte purement physique. Ainsi, le principe de légitimation du pouvoir politique en ce qu'il permet l'utilisation de la violence légitime afin d'opérer une domination sur ses sujets, pose problème au cœur du nomadisme. Les notions de territoire et de contraintes physiques légitimes semblent moins évidentes à mettre en place au sein du pastoralisme de Haute Asie à l'intérieur duquel l'écartement des clans, induite par le pastoralisme, implique une structuration de la vie sociale différente que celle qu'il est permis de retrouver dans les sociétés sédentaires. Ainsi, seule la contrainte psychique semble permettre la mise en place de la légitimation politique par principes religieux et utilisations de composantes sacrées propres à l'aire culturelle nomade. Il est possible de retrouver ici la notion de domination spirituelle, en opposition avec la domination temporelle. Comment en effet gouverner un ensemble nomade quand celui ci s'avère être naturellement dispersé à travers l'ensemble des territoires steppiques et ne supportant que très rarement la contrainte politique physique. Tout Etat nation s'est vue obtenir existence par le principe du monopole de la violence légitime, accordée à l'Etat, pour la sécurité de tous. Dans un contexte sédentaire, cette violence légitime est en mesure de fonctionner, notamment de part l'existence d'un territoire déterminé physiquement, ajouté à une population opérant progressivement les composantes nécessaires au principe de cohésion et cohérence sociale. L'environnement nomade d'Asie centrale, bien qu'ayant possibilité pour créer également des formes de souveraineté, notamment lors des modifications des morphologies sociales, voit son schéma d'analyse quelque peu modifié. Bien que la notion de territoire existe également chez les peuples nomades, notamment pour les besoins de délimitation des pâturages propres à chaque clan, cette dernière ne fonctionne pas sur le modèle sédentaire. Le territoire n'est pas fermé par des frontières physiques et les mouvements ininterrompus liés aux besoins du nomadisme, ne semble pas permettre, à première vue, l'instauration d'une domination politique importante. Pourtant, et paradoxalement, seul l'empire semble pouvoir former le système politique le plus apte pour les sociétés pastorales.

Non seulement l'empire permet la stabilisation de l'aire culturelle nomade, définissant les principes résurgents, d'un point de vue culturel et religieux, qui vont progressivement permettre la formation de la civilisation et son expansion, autrement dit son actualisation dans le réel. Mais il obtient également accréditation de la part de ces populations au travers de son

[365] Ibid.

aspect semble-t-il inné pour ces derniers. La contrainte physique demeurant complexe à entretenir sur des territoires nomades, seul l'émergence d'un esprit de corps englobant l'ensemble tribal, semble en mesure de faire se coïncider les principes de cohésion et de cohérence sociale nécessaires pour l'unification de la sphère nomade par le politique. Ainsi, la contrainte psychique, autrement dit basée sur l'idéologie et le charisme personnel d'un souverain conquérant, semble pouvoir stabiliser l'ensemble tribal altaïque, en opérant une modification ou tout du moins une unification totale de la mentalité collective nomade. La notion de prestige, fortement présente dans la conquête du pouvoir politique tribal, permet également de comprendre les logiques d'évolution de la société nomade.

Cependant, un autre souci se présente dans l'étude de la hiérocratie gengiskhanide. En effet, cette dernière repose directement sur les composantes sociales et culturelles des sociétés nomades. Weber additionne naturellement le pouvoir hiérocratique avec celui de l'Eglise. De fait, la mise en place du pouvoir hiérocratique impute nécessairement un rôle prépondérant aux hommes d'église, ces derniers étant les plus apte à délivrer un message de volonté divine ou en tout cas étant les plus proche de Dieu. Ainsi, généralement, « *le porteur qualifié du charisme royal est alors accrédité par Dieu ; c'est à dire par les prêtres, ou cherche à obtenir cette accréditation ; le souverain qui passe pour l'incarnation d'un dieu est reconnu par ces derniers en tant que connaisseurs spécialisés du divin* »[366]. Dans le système politique nomade gengiskhanide, et bien avant lui chez les successeurs, le chaman semble être la personne toute désignée pour accréditer le souverain dans sa domination politique engendrée par Dieu. Le célèbre *quriltaï*, le conseil rassemblent l'ensemble des clans de la noblesse nomade, qui eu lieu en 1206 afin d'asseoir définitivement le pouvoir de l'empereur Gengis Khan, ne déroge pas à la règle hiérocratique, bien que, en lieu et place des prêtres ou autres hommes d'églises généralement présents dans les sociétés sédentaires, le chaman semble en pleine capacité pour opérer ce rôle. « *S'il faut en croire les chroniqueurs, le sacre de Tèmudjin (Gengis Khan) fut entouré d'un formidable décorum. On hissa vers les cieux le touq, cette bannière immaculée laissant flotter au vent neuf queues de chevaux bais, et le chamane Koektchu, le « Très Céleste », sanctionna en personne l'autorité de Tèmudjin au cours d'une grandiose cérémonie d'investiture* »[367]. Malgré l'aspect primitif de la culture des steppes, malgré la présence d'une religion animiste et la prépondérance des cultes chamaniques, malgré le décalage chronologique entre sociétés nomades et sociétés sédentaires, les premières semblent

[366] Weber M., op. cit., p. 338.
[367] Hoàng M., op. cit., p ; 185.

néanmoins en capacité d'opérer les mêmes modifications sociales, pour l'avènement du politique, en plus d'utiliser les mêmes systèmes de fonctionnement interne dans l'évolution de ce dernier. Le système hiérocratique nomade se défini ainsi sur les mêmes composantes évolutives, en utilisant les éléments issus de sa culture, pour parvenir à la constitution de l'empire.

Max Weber établit également un lien entre le pouvoir hiérocratique et celui de l'Eglise, les deux étant similaires, mais ne parvenant pas toujours à entretenir des rapports pacifiques. En effet, le pouvoir charismatique étant susceptible d'obtenir plus de puissance, ou désireux de conserver une certaine autonomie. Alors que l'institution ecclésiastique s'accomplie essentiellement sur une fonction d'ordre sociale, le détenteur du pouvoir charismatique a cela de différent qu'il agit dans une position plus personnelle et atypique. Weber détermine ainsi le charisme des hommes d'Eglise comme un charisme de fonction, stabilisant ce dernier dans une réalité religieuse et temporelle à la différence du pouvoir charismatique politique essentiellement personnel et intemporel. Ainsi, dans les rapports qu'entretient l'Eglise avec le charisme, ce dernier « *est détaché de la personne et associé à une institution, et plus particulièrement à une fonction officielle* »[368]. Autrement dit, elle ne fonctionne pas comme « *une communauté de personnes qualifiées par leur charisme purement personnel, mais elle porte et administre un charisme de fonction* »[369]. Dans le système religieux nomade, c'est le chaman qui opère l'institution religieuse, bien que là encore, l'absence apparente d'une « logique chamanique », comme institution, peut sembler difficile à appliquer au cas wébérien. Quoi qu'il en soi, et comme démontré dans le chapitre consacré à l'étude culturelle et religieuse des peuples de la steppes, le chaman, présent sur l'ensemble des territoires nomades, peut être perçu comme une « institution » nécessaire, en ce sens qu'il participe pleinement à la vie de la communauté, à la stabilisation des rapports entre les mondes visibles et invisibles, ainsi qu'à une certaine charge sociale comme médiateur ou homme « sage ». De ce fait, les chamans, « *mêmes quand ils demeuraient confinés à leur rôle magico-religieux, étaient des personnages importants, influents et considérés comme plus ou moins sacrés. Ils avaient l'oreille du peuple aussi bien que celle des grands. Par leurs interventions, ils exerçaient sur les esprits de tous un véritable envoûtement* »[370].

Comme dans toute histoire du politique, les rapports entre le charisme de fonction de l'institution ecclésiastique et le charisme personnel détenu par le souverain, supportent

[368] Weber M., op. cit., p. 346.
[369] Ibid.
[370] Roux J-P., op. cit., p. 151.

certaines frictions plus ou moins virulentes. Des rapports de force opposés peuvent ainsi éclater entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. L'empire de Gengis Khan ne déroge pas à la règle et l'épisode de la mise à mort du plus grand chaman de Gengis Khan, Kökötchü, celui là même qui participa à l'élection de Témudjin en tant que souverain océanique, démontre la complexité des contacts entre force spirituelle et pouvoir politique. Le charisme purement personnel établit par Gengis Khan s'accompli à travers un monopole de domination politique, allant même à sacrifier le plus grand chaman de l'entourage du Khan, afin de ne freiner sous aucun prétexte la montée au pouvoir et la stabilisation de la domination charismatique.

Dans un environnement nomade, seul le prestige semble apte à permettre unification des tribus entre elles sous un pouvoir politique déterminé. Cela se rapporte tout naturellement à la notion d'esprit de corps présent au stade tribal, démontrant l'importance du concept de pouvoir charismatique personnel, mettant volontairement en avant le prestige personnel avant tout autre chose. De ce fait, avant chaque unification tribale, les nomades vivent dans l'anarchie la plus complète, cherchant un maître qui « *comme leur race, tout barbares, tout incultes qu'ils fussent, était pleine d'énergie, douée d'un immense génie, ce maître ne pourrait être qu'une personnalité exceptionnelle, un de ces hommes comme l'histoire n'en produit qu'un ou deux par millénaire* »[371]. Les différents clans tribaux vivant la plupart du temps en petites unités séparées à travers les immenses territoires steppiques, ces derniers ne pourraient supporter une domination d'ordre temporelle car reposant essentiellement sur des contraintes physiques. Seule la domination charismatique, opérant une récupération de l'ensemble tribal par utilisation du Dieu Tengrï, et de l'ancêtre commun zoomorphique, peut prétendre stabiliser ce même ensemble tribal, sous un même esprit de corps. D'où l'importance d'utiliser l'ensemble des représentations sociales équivoques à l'histoire nomade. Cela n'a rien d'étonnant alors de constater que la mise en place du pouvoir impérial de Gengis Khan fut accompli avec les notions propres à l'instauration d'un pouvoir hiérocratique ajouté à un charisme de fonction religieux et de pouvoir politique.

De plus, alors que d'autres systèmes de domination politique peuvent servir l'économie et le développement conséquent de cette dernière (domination bureaucratique ou féodalisme par exemple), la domination charismatique accoudée à la hiérocratie, ne semble pas, à première vue, demeurer le système privilégié pour un développement économique conséquent. A première vue seulement car comme le souligne très justement Weber, « *la*

[371] Roux J-P., *Gengis Khan…,* p. 20.

hiérocratie la plus fortement rationnalisée sur un mode bureaucratique, celle de l'Occident, est, de toutes, la seule qui ait développé à côté d'un droit ecclésiastique rationnel des procédures rationnelles de procès et ait en outre pesé de tout son poids pour imposer la réception d'un droit rationnel, le droit romain »[372]. Ainsi, « *ce n'est pas au titre de communauté économique que la hiérocratie influence le plus fortement la sphère économique ; elle exerce une action incomparablement plus profonde en tant que structure de domination et par le biais de la réglementation éthique de la vie qui est sa spécificité* »[373]. Le système nomade, ne se réclamant d'aucune richesse matérielle importante, et ne participant pas à l'élaboration d'une économie sédentaire, voit ainsi tout l'intérêt de la hiérocratie comme mode de domination légitime le plus apte à ce modèle d'existence. L'unique intérêt de l'unification nomade étant la stabilité entre les tribus et la guerre vers l'extérieure, l'économie, bien que primordiale, notamment pour toute opération militaire importante, demeure en second lieu des préoccupations de la société pastorale. Le code de lois institué par Gengis Khan, le *yasak*, permet la mise en place, d'un point de vue administratif, d'une éthique globale au monde nomade, en même temps que la possibilité d'édicter un ensemble de règles régissant le nomadisme pastoral comme entité autonome et organisée politiquement.

Le nomadisme ne se réclame aucunement de principes matériels et économiques importants dans le sens où le pastoralisme implique une existence davantage ancrée dans l'immatériel et le mouvement, impliqué par la transhumance notamment. Bien que participant directement à l'instabilité du politique, ce dernier demeure cependant en capacité d'accomplir son destin évolutif, tout en conservant les principes sociaux liés aux regroupements tribaux. Comme le souligne justement Roux en évoquant la montée au pouvoir de Gengis Khan, « *nous éprouvons parfois quelque difficulté à comprendre que la conquête du pouvoir lui ait demandé tant de peines et qu'il paraisse en avoir eu si peu à le conserver et à étendre son empire aux quatre coins du monde, bref, qu'ensuite tout lui ait été si simple. C'est que nous ignorons les mécanismes qui régissent les empires des steppes. Chez les « barbares du Nord », s'imposer était le plus difficile. Une fois ce point acquis, on n'avait plus guère à craindre les trahisons, les ingratitudes, l'inconstance des foules. Le serment solennel qui liait les masses au chef, chez ces gens habitués à renier leurs paroles, était de ceux sur lesquels on*

[372] Idem., p. 377.
[373] Idem., p. 375-376.

ne revenait pas. Il unissait, de part la volonté du Ciel et sous sa terrible garantie, qui commandait à qui obéissait, au point qu'il n'y avait plus qu'un être »[374].

D'un point de vue purement historique, l'émergence du pouvoir gengiskhanide et sa soudaine et éclatante dispersion au sein de l'ensemble tribal altaïque semble à première vue difficilement compréhensible. Pourtant d'un point de vue social et politique cette dernière semble essentiellement résider sur une utilisation hiérocratique du pouvoir, tout comme la réutilisation nécessaire des éléments socio culturels animant l'aire culturelle. Grace aux études sur la hiérocratie, de Jean Baechler et de Max Weber il est possible de comprendre et de pénétrer au cœur de la « boite noire » nomade afin de déterminer les mécanismes du politique en action en son sein. Quand Jean-Paul Roux évoque le fait qu'au niveau historique la mise en place du souverain comme issu directement de la volonté du Ciel devient un seul être représentatif de l'ensemble tribal, il se situe en fait dans une dimension de domination charismatique à l'intérieure de laquelle le principe hiérocratique permet la légitimation de l'empire et celle de l'expansion du pouvoir politique. Comme le souligne Weber, « *le charisme revendique toujours un vestige quelconque d'origine magique, et donc apparenté aux pouvoirs religieux et porte en lui une certaine part de « grâce divine »* »[375]. La représentation sociale du loup en tant qu'élément issu à la fois des principes de liens de parenté, des mythes fondateurs mais également considérée comme élément hautement divin dans la religion turco-mongole, cette dernière s'avère demeurer un élément primordial dans l'élaboration du pouvoir. Sa récupération constante au travers de l'histoire du politique chez les peuples de la steppe, démontre son fort pouvoir d'influence dans l'élaboration de la légitimité politique, puisqu'agissant sur les concepts d'esprit de corps et de prestige clanique. Mais pour ce faire, une logique au niveau culturel et spirituel se doit d'exister, notamment pour asseoir durablement la domination politique. Cette logique se retrouve ainsi dans les composantes culturelles et spirituelles des peuples de la steppe qui, malgré l'éloignement des tribus entre elles et la différence ethnique entre Turcs et Mongols, parviennent à opérer sur une continuité culturelle et historique indéniable. Ce principe de récupération culturelle permet ainsi à Gengis Khan de légitimer son autorité de façon cohérente, tout en utilisant le prestige clanique, la récupération des ancêtres mythiques, et ce pour les besoins de la cohérence sociale.

[374] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* p. 139.
[375] Weber M., op. cit., p. 343.

Cependant, à la différence de l'histoire politique du prophète Mahomet, comme cela s'apprête à être démontré, la hiérocratie gengiskhanide repose également et essentiellement sur une récupération d'éléments religieux précédemment offerts par l'histoire du politique chez les nomades altaïques, notamment au travers du tengrisme et de la notion de volonté de domination universelle. Les rapports troubles et parfois tendus avec le pouvoir religieux en place dans la société pastorale de Haute Asie, autrement dit avec les chamans, peut faire apparaître une forme de césaropapisme chez Gengis Khan. Ne facilitant pas l'étude puisque, le césaropapisme se conçoit comme l'antithèse de la hiérocratie, celle là même qui demeure nécessaire dans la création impériale. Ce concept, entreprit par Weber, peut permettre de comprendre la difficulté à apposer sur le concept de hiérocratie, bien qu'existant de fait, à la forme de pouvoir politique gengiskhanide. Ainsi, « *l'opposition la plus extrême à l'égard de la hiérocratie, à savoir le césaropapisme, qui subordonne entièrement le pouvoir sacerdotal au pouvoir temporel, n'a pas eu, stricto sensu, d'existence historique attestée sous une forme absolument pure. Les monarques chinois, russes, turcs et perses présentaient certes un caractère césaropapiste, tout comme les souverains anglais et allemands, qui endossaient l'épiscopat suprême ; partout, cependant, ce pouvoir trouvait sa limite dans l'autonomie d'un charisme d'Eglise* »[376]. L'épisode de la mise à mort du grand chaman Kökötchü, étudié précédemment, démontre la présence du pouvoir charismatique et la grande importance de l'institution chamanique dans la sphère nomade altaïque. Par crainte d'un affaiblissement de sa domination charismatique au profit du chaman, Gengis Khan demande la mise à mort de ce dernier dans le plus grand secret, par l'intermédiaire d'un de ses frères. Il est possible de retrouver ici le problème entre pouvoir spirituel d'institution et le pouvoir temporel de Gengis Khan. Pour Weber, la théocratie s'exprime avant tout dans l'usage du pouvoir politique par des prêtres ou des institutions religieuses ecclésiastiques, faisant de la théocratie un cas particulier de la hiérocratie. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le pouvoir politique et par la suite la conquête territoriale, se trouvent être légitimés par un ordre divin.

Ainsi, dans l'utilisation du concept de césaropapisme, le pouvoir politique revient uniquement entre les mains du souverain, exerçant ce dernier également sur le pouvoir spirituel, tout cela dans le but d'instaurer une domination universelle. Cette utilisation réclame cependant certaines conditions, présentent dans l'avènement de Gengis Khan, car occupants une place essentiellement liée à la notion de charisme et de pouvoir divin. « *De façon générale, la soumission du pouvoir des prêtres au pouvoir royal a surtout réussi parfaitement*

[376] Idem., p. 341-342.

dans les cas où la qualification religieuse fonctionnait encore pour une large part comme un charisme magique pour ceux qui en étaient les porteurs et n'avait pas été rationalisée en un appareil bureaucratique spécifique doté de son propre système d'enseignement, mais surtout dans les cas où, dans la conscience religieuse, le type de la religion éthique ou de la « religion de salut » n'avait pas encore été atteint ou avait été à nouveau abandonné »[377]. Cependant, le concept de césaropapisme atteint ses limites dans le cas nomade altaïque. Ce dernier s'étant mis en place pour les besoins de la domination de Gengis Khan, lui permettant notamment d'affronter les instances chamaniques, il n'en demeure pas moins que l'institution chamanique pose encore problème dans son étude concrète avec le pouvoir politique. Certes, la puissance chamanique opère sur une forme de domination spirituelle chez les peuples de la steppe, mais visiblement aucunement sur une domination d'ordre politique. Le chaman reste présent bien évidemment dans les grands stades d'évolution sociale et politique. Son pouvoir de communication avec le divin et le monde des esprits en fait un personnage omniprésent dans la société nomade. Mais l'absence conséquente d'une véritable institution politique chamanique, et la place prépondérante du prestige militaire dans les affaires politiques, chez les sociétés tribales, ne permet pas d'en déduire que le chaman puisse constituer un véritable pouvoir politique. Cependant, le césaropapisme permet une domination totale du souverain sur l'instance religieuse, cas qui s'est relativement produit dans la prise de pouvoir de Gengis Khan, notamment avec l'écartement volontaire des chamans dans le phénomène politique. Ecartement volontaire mais temporaire démontrant une nouvelle forme de pouvoir gengiskhanide, qui ne semble pas s'être produite antérieurement.

Ainsi, il demeure possible d'opérer sur une modélisation générale de l'évolution du système politique et de ces enjeux idéologiques, permettant d'appréhender dans son ensemble l'entité sociale nomade. Au vu des premières recherches, l'existence d'un système politique complexe et propre au mode de vie pastoral, s'est progressivement dessiné. Occultant volontairement les principes tribaux de liens de parenté, opérant leurs actions au cours des différentes mutations morphologiques sociales, permettant passage de la tribu à la chefferie, puis au royaume et à l'empire, la structure même de domination légitime démontre la présence d'un système de stratification sociale élaboré, permettant organisation territoriale et de l'agir communautaire. La présence de plusieurs royaumes nomades, ou khanats, explique la possibilité pour ces groupes de populations, d'agir volontairement et de façon autonome sur leur destinée prédatrice. Ainsi, de façon globale, il est possible d'observer la formation

[377] Idem., p. 342.

progressive d'importantes structures sociales et politiques répondant à un schéma classique, s'activant sur l'ensemble culturel et religieux du nomadisme de Haute Asie. La récupération constante et le fort pouvoir d'attraction de certains éléments fondateurs de l'identité nomade, ont permis l'élaboration et le développement du politique. Entre le principe de coévolution nomade contre sédentaire, notamment aux frontières chinoises, durant près de deux millénaires, ainsi que le développement idéologique enraciné dans les fondements de l'existence nomade et au cœur même du système des représentations, tous ces éléments ont opéré une transformation radicale de la structure sociale et de l'agir politique. Mais c'est très certainement l'empire mongol qui semble achever pleinement le développement identitaire et idéologique des sociétés nomades de Haute Asie, en tant qu'élément perturbateur et prédateur des sociétés sédentaires. Sortis des confins de la Mongolie, considéré à l'époque moyenâgeuse comme les tribus nomades les plus primitives et reculées, les Mongols ont définitivement marqué l'histoire du nomadisme et de ces rapports avec les sociétés sédentaires. Mais c'est surtout la récupération habile, par Gengis Khan, des éléments qui font l'identité culturelle nomade, que s'est opérée logiquement la concrétisation de la civilisation des steppes par l'émergence de l'empire et donc d'une politie se structurant à l'aire culturelle. Récupération rendue possible par la longue histoire du politique au cœur de la société pastorale de Haute Asie. Une histoire développée autour d'éléments culturels prégnants, eux mêmes volontairement mis en avant par le dynamisme politique et les besoins de l'organisation sociale des peuples de la steppe, notamment dans ses principes liés au pouvoir charismatique. Car comme le rappel Weber, « *la valorisation croissante des liens de sang, à caractère physiologique, débouche en général sur un processus de divinisation des ancêtres dans un premier temps puis, si l'évolution se poursuit sans rencontrer d'obstacle, du souverain lui-même* »[378]. En l'absence d'une histoire écrite, les différents prestiges militaires et politiques sont tout de même parvenus à opérer une continuité historique surprenante, circulant tout au long de l'évolution sociale nomade, et ancrés progressivement dans la tradition et la mentalité collective. L'utilisation récurrente de l'ancêtre loup dans les principaux khanats turco-mongols, démontre la récupération habile de cet ancêtre clanique, comme élément valorisé et divinisé, permettant directement structuration et élaboration d'une domination politique légitimée. Tout cela reposant également sur la notion de prestige militaire, notamment au travers de la notion de guerrier fauve, et permettant à la fois

[378] Idem., p. 309.

structuration et légitimation de l'unification tribale, ainsi qu'une optimisation de la stratégie d'attaque nomade.

Mais au vu des différentes études sur les principes de domination politique chez les peuples de la steppe, celle liée au charisme semble étrangement se rapprocher du concept de prophétisation, autrement dit l'utilisation de la parole de Dieu par intermédiaire humain, notamment sous Gengis Khan. Certes, ce dernier n'élabore aucunement une nouvelle religion permettant la conquête territoriale. De plus, cette conquête ne semble pas dogmatique. Cependant, certains parallèles peuvent dès lors être entrepris entre la prise de pouvoir de Mahomet à partir du VIème siècle sur les tribus arabes du désert, notamment dans les principes de regroupement et d'utilisation du divin pour la politisation interne et la domination universelle, et celle de Gengis Khan à partir du XIIIème siècle. De plus, le problème du féodalisme comme cause possible de la chute du tribalisme, ainsi que son absence de théorisation dans la sphère nomade, implique une étude plus poussée sur la stratification sociale apportée par la transformation de la morphologie tribale. La présence de la religion universaliste va ainsi servir de cas d'étude à la chute du tribalisme dans la société pastorale de Haute Asie. Elément essentiel dans la constitution du principe hiérocratique, cette dernière, bien qu'opérant sur des composantes animistes, demeure ainsi le *leitmotiv* dans la chute du tribalisme.

Section III: L'APPORT DU TENGRISME FACE AU PROBLÈME DU TRIBALISME PASTORAL

Participant à des modifications internes importantes au sein de leurs différentes confédérations tribales et ce sur près de deux mille ans d'histoire, des Hiong-Nou à partir du IIIème siècle av. J.-C. jusqu'aux gengiskhanides au XIIIème siècle de notre ère, les nomades altaïques ont prouvé leurs capacités à insérer le dynamisme politique sur plusieurs niveaux. Opérant ainsi d'importants chamboulements dans la morphologie tribale et permettant l'instauration progressive d'une identité non plus uniquement ancrée dans les principes de lignages, mais pouvant dépasser l'utilisation des liens de parenté pour parfaire des unifications plus conséquentes. Comme cela sera démontré par la suite, la résurgence constante de l'ancêtre clanique zoomorphique, notamment au niveau des royaumes et des empires nomades, ainsi qu'au sein de l'aristocratie des steppes, devient progressivement élément mythologique attracteur, démontrant par là même la sortie progressive du tribalisme,

permettant l'instauration d'unifications tribales conséquentes autour d'une identité sociale définie. Cependant, la sortie du tribalisme, autrement dit des liens de parenté, dans le processus de politisation, demeure là encore problématique dans son étude. Il va être permis de constater l'impact non négligeable de la religion universelle, le tengrisme, dans la chute de ce dernier. Mais c'est également la discipline militaire instaurée sous Gengis Khan qui va permettre une modification des principes liés au prestige clanique. Ainsi, et comme le postule Gérard Chaliand, Gengis Khan instaure les postes de direction au mérite et non plus sur le simple « *prestige de naissance* »[379]. Nous y reviendrons durant la quatrième partie, en accord avec l'étude du phénomène guerrier chez les peuples nomades. Pour ce qui est de la chute des liens de parenté, les travaux de Max Weber ont permis de démontrer une forme de féodalisme nomade au niveau des royaumes, les khanats turcs ou mongols, sans pour autant parvenir à une réelle étude de la structure de domination de ces derniers et encore moins sur une compréhension totale de la sortie du tribalisme. Il semble dès lors intéressant de se pencher davantage sur la problématique apportée par les différents khanats et khaganats altaïques, autrement dit les royaumes et les empires, opérant ainsi une sortie progressive de la chefferie, et permettant une modification conséquente de l'utilisation des principes de lignages chez ces peuples de pasteurs.

Les parties précédentes ont permis de comprendre les différentes dynamiques amenant progressivement vers une transformation de la morphologie tribale altaïque. Parallèlement à cette évolution, il a était permis d'étudier les différents types de domination légitime, d'un point de vue politique, permettant l'agir communautaire et impliquant par là même une évolution nécessaire du patriarcalisme vers le patrimonialisme et une forme de féodalisme nomade. Ce dernier point demeure cependant problématique, tout comme l'est la fin du tribalisme au cœur de la société pastorale d'Asie centrale. Cependant, l'étude des différentes structures politiques chez les peuples de la steppe, ont permis de mettre au jour une dynamique interne aux modifications des liens de parentés, par principe notamment de guerres internes et de fusionnements tribales, et leurs nécessaires modifications au sein même de la culture altaïque, pour les besoins du politique et de l'unification sociale. Démontrant ainsi la résurgence constante de l'ancêtre clanique carnassier comme moteur interne à l'évolution politique nomade, puisque devenu ancêtre commun par récupération du politique lors de l'avènement des empires. La partie suivante, consacrée en grande partie à la modification de la culture tribale par la politisation nomade, permettra notamment de

[379] Chaliand G., op. cit., p. 130.

démontrer la chute du tribalisme par la mise à mal de ce que Alexandre Moret appel l'hérédité totémique, rejoignant ainsi les études de Jean-Paul Roux sur la notion de paratotémisme, en rapport avec la problématique sur l'individualisation du pouvoir dans les sociétés tribales.

Cette section quand à elle, entend dialoguer directement avec les travaux du politologue Francis Fukuyama, notamment afin de déterminer concrètement par quel processus et sous quelles conditions intervient la fin du système des liens de parenté dans la société altaïque, tout comme la possibilité d'éclairer l'étude sur la présence possible d'une forme de féodalisme nomade en territoire steppique, bien que cette dernière approche demeure plus qu'hasardeuse d'un point de vue théorique. Cependant, la mise en place d'une stratification sociale importante à l'intérieur des khanats permet en partie d'expliquer la fin du système tribal, tout comme l'utilisation récurrente de Tengrï entant qu'élément unificateur et anti totémique. Ainsi, l'utilisation récurrente de la religion universelle dans la sphère nomade, démontre l'universalité de cette dernière dans la mise à mal des principes de parenté au cœur des sociétés humaines.

1. La stratification sociale à l'épreuve du tribalisme altaïque

C'est au travers d'études portant sur une histoire intégrale de l'humanité, que Francis Fukuyama entend se poser, à l'instar de Jean Baechler, Samuel Huntington ou encore Max Weber, sur une dimension générale d'analyse de l'évolution des sociétés humaines, du commencement paléolithique avec la bande et la transition tribale par la domestication et l'émergence de la guerre, jusqu'à la modernité actuelle. Fukuyama exécute ainsi une mécanique logique et imparable, démontrant à son tour les différentes évolutions des sociétés humaines, tout en prophétisant une fin de l'histoire porteuse de nouveautés conceptuelles et d'interrogations historiques et scientifiques futures. Cependant, tout comme au sein d'autres études s'attardant sur une universalité de l'évolution de l'espèce humaine, d'un point de vue essentiellement politique, économique et sociétal, la première remarque semble se porter sur l'absence d'une analyse concrète de la société pastorale eurasiatique, la réduisant à une simple entité tribale dépourvue d'une réelle autonomie. Opérant sur près de deux mille ans en tant qu'entité prédatrice du monde sédentaire, la société pastorale d'Asie centrale demeure cependant complexe dans son étude globale, accoudée de surcroît directement aux évolutions sociales et politiques humaines l'entourant.

Quoi qu'il en soi, les quelques lignes portant sur les Mongols de Gengis Khan, au travers du conséquent *Début de l'histoire*, peuvent néanmoins permettre d'apporter de nouveaux éléments dans l'étude du dynamisme politique des peuples de la steppe, notamment afin de déterminer l'un des problème apporté par la présence possible d'une forme de féodalisme, et les circonstances de son apparition, tout comme le chamboulement du tribalisme, ses causes et ses conséquences. De plus, l'apport non négligeable de Fukuyama sur le système tribal et les liens de parenté vont également permettre de souligner davantage les différentes notions entreprises précédemment, notamment autour de la bande et de la tribu, comprenant une phase de transition par la guerre et par l'émergence de l'agriculture, marquant le début de l'histoire des sociétés humaines.

Dans son chapitre consacré aux sociétés tribales, Fukuyama revient tout d'abord sur l'une des composantes nécessaires à l'organisation de l'agir communautaire, la notion de liens de parenté, directement associée au développement du droit de propriété. Ainsi, « *dans ses formes les plus anciennes, la propriété privée appartenait non pas à des individus, mais à des lignées ou à d'autres groupes de parents et une bonne partie de sa raison d'être n'était pas économique, mais religieuse et sociale* »[380]. Il est possible de retrouver ici la logique tribale des liens de parenté, opérant sur la nécessité d'obtenir la stabilité territoriale et matérielle par la présence constante d'un chef tribal choisit généralement pour son ascendance noble, illustrée par la présence dans sa généalogie d'un ancêtre clanique porteur d'une influence pouvant impacter la mentalité collective. Cependant, la notion de propriété évoquée par Fukuyama semble s'appuyer essentiellement sur des sociétés tribales sédentaires, notamment au travers des exemples grecs et romains, et donc supportant directement la mise en place d'une agriculture.

Cela ne pose pas problème pour l'analyse qui suit. Comme évoqué précédemment, le nomadisme territoriale opère également sur des composantes plus ou moins liées à la notion de propriété et de partage de terres entre différentes classes sociales. L'autre point intéressant, souligné par l'auteur, se situe dans la transformation de phase entre la société tribale et la société étatique. Ainsi, Fukuyama « *défini le tribalisme en termes de liens de parenté. A mesure que les sociétés tribales évoluaient, le fondement strictement généalogique de la lignée segmentaire a fait place aux tribus cognatiques (où la parenté est transmise indifféremment par les hommes ou les femmes) et, aux tribus qui acceptaient des membres qui ne pouvaient se réclamer d'aucun lien de parenté réel. S'il est possible de donner une*

[380] Fukuyama F., op. cit., p. 85.

définition plus large au tribalisme, de manière à inclure non seulement des parents qui se réclament d'un même ancêtre, mais aussi des protecteurs et leurs clients liés par des obligations réciproques et des liens personnels, alors le tribalisme reste une des grandes constantes du développement politique »[381]. S'en suit une modification conséquente mais logique de la culture tribale, permettant à certains ancêtres claniques d'acquérir une place prépondérante dans l'évolution du politique. Le chapitre consacré par la suite à la culture des steppes, et plus particulièrement à la modification de la culture tribale en parallèle avec l'évolution politique et sociale, va permettre de démontrer que, loin de disparaître, certains ancêtres claniques sont en capacité d'opérer une mutation culturelle et religieuse, permettant par la suite l'unification tribale autour de leurs représentations progressivement divinisées. Une modification transformant ainsi l'ancêtre clanique en un principe mythologique, et opérant son champ d'action au delà des simples relations tribales. On le retrouvera notamment dans l'analyse établie par Mircea Eliade sur le concept de guerrier fauve, impliquant une influence directe à la fois de l'ancêtre carnassier et de la pratique chamanique dans l'élaboration d'une stratégie militaire nomade.

Car comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, l'empire demeure par essence anti totémique. Le chamboulement politique et social, mais surtout culturel et donc interne aux principes claniques, entrepris sous Gengis Khan, s'accompli également à travers une volonté évidente d'en finir avec les différents liens tribaux qui animent et opposent la société pastorale. Quoi qu'il en soit, la transformation de la morphologie tribale opère déjà sur une composante vouée à démembrer progressivement le tribalisme, source de conflits et d'insécurités, notamment au niveau des royaumes nomades, acceptant en leur sein des membres issus d'autres tribus sans liens de parenté. Et c'est justement ces royaumes nomades, les khanats, qui posent problème dans leurs actions politiques, opérant, selon certains historiens, sur une composante féodale, notamment dû à la présence d'une classe sociale d'esclaves.

C'est très certainement par la compréhension du déclin du tribalisme chez les pasteurs nomades qu'il va être permis de voir en quoi l'évolution de leur morphologie sociale, permettant des unifications plus conséquentes, impose logiquement et directement la présence d'une forme de relations féodales, permettant de structurer l'ensemble social. Cependant, c'est cette même forme de féodalisme qui pose problème dans son analyse théorique. C'est au travers de l'exemple de la formation du féodalisme européen que Fukuyama parviens à

[381] Idem., p. 97.

déterminer la modification des rapports de la communauté, en parallèle avec l'évolution du politique, et notamment en quoi le féodalisme intervient lorsque les liens de parenté ne fonctionnent plus, permettant évolution directe de la domination légitime vers un autre modèle que celui issu de la domination patriarcale ou patrimoniale. Ainsi, lorsque le tribalisme ne parviens plus à opérer sur l'action sociale, lorsque les liens de parenté ne garantissent plus une structuration de la société, et afin d'éviter l'isolement social de certains individus, ces derniers sont dans l'obligation d'accepter la dépendance envers d'autres individus plus puissants. Permettant ainsi regroupement social plus important et évolution de la structure de domination. Fukuyama voit ainsi dans le féodalisme « *une alternative à la parenté* »[382]. Ainsi, les différents évènements subits par l'Europe médiévale, tels que les invasions barbares, celles des Arabes, des Sarrasins, des Hongrois, ou encore l'effritement de l'Empire carolingien au IXème siècle, ont participés directement à une forme d'autarcie des populations des villes, impliquant par la même de nombreux bouleversements et un affaiblissement des liens de parenté agnatiques, participant à l'émergence du féodalisme.

Certes, il demeure impossible d'opérer une étude comparée entre l'émergence du féodalisme européen et celui supposé au sein de la société nomade d'Asie centrale. Les logiques internes aux deux sociétés, d'un point de vue historique, économique et territorial étant trop opposées, ces dernières ne font que renforcer la dualité à opérer entre nomades et sédentaires. Quoi qu'il en soit, les différentes dynamiques ayant conduit à l'instauration du système féodal en Europe, permettent de comprendre l'implication nécessaire d'une nouvelle forme de domination politique lorsque le tribalisme, et plus spécifiquement les liens de parenté ne semblent plus en capacité d'opérer une stabilisation sociale et politique. Ainsi, pour rappel, « *le féodalisme peut se définir comme la soumission volontaire d'un individu à un autre, qui n'est pas un parent, fondée sur l'échange d'une protection contre un service* »[383]. De plus, cela permet d'expliquer en partie l'évolution culturelle et politique de la société pastorale, dans le sens où, l'implication d'une forme de féodalisme au sein des territoires steppiques, permettrait non seulement un renforcement social, une coopération militaire importante permettant accomplissement et volonté de la guerre vers l'extérieure, par principe de cohésion, tout comme la nécessaires individualisation du pouvoir et donc, renforcement culturel d'un ancêtre clanique fort de représentations, agissant non plus uniquement d'un point de vue de la parenté, mais devenant ancêtre commun à tous.

[382] Idem., p. 235.
[383] Idem., p. 236.

Michel Hoàng, auteur d'un ouvrage sur Gengis Khan, évoque les racines probables du féodalisme dans la société altaïque. Il l'insinue en évoquant l'unification progressive des tribus sous l'autorité de Gengis Khan, démontrant par là même la chute du système tribal, pour les besoins de l'évolution politique. Ainsi, « *dans les longues luttes intestines qui ont mobilisé son énergie on a l'impression que le khan a préféré s'allier à des petits feudataires, à des chefs de clans mineurs, voire à de simples bergers ; après avoir fait leurs preuves, ils seront promus à de hautes fonctions lorsque le khan se dotera d'une véritable administration. Les hommes du khan, les noekur, sont bien des compagnons ; hommes liges, vassaux et serviteurs du khan, ils font partie de groupes claniques alliés par l'usage, et ne peuvent être considérés comme des mercenaires. Très vite utilisés dans les expéditions militaires, ils se révèleront d'excellents tacticiens ; rompus aux charges de cavalerie, ils sauront mener leurs archers et les uhlans sur les plus lointains champs de bataille, en Chine, en terre d'Islam et jusqu'aux portes de l'Europe* »[384]. Faut-il y voir de fait un véritable système féodal à l'intérieur des relations entreprises lors des unifications menant vers les royaumes et les empires, ou de simples rapports d'allégeances pouvant seulement s'apparenter dans leurs formes à du féodalisme ?

Lebedynsky évoque également la présence de tribus vassaliques chez les Kirghizes[385]. Cependant, la relative autonomie de ces derniers leurs confère un aspect politique qui peut être atypique, comparé aux autres grandes confédérations turcophones. Ainsi, ces derniers résultent « *de la fusion de diverses populations antérieures. Le groupe dirigeant turcophone (les Kirghizs au sens strict) soumit également diverses tribus ougriennes, samoyèdes et paléo-sibériennes* »[386], démontrant par là même la fin du système tribal et du principe des liens de parenté dans l'unification. Mais le plus surprenant demeure dans le fait qu' « *à leur apogée, les Kirghizes dominaient un certain nombre de tribus vassales (qistim). Les kaghans avaient conclu des alliances dynastiques avec les Karlouks et les Türguèch (turcophones) dès les années 820. L' « empire » kirghize avait une structure relativement élaborée, avec un système fiscal, une bureaucratie, une armée régulière. Les jeunes Kirghizes de l'élite étaient parfois éduqués chez les Qidan. Au IXème siècle, une partie des paysans avait été asservie, puisque les textes des épitaphes montrent qu'ils pouvaient être donnés comme des biens mobiliers* »[387]. Quant à l'armée elle était, comme toute armée nomade turque ou mongole,

[384] Hoàng M., op. cit., p. 187-188.
[385] Voir annexes : carte n° 5.
[386] Lebedynsky I., op. cit., p. 233.
[387] Idem., p. 235.

stratifiée selon l'ancien principe décimal, retrouvé plus tard chez Gengis Khan et qui sera étudié dans la section consacrée à la stratégie militaire. Enfin, un principe de donations de terres de façon héréditaire était accordé pour les familles s'étant distinguées lors des combats. Cela rejoint le principe du nomadisme territorial. Mais l'absence trop importante d'autres données ne permet pas d'établir de fait l'existence réelle d'un système féodal, bien que ce dernier semble cependant y correspondre sous certains aspects.

Bien que relativement atypique dans leur organisation politique, les Kirghizes, tout comme les autres grandes confédérations tribales altaïques, essentiellement turcophones avant l'avènement des Mongols sous Gengis Khan, n'en oublient pas pour autant l'utilisation, par la récupération, d'éléments ayant fait la gloire de leurs prédécesseurs. Ainsi, outre le fait que leur mythe d'origine soit également en accord avec l'accouplement entre un être humain et l'animal carnassier, dans le cas présent, entre quarante jeunes filles et un fauve, rappelant à quelques variantes près le mythe d'origine des T'ou-kiue ou des Ouïghours, ces derniers se réclament directement de ce même Empire ouïghour qu'ils ont eux mêmes participé à démembrer dès le VIème siècle. Rien d'étonnant donc de retrouver ses éléments claniques et mythologiques chez les gengiskhanides.

Cela démontre ainsi une certaine dynamique interne à la politisation et à l'évolution des peuples de la steppe. Entre le VIème siècle et le IXème siècle de notre ère, plusieurs grandes confédérations tribales se sont ainsi retrouvées sur l'immense territoire d'Asie centrale, des T'ou-kiue aux Ouïghours en passant par les Kirghizes et les Mongols[388]. S'en suit, tout naturellement, des échanges constants entre populations, parvenant même à mettre en place un système diplomatique. Ainsi pour exemple, on sait par les épitaphes que les Kirghizes « *entretenaient une correspondance diplomatique avec les puissances voisines* »[389]. Jean-Paul Roux, à l'instar d'autres historiens, se posait la question à savoir comment Turcs et Mongols sont parvenus à se comprendre et à coopérer ensemble, durant l'empire gengiskhanide. Le politique peut certainement répondre à cette question. La présence, sur plus de cinq siècles, de nombreuses confédérations tribales, apparentées aux royaumes et aux empires, a très certainement permis non seulement un mélange constant des différents clans, permettant par là même de stopper progressivement le processus du tribalisme dans les principes de regroupements, tout comme la possibilité de créer, par les échanges diplomatiques, guerriers ou autres, des liens importants entre Mongols et Turcs.

[388] Voir annexes : cartes n°3 à 6.
[389] Ibid.

S'en suit alors la présence constante sur plus de cinq siècles de plusieurs polities, essentiellement constituées par la présence des « empires nomades », ces khaganats, autrement dit des khanats regroupés entre eux. Ces dernières, étant en contact relatif, forment ainsi un système de transpolitie sur les territoires steppiques, allant de la Mongolie actuelle jusqu'aux rives de la mer Caspienne. Comme le défini Jean Baechler, une transpolitie peut être caractérisée par « *un système d'action défini par la mise en contact d'au moins deux polities* »[390], ces mêmes polities définies individuellement comme « *un groupe humain définissant, vers l'intérieur, un espace social de pacification tendancielle et, vers l'extérieur, un espace social de guerre virtuelle* »[391]. Le problème se pose alors de savoir dans quelle forme de transpolitie se situent les nomades altaïques entre le VIème et le XIIème siècles. Les guerres perpétuelles entre nomades demeurant fortement actives, il est fort probable que le système d'où sont issus ces ensembles politiques ne peut constituer une transpolitie oligopolaire, autrement dit à l'intérieure de laquelle les rapports de force entre les différentes polities permettent une stabilisation sur le long terme par principe d'équilibre. Les différentes confrontations entre tribus durant cette période, démontrent une instabilité politique entre les différentes confédérations tribales, les royaumes ou empires, autrement dit les khanats turco-mongols, ajoutés aux autres chefferies moins importantes, amenant à la mise en place d'une transpolitie polypolaire, autrement dit « *où les acteurs sont trop nombreux pour que des règles du jeu puissent être définies et encore moins imposées, dont résultent des guerres perpétuelles* »[392]. Ainsi, seul l'empire universel demeure facteur de stabilisation chez les nomades altaïques, permettant unification de l'ensemble altaïque sous une seule autorité légitime.

Quoi qu'il en soit, l'intervention et l'utilisation d'hommes issus de lignages claniques autres que celui du khan, dans le cas des khanats notamment, permet de démontrer la modification de la structure sociale sortie du tribalisme pure, pour parvenir à opérer des changements radicaux dans l'élaboration de l'empire ou du royaume. La seconde moitié du premier millénaire de notre ère, permet ainsi, progressivement, non seulement une modification importante des principes tribaux, tout comme la possibilité d'obtenir des unifications plus importantes, permettant par là même modification des types de gouvernances et résurgence d'éléments culturels et religieux qui, progressivement, vont

[390] Baechler J., op. cit., p. 373.
[391] Idem., p. 372.
[392] Idem., p. 374.

devenir de véritables éléments mythologiques prégnants et stabilisateurs pour l'ensemble sociale altaïque.

La présence de noyaux durs, d'un point de vue politique dans la société nomade, notamment au niveau des khanats, permet ainsi l'émergence d'une aristocratie nomade. Cette dernière implique nécessairement une refonte des principes sociaux et politiques, notamment par le fait que l'unification de plusieurs tribus en leurs seins impose une modification de l'agir communautaire. Des tribus et des clans non issus directement de la parenté du souverain, mettant fin au tribalisme et permettant modification de la morphologie sociale. L'unification importante des nomades steppiques, malgré les rapports de force incessants dans la société pastorale, a permis l'instauration de structures politiques élaborées, mettant directement à mal les liens tribaux, mais participant de fait à différentes fusions tribales. Modifiant de fait en profondeur ces mêmes liens sociaux au profit du politique. L'établissement de personnes étrangères, d'un point de vue clanique, au cœur de ces structures politiques, permet de démontrer l'affaiblissement du tribalisme, tout comme la nécessaire instauration, dû à la stratification sociale, d'une forme de féodalisme patrimoniale, autrement dit, conservant tout de même des rapports sociaux basés essentiellement sur la tradition et la coutume propre aux sociétés nomades. De plus, cette évolution politique, impliquant individualisation du pouvoir, participe à la mutation de certains ancêtres claniques zoomorphiques (pour le cas turco-mongol), vers une utilisation mythologique. La partie consacrée à l'aire culturelle y reviendra. La présence de cette même classe aristocratique nomade permet, par la suite, le développement encore plus poussé du politique vers l'empire. Rien de surprenant donc de constater que les éléments permettant la création de l'empire, la religion, l'ancêtre clanique devenu élément mythologique et permettant de s'apparenter à un illustre ancêtre, ou encore l'appartenance attribuée à une famille aristocratique, furent habilement récupérés par Gengis Khan afin d'asseoir sa légitimité entant que souverain océanique.

Mais évoquer une forme de féodalisme au sein des structures politiques nomades demeure, au vu du manque important de sources de première main, plus qu'hasardeux. Certes, différentes formes d'allégeances ont belle et bien existé entre les souverains nomades et les hommes libres, opérant une nouvelle forme de domination politique non plus basée sur les liens de parenté, mais davantage sur des composantes que l'on pourrait qualifier de souveraineté étatique. Le chapitre précédent s'était arrêté sur les différentes formes possibles de domination politique en vogue dans la société pastorale d'Asie centrale, notamment au travers des études de Max Weber. Il en était ainsi ressorti une modification progressive de la

domination patriarcale vers le patrimonialisme et l'instauration, par la suite, d'une forme de féodalité. Visiblement il n'en est rien, bien que la présence constante, d'un point de vue historique, d'une classe aristocratique puisse permettre le doute quand à la présence d'un système féodal nomade. Ainsi pour rappel, outre la classe la plus élevée, celle des souverains khagans ou khans, rois ou empereurs, « *le reste de la population était répartie entre une aristocratie riche et puissante et une majorité d'hommes libres* »[393]. Cependant, des rapports claniques complexes se sont instaurés au sein des différentes khanats turcs et mongols, permettant de démontrer la présence d'une nouvelle forme de domination politique permettant par là même chute du tribalisme et instauration d'un agir communautaire non plus basé uniquement sur les liens de parenté mais sur une composante d'ordre quasi étatique, instaurant l'arrivée de tribus étrangères au sein des familles aristocratiques porteuses du pouvoir politique.

Suite à un échange avec le géostratège et théoricien Gérard Chaliand, et en accord avec le professeur Jean-Paul Joubert, il paraît impromptu et hasardeux de théoriser sur une forme de féodalité au sein des structures royales nomades. Cela n'empêche cependant pas la mise en place de nombreux principes d'allégeances, comme le souligne très justement Gérard Chaliand, permettant mutation de la morphologie sociale et fin progressive des principes liés au tribalisme, notamment dans ses conditions d'unification. La stratification sociale amène ainsi à une modification légitime et obligatoire de l'agir communautaire, rendant les principes purement tribaux comme ne pouvant satisfaire pleinement la nouvelle évolution sociale. La mise en place des khanats turcs ou mongols, participant par là même à l'instauration d'une forme de semi nomadisme, pour des raisons essentiellement logistiques et liées à l'évolution politique nomade, permettent modification de la morphologie sociale vers le royaume et le principe de souveraineté. Ainsi, dans ce nomadisme territorial, pouvant par la suite opérer une modification importante vers du semi nomadisme, « *les camps, et notamment les sites d'hivernage, peuvent devenir les noyaux d'établissements permanents, à proximité desquels se développent des cimetières et mêmes de vraies nécropoles. Ces établissements abritent une population composite de nomades (âgés ou appauvris), de captifs étrangers, d'artisans de diverses origines, etc. Ils deviennent des centres économiques et artisanaux, mais peuvent aussi être des places fortes et des centres de commandement. Les camps permanents des chefs et des souverains, souvent fortifiés, font office de « capitales »* »[394]. L'étude comparée, qui

[393] Lebedynsky I., op. cit., p. 28.
[394] Idem., p. 23.

sera opérée par la suite, entre les différents empires nomades, celui des Kirghizes, des Ouïghours, des T'ou-kiue ou des Mongols, pour ne citer que les plus importants, demeure essentielle pour démontrer la résurgence constante de l'ancêtre clanique zoomorphique au sein de l'aristocratie nomade, tout comme son utilisation devenue essentiellement mythologique et stabilisatrice d'un point de vue identitaire, et non plus uniquement clanique, et accoudée directement à la religion universelle. Car l'évolution politique de la société pastorale, apportant avec elle une refonte du système tribal et par là même une fin progressive de ces mêmes liens de parenté, réclame directement l'émergence de principes mythologiques et identitaires, afin de conserver les principes de cohésion et de cohérence sociale. La troisième partie consacrée à la transformation de la culture tribale par le politique, permettra de comprendre non seulement l'importance d'une modification des ancêtres claniques, tout comme la nécessaire réutilisation constante de certains éléments prégnants et attracteurs à l'intérieur de l'aire culturelle nomade. Mais la fin du tribalisme, et la complexité à apporter au type de domination légitime, entrepris lors des constitutions des « empires nomades », ne peut s'expliquer uniquement sur l'émergence d'une classe d'élite aristocratique. L'homogénéisation progressive de la culture tribale peut également s'expliquer par la présence d'une base religieuse solide et habilement réutilisée par le politique. Faisant écho directement au concept hiérocratique, qu'il soit tempéré ou absolu, l'utilisation de la religion universaliste semble ainsi être le leitmotiv de la chute directe du tribalisme altaïque.

2. L'utilisation du mythe et du sacré comme source de légitimation du pouvoir dans les sociétés nomades

Comme évoqué précédemment dans une sous-section consacrée au symbolisme politique, les sociétés nomades semblent intimement reliées à l'utilisation du sacré dans le processus de légitimation politique. Bien évidemment l'ensemble des sociétés humaines, qu'elles soient sédentaires ou nomades, ont eu, et ont encore aujourd'hui, recours au sacré pour légitimer l'instauration de gouvernances centralisées ou non. Mais la particularité du système nomade, ancré dans un immatérialisme certain ajouté à une faiblesse démographique et de surcroît accentuée par l'espacement important entre les clans, imputé notamment par le pastoralisme, ce dernier semble ainsi pouvoir n'utiliser qu'un principe coercitif essentiellement de l'ordre psychologique. La problématique supplémentaire semble se situer sur l'aspect de la religion nomade, le tengrisme, faisant œuvre d'une multitude de représentations sociales, essentiellement impliquées par l'aspect animiste de la culture des

steppes. Nous reviendrons, au cours de la troisième partie, sur l'aspect hiérocratique induit par l'empire et confronté directement à la culture animiste. Le sacré se pose alors en vérité absolue, légitimant de fait la gouvernance acquise, tout en fonctionnant aussi bien au sein de religions universalistes qu'au cœur de religions plus primitives. Avant de poursuivre sur une analyse du tengrisme comme élément ayant causé directement la chute du tribalisme dans la société pastorale altaïque, il convient d'analyser le plus logiquement possible la notion de sacré et son utilisation dans le processus de légitimation du pouvoir.

L'analyse du sacré rentre ainsi dans plusieurs catégories que nous avons préalablement évoquées. Outre le fait qu'il participe à la légitimation du pouvoir politique, le sacré se retrouve également au cœur même des idéologies, des idées, des systèmes de représentations et bien évidemment au sein des différentes mythologies. Attention cependant à ne pas confondre idéologie et système de représentation. L'idéologie semble pouvoir surpasser le système de représentations dans le sens ou cette dernière utilise directement certains éléments situés au cœur même de ce système. Mais bien au delà, l'utilisation du sacré permet également la mise en place d'explications constitutives de l'ordre social, notamment au travers des discours politiques, les mêmes s'attardant essentiellement sur une relecture spatio-temporelle de l'existence. Ainsi, « *le langage du pouvoir relie d'abord la vie sociale au temps, en convoquant le passé et l'avenir pour légitimer l'organisation politique* »[395]. La récupération d'éléments du passé, essentiellement retrouvés dans le sacré ou les systèmes de représentations, sert ainsi de légitimation au pouvoir politique à venir. La continuité historique et culturelle se doit ainsi d'être cohérente avec l'ordre social à établir ou à maintenir. Mais l'utilisation du sacré permet également et avant tout le maintient d'un certain ordre social autour de valeurs communes et donc progressivement uniformisée par l'action du politique. De fait, « *le langage du pouvoir relie également la vie sociale à une réalité morale ; il réfère à des systèmes de valeurs généralement admis, il les rend effectifs. Il s'inscrit donc dans l'ordre du sacré, si l'on veut bien entendre celui-ci comme donation de sens, présence de normes qui écartent l'anomie et l'insignifiance* »[396]. Il semble possible de démontrer que le pouvoir politique utilisant le sacré opère ainsi sur une modification substantielle de celui-ci. En effet, en utilisant les éléments socio culturels les plus prégnants, ceux ayant le plus d'impact au niveau de la mentalité collective, le politique entreprend une sélection « naturelle » au sein du système des représentations, ne conservant que celles ayant le plus

[395] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 419.
[396] Ibid.

grand intérêt dans le processus de légitimation. La troisième partie reviendra plus longuement sur la modification du système des représentations par action du politique et l'impact de cette modification dans la consécration de certaines représentations sociales.

Car « *le discours mythique, et les rituels qui expriment la conception mythique du monde et du pouvoir, apparaissent comme l'émergence d'une logique des rapports sociaux, comme l'affirmation du sens de l'expérience collectivement vécue* »[397]. L'uniformisation progressive des mythes, dans une société donnée, va permettre indirectement une stabilisation de la pensée mythique et donc d'une certaine représentation collective de l'existence sociale. On retrouve ici le principe de modification du système des représentations qui sera abordé par la suite. Le politique, par récupération du sacré et de la pensée mythique, va ainsi modifier en profondeur les rapports au système des représentations. Permettant concrétisation de certains mythes porteurs de sens symboliques car intrinsèquement liés à l'histoire d'une population. Cela fonctionnera d'autant plus lorsque la généalogie du souverain reste en rapport direct avec une utilisation mythologique, dans le cas présent des ancêtres mythiques zoomorphiques. Le souverain s'accapare ainsi la dimension mythique. De fait, « *le mythe révèle ce qu'est la totalité de la vie sociale, dans la plénitude de sa dimension sacrée, et au travers d'une pratique collective ; et la question du pouvoir n'en est ainsi jamais absente. Le récit mythique fonde toutes les hiérarchies et légitime les positions acquises. Aux membres de la collectivité, il rappelle inlassablement que la révolte introduit dans le monde le désordre et la mort* »[398]. Dans l'environnement nomade d'Asie centrale, à l'intérieur duquel le chamanisme occupe une place prépondérante, la « soumission » aux mythes d'origines et à l'équilibre des forces terrestres et cosmiques, permet certainement en grande partie la légitimation du pouvoir politique par utilisation des éléments mythiques porteurs de représentations symboliques certaines. Dans la conception chamanique, tout élément se soustrayant de prés ou de loin à l'équilibre naturel et surnaturel, peut entrainer des désordres importants sur le monde tangible. D'où l'importance à accorder aux ancêtres mythiques et donc directement au porteur du pouvoir, représentant direct du sacré.

Quoi qu'il en soit l'utilisation du sacré demeure au fondement de l'instauration de l'empire selon le principe hiérocratique mis en lumière par Jean Baechler et Max Weber. Nous reviendrons par la suite sur une analyse plus poussée du système hiérocratique dans la sphère altaïque, démontrant notamment la capacité pour une religion d'essence animiste à

[397] Idem, p. 426.
[398] Idem, p. 427.

supporter ce principe et donc l'action directe du politique. Mais le sacré touche aussi et essentiellement à la pensée mythique. Plus encore, il semble alors que le pouvoir politique, en s'insérant dans la sphère du sacré, permet en grande partie une stabilisation de la pensée mythique autour de valeurs et d'idées prépondérantes, éclipsant ainsi les mythes symboliquement moins importants. Cela rappel directement le principe de morphodynamique des mythes mis en avant par Descola, tout en ayant capacité ici à démontrer l'influence directe du politique dans ce principe de morphodynamisme. La troisième partie reviendra plus longuement sur la modification des systèmes de représentations. Car « *il convient de rappeler que l'étude de la pensée mythique a subi une importante évolution. Après avoir, dans un premier temps, insisté sur la dimension intégratrice du mythe, en l'appréhendant comme facteur de stabilité voire d'immobilisme social, elle reconnaît aujourd'hui la plasticité du mythe et son aptitude à évoluer. A la vision du mythe figeant en quelque sorte les rapports sociaux s'est substituée une conception qui souligne la réceptivité du mythe aux aléas de l'histoire et aux antagonismes intra sociétaux. L'ordre de la pensée mythique n'est plus conçu comme extérieur à l'Histoire, et dès lors, la question de la représentation du pouvoir s'ouvre au problème de la manipulation du mythe par ceux qui contrôlent ou réclament le pouvoir* »[399]. Démontrant ainsi la maniabilité des mythes et leurs facultés à opérer sur une action positive dans l'émergence de pouvoirs politiques. Rappelant également l'utilité pour Gengis Khan de s'octroyer une descendance mythique fortement représentatives de l'ensemble altaïque, notamment en utilisant la représentation sociale du loup comme porteuse de prestiges et de légitimité. Mais tout comme au sein d'autres sociétés humaines amenées progressivement vers l'empire, la simple utilisation mythologique ne semble pouvoir suffire à l'instauration d'un pouvoir politique important et de surcroît ayant volonté première à opérer sur une conquête territoriale accrédité par la thèse d'une volonté de domination universelle. Le principal élément ayant capacité à transcender un ensemble social important se retrouve dès lors dans une utilisation directe d'une religion universelle, pour le cas présent le tengrisme, religion propre aux groupes steppiques.

3. Le tengrisme comme accélérateur de la chute du tribalisme altaïque

La solution la plus plausible pour expliquer l'avènement de structures politiques importantes, affaiblissant considérablement le système des liens de parenté, peut se trouver dans la présence constante d'une religion universelle propre aux populations nomades d'Asie

[399] Idem, p. 425-426.

centrale. En plus d'une réutilisation constante de l'ancêtre zoomorphique comme porteur de prestiges claniques et élément stabilisateur d'un point de vue sociale et identitaire, le tengrisme, du fait de sa présence avérée au cœur des élections des souverains nomades, semble être l'élément déclencheur pour la mise à mal du système des liens de parenté, en même temps qu'il participe à l'instauration d'un principe de domination universelle. De plus, comme cela sera précisé par la suite, la représentation sociale du loup, opérant une transformation symbolique d'ancêtre clanique vers une entité devenue mythologique, notamment au travers du principe de divinisation des représentations, devient par là même messager direct du Dieu Tengrï. Démontrant son impact sur la mentalité collective nomade et dans son rapport avec le politique et le religieux. Comme le précise Jean-Paul Roux, de tous les animaux ancêtres présents au cours de l'histoire nomade, le loup demeure l'animal emblème. « *Il surclasse même le taureau, dont Bazin a si bien senti l'importance qu'il a pu parler d'une dualité d'origine des Turcs* »[400]. Il en sera d'ailleurs récompensé et mystifié à outrance puisqu'il « *a des qualités célestes et il devait être conçu comme bleu puisque les T'ou-kiue se sont nommés kök türük, « Les Türk Bleus »* »[401]. Le faisant ainsi rentrer en osmose avec le Dieu céleste Tengrï. Le tengrisme, opérant son apparition de façon constante sur plus de deux millénaires à travers les territoires steppiques, peut dès lors permettre d'apporter un élément supplémentaire dans l'appauvrissement des principes de lignage. Cependant, sa particularité d'être à la fois religion universelle tout en reposant essentiellement sur des composantes animistes permet une fois encore de démontrer de la particularité du développement politique et culturel de la société pastorale altaïque. Le cas de l'avènement du christianisme en Occident ou de l'islam de Mahomet en Arabie, comme moteurs des évolutions politiques et sociales, peuvent ainsi trouver échos dans la société nomade altaïque par étude comparative.

Ainsi, pour débuter l'étude comparée entre l'avènement de la société arabe sous Mahomet dès le VIème siècle avec celle des Mongols de Gengis Khan dès le XIIIème siècle, il semble intéressant d'étudier la chute du tribalisme par la consécration de la religion universelle chez les tribus arabes du désert. Pour Francis Fukuyama, Mahomet « *a combiné contrat social, force et autorité charismatique pour unifier tout d'abord les tribus en discorde de Médine, puis celle de La Mecque et des villes avoisinantes pour créer une société dotée d'institutions étatiques. Les enseignements du Prophète étaient en un sens dirigés contre*

[400] Roux J-P., *La religion des Turcs…*, p. 181.
[401] Idem., p. 190.

l'organisation tribale puisqu'ils proclamaient l'existence d'une oumma universelle, ou communauté de croyants, unis par leur loyauté envers Dieu ou la parole de Dieu et non envers leur tribu. Ce développement idéologique a joué un rôle essentiel en créant une base plus large pour l'action collective et en augmentant considérablement le degré de confiance au sein d'une société segmentée, en proie à des luttes intestines incessantes »[402]. Il est possible de retrouver ici la même problématique apporté par Gengis Khan qui n'a lui aussi pas d'autres choix, pour unifier l'ensemble tribal, que de mettre à mal les principes des liens de parenté et les identités claniques, notamment par une utilisation de la religion universelle. Celle là même qui permet cohésion de l'ensemble tribal et volonté de domination universelle, pour les besoins de la conquête extérieure. Toujours accoudé à cette religion, le loup opère également son influence en tant que messager direct du Dieu Tengrï, tout en faisant partie, selon Jean-Paul Roux, d'une des sources principale de vie chez les peuples de la steppe, bien que l'ensemble du bestiaire animal tiens également place importante dans la culture altaïque. Roux précise justement à ce sujet que « *ces animaux, ont dû avoir un rôle dans les temps anciens. Il est certain que beaucoup de mythes se sont perdus, que d'autres ont été volontairement étouffés dans l'œuf. La raison en est toujours la même : la formation de fédérations tribales, d'empires, a promu les mythes du clan dirigeant et éliminé les autres. Cette promotion a ensuite étendu l'audience de ceux-là et les a fait souvent reprendre par de nouveaux venus se référant consciemment ou inconsciemment à eux, se posant comme leurs héritiers* »[403].

Quoi qu'il en soit et comme précisé dans la première partie de cette étude, le tengrisme s'accomplit comme la religion universelle propre aux peuples de la steppe. Son utilisation constante lors des élections des souverains, par le biais des chamans notamment, atteste de l'importance et de l'omniprésence historique de cette dernière lors de l'évolution sociale et politique. Evolution permettant ainsi mise à mal des principes de lignage, puisqu'opérant sur une volonté de domination universelle et d'identité transcendante au niveau social, éclipsant ainsi les simples besoins tribaux. Pour revenir sur l'élection de Gengis Khan comme souverain océanique lors du *quriltai* de 1206, le rôle du chaman et la présence de Tengrï demeurent indispensables afin de légitimer la prise de pouvoir, permettant par la suite unification, en accord avec la notion de hiérocratie. Kökötchü, le grand chaman, dont fut évoqué précédemment la mise à mort pour la protection semble-t-il de la domination

[402] Fukuyama F., op. cit., p. 196.
[403] Roux J-P. op. cit., p. 180.

charismatique de Gengis Khan, « *semble bien avoir été un des principaux artisans de l'avènement de Temüdjin (le futur Gengis Khan) en prédisant qu'il avait été choisi par le Ciel-Dieu et en lui donnant son nom de règne, Gengis Khan* »[404]. Car l'utilisation d'une religion universelle opère sur des composantes censées dévaluer le tribalisme au profit d'une communauté de croyants unis sur des fondements d'ordre essentiellement religieux donc, et non plus uniquement sur des principes sociaux et moraux reposant sur la famille et le clan. Certes, l'instabilité des nomades steppiques ne permet pas une comparaison totale avec la communauté de croyants opérée par le biais de l'Islam ou du Christianisme. Mais sa résurgence constante dans l'histoire du politique, notamment au travers des élection de souverains nomades, permet certainement la mise en place d'un sentiment commun d'unité au delà des simples principes de lignages.

Il semble également intéressant de souligner les changements opérés après la mort du prophète Mahomet avec celle de Gengis Khan. Comme le souligne très justement Fukuyama, la domination charismatique de Mahomet ne semble pas lui avoir survécue. Ainsi, « *le maintien de l'unité politique a été difficile dans le contexte du tribalisme arabe. Le problème est devenu patent immédiatement après la mort de Mahomet en 632. L'autorité charismatique du Prophète avait suffi à maintenir le régime qu'il avait créé, mais ce dernier a rapidement menacé d'éclater pour revenir à ses éléments constitutifs* »[405], autrement dit au niveau tribal. Il est possible de retrouver ici le problème posé par Max Weber sur la quotidianisation charismatique, permettant le principe de succession. L'absence d'héritiers mâles chez Mahomet et d'une désignation volontaire à sa succession a certainement participé aux chamboulements sociaux et idéologiques après sa mort, quand Gengis Khan s'était quand à lui occupé soigneusement de sa succession par le biais notamment de ses fils et petits fils.

L'utilisation habile de la religion par Gengis Khan, ou tout du moins son importance dans l'élection des souverains turco-mongols, permet ainsi modification de la structure et de la mentalité tribale. Mais une seconde approche comparée avec l'avènement du christianisme en Occident va permettre de comprendre davantage l'importance de l'utilisation d'une religion universaliste dans la constitution de peuples non plus régies uniquement sur les liens de parenté, mais comme faisant partie d'un ensemble dépassant le tribalisme. Rejoignant Samuel Huntington sur la nécessité de l'émergence d'une religion universelle dans la constitution des civilisations, Fukuyama démontre ainsi l'impact de cette dernière dans

[404] Idem., p. 73.
[405] Fukuyama F., op. cit., p. 197.

l'élaboration de sociétés humaines dépassant le tribalisme et opérant une longue marche en avant vers la civilisation et la modification en profondeur des structures sociales et politiques, ainsi que celle des mentalités.

Comme l'écrit Fukuyama, la particularité du développement des sociétés européennes réside dans le fait que ces dernières se sont, semble-t-il, très tôt détachées des principes collectifs familiaux pour parvenir à un individualisme relativement poussé et ce bien avant les différents changements opérés dans les transformations sociales au sein d'autres sociétés humaines. Ainsi, « *en Europe, le développement social à précédé le développement politique* »[406]. Ce qui est intéressant se trouve dans la notion d'individualisme précoce de la société européenne par rapport aux différents développements des autres sociétés non européennes. Pour Fukuyama, la réponse à apporter au questionnement sur cet individualisme social ne se situe pas à première vue dans le politique mais bel et bien dans le religieux avec l'avènement notamment du christianisme dès l'époque romaine. Ainsi, « *l'Eglise n'était pas le pouvoir souverain des territoires sur lesquels elle agissait. Elle était plutôt un acteur social dont l'influence dépendait de sa capacité à établir des normes culturelles. C'est son rôle qui permet de comprendre comment une société très individualiste était déjà en place au Moyen-Âge, avant même que ne démarre le processus de construction étatique, et des siècles avant la Réforme, les Lumières et la révolution industrielle* »[407]. Dans le cas altaïque, l'absence d'institutions religieuses et la prédominance des cultes chamaniques relativement indépendants par eux-mêmes et défendant souvent leurs propres intérêts, ne permet pas à l'institution religieuse d'agir directement sur la modification de la structure tribale. L'avènement du politique devient alors seul stabilisateur social. C'est par le politique et la récupération de la religion universelle, notamment lors des élections des souverains nomades, que la stabilisation et la mise à mal des liens tribaux peuvent dès lors s'opérer.

La principale problématique qui semble s'échapper de la religion des nomades altaïques réside une fois de plus dans l'absence cruciale d'études portant sur la religion des Turcs et des Mongols d'Asie centrale comme religion autonome et possédant également un caractère universel. Jean-Paul Roux, l'un des plus grand spécialiste historique et culturel des peuples de la steppe, souligne avec évidence le manque conséquent d'intérêts portés sur la religion altaïque. Plus qu'un simple manque d'intérêts, c'est très certainement l'absence d'écrits religieux et d'institutions qui peut laisser penser à une absence concrète d'une religion

[406] Idem., p. 231.
[407] Idem., p. 239.

universelle dans les conceptions mentales des pasteurs nomades. Cependant, au travers du politique notamment, il est permis de constater la résurgence constante, par utilisation, de la religion universelle, trouvée dans le tengrisme, notamment lors des élections des souverains nomades. Ainsi, outre le fait, comme le souligne Roux, que malgré les époques, l'utilisation de Tengrï fut opérée activement sur les territoires steppiques durant près de deux mille ans, avec une continuité et une régularité pouvant le placer au même niveau que le Dieu des chrétiens ou des musulmans, il est surtout intéressant d'en conclure « *que c'est avant tout un dieu d'empire* »[408].

Cette qualification démontre ainsi l'inévitable utilisation de la religion universelle lors des unifications tribales permettant passage vers les royaumes et les empires. De ce fait, son utilisation peut permettre très certainement, à l'instar du Dieu chrétien ou du Dieu musulman, de mettre également à mal les principes de liens de parenté, tout en opérant un chamboulement au cœur même de la morphologie tribale altaïque, et opérant ainsi unification idéologique, nécessaire pour évincer les principes de lignage, trop souvent sources de conflits internes. La présence d'une divinité transcendantale, universelle, permet également le fonctionnement du principe hiérocratique, participant à la légitimation du souverain sur ses sujets. Volonté de domination universelle nécessaire à tout empire, accoudée à une unification fonctionnant non plus sur les principes purement claniques, mais davantage sur des notions relevant de l'identité commune à un territoire et à une culture donnée. Tout semble ainsi reposer sur sa présence divine. Ainsi, « *quand il n'y a plus d'empire, quand les tribus sont éparpillées, Tengri, jadis si puissant, tend à s'effacer, à laisser la place à des divinités secondaires plus proches du peuple ou à éclater en morceaux, à se diviser en une multitude de tengri. Dieu impérial, Tengri devient tout naturellement sous l'empire ce qu'il ne peut pas être en d'autres temps, le Dieu national* »[409].

Son utilisation semble agir essentiellement contre la multiplication des représentations sociales, contre le recours au totémisme ayant cours au sein des tribus turco-mongoles, et pour l'unification des peuples de la steppe au sein d'un ensemble social et identitaire homogène et stabilisé. A l'instar de l'islam de Mahomet pour qui l'utilisation d'Allah représente une possibilité d'unifier les tribus arabes au sein d'un même système de pensée, tout comme l'instauration progressive de la chrétienté au cœur de l'Europe, permettant mise à mal des liens de parenté et instauration progressive des monarchies, la diffusion du tengrisme en terre

[408] Roux J-P., op. cit., p. 110.
[409] Idem., p. 112.

nomade semble agir sur les mêmes composantes sociales et politiques. Cependant, « *la guerre sainte de Tengri et de son Kaghan n'est pas dogmatique. Elle est seulement dirigée contre l'anarchie des steppes, contre les chefferies, contre le totémisme, plus encore, contre la multiplicité des pouvoirs qui imposent une vision polythéiste. Elle répond à un profond désir d'unité, à une volonté de paix universelle* »[410].

Le comparatisme opéré entre l'émergence de l'islam permettant unification des tribus arabes, et l'utilisation du tengrisme dans l'unification tribale altaïque, permet d'apprécier le fait que la religion universelle opère cependant sur des schémas différents. Alors que le tengrisme accompli déjà une influence constante sur les territoires nomades, et ce sur plusieurs siècles de confédérations tribales, l'islam n'apparaît qu'avec Mahomet et sa révélation d'Allah au VIème siècle, permettant par là même le principe de la guerre religieuse, le djihad, afin de répandre la parole de Dieu. Cependant, dans les deux cas, la religion universelle permet non seulement unification tribale, mais également chute progressive du tribalisme, tant que cette dernière parvient à opérer son action stabilisatrice. Le cas de la chrétienté en Occident demeure également quelque peu différente dans son utilisation. Comme le souligne Fukuyama, « *l'Europe a constitué une exception au sens où l'abandon des liens de parenté comme structure de l'organisation sociale a été opéré sur un plan culturel plutôt que politique* »[411], à l'inverse de la société nomade où la culture se modifie par le politique et où le religieux est également utilisé par le politique. Mais le principal intérêt de l'étude sur la chute du tribalisme dans la société pastorale réside également dans l'émergence et la réutilisation constante de l'ancêtre clanique carnassier comme demeurant, lors des unifications, le seul ancêtre issu de la culture tribale et opérant à la fois une mutation vers un principe mythologique, tout en conservant son statut d'ancêtre clanique et identitaire devenu progressivement ancêtre commun.

Quoi qu'il en soit, la religion universelle reste en capacité d'opérer directement sur la chute du tribalisme dans les sociétés humaines, quelles soient sédentaires ou nomades, et qu'elle agisse sur un plan essentiellement culturel, politique ou guerrier. Mais cela serai dénigrer volontairement le rôle de la guerre dans les constructions étatiques. Peuples guerriers par nature, et peut être même par amour, les nomades altaïques ont également subits bon nombres de chamboulements sociaux et politiques par la guerre et pour la guerre. La volonté naturelle de stabilisation de l'ensemble social répond naturellement à une volonté d'empêcher

[410] Idem., p. 113.
[411] Fukuyama F., op. cit., p. 239.

le plus possible le recours à cette dernière. Mais c'est également celle ci qui permet non seulement circulation des tribus entre elles, modifications progressives des statuts de liens de parenté, par principe de fusions tribales, et donc permet d'agir comme le moteur direct de la volonté de domination universelle. Elle permet surtout la compréhension et la nécessaire mise en place d'une organisation militaire imparable, permettant par là même émergence de principes ethniques, nationaux, étatiques, et lorsque la guerre vers l'extérieure devient principe idéologique, autrement dit basée sur une volonté première de conquête territoriale universelle. La section consacrée dans la quatrième partie sur l'étude anthropomorphique des guerriers nomades, en accord avec la théorie de la culture stratégique, reviendra sur l'impact possible de la guerre en groupe dans la formation d'une idéologie commune, permettant stabilisation de l'ensemble social. Il sera également question de l'influence de l'ancêtre clanique en parallèle des travaux entrepris par Mircea Eliade sur le concept de guerrier fauve en accord avec la pratique chamanique.

Mais l'autre problématique apportée par Fukuyama, toujours en parallèle avec l'histoire du politique dans la société pastorale de Haute Asie, et qui fut précédemment évoquée, se trouve sur la notion de souveraineté étatique, en opposition directe avec la société tribale. Ainsi, pour Fukuyama la société étatique diffère de la société tribale sur plusieurs aspects. Outre le fait évident que la société étatique possède une autorité centrale porteuse de la souveraineté et donc possédant directement le principe de la violence légitime, mettant à mal les principes tribaux, « *l'autorité de l'Etat est territoriale et non fondée sur la parenté* »[412]. Là encore, appliqué au cas pastoral, l'étude semble plus complexe. Certes, la présence des khanats, les royaumes nomades, démontre une évolution nécessaire vers la sortie du système tribal, tout en permettant la mise en place d'une autorité souveraine, celle du khagan, sur les différentes familles nomades occupant son territoire. Il est possible de retrouver ici la transformation de la morphologie tribale vers la chefferie et le royaume, ainsi qu'une mutation vers un système identitaire non plus tribal mais quasi national. Mais la notion de prestige militaire, l'utilisation récurrente, jusqu'à Gengis Khan, des ancêtres claniques, d'un point de vue historique, politique et culturel, pose la problématique d'une souveraineté nomade non fondée sur les liens tribaux. L'instabilité naturelle des nomades, et donc directement des royaumes nomades, permet cependant d'affirmer que, bien qu'un certain principe de souveraineté peut s'échapper des structures des khanats turco-mongols, ces derniers ne sont pas réellement de véritable Etat au sens wébérien du terme. Cependant, la

[412] Idem., p. 99.

stratification sociale imposée par ces royaumes nomades, accoudée à la présence d'une autorité centrale garante de la stabilité sociale et territoriale, peut s'apparenter aisément à une forme étatique dans sa composante. De plus, « *les Etats sont beaucoup plus stratifiés et inégalitaires que les sociétés tribales, l'autorité centrale et son administration se séparant souvent du reste de la société. Dans certains cas, cela donne naissance à une élite héréditaire. L'esclavage et le servage, que les sociétés tribales n'ignorent pas, prennent une importance énorme sous l'égide des Etats. Enfin, les Etats sont légitimés par des formes de croyances religieuses bien plus élaborées, avec une caste religieuse séparée qui s'en fait la gardienne. Parfois, cette caste religieuse prend directement le pouvoir, l'Etat devenant alors une théocratie* »[413].

La présence légitimée, au sein des royaumes et empires nomades, de la religion universelle, permet en partie de démontrer la présence d'une forme de souveraineté étatique dans l'émergence de ces structures politiques plus ou moins importantes. Leurs longévités sur le plus ou moins long terme, leurs impacts au niveau des populations nomades et dans la chute équivoque du tribalisme, peut ainsi faire émerger la notion d'Etat nomade, bien que cette dernière demeure à priori incohérente avec le principe étatique essentiellement issu des sociétés sédentaires. Il est néanmoins possible de reprendre ici la définition wébérienne de l'Etat comme entité possédant le monopole de la violence légitime, cette dernière agit également au cœur des khanats turco-mongols, par l'autorité légitime du souverain.

Comme le précise Fukuyama, « *la religion a joué un rôle clé à l'origine de l'autorité de la loi* »[414]. L'élaboration du *yasaq*, le code de lois gengiskhanides, respecté à la lettre par les nomades, trouve certainement échos en partie dans le tengrisme. Un code de loi permettant ainsi une institutionnalisation des relations sociales, impliquant une modification de l'agir communautaire. Pour Paul Claval, les groupes sociaux mettent en place des codes de lois, servant directement l'émergence de principes identitaires et de stabilisation sociale. « *Cela introduit une certaine logique au sein de la société : les membres du groupe doivent se conformer à des schémas de conduites stéréotypés. La culture aboutit à la standardisation des comportements, même si celle ci demeure de façade* »[415]. Ainsi, les trois grandes composantes qui participent à l'élaboration d'institutions politiques organisant les sociétés humaines sont l'Etat, l'autorité de la loi par la mise en place d'un code de lois, et la responsabilité du

[413] Idem., p. 100.
[414] Idem., p. 37.
[415] Claval P., *Géographie culturelle*…, p. 123.

gouvernement. Comme démontré précédemment au travers des études de Max Weber, le système hiérocratique, contrairement au principe de droit divin, permet responsabilité directe du souverain devant ses sujets. Pour ce qui est de l'autorité de la loi, Fukuyama explique que d'un point de vue occidental, la loi est « *l'ensemble des règles de justice abstraites qui lient une communauté. Dans les sociétés prémodernes, la loi était censée avoir été fixée par une autorité supérieure à tout législateur humain, que ce soit une autorité divine, une coutume immémoriale ou la nature. La législation, elle, correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui la loi positive, et c'est une fonction du pouvoir politique. Elle traduit la capacité d'un roi, d'un baron, d'un président, d'un Parlement ou d'un chef de guerre à créer et à faire respecter de nouvelles règles, fondées en dernière instance sur une combinaison de pouvoir et d'autorité. L'autorité de la loi ne peut exister que là où un ensemble de lois préexistantes règne souverainement sur la législation, de telle sorte que l'individu en charge du pouvoir politique se sente tenu par la loi* »[416].

La relation entre l'élaboration de la loi et la religion universelle s'opère ainsi tout naturellement. La religion peut permettre modification de la coutume antérieure, généralement de tradition orale et domestique, vers un ensemble de lois écrites et institutionnalisées et reposant avant tout sur des notions liées à la morale. De fait, « *avant notre époque moderne et laïque, la source la plus évidente des lois justes état la religion. Mais les lois fondées sur la religion ne contraignaient les souverains que si l'autorité religieuse était indépendante de l'autorité politique* »[417]. Comme évoqué précédemment, les conflits d'intérêts entre les chamans et le souverain ont conduis sous Gengis Khan à une séparation stricte entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, permettant par là même, selon le principe hiérocratique wébérien, l'engagement de la responsabilité du souverain ou de l'empereur devant l'autorité de la loi. L'absence d'écrits avant l'époque gengiskhanide ne permet pas une étude approfondie sur l'autorité de la loi au sein des précédents empires nomades, excepté face à celui de Gengis Khan bien qu'il ne reste aucune trace écrite du *yasaq* à l'heure actuelle.

L'élaboration du code de lois gengiskhanide permet d'affirmer la présence et la volonté étatique au sein de la société pastorale et ce bien avant les différentes conquêtes mongoles opérées sous Gengis Khan et ses successeurs. Le lien entre la religion universaliste des nomades, le tengrisme, et l'élaboration de la loi existe bel et bien. Ainsi, « *c'est la volonté*

[416] Fukuyama F., op. cit., p. 244.
[417] Idem., p. 259.

de Dieu que nous prenions la terre, maintenions l'ordre, imposions le yasak (loi fondamentale) »[418]. Il s'agit surtout et en premier lieu de maintenir l'ordre établi tout en opérant une contrainte législative et morale quand celle ci fut essentiellement coutumière et liée aux différents interdits qui courent à travers l'histoire des tribus, pour les besoins de la stabilisation sociale. Mais au delà de l'utilisation de la religion universelle dans la chute progressive du tribalisme et la modification significative des principes de lignage, c'est également cette dernière, accoudée à la domination charismatique et au principe idéologique, qui va permettre une nouvelle approche comparée, cette fois ci avec la prise de pouvoir de Mahomet au VIème siècle sur les tribus arabes du désert. Certes, l'histoire des deux hommes se différencie sur plusieurs points. Alors que l'unification arabe sous Mahomet suit des principes issus directement des logiques sédentaires, permettant par là même émergence de l'Islam entant que religion universelle, et jouant directement sur les mentalités collectives propres à l'existence sédentaire, celle de Gengis Khan s'attarde à récupérer un héritage pastorale issue d'une culture animiste et propre à l'existence de populations au sein de zones de vide géographique. Certaines composantes structurelles semblent cependant pouvoir s'accorder dans la destinée de ces deux personnages, permettant ainsi une analyse plus approfondie du développement politique au cœur des sociétés nomades et tribales.

4. Gengis Khan, prophète en terre nomade : vers une utilisation du religieux à des fins charismatiques, stratégiques et politiques

L'importance à accorder à la religion universelle des nomades, le tengrisme, s'explique au sein de deux approches constitutives de la pensée scientifique animant cette étude. D'un côté, et comme vu précédemment, l'utilisation de la religion par le politique permet en grande partie la modification des principes de lignage, issus eux mêmes des sociétés tribales. Elle impose également avec elle un recours au concept hiérocratique, permettant par là même une influence du politique à un niveau ayant capacité à transcender les mentalités collectives. Mais plus encore, et rejoignant directement la problématique principale, c'est également la place prépondérante de l'ancêtre clanique, le loup, au cœur de la religion des Turcs et des Mongols, qui permet là encore une réapparition sous jacente de cette représentation zoomorphique à un niveau d'utilisation plus élevé. Utilisation essentiellement céleste chez la plupart des grands groupes tribaux ayant participé à des évolutions politiques de grande ampleur. Ainsi, comme le souligne Jean-Paul Roux à propos de la bête, « *si l'animal n'est pas*

[418] Roux J-P., *Histoire de l'Empire*…, p. 113.

en couleur, il a des qualités célestes et il devait être conçu comme bleu puisque les T'ou-kiue se sont nommés kök türük, « les Turcs bleus » (….). Le loup est bleu : les Mongols, comme les T'ou-kiue, se diront bleus, Köke Mogghol. La biche est fauve, de la couleur de la terre, ce qui fait penser au couple des Khitan et permettra de projeter l'image du mariage du ciel et de la terre »[419].

Dans une volonté certaine d'apporter des éléments complémentaires dans l'étude de la prise de pouvoir de Gengis Khan, accoudée à l'élaboration de la domination charismatique dans la sphère tribale, il semble intéressant d'entreprendre une rapide comparaison avec l'histoire du prophète Mahomet dès le VIIème siècle de notre ère en Arabie. Le régime politique à aspect théocratique entrepris par Mahomet, va permettre de compléter la problématique liée aux notions de hiérocratie et de théocratie, accoudées à l'utilisation de la religion universaliste dans la chute du tribalisme. Certes, alors que Mahomet opère une construction religieuse, au travers de l'Islam, Gengis Khan s'attarde avant tout à récupérer les différents éléments socio culturels nécessaires à la légitimation de son pouvoir dans la sphère nomade. Mais la concordance entre le destins des tribus arabes du désert, d'où émerge la religion musulmane et par la suite les empires arabes, et le destin des tribus de la steppe eurasiatique, d'où surgit les empires nomades, semblent pouvoir se rejoindre sur plusieurs points, notamment dans les principes d'unifications tribales, le tout accoudé aux utilisations des concepts de prestige, d'honneur et de don charismatique. Il sera alors permis de retrouver les notions d'alliance et de liens de parenté, nécessaires à l'unification tribale et à l'émergence d'un personnage charismatique. De plus, cette étude comparée permettra également de réaffirmer l'importance des liens claniques dans l'évolution du politique et la nécessaire réutilisation d'un ancêtre, dans le cas turco-mongol à aspect zoomorphique, dans l'établissement d'un pouvoir de domination politique légitimé. Cependant, il sera aussi question des différences à entreprendre entre l'histoire de Mahomet et celle de Gengis Khan, notamment, dans la dualité à opérer entre tribus nomades et tribus sédentaires, les deux ne réclamant pas les mêmes logiques religieuses et existentialistes. Alors que Mahomet, issu de la cité commerçante de La Mecque en Arabie, fait davantage parti des tribus sédentaires, et par là même opère sur des composantes religieuses et sociales proches des « fantasmes sédentaires », Gengis Khan voit le jour au cœur de la Mongolie sauvage et nomade du XIIIème siècle et s'attarde essentiellement à récupérer les éléments socio culturels du passé religieux et politique de la sphère altaïque. Rien d'étonnant alors de retrouver des éléments

[419] Idem., p. 190.

bibliques au sein de la pensée musulmane entreprise par Mahomet dès le VIIème siècle, alors que la religion turco-mongole et son Dieu Tengrï, ne présuppose pas l'insertion de concepts propres aux populations citadines et plus largement sédentaires, ou tout du moins dans son aspect originel.

Comme étudié précédemment, le concept hiérocratique s'est appliqué naturellement à la structure de domination charismatique entreprise par Gengis Khan pour les besoins de l'empire et de la légitimation de la conquête militaire vers l'extérieur. Mais l'utilisation hiérocratique dans l'évolution et la concrétisation de la civilisation nomade des steppes eurasiatiques, par l'émergence et l'expansion impériale, pose question sur le statut même de Gengis Khan comme pouvant être considéré, à l'instar de Mahomet, prophète en son pays. L'utilisation constante de Tengrï, le Dieu ciel divinisé, propre à la culture animiste, ainsi que la présence récurrente de l'ancêtre loup, comme messager divin et porteur d'une certaine aura divine, opère sur des composantes pouvant se faire assimiler l'histoire politique et sociale gengiskhanide avec celle du prophète de l'Islam. Au vu des différents éléments composants le pouvoir charismatique et l'institution hiérocratique, certains parallèles peuvent dès lors concorder entre l'histoire prophétique, notamment celle de Mahomet, et l'histoire gengiskhanide. Certes, la relative opacité de la religion nomade altaïque, l'absence de sources écrites de la part de ces populations, participe encore à la mise en relation d'éléments pouvant sembler contraire car opérant sur des analyses socio historiques différentes. Il ne sera pas question d'entreprendre une histoire complète de l'Islam ou de la Chrétienté, mais certains éléments wébériens peuvent cependant permettre d'attester d'une forme de « prophétisation » gengiskhanide, obtenue essentiellement pour les besoins de l'unification des peuples de la steppe entant que civilisation nomade autonome et stabilisée.

La domination charismatique entreprise par Gengis Khan pour les besoins de l'unification politique, opère sur certaines composantes qu'il est possible de retrouver dans l'histoire de l'Islam et de son prophète Mahomet. Ces deux conquérants vont surtout permettre une transformation radicale des mentalités, notamment en opérant une refonte nécessaire du système des représentations et donc des croyances. Ainsi, comme le souligne Weber, « *l'islam a d'abord été une communauté charismatique de combattants conduite par le Prophète guerrier et son successeur, astreinte au commandement de soumettre les impies par la force et dans laquelle l'héroïsme était idéalisé* »[420]. Le prestige et la gloire militaire font partie intégrante de l'évolution politique nomade, ainsi que la légitimation du pouvoir

[420] Weber M., op. cit., p. 376.

politique par l'utilisation des principes divins. Gengis Khan obtient son statut d'empereur non seulement grâce aux conquêtes militaires internes, permettant unification de l'ensemble tribal, mais également par le fait qu'il intervient dans la sphère nomade comme ayant obtention naturelle du « don divin ». Le faisant ainsi messager direct du Dieu Tengrï, pour les besoins d'une unification universelle des peuples de la Terre. Là encore, la culture animiste, opérant sur une conception holistique de l'existence, ne freine pas le processus de politisation, en accord avec les fondements religieux propres à la société altaïque. La relation entre Tengrï et Gengis Khan a pendant longtemps était sujet à diverses polémiques sur l'utilisation même du Dieu dans sa relation avec l'empereur. « *Une découverte récente enlève aujourd'hui tout doute à ce sujet. Dans une lettre envoyée à Saint Louis, Hülegü, vice roi d'Iran, écrivait en toutes lettres : « Tengri s'est adressé à notre aïeul Gengis Khan, son fils* » »[421]. Considéré comme le fils de Dieu, Gengis Khan est en mesure d'opérer une transformation de sa domination charismatique vers la notion de prophète guerrier, comme étant intermédiaire de la parole divine, se rapprochant ainsi de l'histoire de Mahomet.

La hiérocratie permet également, par principe de stéréotypisation, l'émergence de textes sacrés, porteurs de la parole de Dieu, et permettant par là même, organisation de l'agir communautaire. Ainsi, « *la hiérocratie est la plus forte puissance de stéréotypisation qui puisse exister. Le jus divinum, la charia de l'islam, la Torah des juifs sont intangibles* »[422]. Le *yasaq*, le code de lois instauré par Gengis Khan pour l'ensemble des peuples vivant sous une tente, peut s'apparenter dans sa forme et son utilisation, à un texte sacré, bien qu'il opère également sur l'organisation militaire et politique et a permis surtout, la suppression de l'organisation tribale pour les besoins de l'unification. « *Le yasaq ne nous a pas été conservé, ce qui ne laisse pas d'étonner quand on sait à quel point les Mongols y accordaient de l'importance, y étaient attachés et jugeait criminel de ne pas l'observer. Rachid al Din, rapportant la réponse de chefs mongols à Özbeq, khan de la Horde d'Or, converti à l'islam et cherchant à le propager, montre qu'il était considéré à l'égal d'un livre saint et avait pour eux une valeur religieuse* »[423].

Mais c'est très certainement à travers les récents travaux de Jacqueline Chabbi, historienne, anthropologue et spécialiste de l'Islam, qu'il semble possible d'apporter d'autres éléments, par principe analogique notamment, dans la constitution du pouvoir politique gengiskhanide, en parallèle avec la prise de pouvoir de Mahomet à partir du VIIème siècle.

[421] Roux J-P., op. cit., p. 142.
[422] Weber M., op. cit., p. 376.
[423] Roux J-P., op. cit., p. 144.

Car avant de devenir au fil des siècles une religion opérant sur différents niveaux d'interprétations, l'Islam demeure avant tout une religion tribale, issue directement des confins du désert d'Arabie. Opérant une analyse portant sur les trois piliers de l'Islam, Jacqueline Chabbi entreprend ainsi une relecture de la religion musulmane, notamment d'un point de vue anthropologique. Les trois piliers mis volontairement en avant trouvent leur conception dans une approche « originelle » de la pensée divine, et plus spécifiquement dans le but ultime de toute structure tribale qui entreprend la voie de l'unification, autour d'éléments prépondérants et ce pour les besoins de la cohérence et de la cohésion sociale, ainsi que la nécessité d'opérer une domination politique et guerrière pour les besoins de la conquête. Ces trois composantes que sont l'alliance, la guidance et le don, forment les trois piliers nécessaires à l'unification tribale et la survie dans le désert selon Chabbi. Il va être ainsi permis de les rapprocher des travaux d' Ibn Khaldoun sur la notion d'esprit de corps, et la nécessité de trouver l'ancêtre clanique étant à même d'opérer un regroupement tribal sous son prestige. Par la suite, l'étude portera davantage sur le rôle des représentations sociales dans les processus de cohésion et de cohérence, nécessaires à l'unification, opérant de fait une analyse plus anthropologique, toujours afin de déterminer l'impact concret de l'ancêtre clanique zoomorphique dans le dynamisme politique externe des peuples de la steppe.

Le premier point intéressant se trouve justement dans l'élaboration de la religion musulmane mais également sur la dualité à opérer entre nomades et sédentaires. La quatrième partie reviendra plus longuement sur cette dualité et son impact probable dans l'élaboration de l'idéologie gengiskhanide. Comme le souligne Chabbi, l'un des principaux aspects de l'Islam se situe au sein de l'allégorie de la route perdue et les besoins liés à l'appel constant de Dieu pour retrouver ce chemin abandonné. Or, l'image même du chemin perdu demeure un fantasme de peurs relativement présent chez les peuples sédentaires. Fantasme non retrouvé chez les peuples nomades qui connaissent parfaitement les routes et les pistes à prendre à travers les espaces de vide fournies par l'environnement désertique, notamment à travers une connaissance du terrain implacable et par observation du ciel. De plus, que cela soit en Asie ou en Arabie, les sédentaires ont longtemps réclamé l'aide des nomades pour les déplacements commerciaux à travers les déserts. Ainsi, « *chaque homme de tribu, nomade ou sédentaire, savait, en Arabie, quel sort tragique attendait ceux qui avaient perdu la route. Mais l'obsession de la route perdue était, avons nous déjà dit, sans doute plus violemment ressentie dans les milieux sédentaires que chez les nomades. La raison est simple : faute de connaître et de pratiquer les pistes, un sédentaire d'Arabie n'avait pas capacité à se déplacer*

par lui-même en dehors de son lieu de vie. Tout déplacement requérait nécessairement pour lui le concours de guides tribaux, à savoir les nomades de la zone. On peut penser également que c'est d'abord en milieu sédentaire que se nourrissait le sentiment que mieux valait placer sa confiance dans une divinité de guidance plutôt que dans la seule guidance humaine, incertaine voire traîtresse »[424].

Cette symbolique de la guidance et de la piste à suivre a très certainement influée directement sur la création de l'Islam coranique, comme guide pour des populations vivant dans un environnement désertique et dangereux. Là encore, tout comme au cœur de la steppe, la présence constante d'espaces de vide géographique opère sur la mentalité collective comme des espaces étant peuplés de différentes entités surnaturelles pouvant être bénéfiques ou non. De ce fait, « *plantée d'obstacles multiples et soumise à des aléas climatiques peu prévisibles, la terre d'Arabie était vue par les hommes de tribu qui y vivaient comme habitée, voire surchargée de présence surnaturelle souvent hostile, avec laquelle il fallait parvenir à composer pour tracer sa route* »[425]. Mai, alors que cette culture liée à l'existence dans le désert et plus largement au cœur d'espace de vide géographique, et qui peut être qualifiée d'animiste, encourage le phénomène politique chez les peuples de la steppe asiatique, par création du tengrisme notamment et récupération d'éléments animistes et zoomorphiques, ces mêmes éléments permettent également la création d'une religion monothéiste forte et davantage propre aux populations sédentaires avec l'Islam. Car bien que Mahomet soit également issu du milieu tribal, il n'en demeure pas moins sédentaire. La religion musulmane coranique, bien que tribale à son origine, répond ainsi avant tout à des problématiques sédentaires, à la différence du tengrisme, religion turco-mongole utilisée dans le principe hiérocratique gengiskhanide, et propre au mode de vie des populations nomades. Ainsi, au travers de l'étude anthropologique du Coran, entreprise par Chabbi, il en ressort que Mahomet se situe davantage dans une vision sédentaire que purement nomade. Ainsi, « *dans l'optique pessimiste qui se donne à voir dans XXV, 44 semble se refléter la distorsion anthropologique qui sépare le sédentaire du nomade. Dans la vision d'un citadin comme Mahomet (dont on peut constater, là encore, qu'il n'a rien du grand caravanier que l'on fantasme), il est significatif de remarquer que le chameau qui sort de la piste est vu comme aussi égaré que le*

[424] Chabbi Jacqueline, *Les trois piliers de l'islam, lecture anthropologique du Coran*, Seuil, avril 2016, p. 159.
[425] Chabbi J., op. cit., p. 158.

voyageur qui, par mégarde, se serait écarté de la caravane. Le Coran joue dans ces passages sur une phobie typiquement sédentaire »[426].

Anne-Marie Delcambre démontre également la dualité existante entre nomades et sédentaires dans l'Arabie du VIIème siècle de Mahomet. Elle souligne ainsi que « *les Bédouins, dont le nom vient de bãdiya, la « steppe », ont besoin pour survivre des agriculteurs sédentaires établis dans les oasis. Ils leur vouent pourtant un souverain mépris. Les oasiens, dispersés dans leurs champs, occupés aux travaux agricoles, sont vulnérables. Ils font l'objet de rapines incessantes des fiers nomades du désert* »[427]. Il semble intéressant de souligner que, paradoxalement, les techniques d'attaques de Mahomet et de ces guerriers, au commencement de sa conquête militaire, s'avèrent étrangement similaires aux méthodes nomades, comprenant razzias, attaques soudaines, harcèlement de l'ennemi et esquive rapide. Autant de composantes propres aux petites unités attaquant des cités ou des armées plus nombreuses. Ainsi, « *les Arabes ne connaissaient pas l'art de la guerre des Byzantins et des Persans. Ils pratiquaient un combat très élaboré et possédaient un armement rudimentaire. Chevauchant des méharis, de rapides chameaux dressés à la course, ou des chevaux, mais capables aussi de combattre à pied ils excellaient dans la manœuvre d'attaque soudaine, du harcèlement de l'ennemi et de l'esquive rapide. Sur le champ de bataille, répartis par clan, ils combattaient en unités distinctes, disposées en lignes* »[428]. Attention cependant de ne pas assimiler les objectifs de l'empire mongol et de l'empire arabe comme étant issue de la même logique. Au travers de l'*Anthologie mondiale de la stratégie* de Gérard Chaliand, et grâce aux différents écrits militaires des époques arabes et tatars (nom donné aux peuples turco-mongols), la conquête territoriale n'opère pas sur les mêmes composantes idéologiques. Alors que Mahomet, et plus généralement les populations arabes, entreprennent une domination religieuse, afin notamment d'assujettir l'ensemble des sociétés humaines sous la religion musulmane, la logique nomade tend vers une destruction systématique, essentiellement sous Gengis Khan, pour qui les logiques sédentaires sont parfois obsolètes, sans pour autant tenter de convertir l'ensemble des sociétés humaines conquises à la religion turco-mongole. Le tengrisme permet le principe de domination universelle, mais ne cherche pas à convertir les peuples conquis, simplement à les gouverner. Dans le cas présent, entre nomades et sédentaires, on ne se situe absolument pas dans les mêmes logiques religieuses, sociales et économiques. A l'époque de Gengis Khan, et visiblement essentiellement sous son règne, la

[426] Idem., p. 162.
[427] Delcambre Anne-Marie, *Mahomet, La parole d'Allah*, Gallimard, 2009, p. 63.
[428] Delcambre A.-M., op. cit., p. 77.

logique semble belle et bien uniquement prédatrice et destructrice, tout en permettant par la suite l'instauration, par ses successeurs, d'une logique davantage sédentaire, avec notamment l'instauration d'une domination d'ordre bureaucratique, pour les besoins liés à l'administration de l'empire, notamment sous Kubilaï Khan dès le XIVème siècle, en Chine.

Gengis Khan n'est pas dans un objectif lié à une nécessité d'élaboration religieuse afin de « rassurer » les populations nomades. Il n'est pas non plus dans une guerre de religion. Ainsi, « *la guerre sainte de Tengrï et de son Kaghan n'est pas dogmatique. Elle est seulement dirigée contre l'anarchie des steppes, contre les chefferies, contre le totémisme, plus encore, contre la multiplicité des pouvoirs qui imposent une vision polythéiste. Elle répond à un profond désir d'unité, à une volonté de paix universelle* »[429]. Le tengrisme étant définitivement et invariablement la religion propre aux nomades turco-mongols, ce dernier va être réutilisé pour les besoins de l'unification tribale et le désir impérial, ainsi que la légitimation propre à la domination universelle. Bien que d'importantes différences sont à entreprendre entre le destin de Mahomet avec l'islam, et celui de Gengis Khan, il n'en demeure pas moins que certaines similitudes, notamment dans les principes d'unification tribale, sont à mettre en place, permettant notamment de comprendre davantage l'importance des liens tribaux, du principe du lignage et de la nécessaire récupération d'ancêtres claniques forts de représentations. Dans les trois piliers de l'islam mis en avant par Chabbi, l'un tout particulièrement semble intéressant à utiliser pour parfaire l'étude de la domination charismatique gengiskhanide. Il s'agit du don tribal comme fonction sociale.

Ainsi, « *le don est l'une des composantes majeures du pacte social qui lie les membres d'une tribu, d'un clan ou d'un lignage. Il est mutuel. Chacun donne ce qu'il peut, à commencer par une solidarité sans faille entre les membres d'un même groupe. Le don est donc inséparable de l'alliance* »[430]. Il sera permis de voir par la suite la complémentarité à entreprendre entre les principes de lignage accoudés aux principes d'appartenances, puis de dévouement, notamment dans la constitution des armées, en parallèle avec la volonté de conquête impériale, reposant sur les notions religieuses. Quoi qu'il en soit, le don, tout comme l'alliance, demeurent inévitablement présents dans les principes relevant de l'unification tribale. Cela rejoint directement la notion de prestige nécessaire à l'émergence d'un personnage charismatique, et donc porteur de dons surnaturels. Mais plus encore, ce don se doit d'être issu, ou tout du moins relié directement à l'héritage d'un ancêtre clanique fort de

[429] Roux J-P., *La religion des Turcs*…, p. 113.
[430] Chabbi J., op. cit., p. 265.

représentations et opérant une prégnance dans la sphère tribale. En étant directement associé à la notion d'alliance, le don demeure ainsi une composante majeure dans l'unification tribale. Celle là même servant avant tout à la survie dans le désert, ou la steppe, autrement dit, à l'intérieur de zones de vide géographique, tout en établissant directement la mise en place d'un principe de domination politique et sociale.

Chabbi entreprend aussi l'étude de la notion de *dhikr*, pouvant être traduit étymologiquement comme « *le fait de « garder en mémoire » et donc de « pouvoir dire » puisqu'on en a gardé le souvenir, quelque chose du passé qui devient donc mémorable. Il est en quelque sorte l'archive orale de cette société. Le fait qu'un acte ou qu'une personne laisse sa trace dans la mémoire collective est une manière à la fois d'exister dans le temps et, au-delà de soi, de faire exister sa lignée et donc de bâtir une renommée* »[431]. Rien ne peut être pire, pour une famille tribale, que de perdre son identité, autrement dit de perdre son héritage. Là encore, cela souligne les problématiques des unifications tribales de grande ampleur, du simple fait que plus le regroupement de vient important, plus la famille tribale conquérante aura tendance naturelle à effacer les différents liens tribaux et donc les ancêtres claniques au profit du sien. C'est ce qu'il s'est passé lors de la conquête tribale de Gengis Khan, opérant, notamment grâce au *yassaq*, « destruction » des différents liens tribaux. Quoi qu'il en soit, la notion de *dhikr*, définie comme la possibilité de conserver dans la mémoire collective tribale le prestige d'un ancêtre clanique important, se retrouve également, et naturellement, au cœur de la société pastorale d'Asie centrale. Ainsi, l'importance à accordé au loup, comme géniteur de certaines tribus turco-mongoles, celles là même que l'on retrouve au sommet de la hiérarchie sociale, et comme élément déclencheur de l'unification tribale altaïque et plus largement de la politisation nomade asiatique, réside dans son omniprésence, tout au long de la tradition orale turque et mongole, comme pilier de l'organisation sociale. Comme le souligne Jean-Paul Roux en évoquant le mythe du loup bleu dans la société pastorale de Haute Asie, « *le choix du loup comme géniteur n'est évidemment pas arbitraire et ne découle pas seulement de son omniprésence dans les steppes. Il s'est imposé, pour des raison encore inconnues, en milieu indo-européen dès avant l'ère chrétienne (ce qui permet un rapprochement encore hasardeux avec la louve romaine), puis, à nouveau, déjà par tradition, chez les Hiong-nu et chez les T'ou-kiue (Türks). L'exceptionnelle réussite de ces peuples a*

[431] Idem., p. 273.

permis à leur mythe d'origine d'être largement diffusé dans les steppes. C'est ainsi qu'il atteignit les Mongols, qui lui donnèrent un nouvel essor. Il ne disparaîtra plus »[432].

Comme vu précédemment, les différents contacts entre tribus, notamment par processus guerrier ou de domination politique, entrainent directement modification des principes de lignages selon que la tribu conquérante est en capacité d'en absorber une autre. Ce principe de fusion et de fission entre tribus, qu'il est possible de retrouver chez les peuples de la steppes, les amérindiens des Grandes Plaines ou encore chez les tribus arabes du désert, permet transformation progressive des éléments claniques et des principes de lignages. Ainsi, « *en Arabie, il n'était pas tout à fait sans exemple de se débarrasser des fauteurs de troubles en les exilant dans une autre tribus étrangère* »[433]. Cela permet notamment d'obtenir indirectement l'effacement identitaire d'une tribu pouvant être considérée comme problématique ou tout simplement participer à une forme « d'épuration » tribale au profit des tribus victorieuses.

L'intelligence stratégique de Gengis Khan repose donc essentiellement sur cette compréhension liée à l'importance d'utiliser un ancêtre clanique fort de représentations, et opérant directement dans les différents dynamismes politiques de l'histoire tribale nomade. Bien que reposant uniquement sur des traditions orales, l'environnement tribale parvient cependant, et ce malgré les différents conflits, l'instabilité nomades et le pouvoir du temps, à constituer un ancêtre clanique résurgent et opérant durablement au sein de la mentalité collective, pour les besoins de l'unification. La récupération de l'ancêtre clanique participe ainsi à l'émergence du don tribal comme fonction sociale et plus encore, comme élément hiérocratique par le simple fait que le loup, dans la mythologie turco-mongole, est assimilé directement au céleste.

L'autre élément à prendre en considération se trouve dans le concept d'alliance. Ce dernier, pouvant être assimilé au principe d'unification politique, réclame une cohésion sociale forte, permettant entraide entre les différentes tribus et donc directement rapprochement et coopération par principe de coalition. Là encore, les rapports se confondent directement avec le divin, s'alliant ainsi dans une symbolique créant le concept de « guerrier héroïque ». Celui là même qui semble nécessaire, au niveau tribal pour parvenir à rallier différents clans sous son autorité, participant ainsi à une alliance ou confédération tribale. Comme démontré précédemment, la notion de prestige tient une place prépondérante dans la

[432] Roux J-P., op. cit., p. 68-69.
[433] Nagel Tilman, *Mahomet : Histoire d'un arabe, Invention d'un prophète*, Labor et Fides, 2012, p. 113.

sphère tribale. Gengis Khan ne peut parvenir au pouvoir qu'en opérant une multitude de conquêtes militaires, prouvant par là même son alliance directe avec le divin. Ainsi, comme le souligne Chabbi, pour l'histoire de Mahomet, « *la mise en place coranique des représentations qui vont de l'alliance consentie à la demande d'obéissance est progressive. Elle apparaît surtout durant la période médinoise (622-632, dates présumées), en contrepoint des actions qui sont alors entreprises et seulement lorsque Mahomet a démontré dans les faits, notamment par les razzias victorieuses qu'il conduit, que son dieu lui est secourable, qu'il bénéficie de son soutien et que, donc, l'alliance avec lui est totalement bénéfique. C'est comme si le ralliement attendait que la divinité elle-même ait fait ses preuves dans le réel* »[434].

Les différentes victoires militaires, qu'elles soient opérées par Mahomet ou par Gengis Khan, permettent progressivement la légitimation du pouvoir charismatique par le simple fait que, s'en remettant à Dieu, ces dernières s'avèrent bénéfiques pour l'ensemble social. Comme le rappel Jean-Paul Roux à propos des turco-mongols, « *chez les « Barbares du Nord », s'imposer était le plus difficile. Une fois ce point acquis, on n'avait plus guère à craindre les trahisons, les ingratitudes, l'inconstance des foules. Le serment solennel qui liait les masses au chef, chez ces gens habitués à renier leurs paroles, était de ceux sur lesquels on ne revenait pas. Il unissait, de par la volonté du Ciel et sous sa terrible garantie, qui commandait à qui obéissait, au point qu'il n'y avait plus qu'un être* »[435]. Cela est à rapprocher directement de la notion de prestige, fortement présente et nécessaire dans la sphère tribale. Comme le rappel Chabbi, les premières victoires de Mahomet, notamment à Médine, permettent la création directe d'une confédération tribale, à la fois grâce aux victoires militaires, mais également et peut être encore plus, par la capacité de ce dernier d'opérer des négociations et des compromis afin de rallier un ensemble tribal plus vaste sous sa cause.

Car la destruction pure et simple des opposants n'est pas une fin en soi, et le ralliement de ces derniers peut s'avérer porteur de réussite car accumulant plus de guerriers, tout en permettant unification et conquête territoriale sous l'hégémonie du conquérant. Ainsi, « *quand les textes nous disent par exemple que les Tatars furent anéantis, il s'agit évidemment d'une destruction non pas physique, mais sociale et politique. Les familles el les clans ne disparurent pas, mais perdirent dans uns très large mesure leurs prérogatives, virent leurs divinités tutélaires affaiblies au profit du Grand Dieu, du Dieu unique, la divinité de l'empire,*

[434] Chabbi J., op. cit., p. 46.
[435] Roux J-P., op. cit., p. 139.

de qui toutes les autres n'étaient que des émanations ou des manifestations, et leurs totems oubliés alors que celui de la famille souveraine, le loup, était promu grand ancêtre de tous »[436]. Ce principe de « *dénigrement des divinités rivales, stigmatisées pour leur impuissance à prêter assistance* »[437], se retrouve à la fois dans la conquête politique de Mahomet et celle de Gengis Khan, à la différence près que l'affaiblissement des divinités arabes issues d'un certain polythéisme, permet glorification d'Allah, mais conserve le principe des ancêtres claniques zoomorphiques chez les peuples nomades turco-mongols en n'omettant pas d'opérer une transformation hiérarchique d'un point de vue totémique tout en plaçant le loup comme ancêtre commun à côté de Tengrï. Cela peut s'expliquer en grande partie par la nature même de la culture des steppes, alliant concepts animistes, pratiques chamaniques et conservation de l'identité tribale originelle malgré la présence d'un Dieu à aspect monothéiste. L'affaiblissement des divinités inférieures sous Mahomet, afin d'établir une domination totale d'Allah en tant que Dieu monothéiste et opérant par là même un monopole sur l'ensemble religieux, démontre la faculté du politique à récupérer et modifier des éléments issus directement de la pensée divine, pour les besoins de l'homogénéisation et de la stabilisation sociale. Ce même schéma se répercute six siècles plus tard sous Gengis Khan, à la différence prés que les liens tribaux et le concept d'ancêtre animal totémique, conservent leur existence. La récupération du religieux par le politique se doit en effet de répondre à certaines logiques culturelles et identitaires propres aux populations définies. Alors que sous Mahomet, l'ensemble tribal s'avère être sédentaire, d'où l'utilisation de concepts liés aux fantasmes de peur de ces populations tel que l'égarement dans le désert et la diabolisation des entités surnaturelles, les populations nomades ne se conçoivent pas dans un ensemble culturel opérant les mêmes logiques existentielles.

Il est une fois de plus permis de retrouver ici les composantes hiérocratiques nécessaires à l'instauration de l'empire, qu'il soit Mongol ou Arabe, sédentaire ou nomade, mais opérant dans tous les cas une modification importante de la structure tribale originelle vers un dynamisme politique conséquent. L'utilisation du Dieu, accoudé aux réussites militaires, permet unification d'un ensemble tribal par principe de cohérence. Puisque la divinité, qui par la suite va devenir un Dieu monothéiste en capacité de transcender un espace géographique important, parviens à opérer indirectement sur les succès militaires, l'unification demeure ainsi nécessaire puisque voulue par la volonté divine. On se retrouve ici

[436] Idem., p. 157.
[437] Chabbi J., op. cit., p. 135.

dans un principe de transcendance du pouvoir politique par récupération de l'élément divin et du concept mis en avant par Jean Baechler de contrat entre l'individu porteur du pouvoir et l'entité divine. Contrat devenant réel par les différentes victoires militaires entreprises sous son nom et sa protection. Cependant, comme le souligne très justement Maxime Rodinson, Médine, le premier lieu au sein duquel Mahomet érigea les prémisses d'un Etat arabe, ce dernier s'avère essentiellement reposer sur des composantes théocratiques. Ainsi, après l'émigration de certaines tribus arabes sur les pas du prophète, leur installation dans la ville de Médine marque un tournant décisif dans la prise de pouvoir et le rôle politique de Mahomet. « *Médine formait désormais un Etat. Un Etat d'un type spécial, mais indubitablement un Etat. C'était un Etat théocratique, c'est à dire que le pouvoir suprême était dévolu à Allah lui-même. Allah fait entendre sa volonté par l'organe de Mohammad et par lui seul. Si nous estimons que la voix d'Allah c'est en réalité l'inconscient de Mohammad, il faut en déduire que nous avons affaire en principe à une monarchie absolue. Pourtant en pratique, il n'en est pas tout à fait ainsi. C'est qu'Allah ne fait entendre sa voix que dans les grandes occasions. Les décisions multiples qui doivent être prises pour diriger et organiser la vie en communauté médinoise dépendent, en principe, toujours des mêmes autorités qu'autrefois : les chefs et les conseils de chaque tribu et de chaque clan* »[438]. Il est permis de retrouver ici le principe des conseils de chefs tribaux réunis sous un collège électoral, afin notamment de déterminer et de voter les différentes actions problématiques pour la vie en communauté. Comme vu auparavant, ce principe démocratique des conseils tribaux existe également chez les nomades turco-mongols, et opère une importance particulière dans le principe d'élection du représentant. Mais c'est très certainement le principe théocratique qui démontre de la différenciation à entreprendre entre la prise de pouvoir de Mahomet et celle de Gengis Khan, notamment dans le principe d'utilisation de l'entité divine suprême, à un niveau politique. Aucune donnée sérieuse ne permet d'affirmer que Gengis Khan délègue entièrement le pouvoir au Dieu Tengrï, il s'agit davantage d'une récupération de l'entité divine pour des raisons essentiellement historiques et sociales ainsi que politiques. En revanche, la création d'Allah par Mahomet, semble opérer différemment sur le concept de gouvernance divine. Il est possible de supposer que la « nouveauté » d'Allah réclame, pour une plus grande légitimation de son existence, que ce dernier occupe une place prépondérante dans l'historie politique arabe, davantage qu'au travers de Tangrï qui est déjà une entité divine prédéfinie chez les peuples nomades altaïques avant Gengis Khan. Avec Mahomet, on se retrouve dans

[438] Rodinson Maxime, *Mahomet*, Seuil, mai 1994, p. 255.

une gouvernance de Dieu, par l'intermédiaire de son prophète, alors que cette même gouvernance de Dieu semble moins évidente dans le système gengiskhanide. Certes, comme vu précédemment, le système politique de Gengis Khan s'avère être davantage hiérocratique que purement théocratique.

Dans un système théocratique, la souveraineté appartient donc directement au divin. Bien évidemment, ce dernier n'est pas en mesure d'agir directement sur le pouvoir politique pas plus que sur l'agir communautaire, et va le faire par le biais d'un vicaire terrestre. Il est donc possible de retrouver ici le principe hiérocratique de Jean Baechler, dans le cas de Mahomet, appliqué de façon tempérée puisque les conseils de chefs tribaux peuvent également intervenir dans les affaires politiques et sociales de moindre importance. Cependant, le problème conceptuel entre théocratie et hiérocratie demeure. La théocratie pourrai être davantage le pouvoir politique détenu entre les mains d'une organisation ecclésiastique alors que la hiérocratie demeure entre les mains d'un individu aux dons particuliers, rentré directement en contact avec Dieu. Quoi qu'il en soit, Mahomet opère, au travers de sa hiérocratie, un pouvoir d'ordre spirituel, autrement dit, touchant directement à la psychologie sociale, et permettant par là même une plus grande résonnance de son action politique à un niveau non plus purement temporel, mais bel et bien transcendant. Mahomet et Gengis Khan demeure donc les uniques détenteurs du pouvoir suprême, et politique, ne laissant que peu ou pas du tout de place à une gouvernance par les institutions religieuses, faisant de leur régime politique un régime hiérocratique. Cependant, force est de constater que la domination politique de Mahomet s'avère davantage être une théocratie, même si le pouvoir de Dieu ne peut, dans tous les cas, s'appliquer qu'uniquement par un représentant légale et désigné, terrestre.

L'utilisation constante et répétitive de l'entité divine sert notamment de catalyseur pour faire perdurer l'union entre les tribus, participant ainsi au principe de cohésion et de cohérence sociale. Si Allah ou Tengrï se retrouvent constamment au cœur des discours, c'est essentiellement pour la simple et bonne raison que leur autorité suprême permet stabilisation d'un ensemble tribal sujet fortement aux perturbations sociales, encore plus dans la sphère nomade que sédentaire. Ainsi, dans le cas de Mahomet, « *la répétition inlassable de l'injonction divine dans la partie finale du Coran laisse présumer que le discours coranique affichait une ambition que la sociologie de son milieu humain ne pouvait guère autoriser, en tout cas pas de façon permanente. En effet, on se trouve dans un type de société ou l'obéissance doit être consentie et où elle ne peut être que temporaire. Elle ne s'applique que*

dans le cas d'une action commune à mener »[439], autrement dit, « *l'obéissance n'est jamais permanente ni un fait acquis en soi* »[440]. Cela permet de comprendre pourquoi, dans le cas turco-mongol notamment, la stabilisation de l'ensemble tribale unifié sous un royaume ou un empire, demeure fragile dans tous les cas. Lorsque le désir de conquête s'estompe ou que le souverain disparaît, le principe de l'obéissance, à rapprocher ici du concept d'alliance tribale, demeure fortement sujet au retour vers l'instabilité. La possibilité pour Mahomet ou Gengis Khan d'inscrire durablement et définitivement l'entité divine suprême dans les mentalités collectives, peut ainsi permettre perduration du sentiment d'unité tribale et d'appartenance.

Comme évoqué précédemment, le *yasaq*, le code de lois gengiskhanide, instaure non seulement des règles à l'ensemble des populations nomades d'Asie centrale, tout comme la volonté de placer définitivement l'entité divine Tengrï comme le Dieu porteur de l'unification et de la conquête territoriale, permettant ainsi une stabilisation plus longue.

Concernant le troisième pilier évoqué par Chabbi, en tant que pilier central, la guidance, celui ci semble davantage se rattacher purement aux concepts sédentaires, puisque permettant aux tribus de conserver quoi qu'il arrive le bon chemin, de ne jamais perdre la piste sous peine d'être perdu dans le désert. Là encore, cette symbolique de la guidance de Dieu s'explique à la fois d'un point de vue purement matériel et réaliste, mais également d'un point de vue spirituel. Toute personne ne connaissant pas le désert et sort volontairement ou involontairement des sentiers battus, se retrouve prise au piège par l'environnement. Au niveau coranique, la perte du chemin s'assimile directement à la perte du divin. Ainsi, « *la terminologie du déplacement est extrêmement développée dans le Coran. Cela répond indubitablement à une contrainte de terrain. Le Coran n'innove pas en la matière. Il s'inscrit dans une continuité, celle de la nécessité pour les hommes de trouver la bonne route afin d'arriver à bon port dans un milieu naturel qui est celui de l'Arabie aride* »[441]. Bien que la perte de la piste puisse également advenir chez les nomades, cette peur semble s'être développée plus largement chez les populations sédentaires. Là encore, la dualité entre nomades et sédentaires se transforme en complémentarité, les seconds demandant généralement l'aide des premiers pour tout déplacement à travers le désert, pour les besoins essentiellement liés au commerce. Mais c'est très certainement dans la symbolique animale qu'il semble intéressant d'émettre une analyse entre nomade et sédentaire. Opérant avant tout sur des fantasmes de peur, l'élaboration coranique, à l'instar d'autres religions monothéistes,

[439] Chabbi J., op. cit., p. 47.
[440] Ibid.
[441] Idem., p. 158.

définie la perte du chemin comme une perte symbolique de l'être humain vers la voie de Dieu, et par là même sa propre chute opérant un retour à l'animalité par le biais du chameau égaré. De fait, « *l'image négative des chameaux revient une autre fois encore pour affirmer que les damnés relégués au désert, régressant en quelque sorte dans l'animalité, n'y auront à manger que de l'herbe à chameau. Par contre, dans un tout autre registre, celui de la Création, le Coran contient d'autres passages sur ces animaux qui forme la base du pastoralisme local en soulignant tout ce que, par la volonté divine, ils procurent aux hommes au bénéfice desquels ils ont été créés : viande, lait, poil dont on tisse la tente et la vêture. Dans l'optique pessimiste qui se donne à voir dans XXV, 44 semble se refléter la distorsion anthropologique qui sépare le sédentaire du nomade* »[442].

La guidance semble ainsi beaucoup plus apte à opérer une forme de catalyseur de peur auprès des populations sédentaires, amenant avec elle la symbolique reliée aux voies de Dieu, autrement dit le bon chemin à prendre pour éviter l'enfer ou la damnation. Bien que la guidance peut également et naturellement servir le nomade, elle ne semble pas fonctionner avec la même intensité dans son application. Alors que dans les sociétés tribales sédentaires trois grands principes semblent permettre l'application de l'unification tribale, au sein des sociétés tribales nomades, c'est surtout le don et l'alliance, autrement dit le principe de domination charismatique, accoudé aux récupérations de liens tribaux avec les principe de lignage, et la cohésion sociale, qui demeurent aux fondements de cette même unité tribale.

Au terme de cette analyse portant à la fois sur les modifications de la morphologie sociale tribal, et sur les différents principes de domination politique entrepris au cours de l'évolution de la société nomade d'Asie centrale, certains éléments sont à retenir avant de poursuivre l'étude sur l'influence de l'ancêtre clanique dans le processus de politisation nomade altaïque. Ainsi, et de façon relativement étonnante, il s'avère que les différents types de dominations, répondant au besoins de l'évolution de la morphologie sociale tribale, opèrent sur un terrain d'analyse proche de celui des sociétés sédentaires, mettant progressivement à mal les principes de liens de parenté vers une institutionnalisation étatique progressive de la société nomade, notamment sous Gengis Khan. Le tengrisme et son utilisation par le politique, demeure ainsi l'élément primordial dans la chute du tribalisme, tout comme la concrétisation permanente de l'ancêtre clanique devenu objet symbolique, identitaire et stabilisateur.

[442] Idem., p. 162.

L'empire, comme modèle d'organisation politique et la hiérocratie comme principe de domination légitime, accoudée au charisme personnel à fonction religieuse, semblent ainsi être les composantes naturelles pour l'épanouissement du politique au cœur de la société nomade eurasiatique. Permettant à la fois stabilisation sociale, unification tribale et décentralisation totémique au profit du Dieu unique et de l'ancêtre animal de la famille souveraine, l'empire semble ainsi être la vocation naturelle des peuples de la steppe. Mais pour ce faire, certaines substances culturelles et religieuses, propre à l'aire culturelle, et ayant acquis une force légitime dans la mentalité collective turco-mongole, se doivent d'apparaître et d'entreprendre un principe d'homogénisation. La politisation nomade, courant de la simple tribu jusqu'à l'empire, a permis circulation des données culturelles et spirituelles nomades, en même temps que l'influence prépondérante d'un mode de vie et d'une idéologie sur une aire géographique atypique et de grande ampleur. L'adaptation progressive de ces populations sur les territoires désertiques et steppiques d'Asie centrale a ainsi provoqué la création d'une aire culturelle vaste, permettant apparition de l'empire et expansion de la civilisation par principe de conquêtes territoriales.

Pour rappel, l'une des problématiques apportées par l'étude du processus de politisation chez les peuples nomades, repose également sur ses composantes culturelles essentiellement retrouvées dans les cultes animistes. Alors que ces différents cultes animistes et chamaniques ne peuvent, à première vue, parvenir à l'instauration d'une domination politique de grande envergure (les cultes dits « primitifs », rendus à la Nature, se cantonnent généralement à l'intérieur d'une aire géographique spécifique), le cas de la politisation des peuples de la steppe fait figure d'exception. L'immense zone steppique peut permettre de démontrer la possibilité pour la culture nomade, d'essence animiste, de parvenir à une unité des cultes, mais également dans l'utilisation des ancêtres claniques, pour les besoins de l'évolution du politique. Pour se faire, il convient de s'arrêter à présent sur une étude davantage anthropologique et culturaliste, toujours en lien avec le processus de politisation. Cette troisième partie va ainsi permettre une confrontation entre le culturel et le politique, démontrant la modification nécessaire des mentalités collectives, l'instauration d'un nouvel ordre social, et ce pour les besoins de l'établissement d'un pouvoir centralisé et légitimé. Mais avant d'y parvenir, il semble intéressant d'opérer un rapide arrêt sur le principal voisin des Mongols gengiskhanides, la Chine. En effet, l'histoire atypique de la politisation chinoise, élaborée également au sein d'une pratique religieuse polythéiste, à l'intérieur de laquelle le

culte des ancêtres demeure au fondement social, cette dernière peut permettre de compléter l'étude suivante.

5. La société chinoise : entre culte des ancêtres et multiplication des pratiques religieuses : une uniformité dans la complexité

L'analyse qui suit s'est longuement intéressée à l'impact du tengrisme dans le processus de politisation altaïque, et plus particulièrement son enjeu dans la chute progressive du tribalisme et la remise en cause du système des liens de parenté. Permettant ainsi la création d'une identité collective stabilisée et préparée au concept de domination universel, apportant avec elle le principe de guerre légitimée vers l'extérieur. Cette identité collective formée s'est avérée cependant atypique, notamment du fait que le tengrisme opère sur des composantes animistes, rendant le processus de politisation nomade relativement singulier dans sa création. Une élaboration identitaire fortement cristallisée autour de l'ancêtre commun, dont nous retrouverons l'influence sous jacente, notamment au cœur du phénomène guerrier. Néanmoins, plusieurs autres formes religieuses non monothéistes sont parvenues à accomplir sur des structurations sociales importantes, stabilisant des groupes humains au sein de mentalités et d'identités collectives progressivement uniformisées. C'est le cas notamment de la Chine, mélangeant culte aux ancêtres, taoïsme et confucianisme, tout en laissant une ouverture importante à d'autres religions. Ainsi, il semble intéressant de s'attarder rapidement sur le cas de la politisation de la société chinoise, en rapport avec l'aspect polythéiste de sa religion. Malgré la complexité de cette approche religieuse, au même titre que celle présente dans la sphère altaïque (multiplication des représentations sociales et des divinités, liée à la culture animiste et à la rencontre avec d'autres religions sédentaires), la société chinoise est cependant parvenue à opérer sur une stabilisation sociale et politique. Stabilisation induite en partie par certaines caractéristiques chinoises, tout en ayant la capacité à supporter un héritage culturel et religieux complexe et en rapport, par certains aspects, avec la culture altaïque.

Il convient cependant d'aborder dès à présent les éléments essentiels ayant permis la stabilisation sociale chinoise en même temps que sa politisation. Une politisation qui semble essentiellement tournée vers les luttes dynastiques mais également le système d'écriture perfectionné et le confucianisme. Le comparatisme entre la société chinoise et la société altaïque ne peut cependant pleinement s'opérer, tout comme celui accompli avec les autres sociétés sédentaires étudiées, monde arabe et monde occidental. Cela pour une raison principale, notamment pour le cas chinois, la présence d'un système d'écriture élaboré, faisant

rentrer la culture chinoise dans un opposé certain avec les sociétés nomades à l'intérieure desquelles le mode de transmission s'avère avant tout oral. Ainsi, l'autre particularité de la création de l'empire gengiskhanide se situe justement dans cette absence d'écrits pouvant servir la destinée politique future. En effet, et comme l'indique Arnaud Blin à propos de la montée au pouvoir de Gengis Khan, « *Temujin, qui n'est pas encore Gengis, ne possède ni armée, ni nation, ni argent, ni pouvoir, ni même un protecteur. Il n'a aucun modèle devant lui dont il pourrait s'inspirer, aucun livre qui pourrait l'orienter* »[443]. Ainsi, comme le postule justement Cyrille Javary, spécialiste de la culture chinoise, malgré là encore la multiplication des langues régionales chinoises, l'unité sociale tient bon, par le simple fait que ce sentiment d'unité national est « *enraciné par l'unicité graphique de l'ensemble du pays* »[444]. A n'en pas douter, l'unité dans l'écriture chinoise, accomplie au travers des idéogrammes, permet non seulement compréhension globale entre les différentes régions, mais démontre également d'une volonté millénaire d'uniformisation sociale, et ce malgré la complexité apparente de cette culture. Il semble également essentiel d'évoquer également la création de l'imprimerie comme cause directe de la cristallisation de la pensée chinoise, empruntant ici les propos de René Grousset pour qui durant l'époque de la dynastie Song, (de 960 à 1279), qui sera d'ailleurs mise à mal par les armées mongoles, cette dernière « *n'est pas marquée seulement par cette extraordinaire floraison artistique, mais aussi par la renaissance de la philosophie confucéenne et, plus généralement, par l'importance accordée aux luttes d'idées. Or il se trouva que précisément à cette époque la mise au point d'une découverte inestimable vint donner à la pensée chinoise un instrument encore inconnu partout ailleurs : la découverte, ou plutôt la généralisation, de l'imprimerie* »[445].

L'autre caractéristique fortement antagonique avec la société pastorale se situe dans le simple fait que « *la Chine a de tout temps été un pays surpeuplé* »[446], à la différence des territoires d'Asie centrale à l'intérieur desquels il y a « *beaucoup plus d'animaux que d'hommes, beaucoup plus d'espaces vides que de lieux habités* »[447]. Cela n'empêche cependant pas les éclatements politiques également du coté chinois, mais cette variable se doit d'être prise en considération afin de ne pas mélanger la politisation chinoise avec celle des nomades altaïques, car ne répondant pas aux mêmes schémas sociaux et idéologiques. Ainsi, cette importance démographique « *a eu de nombreuses conséquences dans la formation de la*

[443] Gueniffey P.et Lentz T., op. cit., p. 147.
[444] Javary Cyrille J.-D., *La souplesse du dragon : les fondements de la culture chinoise*, Albin Michel, p. 187.
[445] Grousset René, *Histoire de la Chine*, Payot & Rivages, p. 212.
[446] Javary C., op. cit., p. 296.
[447] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…*, p. 55.

spécificité chinoise. L'une d'elles est la place centrale occupée, dans la hiérarchie des savoirs, par l'économie politique »[448]. De plus, cette importance démographique semble pouvoir naturellement réclamer une stabilisation politique nécessaire afin de créer l'unité sociale, notamment par stratification. L'éloignement des clans nomades entre eux, la présence fortement amoindrie d'un système économique et productiviste, autant de raisons à une politisation nettement moins imposée à la société pastorale. Cette politisation précoce de la société chinoise intervient alors pour les besoins liés à la gestion d'une population nombreuse.

Comme évoqué précédemment, les cultures asiatiques ne possèdent pas le même rapport avec le divin et le sacré que les sociétés occidentales. Un point commun peut être appliqué entre la vie religieuse chinoise et la vie religieuse des nomades steppiques. Ce point commun et la maniabilité de leurs pensées spirituelles comme le démontre très justement Fernand Braudel. Selon lui, la vie religieuse chinoise n'a pas de contours nets. Plus encore, elle serait issue d'une religion antérieure très primitive, ayant impacté l'ensemble de la mentalité collective, tout en permettant un dialogue sans fin entre les différentes formes religieuses ayant occupées les territoires chinois. Ainsi, le confucianisme et le taoïsme, puis bien plus tard le bouddhisme, ne se sont pas éliminés malgré leurs querelles et leurs luttes. Ils se seront ajoutés, en vérité, à une vie religieuse largement antérieure, primitive, puissante. Javary démontre d'ailleurs à propos de cet héritage religieux qu'il descend d'un certain chamanisme, opérant de fait sur une similitude de pensée avec les populations steppiques. Mais paradoxalement, l'auteur voit dans cette « culture chamanique », une conséquence de la longue sédentarité du peuple chinois, alors même que le chamanisme opéré au sein des populations nomades, ne participe pas à une sédentarisation intense des altaïques. Ainsi, « *la deuxième conséquence de la longue sédentarité du peuple chinois sur son sol est une très grande familiarité avec l'invisible. Issue du chamanisme ancestral pour lequel tout ce qui vit a une part visible et une part invisible, cette perception de ce qui échappe à l'œil irrigue toujours de multiples domaines de la vie quotidienne* »[449].

Le culte des ancêtres y est donc fortement pratiqué, bien que ce dernier se retrouve de façon analogue au cœur de l'ensemble des sociétés humaines en début de formation politique et d'évolution sociale. Ce qui est intéressant dans l'étude de la vie sociale et religieuse chinoise et de son évolution à travers le processus de politisation, repose sur le fait que ce culte des ancêtres, combinés à une multiplication de divinités locales, va cependant être en

[448] Javary C., op. cit., p. 297.
[449] Idem., p. 51.

capacité à s'homogénéiser pour les besoins de l'appareil étatique. Plus surprenant encore, il demeure aux fondements de la culture chinoise, alors que le culte des ancêtres semble quelque peu altéré dans les sociétés fortement politisées. On peut dès lors retrouver à peu près le même schéma au sein de l'évolution morphologique altaïque. La seule différenciation, et pas des moindres, repose sur le fait que la société chinoise est avant tout agricole, comparée à son voisin mongol qui lui est pastoral. Autre spécificité chinoise, le culte des ancêtres va ainsi servir directement la stabilisation sociale, alors que ce dernier semble au contraire non seulement bien plus complexe dans son étude chez les turco-mongols, et davantage lié à des représentations zoomorphiques. Nous allons y revenir au sein de cette sous-partie, complétant non seulement l'étude culturelle altaïque, tout en posant les difficultés d'analyse de ce culte des ancêtres dans le monde nomade.

Mais ce culte des ancêtres, accompli dans la sphère chinoise, possède également une spécificité, servant directement les principes de cohésion et de cohérence sociales, et retrouvé essentiellement dans la pensée confucianiste. Ce dernier est à mettre en rapport direct avec celui des lignées familiales. En effet, selon Confucius, « *quand les morts sont honorés et que la mémoire des plus anciens ancêtres reste vivante, la force d'un peuple atteint sa plénitude* »[450]. Opérant ainsi un lien entre l'harmonie familiale et l'harmonie étatique et donc sociale. Ce culte des ancêtres qui se trouve à la base de la société chinoise, s'accompli donc au sein de l'ensemble social, des paysans à l'empereur. Il participe surtout à l'instauration d'une domination d'ordre patriarcale, directement calquée sur ce même culte des ancêtres. Ainsi, et comme l'explique Braudel, la société chinoise est « *patriarcale en raison de ses puissants lignages, des fils longs et incassables du culte des ancêtres. La solidarité familiale s'étend aux cousins les plus éloignés, et même aux amis d'enfance. Ce n'est plus affaire, ici, de charité mais de justice : le privilégié qui réussit à faire carrière exploite les vertus de la cellule familiale, attire à lui les bénédictions des ancêtres communs* »[451]. On ne se situe pas dans la même logique au niveau du culte des ancêtres dans la sphère nomade. Cette dernière semble d'ailleurs très difficile à comprendre dans son intégralité, comme le souligne Jean-Paul Roux. En cause, l'absence toujours évidente et problématique d'écrits de la part de ces populations, générant un certain flou dans l'analyse de ce culte mélangeant des représentations zoomorphiques.

[450] Idem., p. 302.
[451] Braudel F., op. cit., p. 279.

Il semble surtout évident que ce culte des ancêtres dans la société pastorale, s'accomplit là encore au travers de luttes incessantes entre les tribus, dû notamment au fort caractère individuel de la pratique religieuse et à l'autonomie belliqueuse des identités tribales. La principale problématique de la notion d'ancêtre chez les turco-mongols repose justement sur la problématique principale de cette étude. Ainsi, « *les Turcs et les Mongols se donnent des animaux pour ancêtres* »[452]. De fait, « *quand le monde turco-mongol vit dans l'anarchie, je veux dire dans le morcellement tribal, chaque unité affirme son existence autonome et définit ses rapports avec les autres et avec le monde en ayant recours au totémisme. Quand il vit dans l'ordre, et j'entends par là sous un gouvernement monarchique, l'ancien totem du monarque est promu au garde suprême de grand ancêtre, de tutélaire universel, et les totems tribaux sont abolis, du moins officiellement* »[453]. Ne permettant pas à première vue d'opérer sur une volonté certaine de stabiliser l'ensemble tribal, hormis lorsque le pouvoir politique, par action guerrière, parvient à dominer l'ensemble tribal sous une hégémonie certaine et contrainte, unifiant l'ensemble des ancêtres autour d'un seul devenu commun et légitimé par imposition guerrière. La structure chinoise, dans son utilisation des ancêtres, et différente à bien des égards. Elle permet certainement une stabilité sociale beaucoup plus évidente. Outre le fait qu'il ne semble pas y avoir de relation entre les ancêtres humains et les ancêtres animaux, la société chinoise

Un autre élément fondamental de la politisation chinoise, rejoignant directement celle des altaïques, se situe dans l'agrémentation du souverain par le Ciel. Là encore, il semble possible de déceler une certaine similitude avec les empires nomades, notamment dans le rapport étroit avec l'accréditation du Ciel. En effet, dans la société chinoise, l'empereur est également un fils du Ciel. Cependant cette représentation du Ciel n'obtient pas la même interprétation dans les deux aires culturelles, chinoises et altaïques. Une autre caractéristique spécifique nous démontre ici le danger de comparer directement la société chinoise et la société altaïque. Ce danger se situe avant tout dans la différenciation d'interprétation du Dieu Ciel, lui même directement utilisé par le pouvoir politique pour assoir sa légitimité. Alors que la culture altaïque personnifie le Ciel qui devient le Ciel bleu divinisé autrement dit Tengrï, dans la pensée chinoise, le Ciel n'est pas une divinité. On retrouve là encore l'influence de la pensée de Confucius qui « *parlait souvent du ciel, mais pour lui, comme pour tous les philosophes chinois, il ne s'agissait donc pas d'une métonymie d'un Dieu transcendant,*

[452] Roux J-P., *La religion*…, p. 177.
[453] Idem., p. 56.

simplement du nom donné au système impersonnel de régulation naturelle qui assure sur terre la bonne marche des saisons et le bien être des humains »[454]. Cette différence d'interprétation rend dès lors complexe le comparatisme direct entre la politisation chinoise et la politisation altaïque. La politisation chinoise, dans ce rapport au culte des ancêtres, semble fonctionner sur l'honneur rendu aux défunts, et plus généralement l'honneur rendu à sa propre filiation. L'intérêt ici n'est donc pas de déconstruire les différents principes de lignages, au contraire, il s'agit avant tout pour chaque famille d'honorer ces ancêtres. La politisation nomade s'est quand à elle appuyée, notamment sous Gengis Khan, sur une chute évidente de ces principes de lignages qui perturbent fortement la stabilité sociale pastorale. Les différentes identités claniques se sont peu à peu fait absorber par l'ancêtre impérial. Le culte des ancêtres y est bien évidemment présent, en démontre notamment la présence chamanique, mais l'identité nomade élaborée sous Gengis Khan ne semble pas reposer sur une pensée en accord avec celle issue de la société chinoise.

Braudel démontre l'impact de la monarchie chinoise dans la modification des systèmes de pensées, notamment dans le rapport avec la multiplication des divinités locales. Selon lui, « *quand l'unité politique soumit les seigneuries à l'autorité monarchique, un grand dieu du Sol Royal s'imposa à tous ces dieux locaux : le souverain Terre* »[455]. Démontrant ainsi l'impact direct du politique dans la transformation des systèmes de représentations. Mais la politisation ne met pas pour autant fin au polythéisme ambiant. Ce dernier est intrinsèquement lié à la culture chinoise et se développe, à l'instar de la religion turco-mongole, au sein d'une approche prenant en considération la présence de différents mondes surnaturels. « *Cette hiérarchie des séjours de l'au-delà est souvent calquée sur les hiérarchies sociales d'ici-bas. (….) Tout cela est un peu flou, d'autant que chaque homme a plusieurs âmes et que la vie de l'au-delà n'est possible que grâce aux offrandes et aux sacrifices des vivants, analogues aux sacrifices et aux offrandes réservés aux dieux* »[456]. Néanmoins, malgré cet aspect quelque peu opaque de la vie religieuse chinoise, la politisation accomplie son œuvre en uniformisant l'ensemble au sein d'un système de pensée accepté et légitimé par tous. Il convient à présent de démontrer le processus de politisation chinois en rapport avec la multiplicité des divinités, faisant ainsi écho avec la politisation entreprise chez les nomades altaïques.

Le premier point important semble se trouver dans l'avènement du confucianisme, permettant une refonte profonde de l'ancien ordre social et religieux jugé primitif. Bien que,

[454] Javary C., op. cit. p. 303.
[455] Braudel F., op. cit., p. 254.
[456] Idem., p. 255.

comme évoqué précédemment, le culte des ancêtres perdure, le rationalisme apporté par le confucianisme semble permettre une stabilisation sociale. Stabilisation devenue nécessaire à la suite de la crise féodale survenue en Chine, la crise des « Royaumes Combattants », entre les Vème et IIIème siècle avant J.-C. l'apparition du confucianisme permet ainsi de démontrer la nécessaire refonte en profondeur du système de pensée chinois, tout en établissant un ordre moral et hiérarchique. S'en suit le taoïsme, cherchant une vérité plus absolue, et opérant de fait sur une approche davantage spirituelle et religieuse que le confucianisme, suivie par le bouddhisme. Mais de ces trois grandes formes religieuses, le confucianisme semble apporter l'une des réponses à la politisation et à la stabilité politique de la société chinoise. En effet, c'est ce dernier qui fut en mesure de constituer une classe dirigeante de fonctionnaires. Comme le souligne Braudel, « *le confucianisme est en effet, avant tout, l'expression d'une caste, celle des lettrés, ceux qu'on appelle les mandarins, représentants du nouvel ordre social et politique qui s'organise peu à peu, après la désintégration féodale, en somme les administrateurs et fonctionnaires de cette Chine nouvelle* »[457]. Ce courant de pensée permet surtout d'affaiblir l'ancien système « primitif », sans pour autant amoindrir la tradition, et donc en conservant néanmoins le culte des ancêtres. Permettant ainsi le principe de continuité historique et donc culturel. Ainsi, comme le rappel Jean Baechler en évoquant l'histoire chinoise, cette dernière « *donne le sentiment d'une grande continuité et d'avoir suivi un cours puissant et orienté* »[458]. Comme nous allons le voir au cours de la troisième partie de cette étude, c'est également le principe de continuité, sur un plus court terme, qui a certainement permis la concrétisation de la politie dans la sphère nomade. Mais c'est surtout le manque d'alternatives qui semble conforter le modèle chinois. Ainsi, « *l'unification culturelle est acquise depuis des millénaires ; elle est entretenue sans discontinuité par des élites locales en contact avec les principaux foyers culturels ; elle est encore approfondie par l'absence complète de toute alternative* »[459]. Mais c'est également la stratification sociale chinoise qui fut l'une des solutions permettant stabilisation et accroissement de la société. Stratification entreprise à travers l'élaboration d'une administration forte, issue elle même du confucianisme.

Cette courte comparaison avec la société chinoise fut surtout l'œuvre d'une interrogation portant sur une similitude culturelle et spirituelle avec les peuples nomades de Haute Asie. Le culte des ancêtres, présent en Chine et en Mongolie, aurait pu apporter une

[457] Idem., p. 257.
[458] Baechler J., op. cit., p. 164.
[459] Idem., p. 173.

complémentarité à l'analyse présente ici. Mais le schéma structurel du processus de politisation chinois s'avère, sur de nombreux points, différent des pratiques politiques et sociales des peuples nomades. C'est surtout l'arrivée du confucianisme qui permit l'élaboration d'une stabilisation sociale et politique autour d'une classe de lettrés, et d'une administration représentant l'autorité de l'Etat. L'instabilité naturelle du système politique altaïque ne peut supporter longtemps la comparaison avec le système politique chinois. Dès lors, c'est surtout la conquête territoriale et le besoin semble-t-il inné de guerre vers l'extérieure, qui va servir admirablement bien les peuples turco-mongols. Mais avant de parvenir à l'étude militaire des armées nomades, il convient dès à présent de s'attarder sur la modification du système des représentations dans la sphère altaïque.

Maintenant apportées les explications relatives à l'aire culturelle et à la politisation interne de la société pastorale, il convient dès à présent d'opérer cette fois ci sur une approche transversale réunissant les deux parties précédemment étudiées. Au cours de cette troisième partie il va notamment être permis de démontrer l'impact de la politisation nomade sur la modification de la culture tribale. Outre les nécessaires principes liés à la politisation, tel que l'individualisation du pouvoir ou la nécessité d'apporter une cohérence et une cohésion sociale indéniable pour le développement et le maintient du politique, cette partie va également permettre de comprendre la nécessaire mutation de la culture tribale vers la création d'une identité propre à la civilisation en question. Les éléments étudiés précédemment vont ainsi refaire leur apparition, dans un contexte différent et propre à l'expansion de l'empire, en premier lieu au cœur de l'aire culturelle altaïque. Au sein de la première section, il sera avant tout question des principes de cohérence et de cohésion sociale, permettant regroupements plus importants, en parallèle de l'utilisation nécessaire d'éléments mythologiques attracteurs et opérant une influence sur la mentalité collective. La notion de paratotem, évoquée par Jean-Paul Roux, sera mise en parallèle avec les travaux de Philippe Descola sur le principe de morphodynamique des mythes, afin d'évaluer l'interdépendance des éléments mythologiques entre eux et leurs différentes mutations inconscientes au cœur des aires culturelles. Ramenant ainsi la figure du loup au cœur de l'étude. Dans un second temps, il sera permis d'aborder la diffusion de l'élément chamanique lors de ses contacts au sein d'autres aires culturelles, tout comme la possibilité d'opérer sur une analyse différente du concept hiérocratique, accoudé directement à la culture animiste. Le principe d'hérédité totémique, mis en avant par Alexandre Moret, nécessaire dans le principe d'individualisation du pouvoir, sera appliqué à la politisation nomade, permettant d'appréhender sous un nouvel

angle la concrétisation de l'ancêtre clanique dans le processus de politisation altaïque. Enfin, et avant de glisser doucement sur la dernière partie de cette étude, un retour sur la notion de politie sera opérée, notamment au travers d'une étude comparative entre les différents empires des steppes. Démontrant ainsi la logique à accouder à l'histoire de l'évolution culturelle et politique au cœur de la société pastorale. Logique se poursuivant tout naturellement vers la conquête territoriale vers l'extérieur, étudiée en quatrième partie de cette étude, comprenant l'idéologie militaire et religieuse, laissant une fois de plus une place de choix à l'ancêtre clanique zoomorphique cette fois ci au cœur de son domaine de prédilection symbolique avec le phénomène guerrier.

TROISIEME PARTIE : LE RÔLE DES REPRÉSENTATIONS ZOOMORPHIQUES DANS LE PROCESSUS DE POLITISATION NOMADE : VERS UNE MATERIALISATION DE LA CIVILISATION DES STEPPES

Une civilisation n'est pas une entité politique et inversement. Pour se faire, certaines composantes sont nécessaires à l'apparition de cette dernière permettant notamment le regroupement de plusieurs unités sociales au sein d'un appareil étatique légitimé, porteur du pouvoir et d'une volonté d'étendre son modèle de façon territoriale et universelle. L'empire s'apparente ainsi comme l'élément permettant matérialisation dans le réel de la civilisation. Il est surtout l'élément qui va permettre stabilisation de la société en question et légitimation de son expansion au cœur d'autres aires culturelles. Les études de Jean Baechler portant sur l'aire culturelle et la politie sont intéressantes, notamment pour apporter la justification structurelle de cette étude. Selon lui, « *les grandes aires culturelles sont des produits préimpériales. Elles ont résulté de développements millénaires faits de diffusions, de déplacements, de guerres, de contacts, de colonisations et placés sous la contrainte discrète du climat et de l'espace. Aire culturelle et empire ne sont pas les deux faces d'une réalité unique, mais deux produits historiques distincts. La question se pose : pourquoi une aire culturelle tend-elle à être réunie en une politie-empire ? Elle a un corolaire : pourquoi l'empire incline-t-il à ne pas déborder l'aire culturelle dont il est la politie ?* »[460]. Sa réponse s'avère ainsi de l'ordre de la logique. Comme vu précédemment au travers de l'étude sur la modification de la morphologie tribale et le développement social par le politique et la guerre, cette dernière semble directement impliquée par les guerres internes. Les contacts récurrents entre tribus, notamment induits par une présence continue sur une même aire géographique, participent directement aux conflits internes, réclamant une stabilisation par le politique et pour l'organisation sociale. Stabilisation également entreprise au travers d'une refonte du système des représentations, et plus largement sur une uniformisation des mentalités collectives au sein d'un espace culturel rationnalisé et codifié. Ainsi, « *une aire culturelle tend à devenir une zone de guerres récurrentes. Le retour périodique de la guerre conduit à la longue à la coalescence par absorption des plus faibles par les plus forts. Dès lors, une*

[460] Baechler J., op. cit., p. 99.

aire culturelle tend spontanément à l'impérialisation. Les deux phénomènes historiques sont distincts, mais ils sont condamnés à se rejoindre du fait de la conflictualité humaine »[461].

Les deux parties précédentes se sont essentiellement attardées sur les composantes prégnantes de l'aire culturelle altaïque et sur la politisation interne des peuples nomades notamment par modification de la morphologie sociale au travers des guerres internes, des fusionnements tribaux réclamant l'émergence d'un Ancêtre commun, ainsi que l'utilisation des éléments religieux et culturels nécessaires au dynamisme et à la légitimation du pouvoir politique. Cette troisième partie entend ainsi combiner les deux études précédentes au cœur même de la problématique principale à savoir en quoi une représentation clanique peut –elle être en mesure d'opérer sur une influence conséquente dans la constitution et l'expansion de l'empire ? Car une politie de grande ampleur réclame certaines composantes sociales et culturelles se devant d'être aptes à modifications pour une pleine concrétisation de l'aire culturelle impériale.

De fait, une politie peut être perçue comme l'instauration d'une gouvernance centralisée, sur une population définie elle même par une présence continue sur une même aire culturelle, permettant ainsi le vivre ensemble sous l'instauration d'un ensemble de règles propres à la société en question. Pour rappel, une politie est donc une unité politique, « *un groupe humain définissant vers l'intérieur, un espace social de pacification tendancielle et, vers l'extérieur, un espace social de guerre virtuelle* »[462]. Ainsi, ce pouvoir politique se doit de trouver sa source au sein de la civilisation, ou plus précisément au cœur d'une aire culturelle plus ou moins stabilisée, permettant l'unification sociale et identitaire. Tout cela pour les besoins de l'instauration d'une idéologie et d'une identité sociale commune, nécessaires pour les besoins de la guerre vers l'extérieur. Mais bien au delà, c'est la présence de cette même aire culturelle stabilisée qui semble en mesure de créer les principes de cohésion et de cohérence sociale, nécessaires à l'instauration du politique et pour les besoins de l'agir communautaire. Mais avant de débuter, il semble essentiel de revenir sur une question principale : qu'est ce qu'un empire ? Ce dernier peut être défini comme « *un ordre politique qui présente deux caractéristiques importantes. La première est que seul mérite cette appellation un ordre qui règne sur un nombre significatif de peuples distincts ayant chacun une identité culturelle différente et un territoire séparé. Combien de peuples exactement ? Deux ou trois ne suffisent pas. Vingt ou trente est pléthore. Le seuil impérial se*

[461] Ibid.
[462] Idem., p. 372.

situe entre les deux. La seconde caractéristique est la flexibilité des frontières jointe à un appétit potentiellement illimité. Les empires peuvent avaler toujours plus de nations et de territoires sans altérer leur structure ou leur identité de base »[463]. Mais avant de parvenir à la constitution et à l'expansion du pouvoir politique transcendant les espaces géographiques et culturels, une unité politique se doit d'être réalisée au sein même des populations désireuses d'étendre leur territoire et leur mode de vie. L'idéologie vient alors opérer un rôle primordial dans la formation politique et dans le regroupement ethnique et culturel. Mais cette dernière, découlant à la fois des mythes et des religions, avant une récupération par l'appareil politique, ne peut exister et se maintenir que si elle présente un certains nombres de caractéristiques pouvant supporter le dynamisme politique.

A présent apportés les fondements culturels et religieux de la civilisation nomade, tout comme les différents dynamismes opérés par le politique au sein de la sphère sociale altaïque, il semble essentiel de comprendre comment ces représentations zoomorphiques, supportant une origine totémique, ont pu servir de base à l'évolution de la morphologie tribale, amenant à la constitution des empires des steppes. Empires créant ainsi une identité propre au nomadisme pastoral, en opposition avec les autres sociétés humaines, par l'instauration d'un système politique de grande ampleur. Ainsi, la civilisation des steppes semble supporter sa propre destiné, indépendamment de tout autre groupe humain, en créant notamment sa propre politie, par processus dynamique et interne au niveau de la récupération mythologique. Mais dès lors, et pour rappel, qu'est ce que le politique ? « *L'usage le plus courant désigne une sphère ou un ordre parmi d'autres qui constituent un système social. Il y a, sous ce chef, des activités politiques à côté des activités religieuses, économiques, ludiques. Politique désigne également une certaine stratégie, c'est à dire une ordonnance particulière de moyens en vue d'une fin. Politique désigne enfin la manière dont sont agencés les divers éléments d'un système social* »[464]. L'identité politique et idéologique des peuples steppiques s'est d'ailleurs concrétisée dans le réel par Gengis Khan lui même, définissant son propre empire comme celui englobant sa « *domination sur toutes les tribus qui habitent des tentes de feutre* »[465]. Apportant ainsi les bases de l'identité du nomadisme pastoral en tant que politie. Mais pour que l'empire émerge, cette domination se doit de dépasser les simples tribus vivant sous les « tentes de feutre ». Elle a cependant l'intérêt premier de constituer une identité sociale prête par la suite à conquérir des aires culturelles différentes. Cette volonté identitaire s'explique

[463] Harari Y. N., op. cit., p. 227.
[464] Baechler J., *Qu'est ce que…,* p. 27-28.
[465] Grousset René, *Le conquérant du monde*, Albin Michel, Paris, p. 179.

naturellement par le souci premier de trouver la cohérence et la cohésion sociale nécessaire à la constitution de toute société humaine, amenée progressivement sur le chemin de la civilisation et de la conquête territoriale, par apparition et développement de l'élément politique.

Car comme le souligne très justement Michael Mann, « *parce que les êtres humains sont des animaux sociaux, ils ont le besoin de créer une société, une réalité sociale délimité et codifiée. Mais cela reste faux dans l'absolue. Les êtres humains ont besoin de rentrer dans des relations de pouvoirs sociaux, mais ils n'ont pas besoin de totalités sociales. Ils sont sociaux, non sociétaux* »[466]. Démontrant par là même la nécessaire instauration d'identités sociales, nationales et étatiques, répondant en premier lieu à des réalités culturelles et représentatives d'un espace géographique. Identités sociales qui participent également à l'instauration d'une distinction entre le « Nous » et les « Autres ». C'est pourquoi chaque groupe humain tente de définir sa propre actualisation culturelle, lui permettant à la fois de se différencier de ses congénères tout en s'instituant une identité définie par la culture, la religion, l'économie, le mode de vie et l'environnement naturel. Mais la simple constitution d'une aire culturelle commune amenant à la création d'une civilisation n'est pas le corollaire à l'apparition d'un dynamisme politique important bien qu'elle semble y poser ses propres fondements.

Au cours de cette troisième partie tournée essentiellement vers le processus de transformation culturelle induite par la politisation nomade, il sera notamment question du rôle des représentations sociales, ici à aspects zoomorphiques, dans la mise en place des principes de cohésion et de cohérence sociale. Principes nécessaires à la constitution d'une aire culturelle commune et stabilisée permettant apparition de la politie. L'étude se poursuivra sur l'analyse de la modification du système des représentations par le pouvoir politique, amenant ainsi à une divinisation de certains éléments socio culturels. Une refonte du système des représentations qui s'avère nécessaire pour les besoins de la légitimation du pouvoir politique. Il sera ainsi permis de voir en quoi la structure culturelle nomade d'Asie centrale, à apparence totémique et d'essence animiste, est en mesure de se modifier face au dynamisme politique et ce pour les besoins de l'unification tribale. La question liée au principe hiérocratique, propre à l'établissement d'empire, et en concordance direct avec le fait

[466] Michael Mann, *The sources of Social Power, a history of power from the beginning to A.D. 1760, volume 1*, Cambridge University Press, 1994, p. 14. Traduit de l'anglais : « *Because people are social animals, they have a need to create a society, a bounded and patterned social totality. But this is false. Human beings need to enter into social power relations, but they do not need social totalities. They are social, but not societal, animals* ».

religieux, sera de nouveau opérer. Il sera notamment question cette fois ci de confronter ce concept hiérocratique aux conceptions animistes et chamaniques des populations altaïques démontrant à la fois la singularité de cette culture tout comme la possibilité pour cette dernière d'opérer sur les principes propres à l'établissement de l'empire. S'en suivra un questionnement autour du rôle de la symbolique du loup dans la création d'une idéologie et d'une politie nomade, permettant de démontrer l'influence d'un ancêtre commun attracteur dans le processus de politisation, allié au besoin de création d'une idéologie guerrière pour la conquête territoriale. Il sera notamment question de la morphodynamique des mythes, principe évoqué par Philippe Descola, associée à la notion étudiée précédemment avec le paratotémisme. Tout cela dans un souci évident de démontrer notamment en quoi le loup s'est vu obtenir progressivement un rôle clé dans le dynamisme politique altaïque notamment par processus d'alliances tribales et de récupérations claniques et mythologiques.

Dans un second temps, l'étude se penchera essentiellement sur le principe d'individualisation du pouvoir notamment au travers des études d'Alexandre Moret en accord avec le principe d'hérédité totémique. L'empire dans sa volonté d'expansion demeure anti totémique et cette individualisation du pouvoir participe ainsi directement à une modification profonde de la culture tribale notamment par anéantissement des identités claniques. Démontrant à nouveau la nécessaire refonte du système des représentations, en accord avec le principe de légitimation du pouvoir politique, ainsi que la consécration de certaines représentations sociales. S'ensuivra un retour sur le chamanisme, cette fois ci dans sa confrontation culturelle avec l'empire, mais également dans l'apport que ce dernier est en capacité d'obtenir pour la diffusion de sa pensée au cœur d'autres aires culturelles, notamment par principe d'expansion territoriale. Au cours de la dernière section et avant de débuter l'étude sur l'expansion territoriale par processus idéologique et guerrier, une retour générale sur la notion de politie, accoudée à une étude comparative entre les différents empires des steppes, permettra de souligner la continuité culturelle et idéologique animant le dynamisme politique nomade.

Section I: RÔLE ET FONCTIONNEMENT DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DANS LE PROCESSUS DE TRANSFORMATION DE LA MORPHOLOGIE TRIBALE

Comprendre le dynamisme tribal et donc le processus de politisation des nomades d'Asie centrale, les amenant progressivement vers les constitutions d'empires, rapporte directement à la notion des représentations sociales et de leurs rôles au sein de ce même dynamisme. Comme le postule Patrice Gourdin, « *le rôle des idées et des représentations, même fausses, est capital en géopolitique car ce sont elles qui expliquent les projets et qui, autant que les données matérielles, déterminent le choix des stratégies* »[467]. Toute construction politique d'un système social ramène directement au problème des morphologies sociales et au système des représentations. Mise en avant par Jean Baechler, le principe des morphologies sociales permet de comprendre l'importance des représentations, des identités, de la culture et du sentiment d'unité entre différents groupes d'individus d'un point de vue avant tout idéologique et identitaire. L'humain étant un être culturel, c'est son propre système de représentations et d'idées qui vont être en mesure de le pousser vers la création d'une entité politique et d'une transformation progressive de sa propre morphologie sociale de base pour tendre vers la stabilisation interne et la conquête territoriale externe. Plus largement, le terme morphologie permet ici d'étudier l'ensemble d'une société humaine, d'un point de vue organique, afin de prendre en considération l'ensembles des éléments dynamiques internes et externes influant sur la modification et la croissance de cette dernière. L'univers tribal, accoudé à la culture animiste, utilisant de nombreuses représentations sociales zoomorphiques, pose le problème de l'homogénéisation de ces dernières pour les besoins de l'appareil politique. Ainsi, les principes de cohérence et de cohésion sociale demeurent nécessaires, mais ces derniers ne peuvent s'obtenir que par destruction progressive de l'ensemble culturel tribal, autrement dit de l'ancien ordre social, au profit d'un ancêtre commun, permettant homogénéisation et stabilisation de l'ensemble social sous une autorité politique légitime.

Il s'agit ici du problème apporté par la légitimation du pouvoir politique, celui là même qui se doit d'utiliser une certaine dynamique sociale en accord avec son destin d'expansion. Comme le rappel très justement Eisenstadt, le développement de l'empire réclame la mise en place d'une légitimation moderniste confrontée directement à la légitimité

[467] Gourdin Patrice, *Géopolitiques: manuel pratique*, Choiseul, Paris, p. 309.

traditionnelle. C'est en cela que la modification progressive ou soudaine des systèmes de représentations demeure le corolaire nécessaire à la politisation et à sa propre légitimation par l'espace social.

1. De la cohérence et de la cohésion sociale : l'évolution de la morphologie tribale face à la multiplication des identités claniques

La recherche d'une certaine solidarité entre différents groupes d'individus demeure primordiale dans la création d'une entité politique légitime et durable. Cette demande de stabilité sociale dans la sphère altaïque, semble en premier lieu compromise par la multiplication des identités claniques, mettant ainsi un frein constant à l'unification politique autour de valeurs sociales et morales communes. Les différents clans tribaux turco-mongols, pouvant former un système de transpolitie polypolaire autrement dit « *où les acteurs sont trop nombreux pour que des règles du jeu puissent être définies et encore moins imposées, dont résultent des guerres perpétuelles* »[468], se doivent d'obtenir l'unification pour les besoins de l'apparition de la politie et de la stabilisation sociale. Les principes de la chefferie, redéfinis plus en profondeur par la suite, sont cependant présents au sein de différentes aristocraties nomades, permettant regroupement de plusieurs tribus sous l'autorité d'un chef. Mais la multiplication des éléments claniques freine l'instauration d'un processus dynamique faisant évoluer la morphologie sociale vers l'empire et donc les besoins de l'unification de l'aire culturelle au sein d'une unité politique majeure. L'intérêt premier réside alors dans la recherche d'un élément attracteur et transcendant symboliquement l'ensemble tribal, pour la mise en place d'une unification totale sous l'autorité d'un chef ultime et légitimé de fait. Cette représentation du pouvoir peut avoir plusieurs formes, mais se doit d'obtenir un caractère sacré, divin, surhumain, permettant ainsi de transcender l'ensemble social sous sa symbolique, pour les besoins de l'unification. Ce principe divin se retrouve de façon analogue au cœur des différentes constitutions d'empires, sédentaires ou nomades, et défini par Jean Baechler et Max Weber comme la théorie hiérocratique propre aux systèmes impériaux, dont l'étude précédente permet d'en appréhender tous les aspects.

L'élément politique apparaissant ainsi pour les besoins de l'unification de l'aire culturelle, c'est au cœur de cette dernière qu'il faut aller chercher le ou les principes transcendants. La tribu elle-même se doit, pour évoluer politiquement, à chercher le

[468] Baechler J., op. cit., p. 374.

regroupement d'autres tribus au sein d'une certaine morphologie sociale, intégrant les différents clans au cœur d'une dimension culturelle et politique commune. Pour Michael Mann, quatre sources sont à l'origine de l'organisation du pouvoir social à savoir, l'idéologie, qui semble d'ailleurs en capacité d'englober les suivants, l'économie, le militaire et le politique. Il est possible de retrouver ces quatre sources au cœur de la civilisation des steppes, à l'exception de l'économie qui se trouve réduite dans son champ d'application, par le biais du nomadisme pastoral, défini comme une sorte d'économie de prédation. Economie de prédation dans le sens où cette dernière ne cherche pas à croitre, mais à stabiliser son existence, liée à un mode de vie pastoral. Ainsi, « *l'effectif d'une population pastorale est limité par un ratio fixe en fonction du nombre de bêtes et de l'étendue des pâtures* »[469], stabilisant l'ensemble nomade dans une réalité économique et territoriale concrète, mais impliquant une diminution consentie de la population sous forme de micro sociétés pastorales. Seul un jeu d'alliances entre clans familiaux, sous l'hégémonie d'un chef suprême, demeure en capacité de stabiliser l'ensemble nomade sous une autorité consentie et légitimée de fait. L'ancêtre mythique va alors se trouver être déterminant dans la constitution d'une nouvelle identité non plus basée sur les principes de lignage, mais dépassant le simple stade tribal, source de conflits et de luttes internes, notamment en permettant la création d'une identité sociale autour de valeurs communes.

Ainsi pour Raymond Aron, « *la pauvreté de toutes les sociétés connues depuis l'aube des civilisations, l'inégale distribution des richesses à l'intérieur des collectivités et entre elles, l'énormité des richesses saisissables par la violence en comparaisons des richesses produites par le travail, tous ces faits ont constitué, en permanence, la condition structurelle des conflits entre classes ou entre Etats, ils font apparaître rétrospectivement rationnelles les guerres de conquête. Est-ce dire que tel ait été, constamment, à travers les siècles, le mobile des conquérants ? Nul historien n'aura la folie ou plutôt la sottise de l'affirmer. Les nomades des déserts ou des steppes, les Arabes ou les Mongols avaient un genre de vie dont le combat était l'expression spontanée, l'activité principale. Ils faisaient la guerre pour elle-même, ils partaient à l'assaut des populations sédentaires parce que la bataille était leur plaisir et l'empire leur vocation* »[470]. Les populations nomades, vivant au cœur d'espaces de vide géographique, participent à l'élaboration d'une identité humaine atypique, mais supportant malgré tout les principes de stratification sociale et d'implication du politique pour les besoins de l'agir communautaire. Cependant, l'aspect économique demeure difficile à apposer

[469] Le Monde Hors-Série, *Empires, 4000 ans d'histoire impériale*, act. cit., p. 45.
[470] Aron Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, Paris, 2004, p.261.

fortement sur les populations pastorales, ces dernières ne se réclamant d'aucune richesse et d'aucun bien matériel conséquents par rapport à ceux produits par les sociétés sédentaires. Mais il n'en demeure pas moins que comme toute société humaine, une certaine organisation sociale se doit d'être progressivement mise en place afin de définir une politie. Cependant, l'absence d'un système économique de production renforce la nature prédatrice des nomades des steppes, participant davantage à leur identité. Pour Jean Baechler, « *la prédation pure est définie comme la consommation des intérêts d'un capital naturel gratuit* »[471]. Certes, comme cela sera évoqué par la suite, la domestication animale, issue des sociétés sédentaires, participe à l'économie des sociétés de pasteurs nomades, leurs empêchant la comparaison avec les peuples tribaux originels basés eux sur un système de chasse et de cueillette. Il n'empêche que la faible ou quasi inexistante production économique des peuples steppiques, participe à la création d'une identité sociale et politique singulière dans son application et son cas d'étude. Singulière, notamment du fait de l'apparition de l'entité politique alors même que le nomadisme semble se jouer de l'instauration d'une telle entité, si ce n'est pour les besoins de la conquête territoriale. Cependant, l'absence d'un système économique important ne freine pas les luttes internes, empêchant l'unification tribale en vu de l'apparition du dynamisme politique. La morphologie tribale réclame sans cesse un ensemble de représentations, qu'elle va devoir progressivement homogénéiser pour l'unification.

Mais avant de poursuivre il semble essentiel de revenir sur certains termes utilisés précédemment tel que les différentes morphologies sociales accoudées cette fois ci à la mise en place de principes de cohésions et de cohérences sociales pour la stabilisation de l'ensemble communautaire. Ainsi, « *un clan regroupe des familles qui se réclament d'un ancêtre commun, réel ou imaginaire, et qui pratiquent, généralement l'exogamie. La tribu, dans la première acceptation du terme, associe plusieurs clans. Le clan ou la tribu fondent une union régissant, selon des modalités très variables et très complexes, la possession des biens, les activités économiques et militaires, ainsi que les pratiques religieuses de leurs membres* »[472]. De ce fait, « *ce qu'on appelle tribu c'est une société qui fonctionne réellement et exerce sa souveraineté sur un territoire déterminé. C'est donc une entité politique qui naît à la jonction des composantes matérielles et idéelles de la vie sociale, sort de leur fusion et en gère la reproduction. Appartenir à une ethnie vous donne une identité culturelle et linguistique, mais ne vous donne ni terre, ni femme, ni pain. C'est seulement l'appartenance à la tribu qui vous les donne. C'est donc là que se situent les enjeux les plus importants de*

[471] Baechler Jean, *Les matrices culturelles*…, p. 180.
[472] Gourdin P., op. cit., p. 185.

l'existence sociale des individus et des groupes. Et c'est la raison pour laquelle, dans les lieux où les structures tribales demeurent vivaces, nous observons que des tribus appartenant à la même ethnie, partageant la même langue et la même culture se faisaient et se font régulièrement la guerre »[473]. La présence d'une aire culturelle commune, sur l'ensemble des territoires nomades, ne permet donc pas, à elle seule, l'instauration d'un climat de paix entre les différentes tribus. Seul l'instauration d'un pouvoir politique central est en mesure de parvenir à unifier l'ensemble tribal altaïque, sous couvert de principes idéologiques, pour les besoins de la guerre vers l'extérieur et donc de la conquête territoriale et de la pacification interne. Car le principal souci reposant sur le cadre tribal demeure le fait qu'en son sein, « *les relations reposent sur la parenté, qui fonde toute l'organisation sociale, notamment dans sa dimension politique. En effet, l'individu ne reconnaît pas d'autre autorité légitime que celle de sa famille, de son clan, de sa tribu. Par conséquent, il ne se soumet qu'au système des valeurs tribales* »[474]. Toute la complexité de l'unification tribale repose donc essentiellement sur les liens de parenté, d'où l'utilité, pour le politique, de réutiliser l'ensemble des représentations sociales à aspect zoomorphiques, issues des identités claniques, afin de tenter d'unifier ce même ensemble sous un ancêtre commun. Ancêtre qui se devra être fort de représentations idéologiques, tout en possédant un aspect transcendantal, si l'unification se veut réussite et complète.

Comme le postule Jean Baechler, « *nous somme partis du constat et de la conviction que la socialité doit être postulée, car les sociétés humaines ne peuvent pas exister, si elles n'assurent pas leur solidarité. Nous avons défini celle-ci comme un principe de cohésion et de cohérence. Il est utile d'introduire une distinction entre la cohérence et la cohésion, même si elle n'apparaît pas aussi tranchée dans la réalité que dans les définitions conceptuelles. La cohérence insiste sur la dimension objective du phénomène morphologique. S'interroger sur la cohérence d'une société, c'est vouloir expliquer pourquoi « ça » tient ensemble. La cohésion est plutôt la réponse à la question : Pourquoi tiennent-ils ensemble ?* »[475].

Autrement dit, les principes de cohérence et de cohésion sont nécessaires à la fabrication d'un ordre social légitimé et uniformisé. L'uniformité et la solidarité vont permettre la création et l'évolution politique de la tribu, tout en transformant progressivement cette dernière en véritable politie, notamment en pacifiant l'intérieur social autour de valeurs communes. Plusieurs autres notions vont tendre à apparaître dans la formation sociale, tel que

[473] Idem., p. 186.
[474] Ibid.
[475] Baechler J., *Les morphologies…,* p. 41.

les problèmes liés à la création d'une économie relativement importante et autonome, pour les besoins de la société. Ce qui va être volontairement mis en avant dans le processus de politisation nomade reste le facteur culturel, ainsi que l'influence des représentations sociales, dans le cas présent à aspect zoomorphiques, accoudées au tengrisme. L'objet de l'étude portant sur l'évolution politique des tribus nomades en empire, les besoins économiques semblent moindres qu'au sein de sociétés sédentarisées, réclamant un souci économique plus important. L'auto suffisance économique demeurant cependant le corolaire nécessaire à l'évolution du politique. Le principal problème soulevé par cette étude réside dans le fait que l'unification tribale des tribus nomades sous l'époque gengiskhanide n'a pas volonté première à constituer une civilisation ayant le désir de s'accroitre de façon économique et sociale vers un modèle sédentaire.

La morphologie tribale répond à une volonté première d'ordonner la violence entre les différentes populations, de les canaliser pour unifier ces dernières au sein d'un schéma politique tendant tout naturellement à l'évolution. Comme le précise Jean Baechler, « *la morphologie tribale résout un problème exclusif, celui des conflits et de la sécurité. Pour en saisir la logique et la rationalité, on peut poser le problème dans les termes suivants. Soit quelques milliers d'individus humains affrontés au problème d'avoir à vivre ensemble sans s'entretuer. Le problème est posé à une espèce grégaire, querelleuse et privée d'un dispositif inné de contrôle de la violence. La solution, exprimée dans les termes les plus généraux possibles, consiste à prévoir des dispositifs et des procédures permettant de traiter les conflits de telle manière qu'aucune partie au conflit ne soit tentée de recourir à la violence pour soutenir sa cause* »[476]. En adhérant à un ancêtre commun, le système tribal se donne une identité, solidarisant les membres entre eux. Participant à la création d'une identité sociale, l'ancêtre sert alors de catalyseur de la violence. Plus l'ancêtre va se voir porteur de légitimité, plus ce dernier peut participer à la mise en place d'unifications plus importantes entre les tribus, amenant généralement à l'instauration d'une aristocratie nomade, par le biais de la chefferie. La chefferie, qui peut être définie comme « *une aristocratie tribale qui assure, sous l'autorité d'un chef et avec le consentement du groupe, les fonctions indispensables à la préservation de l'existence de la société* »[477], cette dernière forme déjà une forme particulière d'Etat de droit, ou tout du moins un proto Etat, comme vu précédemment. Mais porter un ancêtre clanique à un niveau nécessairement important pour les besoins d'une unification tribale amenant vers la création impériale nécessite que ce dernier occupe une place

[476] Idem., p. 56.
[477] Gourdin P., op. cit., p. 187.

prépondérante dans le mental collectif. Comme vu précédemment, l'appartenance à une même ethnie n'admet pas forcement que les principes d'unifications entre les tribus fonctionnent, loin de là. L'ethnie, qui peut être définie comme « *un groupe d'individus qui se rattachent (biologiquement ou, cas le plus fréquent, symboliquement) à un ensemble de familles, de clans, de tribus, utilisant la même langue, partageant la même culture et privilégiant l'endogamie* »[478], ne supporte pas naturellement l'unification politique autour d'une idéologie commune. Turcs et Mongols, partageant un même territoire, une même culture et une religion commune, le tengrisme, n'en sont pas moins constamment en guerre, dû au fait notamment de l'absence d'une gouvernance centrale, sous une idéologie reposant généralement sur un concept transcendantal.

Car la principale problématique soulevée par les empires des steppes réside dans le fait que la morphologie tribale, dans sa forme démographique, reste propre à la morphologie de base, autrement dit au mode de vie pastoral, sous forme de microsociétés, tout en supportant la politie et la création de l'empire. C'est très certainement pour cela que les empires des steppes se construisent généralement aussi vite qu'ils sont en capacité de disparaître, pour revenir ainsi à l'ancien système tribal provoquant à nouveau des luttes internes. De ce fait, « *les éléments tribaux sont une menace permanente. De leur point de vue, être dans ou hors de l'empire n'a guère de signification. Les tribus intérieures et les tribus extérieures ne peuvent pas être distinguées d'une manière rigide. Une rubrique « empire et tribalité » répond mieux à une réalité par nature fluide et changeante. La menace adressée par la tribalité à l'empire naît de ce que la morphologie tribale s'inscrit spontanément dans la logique de la « petite guerre » ou guérilla analysée par Clausewitz ou de la « guerre prolongée » théorisée par Mao Zedong. La logique repose sur deux règles fondamentales : se disperser quand l'ennemi attaque en force ; concentrer sur l'ennemi dispersé des forces supérieures* »[479]. Comme cela va être analysé par la suite, la technique d'attaque des nomades steppiques, qu'ils soient réunis en empire ou non, conserve les principes de bases des attaques tribales, autrement dit propre au système de petites unités affrontant de grosses unités. Mais tout le paradoxe des empires des steppes repose justement sur cette assimilation entre les termes de tribu et d'empire. Certes, le dynamisme politique chamboule l'organisation tribale, en concentrant le pouvoir de toutes au sein d'une autorité centrale, mise en place pour les besoins du dynamisme politique et de la conquête territoriale. Mais étant donné que le système de base, lié au mode de vie nomade reste inchangé, l'empire nomade comporte ce

[478] Idem., p. 202.
[479] Baechler J., *Esquisse…,* p. 119.

paradoxe à l'intérieur duquel les éléments perturbateurs des sociétés humaines et des différentes formations politiques qu'elles constituent, autrement dit les guerriers nomades, supportent eux aussi l'élément politique à son plus haut stade. Le principal souci pour l'unité des peuples nomades de Haute Asie repose donc sur la multiplication des liens de parenté, à aspect zoomorphiques, dans le principe d'unité nécessaire à l'évolution du politique. D'où l'intérêt de mettre en place une cohérence et une cohésion sociale forte, trouvées généralement dans les principes propres aux unifications nomades, la guerre vers l'extérieure, notamment sur les populations sédentaires.

Quoi qu'il en soit, la cohérence et la cohésion sociale sont directement nécessaires à toute évolution politique d'une société, d'autant plus si le dessein final de cette même société est la volonté de constituer un empire universel, transcendant les espaces géographiques et donc les aires culturelles. Les différentes luttes incessantes entre les tribus turco-mongoles sont l'une des explications sur la volonté de stabiliser l'ensemble social. Gengis Khan et d'autres avant lui, ont perpétré, avec plus ou moins de succès, cette unification tribale, à la fois pour la conquête territoriale, mais surtout pour la stabilité politique et sociale et la constitution d'une identité étatique, garante de leur autonomie et de leur survie face à l'avancée sédentaire. Mais bien au delà, c'est presque naturellement que l'aire culturelle nomade semble s'être formée, avec une assimilation de plus en plus constante autour d'une mythologie et d'une idéologie commune, basées avant tout sur l'influence d'un environnement naturel et d'un mode de vie atypiques, le tout lié à une religion commune trouvée au cœur du tengrisme.

Cependant, la concrétisation d'une civilisation n'admet pas forcement la création d'une entité politique majeure, ou tout du moins la mise en place d'un pouvoir central canalisant un ensemble de population au sein d'un appareil politique apte au vivre ensemble. Certes le passage de la bande à la tribu, puis à la chefferie, présente déjà un dynamisme politique, bien que ce stade ne permette pas la mise en place d'une réelle politie, puisqu'essentiellement basé sur la spontanéité et dû essentiellement à l'apparition de la guerre. Il n'en demeure pas moins que cette première phase de transition permet aux tribus de comprendre et d'assimiler le mécanisme de l'ancienneté tribale, permettant la gestion d'un territoire donné aux mains d'une famille considérée comme apte à gérer la vie en communauté, par principe d'ancienneté et de prestige clanique. Ancienneté fonctionnant avant tout sur l'héritage culturel, lui même issu d'une culture utilisant des principes d'ancêtres à aspect zoomorphiques pour le cas altaïque.

Le rôle des représentations sociales, de l'imaginaire collectif et de la place à accorder au psychisme de l'individu, comprenant notamment les passions, et ce au sein de l'ensemble culturel, demeure primordial pour unifier les tribus au cœur d'une même autorité légitime. Comme postulé précédemment, les civilisations comportent ce que Fernand Braudel a appelé des « mentalités collectives ». C'est ces mêmes mentalités collectives qui progressivement, par besoin d'unification et de pacification entre les membres, vont apporter une stabilité d'un point de vue des représentations sociales, par uniformisation autour d'une idéologie commune. Pour Jean Baechler, « *la politie est un groupe de pacification interne et de guerre externe. Vers l'intérieur, elle assure, par des dispositifs et des procédures appropriées, la gestion pacifique des conflits qui ne cessent d'éclater entre les individus et les groupes qui la composent. La gestion, pour réussir ou ne pas échouer, a besoin des groupes et des individus et de leur coopération au service du bien commun. Sans entrer dans des détails inutiles, il se comprend de soi que, pour coopérer utilement et efficacement, les acteurs individuels et collectifs d'une politie doivent se sentir solidaires entre eux et en tant que membres de telle politie : la politie exige que ses composantes soient réunies par un principe de cohérence et de cohésion* »[480].

Autrement dit, l'unification tribale réclame un besoin de solidarité et d'unité suffisamment poussé pour parvenir à une réelle évolution politique plus ou moins durable dans le temps et ayant capacité à amener les membres à une unification pour les besoins de la guerre vers l'extérieur, tout en pacifiant l'ensemble à l'intérieur. Le principe de la guerre postule ainsi une solidarité plus grande dans le sens où, cette dernière, met en danger les membres de la communauté unifiée, face à des ennemis extérieurs ne supportant pas la même actualisation culturelle. Les représentations culturelles et sociales, ainsi que leurs utilisations, sont autant de points nécessaires à la création de cette unité politique. En ce sens, Gengis Khan l'a bien compris en réutilisant un mythe d'origine fondateur des tribus nomades d'Asie centrale, réapparu avec beaucoup de force au cœur des différentes constitutions d'empires des steppes. Le problème posé ici est de savoir comment l'unification tribale peut avoir lieu, et en quoi les facteurs culturels, idéologiques et mythologiques peuvent avoir une réelle influence sur cette évolution politique, davantage que l'utilisation de la force purement militaire, notamment dans le système nomade, réduit d'un point de vue démographique.

La cohérence et la cohésion, toutes deux intimement liées et répondant directement à un souci d'unité, se conçoivent cependant au sein de deux approches quelques peu différentes.

[480] Baechler J., *Les morphologies…,* p. 65.

Ainsi, pour Baechler, la cohérence s'apparente essentiellement à l'objectivité, tandis que la cohésion s'utilise davantage dans la subjectivité. Selon lui, « *la bande et la tribu sont soudées par un mode de cohérence diamétralement opposé à celui des segments. La cohérence n'est pas située dans l'unité de base, qui n'existe pas à proprement parlé en tant que telle, ni dans l'ensemble comme ensemble, mais dans l'articulation même des éléments dans l'ensemble* »[481]. Au niveau tribal, une dualité entre la volonté de sécurité interne entre les tribus et le désir de faire la guerre ensemble, face à d'autres groupes humains, semble constituer une étape importante permettant une unification, plus ou moins durable, et une cohérence objective permettant la politisation progressive de cette dernière. Mais cette unification tribale ne peut se faire que par une unification également culturelle, basée sur l'influence des représentations idéologiques. Autrement dit, la cohérence reste nécessaire d'un point de vue culturel donc, au sein de l'utilisation des représentations sociales, permettant ainsi une solidarité au cœur d'élément socio culturels suffisamment forts de sens symbolique, pour l'ensemble des membres. Ces mêmes représentations qui jouent un rôle prépondérant, notamment durant le stade tribal. « *Nous avons décidé de réserver le mot de « cohésion », pour désigner les dimensions subjectives de la solidarité sociale. Il est commode et probablement réaliste de distribuer les motivations en trois classes, distinguées par le ressort mis en œuvre à chaque fois. La distribution est commode, car elle facilite l'analyse. Elle est aussi réaliste, car les passions, les intérêts et les représentations opèrent avec des capacités différentes de la nature humaine* »[482]. Nature humaine elle même définie selon différentes influences, naturelles puis culturelles, difficile à concevoir dans un ensemble stable et immuable, puisque touchant aux passions humaines, elles mêmes d'ordre avant tout subjectif.

La morphologie sociale, plus particulièrement dans son principe de cohésion, ne supportera pas forcement le même modèle subjectif, en fonction qu'il s'opère au sein de la bande, de la tribu ou encore de la cité. Ainsi, « *toutes les morphologies s'appuient sur la cohésion, et la cohésion a toujours besoin de passions, d'intérêts et de représentations, mais il peut y avoir des accentuations, intelligibles selon les morphologies, de telle ou telle classe. La tribu consomme manifestement plus de représentations que la bande, la nation ou la cité plus de passions que la féodalité, et la capitale plus de calculs d'intérêts que la jati* »[483]. Les représentations vont donc, tout naturellement, jouer un rôle plus important au sein de la tribu, aussi bien dans son sens originel, que lors de sa politisation. Mais elles sont également en

[481] Idem., p. 52-53.
[482] Idem., p. 75.
[483] Ibid.

mesure de se modifier face à l'apparition de l'élément politique. Le cas de la civilisation nomade altaïque repose sur des composantes démographiques propre au système de petites unités. En ce sens, les nomades altaïques ne développent pas le système de capital économique, ainsi que le système des passions propres aux sociétés sédentaires. En revanche, l'influence des représentations demeure primordiale, la désintégration tribale pouvant jouer sur l'apparition d'une multiplication abusive de représentations zoomorphiques, perdant la logique identitaire nécessaire à l'unification sociale.

Le système des représentations, au sein de la tribu, ne s'arrête pas à la simple notion des liens de parenté, comme le précise très justement Jean Baechler. La culture totémique, en partie liée au fonctionnement de la tribu, n'est pas vouée à être enfermée uniquement dans un processus de liens de parenté. Bien évidemment, le totémisme ou apparenté permet à chaque clan de se différencier les uns des autres, en concevant un ordre social, un système de pensée et de raisonnement culturel et mythologique plus ou moins différent et adapté à chacune des identités claniques. Mais le système des représentations joue également un rôle prépondérant dans la mise en place d'un système culturel ayant capacité à transformer la morphologie tribale de base, notamment par processus de cohésion. Ainsi le mot représentation « *est plus vague et plus neutre qu'idéologie et convient mieux, pour cette raison, pour désigner ce qui, dans la cohésion sociale, peut être rapporté aux capacités cognitives de l'espèce* »[484]. La représentation suit ainsi un schéma purement instinctif et cognitif, lié dans le cas présent à une culture utilisant des représentations clanique naturelles, essentiellement zoomorphiques, elles mêmes issues de cultures totémiques, propres à un environnement naturel spécifique. L'unification réclame alors une destruction progressive de la culture tribale, tout en opérant une logique identitaire elle même issue de cette même culture tribale. Tous les éléments claniques ne vont pas disparaître, certains vont même se voir glorifiés et portés en triomphe pour les besoins idéologiques.

La tribu utilise donc le système des représentations sur deux niveaux, l'un proprement social et lié aux principes de lignage, l'autre davantage cognitif, regroupant les différents mythes fondés au sein du système tribal, lui même dépendant d'une aire culturelle. Comme vu précédemment l'imaginaire humain, avant l'apparition des différentes découvertes scientifiques, utilise un système de pensée en construisant des mythes cherchant à relier ce dernier ou sa tribu, à une origine plus ou moins divine, et cela par le biais notamment d'un système d'observations et d'analogies avec le système naturel. Ainsi, alors que la première

[484] Idem., p. 100.

ligne morphologique de la tribu s'apparente aux liens de parenté « *la seconde ligne est celle des mythes. La problématique en déborde largement le cadre morphologique, car le mythe peut être défini comme un mode du connaître, recourant à l'imagination et au récit, pour expliquer pourquoi les choses en général et humaines en particulier, sont comme elles sont, quand la cognition s'avoue impuissante à produire une explication rationnelle. Plus précisément, le mythe est le substitut de l'explication rationnelle dans un contexte cognitif préscientifique* »[485]. Bien plus qu'une simple évolution de la pensée humaine, au sein d'un système tribal, la création des représentations et des mythes peut permettre l'apparition du politique. Cela passera par la récupération d'un mythe d'origine suffisamment puissant, pouvant transcender l'ensemble social au cœur d'un système culturel de pensée commun. Car comme le souligne très justement l'historien Fernand Braudel, « *les civilisations sont des mentalités collectives* ». Ainsi, « *à chaque époque, une certaine représentation du monde et des choses, une mentalité collective dominante anime, pénètre a masse entière de la société. Cette mentalité qui dicte les attitudes, oriente les choix, enracine les préjugés, incline les mouvements d'une société est éminemment un fait de civilisation. Beaucoup plus encore que des accidents ou des circonstances historiques et sociales d'une époque, elle est le fruit d'héritages lointains, de croyances, de peurs, d'inquiétudes anciennes souvent presque inconscientes, au vrai le fruit d'une immense contamination dont les germes sont perdus dans le passé et transmis à travers des générations et des générations d'hommes* »[486].

Comme le démontre Jean Baechler au niveau tribal, le mythe pris dans sa composante de représentation, peut permettre cette formation de cohésion sociale entre les tribus. Ainsi, il explique l'importance d'un mythe suffisamment puissant comme pouvant être déclencheur d'une évolution tribale. Selon lui, « *la morphologie peut exiger des explications sur deux points. La fusion conduit, par nécessité logique et pratique, à un ensemble ultime identifiable à « Nous », opposé à « Eux ». Sur quoi fonder ce « Nous », sinon sur un récit des origines et un couple primordial, un ancêtre commun, une fratrie, une migration légendaire ?..... La demande devient pressante, quand le « Nous » le plus englobant est symbolisé par un clan ou un lignage sacré ou divin* »[487]. Il est possible ici de retrouver les bases d'une idéologie, permettant, par logique d'évolution culturelle et sociale, de construire cette dernière sur des composantes liées aux mythes tribaux. Le « nous » fondé sur une origine mythique, s'oppose ainsi à « eux », ceux considérés comme en dehors de l'aire culturelle, et qui peut dès lors

[485] Idem., p. 104.
[486] Braudel F., op cit., p. 65.
[487] Baechler J., op. cit., p. 105.

amener à la guerre vers l'extérieur, afin de défendre ou d'imposer la conception mythologique de l'espèce sur autrui.

La morphologie sociale s'imprègne alors au phénomène hiérocratique, le divin se mêlant au politique, car il est posé progressivement en vérité absolue. Un mythe commun relativement présent sur un territoire donné, en raison notamment des influences liées à un mode de vie et à un environnement naturel propre, peut dès lors permettre l'unification tribale. Comme vu précédemment, la religion turco-mongole, fortement présente au sein des régions d'Asie centrale, pose comme modèle universel la croyance en un Dieu unique, Tengrï, Dieu proprement nomade et issu de la culture animiste. Ajouté à cela un nombre important de représentations sociales zoomorphiques, il ne reste plus qu'à unifier ces différentes représentations au sein d'un mythe d'origine suffisamment puissant et fort de sens symboliques afin d'unifier les tribus entre elles dans un principe de cohérence et de cohésion sociale en les ramenant à une origine et à une identité commune. Comme le rappel Jean Baechler, « *un mythe d'origine est indispensable, pour justifier la position de chef héréditaire, un mythe à fonction idéologique au sens précis, c'est à dire de représentations au service d'un pouvoir politique qui n'est enraciné ni dans l'obéissance consentie par le peuple, ni dans la force nue. Appelons « hierocratie » un régime assis sur un tel pouvoir. Une hiérocratie exige des développements idéologiques. Dans le cadre tribal, le mythe fait presque toujours l'affaire* »[488].

Le système gengiskhanide suit ce développement. Le mythe d'origine le plus fort, celui du loup, retrouvé de façon plus ou moins analogue au sein des différentes aristocraties nomades, va opérer sa propre récupération au profit du dynamisme politique. La cohésion sociale tribale s'effectue donc au profit de ce qu'il serait permis d'appeler une forme de « cannibalisation totémique », au sens symbolique du terme. La dernière partie reviendra sur ce principe, notamment au travers d'une étude portant sur le *soft power* gengiskhanide. Gengis Khan et d'autres avant lui, on compris semble-t-il, l'importance et le rôle de l'idéologie clanique. En utilisant un totem, ou un ancêtre d'origine zoomorphique, présent sur l'ensemble de l'aire culturelle nomade, la cohésion tribale parvient à unifier l'ensemble au sein d'une identité commune sous la direction d'un Dieu unique. L'unification tribale ne peut se faire que par anéantissement, ou diminution progressive des autres représentations totémiques, au profit d'un ancêtre suprême et unificateur, à aspect toujours zoomorphique, car lié à la culture animiste. Ainsi, comme le rappel Jean-Paul Roux, « *le plus grand mythe turco-*

[488] Ibid.

mongol est celui du loup »[489]. La tribu a donc vocation essentielle, ou tout du moins possibilité d'évoluer en politie, tout en conservant sa culture de base constituée pour l'essentiel de représentations sociales zoomorphiques, issues elles mêmes d'une culture animiste. Ce qui reste intéressant avec le cas des tribus d'Asie centrale, et plus particulièrement la formation de l'Empire mongol, réside dans le dynamisme culturel qui s'opère durant cette phase de transition politique. Plutôt que de disparaître, la culture tribale, composée notamment d'éléments d'apparences totémiques, semble évoluer en fonction du politique et pour le politique, tout en conservant son essence animiste. La notion de totem claniqueet de mythe originel ne disparaît pas pour autant, elle se renforce, tout en faisant diminuer l'importance des autres représentations zoomorphiques. L'utilisation du mythe d'origine, perdure, et se voit renforcer pour les besoins de la formation de l'Empire. En l'absence d'éléments scientifiques rationnels sur l'origine d'une population, le mythe fait ainsi office de déclencheur politique si ce dernier est réutilisé de façon logique. Les tribus se regroupent et se retrouvent au cœur de ce mythe originel car porteur de succès antérieurs et de prestige clanique. La cohérence et la cohésion sociale sont donc réunies dans l'ensemble culturel nomade, sous une idéologie constituée d'une mythologie uniformisée par un ancêtre récurant et transcendant, à apparence zoomorphique, dans le cas présent le loup.

Pour parvenir à une analyse plus poussée sur la nécessaire modification du système des représentations, il convient d'évoquer également les travaux de Duby, notamment ses études portant sur la recomposition du système de représentations au cœur de la sphère européenne, au moment de l'avènement de la société féodal dès le XIème siècle. Nous enchainerons par la suite sur l'essence même de la hiérocratie nomade, essentiellement tournée vers des composantes issues de l'animisme, mais parvenant néanmoins à opérer sur une stabilité sociale.

2. La recomposition du système des représentations : entre légitimation politique et divinisation des représentations

L'établissement d'un nouvel ordre social implique une refonte nécessaire du système des représentations et par là même des idéologies. Ce nouvel ordre social, répondant en premier lieu à une mutation de la morphologie sociale et par là même de la vie en communauté, impose une vision évolutive de l'ancien système idéologique vers un nouveau,

[489] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 189.

tout en conservant l'essence même de ce dernier. Il participe ainsi à la légitimation du pouvoir politique. Comme vu précédemment, les représentations jouent un rôle essentiel dans les principes de cohésion et de cohérence sociale. En effet, la légitimité devant être imposée au pouvoir politique, c'est au travers des systèmes de représentations que cette dernière peut pleinement éclore. C'est notamment pour cette raison que l'évolution du système des représentations se doit de suivre un schéma logique, répondant en premier lieu aux passions humaines notamment au sein des représentations, tout comme l'aspect hautement identitaire intrinsèquement lié aux idées et plus largement aux mentalités collectives. Le tout en concordance avec l'aire culturelle progressivement homogénéisée et stabilisée par l'action du politique.

La recomposition du système des représentations s'avère dès lors novateur dans le sens ou ce dernier se doit de mettre à mal l'ancien système. Comme le rappel très justement Jean-Paul Roux, l'empire est nécessairement anti-totémique dans le sens où la multiplication des identités claniques met un frein à l'évolution de la société vers un nouvel ordre politique et social. Mais cette refonte d'un nouveau système de représentations implique une réutilisation des éléments socio culturels prégnants et forts de sens symboliques, éléments trouvés au cœur de l'aire culturelle définie. De plus, il semble que la recomposition du système des représentations se doit de rentrer en concordance avec le futur dessin politique. Si ce dernier utilise la dimension sacré pour asseoir sa légitimité, la recomposition du système des représentations doit dès lors suivre un schéma logique profitant directement aux représentations ayant le plus d'impact dans cette même sphère du sacré. Ainsi, pour le cas turco-mongol, il semble logique que le loup, se situant au sommet de ce système mythique, puisse acquérir une fonction encore plus prestigieuse, notamment par anéantissement des autres ancêtres mythiques. Il se doit également et avant tout autre chose, obtenir une dimension à la fois transcendantale et donc en rapport direct avec l'ordre céleste. Le loup devient donc bleu chez les T'ou-kiue ou encore les gengiskhanides, rapport à la couleur céleste et au divin.

Nous avons déjà pu observer que les différentes guerres internes entre clans nomades modifient ostensiblement le système de représentations. Système de représentations issu en premier lieu de la culture tribale, celle là même profondément chamboulée pour parvenir à une mise à mal du tribalisme. Ainsi, les fusions et les absorptions entreprises lors de ces guerres internes permettent la concrétisation de certaines identités claniques et donc indirectement la résurgence constante de certains ancêtres mythiques. Cependant, certains

éléments issus de la culture clanique prospèrent en dehors des principes de lignages, parallèlement à l'évolution de la morphologie sociale. Pour que s'opèrent les principes de cohésion et de cohérence sociale, une logique évolutive dans le système des représentations se doit d'être opérée. Car « *même les sociétés ayant un mode de pensée mythique ignorent les rituels et les discours de légitimation figés. Dans tous les systèmes politiques, on perçoit la coexistence, sinon le conflit et l'évolution des modèles du pouvoir et des processus concrets qui établissent sa légitimité sociale. La nécessité et l'utilité du pouvoir, autant que son caractère sacré, ne peuvent être montrés que par référence à un système de représentations – système de compréhension du monde, systèmes de normes et de finalités hiérarchisées. Or ce système de représentations, établi comme imaginaire collectif, et qui permet au groupe de se penser et de penser son devenir, n'est ni figé ni forcément cohérent* »[490]. Ainsi, la légitimation du pouvoir politique implique nécessairement une cohérence au niveau des représentations sociales utilisées par ce dernier. Il peut s'agir d'éléments provenant du sacré, de la mythologie, de l'origine d'un peuple. Mais ces derniers se doivent d'avoir un caractère hautement symbolique et transcendant, permettant de toucher le plus largement possible l'ensemble social sans pouvoir être remis en cause.

Les systèmes idéologiques et ceux des représentations évoluent ainsi sans cesse afin de parvenir à une stabilité certaine sous l'action du politique. Plus encore, ils se doivent de répondre à l'implication d'un nouvel ordre social en marche, tout en conservant une base sensiblement ancrée dans l'ancien ordre mythique. La mutation opérée par les sociétés européennes dès le XIème siècle, et répondant à une évolution politique vers la féodalité, ont ainsi subit une refonte des systèmes de représentations dans le principal but de légitimer le nouvel ordre social imposé par le féodalisme. Georges Duby démontre ainsi, notamment dans *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, la modification du système des représentations en accord avec l'évolution sociale. La chute de l'empire carolingien dès le IXème siècle impose non seulement une évolution vers le féodalisme et avec lui une recomposition des représentations et des idéologies. Comme évoqué précédemment, le féodalisme européen répond en premier lieu à la nécessaire recomposition sociale afin notamment d'éviter l'isolement social comme l'a précisé Fukuyama. L'éclatement de l'empire a ainsi fortement chamboulé les rapports sociaux et dans une volonté certaine d'éviter une fracture sociale trop importante, un nouveau système légitime se devait d'être instauré. Mais le féodalisme semble impliquer également une nouvelle vision des idées,

[490] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 459.

conduisant ainsi à une transformation des idéologies afin d'éviter notamment des conflits de légitimité.

La chute de l'empire carolingien, apportant une refonte de la société française dès le XIème siècle, s'opère en parallèle de profonds changements politiques, économiques, religieux et touchant donc directement à l'ordre social et à la mentalité collective. Ainsi pour Duby, « *les systèmes idéologiques ne s'inventent pas. Ils sont là, diffus, affleurant à peine dans la conscience des hommes. Non point immobiles. Travaillés de l'intérieur par une évolution lente, imperceptible, mais dont se découvrent de loin en loin les effets, qu'elle a disloqué l'ensemble, qu'il faut le recomposer* »[491]. Démontrant par là même la dynamique interne propre aux mythologies humaines. Nous reviendrons par la suite, dans une sous section consacrée, au principe de morphodynamique des mythes entrepris par Philippe Descola, le tout appliqué au cas turco-mongol. En effet, la représentation sociale du loup a certainement subit une évolution interne la faisant ainsi passer de simple ancêtre clanique à ancêtre mythique, devenant par là même ancêtre commun et de surcroît divinisé. La réutilisation de cette représentation démontre sa force psychique sur la mentalité collective nomade, des premiers Turcs aux Mongols gengiskhanides. Mais plus encore, Duby a le mérite de souligner l'importance à accorder aux anciens systèmes de représentations et leurs modifications nécessaires lors de l'évolution sociale.

Selon lui, « *les modèles conceptuels repris des générations antérieures sont « retouchés », articulés en une architecture originale adaptée aux conditions nouvelles ; de l'ancien, les penseurs du XIème siècle font surgir du nouveau* »[492]. Dans le système de politisation nomade, l'évolution de la représentation sociale doit suivre un autre chemin. Les guerres internes, les prestiges claniques, l'importance à accorder aux mythes d'origines, autant d'éléments servant directement ou indirectement l'évolution et donc la modification de la représentation sociale et plus encore du système même des représentations. Pour anecdote, Roux évoque les travaux de Bazin et l'importance accordée, à tort ou à raison, à un autre animal emblématique à l'époque de l'hégémonie turque, le taureau. Le loup qui « *surclasse même le taureau, dont Bazin a si bien senti l'importance qu'il a pu parler d'une dualité d'origine des Turcs* »[493], n'est donc pas seul ancêtre à opérer sur une politisation. Démontrant par là même les conflits de représentations liés aux mythes d'origines, ayant pu avoir lieu à l'époque des T'ou-kiue notamment. Car l'acceptation d'une origine commune, découlant d'un

[491] Idem., p. 448.
[492] Idem., p. 449.
[493] Roux J-P., op. cit., p. 181.

récit mythique, et permettant légitimation du pouvoir politique autour de sa représentation, implique nécessairement une dévaluation des autres représentations. Un processus similaire c'est certainement opéré dans la sphère turco-mongole, affaiblissant certaines représentations sociales au profit d'autres comme celle du loup.

De fait, « *la recomposition des systèmes de représentations du monde implique ainsi un transfert de modèles de l'ordre social et politique, repris d'une forme antérieure d'organisation, adaptés à des conditions nouvelles et, de ce fait, dénaturés ou investis d'une signification différente* »[494]. Le loup fait ainsi partie intégrante de l'origine mythique de Gengis Khan puisque, bien avant lui, sa représentation en tant qu'ancêtre mythique a obtenue différents succès militaires et politiques au travers de l'histoire des Turcs d'Asie centrale. Nous reviendrons sur les différents empires des steppes par la suite, démontrant notamment la continuité historique et culturelle autour de la formation de ses entités éphémères. Mais le mythe d'origine gengiskhanide est partiellement modifié, impliquant très certainement une volonté sous jacente de proposer un nouveau modèle de représentation, tout en conservant certains éléments antérieurs.

Pour ce qui est de la mise en place du pouvoir politique sous Gengis Khan, et donc de sa légitimation lors du *quriltaï* de 1206, il ne semble pas y avoir d'importants changements dans l'instauration du Khan. Le conseil réunissant les chefs de tribus et la présence chamanique, sont toujours d'actualité, répondant directement aux mêmes structures que celles opérées sous les différentes hégémonies turcophones. Le principal souci se retrouve donc dans la mise à mal des identités claniques et la glorification nécessaire d'un ancêtre commun à tous. Car l'autre problématique à laquelle le pouvoir politique peut être confronté se situe dans les conflits de représentations. Nous l'avons évoqué précédemment, notamment sur la prétendue double origine des T'ou-kiue, entre utilisation de l'ancêtre clanique loup et la présence d'un autre ancêtre sous les traits d'un taureau. Ainsi, l'hétérogénéité des croyances peut naturellement mettre un frein important à la légitimation du pouvoir politique, celui là même qui est censé accaparer l'ensemble du système de représentations sous son autorité légitimée de fait. Les différents principes d'allégeances peuvent permettre au souverain une certaine sécurité dans le sens où ces derniers opèrent sur une forme de coercition liée au principe de loyauté. Quoi qu'il en soit, les représentations demeurent nécessaires dans le processus de légitimation du pouvoir politique naissant. Mais ces dernières semblent finalement difficilement manipulable par le seul pouvoir politique. Elles résultent

[494] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 449.

généralement d'existences dans la durée, les faisant devenir de véritables entités psychiques imputées directement aux mentalités collectives et donc touchant ainsi aux passions humaines. Ainsi, « *la conformité d'un régime au système dominant des représentations et des croyances n'est pas établie par un calcul des dirigeants. (...) Encore faut-il que les dirigeants parviennent à tourner ces facteurs à leur profit : la légitimité ne sort pas de l'efficacité, mais de la présomption d'efficacité. Or il n'y a pas de « recette » pour l'action sur les représentations* »[495]. La chance de Gengis Khan, outre son intelligence politique et stratégique, se situe certainement dans la constante à apposer à la culture des steppes et à son système de représentation étonnement cohérent et uniforme depuis l'avènement des T'ou-kiue dès le VIème siècle de notre ère. Cette continuité historique et politique semble pouvoir faciliter la récupération du système des représentations autour d'un ancêtre commun attracteur.

Ainsi, « *aucun régime ne peut se passer de cette action constante sur les croyances, règle à laquelle n'échappent ni les régimes despotiques ni les régimes totalitaires. La généralité et la constance des processus de légitimation, sans cesse repris et activés par les dirigeants, attestent que la légitimité est toujours précaire. C'est la généralité même de cette exigence qui permet de comprendre l'uniformité relative et l'extrême diversité des pratiques légitimatrices. L'uniformité, qui pousse certaines observateurs dans la voie dangereuse de rapprochements superficiels, tient à la simplicité même du message essentiel : le pouvoir coercitif est socialement nécessaire, moralement bon, et finalement désirable parce que accordé aux valeurs les plus sacrées* »[496] . Et c'est justement cette sacralisation du pouvoir politique qui permet en grande partie l'évolution non seulement des systèmes de représentations mais également celui de l'ordre social et de l'évolution morphologique. Le sacré qui tient une place prépondérante dans nombres de sociétés humaines, notamment avant l'avènement de la société moderne, et qui opère également et tout naturellement au cœur de l'entité nomade. Un sacré essentiellement tourné dans le cas présent vers les pratiques chamaniques et la conception animiste de ces populations.

Une autre problématique s'échappe de cette étude, en rapport direct avec l'utilisation de représentations zoomorphiques dans le processus de politisation nomade. Le système hiérocratique impose donc une utilisation du sacré pour légitimer le pouvoir politique. Ainsi, il semble plus que nécessaire d'opérer sur une forme de divinisation de la représentation

[495] Idem., p. 463.
[496] Idem., p. 463-464.

sociale, celle là même rentrant directement dans le processus de légitimation du pouvoir. L'ancêtre mythique joue un rôle prépondérant dans le principe de légitimation, notamment dû au fait que ce dernier doit se concevoir comme ancêtre commun à tous. De fait, l'ancêtre opère une mutation de simple élément clanique vers celui d'entité céleste. Ainsi, « *l'histoire connaît d'innombrables figures de ce phénomène. Les modalités en sont, il est vrai très variable : mandat du Ciel conféré au souverain, qui le rend participant de l'Ordre divin, caractère sacerdotal suprême reconnu à la fonction politique, filiation divine, transfiguration du roi* »[497]. Il y a donc toujours un aspect hautement divin accordé sur la personne du souverain. Dans le système turco-mongol, la filiation s'opère directement en rapport avec les ancêtres claniques, pour le cas présent d'aspects zoomorphiques. Rien d'anormal donc de retrouver continuellement, des premiers Turcs aux Mongols gengiskhanides, la couleur bleue apposée directement au loup. Quelques variantes existent cependant, notamment chez les Kirghizes, où la couleur bleue est modifiée par le jaune. Quoi qu'il en soit, il s'agit toujours d'une couleur céleste, manifestant la présence divine sur l'animal ancêtre. Ainsi, « *le mythe du loup ancêtre, déjà bien attesté chez les Turcs des VIème et VIIème siècles, réapparaît chez les Mongols dans le premier mythe d'origine de Gengis Khan, issu d'un loup céruléen et d'une biche brune, et de nouveau dans le second, où le fauve est assimilé à la lumière céleste qui vient féconder Alan Qo'a*[498] »[499]. Permettant ainsi une divinisation du souverain par le biais de l'ancêtre mythique, lui même obtenant une place divine et sacrée, en démontre l'utilisation des couleurs bleues ou jaunes, symboliquement ancrée dans le Dieu Tengrï.

Nous allons à présent nous replonger dans les travaux de Jean Baechler, appliqués au cas nomade turco-mongol, notamment au niveau du dynamisme politique et de la constitution du principe hiérocratique légitimant l'empire. Cela permettra notamment de proposer un regard nouveau sur une culture animiste, en démontrant que cette dernière semble en capacité de supporter le dynamisme politique à son plus haut stade de développement, tout en ayant capacité à conserver les éléments qui en font son essence même. Trop longtemps étudiée de façon statique, la culture et plus largement les systèmes de représentations totémiques ont donc vocation, ou tout du moins possibilité d'évoluer dynamiquement, notamment lors de la phase de transition morphologique, amenant à la création d'une entité et d'une structure politique majeure. Mais ce qui reste le plus marquant dans le cas gengiskhanide se trouve

[497] Idem., p. 430.
[498] Alan Qo'a, dans *L'Histoire secrète des Mongols*, est considérée comme une ancêtre de Gengis Khan ayant donné naissance à trois enfants à la suite de la visite féconde d'une lumière jaune à apparence de loup.
[499] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 20.

dans l'influence sous jacente de la représentation totémique, accoudée au tengrisme, dans ce processus de politisation. Le totem, ou tout du moins la représentation zoomorphique, devient un élément de politisation d'une société. Tout en conservant un caractère de base totémique, le principe hiérocratique, nécessaire à l'empire, perdure tout en modifiant progressivement la culture nomade, notamment par anéantissement du système tribal supportant une multiplication des représentations claniques. Tout cela par récupération d'un ancêtre clanique, devenu élément mythologique majeur et attracteur de l'ensemble tribal. La religion à aspect animiste, dans le cas présent le tengrisme, à donc volonté et vocation à agir, par le biais de la constitution de l'empire et du désir de domination universelle, sur l'évolution et l'unification de l'entité nomade, se mêlant ainsi au système hiérocratique.

3. Vers la notion d'une hiérocratie nomade à principes animistes et zoomorphiques

Participant à nouveau à une certaine singularité dans son étude, les composantes socio culturelles animant l'entité nomade altaïque semblent permettre des rapprochements certains entre le monde humain et le monde animal. Opérant sur une conception holistique de l'existence, notamment au travers de la pratique chamanique, tout en utilisant une culture animiste, les nomades steppiques sont néanmoins parvenus à opérer sur une politisation importante, en concevant notamment le système hiérocratique propre aux établissements d'empires. Le cas de la politisation chinoise, rapidement étudiée précédemment, a permis de démontrer une certaine capacité pour cette civilisation a entreprendre également le processus de politisation sur des bases religieuses prenant en considération le culte des ancêtres et la multiplicité des pratiques religieuses. Néanmoins, l'histoire chinoise est également liée à des formes sociales et politiques fortement stabilisées par action des élites et par un système d'écriture élaboré, participant à une structure plus solide, dans le long terme, que celles empruntées aux sociétés nomades pour qui l'éclatement politique demeure généralement la règle. Eclatement impliqué par le mode de vie pastoral, l'indépendance naturelle des tribus entre elles, et l'aspect hautement primitif de sa culture. C'est donc un cas atypique de politisation que nous permet d'étudier ici la société pastorale de Haute Asie.

Comme démontré au cours de la seconde partie de cette étude, notamment au sein des travaux de Max Weber et de Jean Baechler, la hiérocratie, autrement dit la gouvernance par le sacré, demeure intrinsèque à la constitution impériale. De l'empire Romain aux empires Arabes, en passant par l'empire Carolingien ou encore les empires coloniaux, le concept de

destiné, de volonté de domination universelle, tout comme l'utilisation du religieux et d'un Dieu unique transcendantal, demeurent constitutifs de ces « monstres géopolitiques ». Pour rappel à l'introduction, c'est en grande partie l'identité culturelle atypique des sociétés nomades d'Asie centrale qui a poussé à la réflexion sur l'émergence des empires des steppes. Empires utilisant des composantes sociales et religieuses ancrées au cœur d'une culture animiste, laissant une ouverture importante entre les sociétés humaines et les sociétés animales.

La création impériale réclame l'émergence d'une idéologie de domination à caractère universelle, généralement entremêlée à l'élément divin, notamment pour son aspect transcendantal. Elle permet surtout de légitimer à la fois le pouvoir politique, mais peut être encore plus la conquête territoriale vers l'extérieure. C'est le principe hiérocratique, mis en avant par Jean Baechler et Max Weber, principe propre aux constitutions d'empires, qu'ils soient nomades ou sédentaires. Ainsi et pour rappel, « *on trouve trace, chez les peuples turco-mongols, d'une idéologie de domination universelle sanctifiée par la volonté divine, celle du « Ciel », le Tengrï. Les premiers grands empires turcs (celui des Türks de l'Altaï aux VIème VIIIème siècles, celui des Ouïghours aux VIIIème IXème siècles) s'en réclamèrent, comme plus tard l'empire mongol de Gengis Khan* »[500].

Comme étudié précédemment dans la partie consacrée, la hiérocratie en tant qu'élément directement lié à l'émergence de l'empire, utilise en premier lieu les substances s'échappant du sacré, du divin, autrement dit de la religion progressivement constituée au travers de l'aire culturelle. C'est en grande partie cette dernière qui opère sur la mise en place d'un principe transcendant les mentalités collectives et par là même dans la mise à mal du tribalisme. Opérant cette fois ci sur une approche essentiellement centrée sur le culturel et sa relation avec le politique, il semble dès lors intéressant d'étudier plus en profondeur de quoi se nourrit la hiérocratie gengiskhanide. Il sera notamment permis de la confronter à la culture animiste et aux ancêtres claniques, tout en revenant sur la conflictualité apportée par les chamans, ainsi que leurs intérêts personnels dans l'expansion de l'empire, notamment au travers de la diffusion de l'élément chamanique au cœur d'autres courants religieux issus essentiellement des sociétés sédentaires. Il semble également intéressant de souligner le caractère particulier de Tengrï en tant que Dieu d'empire mais également Dieu guerrier. Dans le système barbare ou nomade, la guerre menée vers l'extérieure participe fortement à la cohésion des tribus entre elles. Dans un même élan de solidarité guerrière, l'imposition d'un

[500] Lebedynsky I., op. cit., p. 30.

chef de guerre charismatique demeure le *leitmotiv* aux évolutions morphologiques. Ainsi, « *Tengrï est le dieu guerrier qui protège son peuple et lui apporte la victoire. Les Mongols et les Turcs ont donc une claire conscience de la présence d'un dieu unique transcendant, présent partout et présidant aux entreprises des hommes* »[501].

L'intérêt d'une étude sur la création des empires nomades réside très certainement dans la possibilité de démontrer la capacité pour une culture animiste, utilisant un système de représentation pourvu d'éléments zoomorphiques, de fonctionner face au dynamisme politique, jusqu'à la transformation de la morphologie tribale vers l'empire. Alors que l'étude des cultures animistes ne permettait pas de considérer ces dernières comme pouvant participer directement des évolutions politiques importantes au cœur des sociétés humaines, le cas des empires des steppes, en particulier de l'empire gengiskhanide, semble inverser cette tendance. Recentrant ainsi l'approche animiste non plus dans un cadre purement anthropologique, mais opérant sur le politique et la transformation de l'ordre social. Bien évidemment, la religion des Turcs et des Mongols s'est également vue influencée fortement par celles des sociétés sédentaires, mais la continuité culturelle entre les différents empires nomades, Turcs ou Mongols, démontre la présence constante du tengrisme, religion liée aux cultes de la nature et des entités non humaines. De plus, comme le précise Lebedynsky en évoquant Gengis Khan, « *en matière religieuse, contrairement à ses successeurs, il resta fidèle aux croyances mongoles, bien qu'il ait eu l'occasion de fréquenter bouddhistes, musulmans, chrétiens et taoïstes* »[502]. Et c'est peut-être justement cet attachement sans faille à la religion propre des nomades altaïques que l'unification ultime et absolue de l'ensemble des peuples de la steppe fut en capacité d'opérer dans le courant du XIIIème siècle.

Il convient cependant d'évoquer d'autres cas de figures à l'intérieur desquels une religion comprenant des caractères animiques, a également eu capacité à opérer sur une politisation. De fait, et pour exemple, l'histoire politique du Japon semble pouvoir démontrer une autre capacité pour une culture d'apparence animiste, à fonctionner en symbiose avec le processus de politisation. En effet, bien que le shintoïsme, la religion nippone, semble s'apparenter fortement à du polythéisme impliquant de façon sous jacente une forme animiste, cette dernière demeure cependant présente dans la constitution impériale. Ainsi, les empereurs nippons se déclarent descendants directs de la divinité Amaterasu, déesse du soleil dans la religion shinto. Il est également possible de retrouver d'autres divinités solaires ayant joué un

[501] Aucante V., op. cit., p. 55-56.
[502] Idem., p. 285.

rôle prépondérant dans la légitimation du pouvoir politique, aussi bien chez les empereurs égyptiens mais également en Chine où les éléments cosmiques sont fortement utilisés. Mais alors que la religion égyptienne semble définitivement ancrée dans le polythéisme, le shintoïsme quand à lui comporte cependant des éléments animistes, notamment dans le rapport étroit de sacralisation de la nature et la présence d'une multitude de divinités associées à cette dernière. L'utilisation d'entités zoomorphiques dans le processus de politisation semble n'apparaître que dans le seul cas altaïque. Il est évidemment possible de retrouver des entités animales ou non humaines divinisées et participant directement à l'agir communautaire et ce au sein d'autres sociétés humaines ayant subit d'importantes modifications dans leurs morphologies sociales. Le panthéon égyptien ou encore le shintoïsme japonais, comportent certaines divinités animales. Cependant, le caractère polythéiste de ces religions permet d'en déduire que ces dernières ont dépassé le stade d'une culture purement animiste.

« *De nos jours, la religion est souvent considérée comme source de discrimination, de désaccord et de désunion. En vérité, pourtant, elle a été le troisième grand unificateur de l'humanité avec la monnaie et les empires. Les ordres sociaux et les hiérarchies étant toujours imaginaires, tous sont fragiles, et le sont d'autant plus que la société est vaste. Le rôle historique crucial de la religion a été de donner une légitimité surhumaine à ces structures fragiles* »[503]. Il est permis de penser que la spiritualité reste propre à la nature humaine. Ainsi, l'être humain est avant tout un animal spirituel. Cependant, cette dernière, opérant sur un aspect purement individuel, ne peut se cristalliser au sein d'un principe collectif permettant par là même le dynamisme politique et le regroupement social. La religion semble ainsi résoudre le problème de l'individualisme et de la conflictualité propre à l'espèce humaine. Au sein de la culture altaïque, le chamanisme semble directement répondre au caractère spirituel et individuel de l'être humain. Le tengrisme pose le principe collectif, répondant à la création d'une religion commune. Cette dernière pouvant se définir comme « *un système de normes et de valeurs humaines fondé sur la croyance en l'existence d'un ordre surhumain* »[504]. Du fait de son aspect animiste puisant dans des principes religieux anciens, le tengrisme semble cependant poser problème. Car comme le souligne Harari, « *la plupart des religions anciennes étaient locales et exclusives. Leurs adeptes croyaient à des divinités et à des esprits locaux, et ne se souciaient pas de convertir toute l'espèce humaine* »[505]. Pour Harari, les religions dites anciennes, que l'on peut retrouver dans les

[503] Harari Y. N., op. cit., p. 248.
[504] Ibid.
[505] Idem., p. 249.

composantes animistes, ne participent pas à une volonté de conversion sur d'autres peuples. Malgré tout, le tengrisme, empruntant fortement à la pensée animiste, opère cependant et de façon paradoxale, sur une volonté de domination universelle. Comme cela sera souligné après, la très grande tolérance des Mongols à l'égard des autres religions issues des sociétés sédentaires, démontre d'une volonté certaine de ne pas assimiler les peuples conquis sous leur religion, le tengrisme. Participant ainsi à une irrégularité supplémentaire dans la formation de l'Empire mongol. Comme souligné précédemment, la guerre de Gengis Khan n'est pas dogmatique et apporte avec elle le souci premier de mettre fin aux différentes luttes tribales qui opposent la société pastorale. Mais la faculté pour le tengrisme, religion à caractère animiste, d'opérer sur une unification par le biais de la hiérocratie, se doit d'être soulignée.

La constitution de l'empire répond logiquement au principe hiérocratique dans ses composantes, tout en conservant son essence animiste, essentiellement liée au tengrisme. Cependant, il semble nécessaire que l'aire culturelle soit homogénéisée pour les besoins du politique. Que faire donc face à une culture animiste, supportant son existence au travers d'un espace géographique relativement uniforme. La possibilité pour la culture animiste de survivre et de supporter l'apparition de la politie semble ainsi trouver son point d'ancrage dans l'immense zone désertique et steppique d'Asie centrale, recouvrant un bon quart du continent eurasiatique. Bien évidemment, le climat, les reliefs, la géographie des steppes n'est pas uniformisée à l'extrême. Ainsi, « *le cadre géographique du phénomène nomade, ce sont les steppes. Un coup d'œil à quelques atlas montre que les géographes et les historiens ne s'entendent pas sur la délimitation, voire sur la définition, des zones des steppes. Le terme évoque de grandes étendues plates non arborées, mais le climat, l'altitude et la végétation de ces plaines peuvent être très différentes. On distingue la steppe herbeuse, la steppe boisée, et la steppes semi-désertique* »[506]. Cependant, « *ces différentes « steppes » n'offrent évidemment pas les mêmes possibilités à des éleveurs, et il est d'autant plus remarquable que le mode de vie nomade présente une grande unité dans toutes les zones considérées* »[507]. Malgré quelques différences géologiques, la faune sauvage des territoires steppiques s'avère relativement homogène, tout comme le sentiment d'immensité et de solitude offert aux peuples nomades, participant certainement à la création de la culture animiste et au tengrisme.

Tengrï, le Dieu Ciel divinisé, devient ainsi porteur de la volonté de toute une population d'étendre son territoire et son mode de vie pastoral au delà de ses frontières

[506] Lebedynsky I., op. cit., p. 20.
[507] Idem., p. 22.

d'origines. Il demeure surtout l'élément central, avec la symbolique clanique, qui réapparait constamment dans les formations politiques de grande ampleur. Néanmoins, les cultures animistes demeurent propres à des espaces naturels et géologiques particuliers comme le rappel justement Harari. De plus, elles semblent opérer un rapprochement intéressant entre les concepts de Nature et de Culture, ne facilitant pas la mise en place d'une stabilisation sociale. Prenant en considération l'ensemble des entités peuplant ces mêmes espaces géographiques, fleuves et montagnes comprises, cette dernière ne peut s'homogénéiser, ou tout du moins déborder sur d'autres aires culturelles, notamment dans un souci d'apposer cette même religion à l'ensemble de l'humanité. Ainsi, l'Empire mongol, à première vue, ne semble pas en capacité d'influer directement les aires culturelles conquises, sous son principe religieux. Au contraire, l'expansion territorial de la culture nomade, par l'entité politique, permet aux peuples des steppes de s'insérer au sein d'autres religions, tout en les influant également de façon indirecte. Cela va être démontré avec le chamanisme et sa maniabilité au sein d'autres courants de pensées. Quoi qu'il en soit, la religion des steppes demeure dynamique, dans le sens où cette dernière permet néanmoins la constitution de l'empire.

Soulignons cependant une autre chose. La guerre vers l'extérieure entreprise par Gengis Khan n'est donc pas dogmatique, il peut s'avérer en effet compliqué de tenter de convertir l'ensemble de l'humanité sous des principes animistes. Cependant, et comme cela sera mentionné par la suite, notamment dans le cadre idéologique, la stratégie de conquête gengiskhanide semble s'appuyer sur une conquête particulière. Les massacres entrepris sur les populations, mais également sur les environnements naturels conquis, notamment en Iran, démontrent une volonté certaine de ramener l'ensemble des territoires eurasiatiques sous une vision steppiques. Permettant de présumer d'une volonté certaine d'instaurer un mode de vie pastoral sur l'ensemble humain, en détruisant notamment les principes liés à la production agraire.

Dès lors, il semble possible d'évoquer la création d'une hiérocratie animiste, puisque reposant sur les principes du tengrisme, et utilisant des représentations zoomorphiques notamment dans l'émergence de l'ancêtre commun propre aux origines mythiques. L'utilisation clanique du loup, fortement persuasive dans le système de pensée turco-mongol, permet indirectement, par principe de prestige et d'esprit de corps, un ralliement entre les différentes tribus. Cependant, cette unification ne peut s'opérer uniquement par la force militaire, d'où l'importance d'utiliser un symbole transcendant et suffisamment fort de sens pour l'unification tribale, à savoir un ancêtre mythique. Comme le précise Gérard Chaliand,

en évoquant la montée au pouvoir de Gengis Khan, « *il lui faut une dizaine d'années de dures luttes politiques et de guerres (1196-1206) pour soumettre les confédérations tribales qui composent ceux que nous nommons Mongols* »[508]. L'utilisation de l'ancêtre mythique peut dès lors être vu comme un élément déclencheur de l'unification tribale, l'enjeu étant de convaincre, par la force et le prestige héréditaire, l'ensemble des tribus pour l'unification. Prestige héréditaire fonctionnant déjà au sein de la bande et de la tribu, et évoluant progressivement, en parallèle avec la modification culturelle.

S'en suit alors une modification nécessaire du système de parenté lié à la tribu comme le démontre Alexandre Moret. En soulignant le processus d'individualisation du pouvoir, qui sera développé plus amplement par la suite, et ce au sein des sociétés primitives, ce dernier explique cette transformation culturelle semble-t-il obligatoire. Selon lui, « *en essayant plus haut d'éclairer par la mythologie l'évolution politique que nous cherchons à expliquer, nous avons vu l'idée d'ancêtre individualisé prendre sous les formes diverses d'esprit, de totem, de phratrie, de divinité tribale le pas sur l'idée de totem anonyme et commun. Commençons par remarquer combien une telle transformation de la mythologie est nécessaire lorsqu'une société hiérarchisée et dominée par des chefs succède à une société démocratique communautaire comme la société totémique primitive. (.....) Un individu qui est noble et qui est chef, écrivions-nous, et qui a tous le gens du clan comme clients doit nécessairement, s'il veut conserver son prestige nobiliaire et son autorité de chef, apparaître à ces gens comme le génie tutélaire du clan. Le totem, les armes, les insignes, les masques et autres emblèmes du clan ne peuvent venir que de lui ou de ses ancêtres* »[509]. D'où l'importance de rendre divin progressivement un ancêtre clanique ayant capacité à transcender l'ensemble culturel tribal. Le loup, de part son lien étroit avec l'élément divin, notamment dans le processus chamanique à l'intérieur duquel il se trouve être un intermédiaire entre les différents mondes, demeure une représentation symbolique de premier choix pour la constitution du système hiérocratique. Comme vu précédemment, cette individualisation du pouvoir répond en premier lieu à une refonte du système des représentations en accord avec le nouvel ordre social.

Il est permis de retrouver ici l'utilisation de la dimension sacrée du pouvoir, théorisée par Jean Baechler et Max Weber et nécessaire à la création de l'empire. Cette dernière semble ainsi avoir capacité à s'intégrer dans le processus de politisation des tribus nomades eurasiatiques. Plus généralement, c'est l'ancêtre commun qui se voit placé au devant de

[508] Chaliand G. op. cit., p.121.
[509] Moret Alexandre, *Des clans aux Empires, l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, Renaissance du Livre, 1923, p. 101.

l'armée, afin de la guider et de la soutenir dans son processus d'expansion et donc lors de la conquête territoriale. L'ouvrage de Marc Girard, *Les symboles dans la Bible*, démontre le rôle des anges, ou tout ce qui peut se rapporter aux messagers directs de Dieu, lors des conflits armés. Selon lui, au sein des peuples altaïques, il existe une « *hiérarchie d'esprits célestes qui se rapproche le plus de nos anges issus des traditions proche-orientales. On parle de fils ou d'assistants du dieu suprême : quelques-uns lui servent même spécifiquement d'envoyés, de messagers. Il s'agit alors de communiquer un ordre du dieu du ciel, de transmettre une connaissance, de susciter une vision prophétique. Cette mythologie Turco-Mongole connaît même des récits d'union sexuelle entre des envoyés célestes de ce genre et des humains, pour donner naissance à des tribus puissantes : là, le messager d'en haut ne fait pas qu'annoncer l'intervention divine, il la réalise. On se situe en fait dans le cadre d'une théologie de la transcendance* »[510]. Dans la culture nomade altaïque, le messager divin se présente essentiellement sous forme animale ou lumineuse, animal ayant capacité, dans la pratique chamanique, de transcender les différents étages des mondes inférieurs et supérieurs tout en aidant le chaman lors de ces voyages. En plus d'être un ancêtre commun aux peuples Turcs et aux Mongols, le loup obtient le rôle de messager du Dieu Tengrï, participant ainsi à la divinisation de sa représentation.

Cette utilisation des messagers divins se retrouve directement au sein de l'histoire mythique de Gengis Khan. Sa prise de pouvoir répond directement à une volonté divine de rallier non seulement l'ensemble des tribus turco-mongoles, mais également de conquérir le reste du monde en vue de la constitution impériale. Comme rappelé précédemment, les messagers divins au sein de la mythologie turco-mongole sont représentés essentiellement sous forme animale, tout cela étant lié à la culture animiste des peuples de la steppe. De plus, au sein même de cette mythologie, l'importance accordée au principe de dualité reste prépondérante, (alors qu'il est davantage porté sur la trinité dans les sociétés sédentaires) et permet d'expliquer en partie l'utilisation du loup comme messager divin. En effet, le principe hiérocratique amène tout naturellement l'utilisation de l'élément divin pour légitimer la création de l'empire et donc la prise de pouvoir. La version mongole propre aux origines, conserve la même base de création avec l'ancêtre mythique, tout en se modifiant quelque peu, notamment en y influant un second élément répondant à une dichotomie. Ainsi, la version mongole du mythe d'origine « *est plus conforme à ce qui constitue la base des mythes d'origine dans le monde altaïque : elle attribue la naissance de l'ancêtre à une union entre un*

[510] Girard Marc, *Les symboles de la Bible, essai théologique biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle, Volume 1*, Fides, Paris, 1991, p. 950.

loup bleu et une biche fauve. Ce couple, constitué par un carnassier et un herbivore, répond à celui supposé du ciel et de la terre »[511]. Rien de surprenant donc que, dans le mythe d'origine gengiskhanide, un animal soit mis en avant, le loup. Influencé par un certain mimétisme avec la bête, les nomades semblent également se concevoir en opposition avec le développement sédentaire. Car la création de l'empire réclame directement une distinction entre le « Nous » et les « Autres », afin notamment de légitimer la conquête au sein d'autres aires culturelles.

Ainsi, plusieurs éléments sont nécessaires à la constitution d'un pouvoir sacré comme le rappel Jean Baechler. Selon lui, « *le principe de la sacralité du pouvoir est inscrit dans la relation d'autorité elle-même, qui retient trois éléments distincts : un principe transcendant, qui est le siège et la source ontologique du pouvoir et à qui il convient d'obéir ; un vicaire du principe dans la politie, à qui l'exercice du pouvoir est confié ; le peuple, qui obéit à l'un et à l'autre en raison de leur transcendance et de leur lieutenance* »[512]. Ces trois composantes se retrouvent au cœur du système nomade, permettant la mise en place d'une hiérocratie, nécessaire à la constitution de l'empire. Le principe transcendant se retrouvant dans la notion du Dieu Tengrï, opérant ses arrivées au sein de l'humanité par l'intermédiaire d'animaux divins, représentés comme les messagers directs du pouvoir suprême. L'utilisation du loup dans l'apparition de la lumière divine sur terre participe à canaliser et encadrer le pouvoir transcendantal divin au sein d'une réalité mythologique et naturelle, servant ensuite de base à l'élaboration d'un ancêtre mythique commun et propre aux populations steppiques, pouvant prétendre transcender cette même morphologie tribale, pour les besoins du politique.

Les tribus turco-mongoles reconnaissent en effet un Dieu unique, Tengrï. Comme le souligne Iaroslav Lebedynsky, « *la religion mongole se rattache au même fond altaïque que celle des peuples turcs. La divinité suprême était le tengri, le ciel bleu éternel, peut-être conçu comme l'époux de la Terre Mère. Les Mongols vénéraient des divinités de la montagne, des esprits de la terre et des eaux* »[513]. Il est ainsi permis de retrouver dans cette description les éléments propres à la culture animiste. Il s'agit alors d'empêcher la multiplication des clans et donc des représentations zoomorphiques, de les réunir sous une seule autorité légitime. Pour cela, il semble impératif de trouver l'élément déclencheur, ou tout du moins le représentant direct du pouvoir divin sur Terre, en vue d'unifier les différentes tribus sous son autorité. Comme le rappel Jean-Paul Roux, « *dans les steppes, le morcellement tribal et le totémisme entretiennent l'anarchie, interdisant les conquêtes et laissent dans des conditions de vie*

[511] Akoun A., op. cit., p. 44.
[512] Baechler J., *Esquisse*…, p. 129.
[513] Lebedynsky I, op. cit., p. 281.

misérable. Au contraire, l'union des tribus sous une autorité forte met fin aux guerres tribales et au désordre, crée une puissance considérable apte à l'expansion, ouvre, avec la razzia ou l'occupation des pays sédentaires, la voie à la prospérité »[514].

Il semble plus aisé de comprendre la certaine facilité d'expansion de l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle, quand on sait que cette dernière fut majoritairement réalisée, dans un premier temps, au cœur même de l'Asie centrale, sur les tribus turques et mongoles, supportant une même origine ethnique, culturelle et spirituelle, lié au mode de vie pastoral. Autrement dit, l'expansion territoriale par unification tribale est réalisée au cœur d'une aire culturelle fortement uniformisée et déjà prête pour l'apparition de la politie, en démontre les nombreux empires éphémères turcophones. Cette rapide expansion vers l'ouest s'explique en partie par le simple fait que la culture générale des différentes tribus turco-mongoles se rapporte en la croyance d'un Dieu unique, Tengrï, et sur une utilisation de la spiritualité chamanique et des éléments propres à la culture animiste. Ainsi, « *ce qui est évident est que les conquêtes turco-mongoles commencent nécessairement (dans la plupart des cas et du moins en Asie centrale) par les pays voisins, en général des pays turcs ou mongols* »[515]. Il s'agit ici du principe d'unification à l'aire culturelle commune, par le biais du politique et de l'utilisation d'un ancêtre mythique capable de supporter l'élément hiérocratique. Ancêtre mythique pouvant donc être à aspect zoomorphique car comme le souligne Jean Baechler, « *le non-humain peut aussi bien être interprété et perçu comme le supra-humain que comme l'infra-humain* »[516]. Mais pour qu'il y ai empire, l'aire culturelle nomade se doit non seulement d'instaurer une autorité politique permettant processus de conquête territoriale par stabilisation de l'ordre social, imposant ainsi une modification de la morphologie sociale, et la volonté d'expansion de ce pouvoir politique au sein d'autres aires culturelles, notamment par récupération d'un ancêtre mythique et symbolique, servant pour les besoins de l'idéologie.

La récupération d'un ancêtre mythique zoomorphique, fortement ancré au sein de la mentalité collective des peuples nomades et ce pour des raisons avant tout culturelles, naturalistes ou spirituelles, permet la création ou tout du moins l'évolution de la morphologie tribale en englobant l'intégralité sociale autour d'un pouvoir centralisé se réclamant de l'ancêtre commun. Ancêtre commun faisant ainsi preuve d'élément identitaire et participant

[514] Roux Jean-Paul, *Revue de l'histoire des religions, Tome 204, Sacerdoce et empires universels chez les Turco-Mongols*, Presses Universitaires de France, 1987, p. 166.
[515] Roux J-P., op. cit., p. 167.
[516] Baechler J., op. cit., p. 113.

donc fortement au regroupement social autour de sa symbolique attractive. Cette évolution tribale, passant notamment par l'unification ou tout du moins le regroupement de différentes tribus, n'est pas nouvelle. Ce qui est intéressant dans le cas des tribus turco-mongoles et qui n'a pas était suffisamment étudié dans un cadre scientifique, reste l'évolution politique extrême que ces derniers ont subit, notamment avec l'arrivée de Gengis Khan, par le phénomène culturel, prenant fortement en considération la symbolique du loup. En l'espace d'une trentaine d'années, ce génie militaire a réussi à constituer un empire durable et efficace, aussi bien dans son organisation idéologique, administrative, politique et militaire.

Cependant, il est permis d'utiliser les différentes études sur le totémisme et le système tribal, notamment sur l'individualisation du pouvoir et les principes de fusions par processus guerrier, pour tenter de comprendre le fonctionnement et l'influence d'un ancêtre mythique dans la constitution d'un nouvel ordre politique au cœur des tribus altaïques. L'utilisation du système mythologique permet ainsi de rallier les différentes tribus autour d'une grande famille clanique. Cette dernière se doit de posséder une hérédité mythologique suffisamment puissante et transcendante pour s'imposer et se faire obéir de tous. L'apparition d'un individu d'exception et également de mise, car participant au principe charismatique. Mais comme démontré précédemment, bien avant Gengis Khan, d'autres peuples d'origine turco-mongole, ont réussi, un cours instant, l'aventure de l'empire, selon les mêmes préceptes, à savoir l'utilisation d'un ancêtre commun à tous les peuples nomades de Haute Asie, le loup, accoudé au tengrisme et aux notions propres à l'environnement tribal.

Il est important de revenir sur la nature des tribus nomades d'Asie centrale qui par la suite vont progressivement tendre vers différentes unifications tribales et la constitution d'empires relativement éphémères, notamment en ce qui concerne les T'ou-kiue, les Ouïghours, les Kirghizes ou encore les Mongols gengiskhanides. Comme le précise René Grousset en définissant ces derniers, « *au delà, plus au nord, s'agitaient aux confins sibéro-mongols, dans les steppes au nord du Gobi, vers les monts Altaï, Khangaï et Kenteï, un grand nombre de tribus restées nomades et appartenant aux trois branches de la race altaïque : turque, mongoles et tongouse. En dépit de cette division linguistique, la plupart des nomades de la Haute Asie menant la même vie, sous le même climat, avaient un air de parenté ethnique qui a frappé tous les voyageur*s »[517]. Cette prédominance de la nature face à la culture permet en partie d'expliquer la facilité d'approche, d'échanges et de communications entre ces populations nomades d'Asie centrale et ce durant ces deux derniers millénaires. Contacts

[517] Grousset R., *L'empire des steppes*…, p. 243.

récurrents qui tout naturellement vont tendre progressivement vers la création d'une aire culturelle commune et stabilisée par l'action du politique. Vivant au sein d'un même environnement naturel atypique et relativement homogène, ces derniers semblent déjà appartenir à une culture nomade fortement similaire. Une similitude dans le mode de vie et l'appréhension de l'environnement naturel en concordance avec l'existence humaine liée au pastoralisme. La civilisation nomade voit ainsi le jour par principe d'échanges constants entre les tribus, notamment au travers des conflits internes. Mais la civilisation ne suffit pas à elle seule pour constituer une politie permettant la création de l'empire et par là même la conquête extérieure pour la domination universelle.

Bien évidemment, l'unification tribale ne peut se faire que par conquête et pression guerrière ou idéologique entre les différents clans tribaux, notamment afin de mettre un terme au système de transpolitie polypolaire, provoquant des luttes incessantes. Mais d'autres processus rentrent en ligne de compte, notamment lors de la consécration de Gengis Khan en empereur. La religion y tient une place prépondérante car nécessaire à la création hiérocratique, le pouvoir politique suprême étant intimement lié au pouvoir religieux. L'utilisation de l'animal comme messager direct de Dieu sert ainsi d'élément déclencheur à l'unification tribale. Le loup, de par sa place prépondérante dans la mythologie turco-mongole, et en tant qu'ancêtre clanique, demeure un élément de choix pour rallier les différentes tribus au sein d'une seule autorité. Dans le système culturel altaïque, l'animal occupe une place prépondérante, notamment au cœur des principes animistes. La symbolique du loup opère à la fois sur un dialogue direct avec les instances divines, tout comme la possibilité pour le chaman d'utiliser cette représentation symbolique comme guide et protecteur durant le phénomène de transe. On le retrouve notamment dans se rôle dans le chamanisme chez les Kirghizes comme évoqué précédemment. Devenu ainsi progressivement messager de Dieu sur Terre ce dernier, de par la création d'une parenté mythique, devient l'un des éléments central dans l'élaboration du pouvoir politique.

Comme démontré précédemment le principe hiérocratique reste le système naturel lié a la formation de l'empire. Cette théorie mise en avant par Jean Baechler, est intéressante dans le sens où cette dernière ne semble pas encore avoir était étudiée dans le cas de la construction de l'Empire mongol. La dimension sacrée du pouvoir se retrouve alors, dans le cas présent, au sein de la mythologie turco-mongole, avec pour point d'ancrage, la présence prépondérante du loup comme ancêtre totémique majeur, et messager de l'élément divin sur terre. Ce système hiérocratique, lié à la culture des peuples nomades d'Asie centrale, donne

un aspect et un rôle nouveau à l'utilisation des représentations dites « primitives » à caractère zoomorphiques, dans le processus de politisation humaine.

Ainsi, comme le souligne Jean-Paul Roux, « *les mythes tribaux qui fourmillent dans la société parcellaire s'effacent devant le mythe impérial dans la société unifiée ; les animaux totems (qui n'en sont peut-être pas tout à fait, mais qui sont au moins des ancêtres), innombrables ou du moins aussi nombreux qu'il y a de peuples, de clans, peut-être de familles, sont oubliés au seul profit de l'animal totem du clan ou du peuple qui accède au pouvoir, lequel devient celui de tous. On peut à bon droit soupçonner ces parvenus de s'enter sur un aïeul illustré par quelque grande famille antérieure et que la dynastie nouvelle confisque pour se donner une noblesse qu'elle n'a pas. Ainsi feront les Mongols avec le loup, totem des T'ou-kiue et de quelques autres avant eux, qui ne sera pas seulement le géniteur de Gengis Khan, mais de tous les siens, et qui occultera totalement les autres animaux qui auraient pu être ses rivaux* »[518]. Le système hiérocratique semble fonctionner, et cela malgré la présence d'une culture animiste, multipliant l'utilisation de représentations zoomorphiques. L'utilisation de l'idéologie étant intrinsèque à la constitution de l'empire, cette idéologie peut se retrouver au sein d'un système de représentations également zoomorphiques. Le cas mongol est assez surprenant dans le sens où ce dernier reste le seul exemple concret de formation d'un empire de façon aussi rapide, au sein d'une culture animiste. L'animisme et le totémisme peuvent dès lors être considérés comme des facteurs dynamiques pouvant faire évoluer la morphologie tribale au sein d'une formation politique importante, passant d'un stade de transpolitie à une politie.

Pour Jean Baechler, « *un empire est la transformation d'une transpolitie en politie, accompagnée de sa confusion tendancielle avec une aire culturelle maximale. Aucun empire planétaire n'ayant jamais émergé, tous les empires historiques ont dû coexister avec des aires culturelles et des peuples demeurés hors de leur emprise* »519. Le système hiérocratique, propre à l'empire, réclame également, et de façon logique, la consécration d'une aire culturelle elle même uniformisée au sein de la politie, puisque tendant vers la diffusion absolue de cette dernière, l'empire ayant vocation première à être universel. Tout du moins, dans le processus d'unification des tribus, ces dernières sont donc dans l'obligation d'uniformiser les différentes idéologies culturelles et les identités tribales au profit d'une dominante. Cet élément permet de mieux comprendre la construction et l'expansion

[518] Roux J-P. , *Histoire de l'Empire…,* p. 57.
[519] Baechler J., op. cit., p. 112.

exceptionnellement rapide de l'empire Mongol sous Gengis Khan, notamment à l'Ouest, dans le sens où l'aire culturelle nomade, à l'époque gengiskhanide, semble déjà fortement uniformisée par les nombreux contacts entrepris durant des siècles entre les tribus altaïques. Ainsi, « *l'identification tendancielle de l'aire impérialisable avec une aire culturelle maximale fait de l'empire un oekoumène, la terre habitée par les Humains. Par implication, tout ce qui est extérieur aux deux aires doit être perçu comme habité par des êtres à peine humains. Pourquoi cette perception spontanée et la distribution de l'espèce en au moins deux variétés distinctes, Nous et les autres ? Cette dichotomie remonte à beaucoup plus haut que la formation des empires. Dès le stade de la tribu, l'étranger effectif tend à perdre son humanité. L'explication ultime du phénomène doit être cherchée dans la virtualité de la nature humaine : on ne naît pas humain, on le devient. Comme il y a plusieurs manières de le devenir, chaque manière développe tous les caractères d'une sous-espèce ou d'une variété* »[520]. L'empire répond ainsi à une volonté certaine d'influer sur le comportement culturel et social d'autres populations, en les faisant s'intégrer progressivement au sein de l'aire culturelle du conquérant, participant ainsi aux évolutions des sociétés humaines par chamboulement et interactions entre les cultures. De ce fait, « *les empires ont joué un rôle décisif en amalgamant maintes petites cultures en un petit nombre de grandes cultures. Idées, hommes marchandises et techniques se répandent plus facilement dans les frontières d'un empire que dans une région politiquement fragmentée* »[521]. L'empire semble ainsi répondre au besoin d'humaniser les territoires conquis, imparablement habités par des populations à peine humaine, car ne faisant pas partie de l'aire culturelle du conquérant.

Cette distinction entre le « Nous » et les « Autres » impose à tout peuple conquit de rentrer progressivement dans l'aire culturelle maximale du conquérant. Comme vu précédemment, l'influence de la symbolique du loup s'est fortement opérée dans la domination politique et surtout identitaire des Mongols au sein de zones culturelles différentes, notamment avec le cas de la formation des royautés roumaines à la suite des invasions mongoles, influencées par cette même symbolique, notamment sur les populations de la Dacie. La facilité d'expansion de l'empire gengiskhanide, notamment à l'Ouest, peut dès lors s'expliquer par la présence déjà acquise d'une aire culturelle plus ou moins homogène sur les territoires d'Asie centrale, et au sein de la mythologie nomade. Comme le souligne à juste titre Gérard Chaliand en évoquant les tribus turco-mongoles, « *elles partagent le même fonds magico religieux fondé sur la croyance en un dieu majeur, Tengri, le ciel, et en une foule de*

[520] Idem., p. 112-113.
[521] Harari Y. N., op. cit., p. 235.

dieux mineurs liés à la nature »,[522] avant d'ajouter, « *à bien des égards, notamment sur le plan militaire, la steppe est une. Le loup, la bestia senza pace (la bête sans repos) comme le dit Konrad Lorenz dans son étude sur l'agression, est l'animal tutélaire de tout groupe turco-mongol* »[523]. Cela peut permettre en partie d'expliquer le lien qui unit les différentes tribus nomades, et leur grande facilité à constituer des empires, malgré un manque d'unité linguistique entre Turcs et Mongols, et l'absence d'un système culturel écrit permettant transmission. L'identification culturelle demeure un des corollaires pour l'unité tribale et par là même la formation de l'empire. Le loup jouant un rôle prépondérant au cœur de la mentalité collective turco-mongole, peut-être dès lors être considéré comme un élément majeur dans l'unification des tribus d'Asie centrale bien que sous jacent. Pour Jean Baechler, « *l'appartenance à une même aire culturelle tend à multiplier les contacts entre les peuples, car ils sont contigus et susceptibles d'échanger. La multiplication des contacts accroît les risques de conflits. Les conflits dégénèrent en guerres, tant qu'une politie unificatrice et pacificatrice n'est pas en place. Une aire culturelle tend à devenir une zone de guerres récurrentes. Le retour périodique de la guerre conduit à la longue à la coalescence par absorption des plus faibles par les plus forts. Dès lors, une aire culturelle tend spontanément à l'impérialisation* »[524].

Sans la présence d'une aire culturelle commune entre les tribus désireuses de s'unir, le politique ne peut subsister longtemps. En ce sens Gengis Khan l'a bien compris, en se servant d'un mythe d'origine ayant capacité à transcender l'ensemble tribal au sein d'une volonté politique commune. C'est le principe hiérocratique dans lequel, « *l'autorité et la puissance sont conjointes, quand un puissant de fait est en plus investi d'autorité. En termes plus explicites et plus réalistes : un coup de force originel est légitimé par une idéologie et par le consentement du peuple* »[525]. Comme le démontre Gérard Chaliand, la désunion politique, et peut être culturelle mais surtout identitaire entre les différents clans nomades d'Asie centrale, ne permet pas la formation d'un empire stable, d'où l'intérêt d'y installer un système hiérocratique stabilisant l'ensemble sous des composantes religieuses et culturelles. « *Jusqu'au XIIème siècle, les Mongols avaient, comparativement aux peuples turcophones, joué un rôle relativement secondaire en Haute-Asie. Au cours des deux siècles précédents, ils avaient repoussé hors de Mongolie les Kirghiz mais n'avaient pas encore, faute d'unité, créé*

[522] Chaliand G., op. cit., p. 36.
[523] Idem., p. 34.
[524] Baechler J., op. cit., p. 99.
[525] Idem., p. 64.

d'empire. Le pouvoir était partagé entre les familles aristocratiques, avec une hiérarchie comprenant des preux, des princes ou chefs de tribus, des sages, des Khans et le Khan suprême. Les guerriers sont des hommes libres. Les serfs sont les membres des clans vaincus. Parmi les Mongols, comme chez tous les peuples nomades qui les précèdent, régnaient désunion et conflit jusqu'à ce que Gengis Khan les soumette à une discipline commune. Les tribus étaient en conflit larvé ou en guerre ouverte. Selon le même principe décimal qui était employé pour l'armée, les Mongols en tant que peuple furent divisés par Gengis en unités familiales (dix, cent, mille familles). Système que la Horde d'Or appliqua par la suite à la Russie. Une fois agrégé à une telle entité, un individu la quittant encourait la peine de mort »[526].

Cette unification tribale ne peut se faire que par anéantissement progressif des différentes identités claniques, au profit d'une famille tribale conquérante. La problématique posée par l'Empire mongol se situe dans le fait que ce dernier englobe la totalité des nomades d'Asie centrale, Turcs compris, cela même ayant auparavant constitué leurs propres empires des steppes. Cela réclame tout naturellement un bousculement culturel dans la logique tribale, notamment au niveau totémique, tout en réussissant la récupération de l'ancêtre majeur et dynamique. L'utilisation d'un mythe d'origine suffisamment puissant pour transcender l'ensemble tribal est alors nécessaire. « *Le recours à l'idéologie est, de ce fait, inévitable en hiérocratie. La première question porte sur la désignation de la source du pouvoir : qui est le principe ? Toutes les réponses sont permises, du moment qu'elles soulignent son statut supra-humain. Il peut s'agir d'un ancêtre mythique ou mythifié de la lignée, d'un héros mythique rattaché à des divinités, d'un dieu relevant d'un panthéon, de Dieu, d'un principe abstrait qui donne ordre à tout. L'exigence d'un statut supra-humain ne peut être satisfaite qu'en recourant au religieux, à la religion et à une religion. Ce recours est inévitable, car c'est le seul moyen de définir un régime politique en le fondant sur l'autorité* »[527].

La religion commune est déjà avérée chez les tribus nomades altaïques. Elle va notamment servir à la chute directe du tribalisme, par utilisation du politique. Ainsi, l'unification tribale ne peut se faire que par anéantissement ou diminution progressive des différentes divinités secondaires au profit d'une seule devenue commune. Pourquoi Gengis Khan arrive à ce contrôle des différents clans tribaux au profit du sien ? Le loup semble apporter un élément déterminant dans ce questionnement. Comme vu précédemment, son

[526] Chaliand G. op. cit., p. 122.
[527] Baechler J., op. cit., p. 131.

influence est telle que son pouvoir attracteur, au niveau de la mentalité collective altaïque n'est plus à démontrer. Les grands empires nomades altaïques, ayant vu le jour sur les territoires des steppes, dans les régions de l'Orkhon, ont trouvé le même point d'ancrage avec l'animal carnassier. De plus, son aspect transcendantal, qui se retrouve au cœur même du chamanisme et du tengrisme, en fait un élément de premier choix pour le système hiérocratique.

Appareil hiérocratique qui semble cependant davantage poussé avec Gengis Khan. Le loup ne pouvant constituer à lui seul la seule explication de la réussite de l'unification tribale gengiskhanide. L'appareil politique doit être encore plus redoutable que l'unification purement culturelle. Le loup ne peut servir que de point de départ à l'unification tribale, et cela d'un point de vue essentiellement identitaire et idéologique. Il est le déclencheur, mais réclame la présence d'un appareil politique et administratif infaillible pour parvenir à une expansion rapide de l'empire au sein de l'ensemble nomade asiatique, et au delà. Il est permis de retrouver ici le problème posé dans la présence nécessaire d'un personnage charismatique et suffisamment porteur de volonté de conquête, sur un plan idéologique et militaire, pour l'unification et la formation durable de l'empire. Ce problème lié à l'indispensable présence d'un appareil bureaucratique fort, demeure le point central pour la formation de l'empire, comme le souligne très justement Gérard Chaliand. « *Au début, les Mongols ne disposent d'aucun service administratif ; toute l'entreprise va dépendre du génie organisateur et politique d'un nomade hors du commun qui a réussi, au terme d'une patiente et impitoyable stratégie, à se hisser au sommet après avoir éliminé ses rivaux* »,[528] avant de poursuivre, « *le souci premier de Gengis Khan est d'éviter les cabales tribales qui pourraient miner son pouvoir. Il cherche à se gagner des fidèles en favorisant la promotion de chefs de guerre aux origines humbles et qui lui doivent tout* »[529]. Une organisation politique imparable et une unification idéologique, notamment par alliance tribale, demeure ainsi nécessaire pour la formation de l'empire.

Ce qu'il semble important de mettre en exergue dans la formation de ces empires, outre le fait qu'il s'agisse d'empires nomades, c'est très certainement la continuité idéologique, culturel et militaire que ces derniers proposent. Comme le souligne René Grousset, « *on a beaucoup écrit sur la tactique mongole. On a voulu la comparer à celle de Frédéric II ou de Napoléon. Pour Cahun, il s'agirait de prodigieuses conceptions de génie,*

[528] Chaliand G., op. cit., p. 122.
[529] Idem., p. 123.

surgies un jour dans quelques conseils de guerre de surhommes. En réalité, la tactique mongole est, perfectionnée, la vieille tactique des Hiong-nou et des T'ou-kiue, la tactique éternelle des nomades formés par l'habitude des razzias à l'orée des cultures et aussi par les grandes battues de chasse dans la steppe. « En plein jour, fait dire la tradition à Gengis Khan, guetter avec la vigilance d'un vieux loup, la nuit, avec les yeux du corbeau. Dans la bataille, fondre sur la proie comme le faucon » »[530]. Cette continuité stratégique dans la formation d'empires nomades démontre un lien politique et idéologique indéniable, ce dernier sera mis en avant dans la suite de cette étude notamment en tentant de démontrer la formation du noyau idéologique gengiskhanide et les éléments qui semblent en capacité d'en faire son essence même.

Ainsi, une étude plus approfondie sur la stratégie guerrière nomade sera étudiée au cœur d'une quatrième partie, notamment pour tenter de comprendre en quoi les nomades se différencient totalement des sédentaires, et ce essentiellement lors des attaques militaires, utilisant les techniques de chasse liées à l'animal carnassier ainsi que la stratégie de la terreur propre aux petites unités guerrières. Cependant, il est déjà permis de constater une analogie intéressante entre les différentes tribus nomades d'Asie centrale et ce au cours de l'histoire de la formation des grands empires des steppes. La réunion des tribus nomades n'est donc pas chose impossible bien au contraire même si cette dernière demeure profondément instable. Au cours de l'histoire nomade, les tribus sont toujours parvenues à se réunir, notamment pour mettre en place des stratégies d'attaques sur les civilisations sédentaires ou pour stopper les luttes internes. Mais pour qu'un empire dure dans le temps et opère son entré décisive dans l'histoire humaine, il est nécessaire de mettre au point une idéologie commune au sein de laquelle chaque tribu nomade se reconnaitra. C'est le principe de la transformation de morphologie sociale par le politique, comme vu précédemment. Un socle culturel fort se doit d'être mis en avant pour constituer l'empire. En cela Gengis Khan l'a bien compris, en réutilisant les vestiges des empires nomades passés. L'unification tribale ne peut avoir lieu, et ne peut durer que par anéantissement progressif, ou tout du moins partiel, des différentes représentations et utilisations totémiques entre les tribus, afin de rallier l'ensemble sous un ancêtre attracteur et fort de symbolique temporelle.

Pour Jean-Paul Roux, le loup, dans l'imaginaire des peuples nomades, demeure l'animal emblématique, se retrouvant de façon analogue au sein des différentes identités claniques ayant réussie à opérer d'importantes modifications par le dynamisme politique et

[530] Grousset R., op. cit., p. 284.

guerrier. Tour à tour loup bleu, pour les T'ou-Kiue ou les Mongols de Gengis Khan, loup jaune ou chien jaune pour les Kirghizes, animal divin et ayant possibilité à communiquer directement avec le Grand Esprit Tengrï, ce dernier semble prendre la place d'emblème clanique suprême à travers les territoires steppiques. Ainsi, l'origine mythique des premiers peuples turcs se rapporte directement à l'animal totémique carnassier, comme le démontre les historiens chinois, première population à avoir écrit sur la civilisation nomade. « *Les Chinois racontent leur origine mythique (des peuples turcs) par plusieurs récits qui ne diffèrent que sur des points de détail. Celle-ci est confirmée par un relief sculpté au sommet d'une autre inscription turque, celle de Bugut (VI° siècle), qui représente un être humain sous le ventre d'une louve* »[531]. Le mythe d'origine, mettant en scène l'humain avec l'animal carnassier, se retrouve à nouveau chez les Ouïghours, qui réussiront le pari de réutiliser le mythe d'origine turc pour la formation, à leur tour, de leur propre empire des steppes à partir du VIIIème siècle après Jésus-Christ. Ainsi, comme le souligne Roux à propos des Ouïghours, « *quelques années après leur succès et tout en déclarant qu'ils ont été obligés d'anéantir le peuple Türk (T'ou-Kiue), ils se proclament hautement ses héritiers. Deux de leurs inscriptions se réfèrent aux fondateurs de l'empire, à Bumin Kaghan certainement et, sans doute, dans un passage lacuneux, à Istemi Kaghan, à leurs traditions, et affirment « restaurer la renommée des ancêtres* »[532]. Progressivement, et par phénomène de rebondissement et de prégnance, le loup se voit devenir une représentation sociale omniprésente dans le dynamisme culturel et politique des peuples de la steppe, participant à l'évolution de la morphologie tribale, notamment par processus de récupération des ancêtres conquérants.

4. La représentation zoomorphique : élément attracteur dans le processus de morphodynamique des mythes

Revenant volontairement sur la notion de paratotémisme évoquée précédemment, notamment au travers des études de Jean-Paul Roux portant sur la symbolique du loup dans la société pastorale altaïque, cette dernière semble pouvoir être mise en parallèle avec les travaux de l'anthropologue Philippe Descola, notamment sur la notion de morphodynamique des mythes. Cela permet en outre d'opérer sur une répercussion volontaire avec l'étude précédente à propos de la refonte nécessaire des systèmes de représentations et l'émergence sous jacente de certaines composantes culturelles prégnantes. Les peuples Turcs et Mongols

[531] Roux J-P., *Histoires des Turcs*…, p. 78.
[532] Idem., p. 199.

qui occupent les territoires d'Asie centrale se retrouvent au sein d'un ensemble culturel progressivement stabilisé par l'action du politique. Comme le précise Jean-Paul Roux, en évoquant les relations entre Turcs et Mongols, « *les Turcs ne se sentent pas très différents d'eux. Ils sont habitués depuis les origines à ces fédérations qui mêlent les hommes de la steppe altaïque, Turcs, Mongols, Toungouses. La distance n'est pas beaucoup plus grande entre une tribu turque et une tribu mongole qu'entre deux tribus turques. Si les langues ne sont pas les mêmes, leurs constructions syntaxiques sont identiques et dévoilent donc une même manière de raisonner* »[533]. Ainsi, un lien culturel et identitaire existe bel et bien entre les différents peuples d'Asie centrale. Comme vu précédemment, l'environnement naturel plus ou moins homogène dans cette région du monde, ajouté à un mode de vie pastoral, ont permis progressivement l'émergence d'une culture commune. Mélangeant spiritualité chamanique, conceptions animistes et système clanique supportant des origines totémiques, chaque tribu se reconnaît au sein de cet ensemble plus ou moins stabilisé et soutenu par la présence constante d'un Grand Esprit, Tengrï. Les liens idéologiques, notamment présents dans la création de l'identité propre au nomadisme pastoral, entre les différentes tribus mongoles et turques, serviront de base à la formation des empires des steppes. Ainsi, comme le précise Jean-Paul Roux lorsqu'il évoque les Turcs et leur rôle au sein de l'hégémonie gengiskhanide, « *s'ils sont serviteurs, ils sont aussi bénéficiaires et héritiers ! Les Mongols, encore primitifs, sans lettres ni sciences, mais désireux d'apprendre, cherchent des maîtres d'école et des clercs pour leur chancellerie, leur administration et leur diplomatie. Les Chinois et les musulmans en seront, mais plus tard, et sans exercer une influence capitale sur la genèse de leur culture* »[534].

Le lien culturel et idéologique se retrouve ainsi de façon analogue dans l'analyse de la formation des différents empires nomades, des Hiong-nou au T'ou-kiue, en passant par les Ouïghours ou les Kirghizes pour la branche turcophone, jusqu'à Gengis Khan pour les Mongols. Tous se sont d'ailleurs retrouvés périodiquement sur un même emplacement géographique, hautement symbolique et lié directement au mythe d'origine totémique des peuples turco-mongols, la vallée volcanique de l'Orkhon[535] au nord ouest de la Mongolie actuelle. Jean-Paul Roux opère cette analogie entre les différentes tribus des steppes, quelles soient d'origine turque ou mongole, notamment au niveau de la genèse de l'empire gengiskhanide. Pour lui, « *après un millénaire de puissance turque en Mongolie et, en*

[533] Idem., p. 227.
[534] Ibid.
[535] Voir annexes carte n° 1.

conséquence, dans toute l'Asie centrale, l'ère des Mongols est venue. Parents plus ou moins proches des Turcs, formés comme eux par l'univers spirituel du chamanisme, armés d'un outil linguistique semblable au leur, désormais installés sur le sol où les Turcs avaient puisé leur énergie, depuis quelque cent ans les Mongols cherchaient à s'organiser et à assurer leur suprématie. Ils avaient eu un roi, éphémère. Un nouvel empire des steppes était en gestation, le dernier empire des steppes au sens propre du terme, l'empire des Hiong-nou, des Jouan-jouan, des T'ou-kiue et des Ouïghours recomposé à partir du même centre, avec les mêmes règles, dans les mêmes conditions, par des hommes semblables, mais qui serait démesuré. Il y avait longtemps que les rives de l'Orkhon et de la Selenga n'avaient plus rien créé et les forces qui devaient quelque jour exploser s'amassaient »[536]. Il est possible dans cette citation de retrouver étrangement les éléments propres à la culture animiste selon laquelle les forces énergétiques semblables ont capacités à s'unifier lorsque le besoin s'en fait sentir et ce au sein d'un territoire attracteur.

Ainsi, dans un cadre purement stratégique et symbolique le territoire est à même de jouer un rôle prépondérant dans le dynamisme politique. Car « *le territoire en jeu peut abriter une cité, un monument ou un site qui constituent, du fait de leur rôle dans l'histoire et/ou des croyances d'un groupe, un élément essentiel de l'identité des acteurs. Même s'il est dépourvu de tout intérêt matériel, ce lieu revêt alors une très forte valeur. Celle-ci est de nature symbolique et agit comme un catalyseur de motivations* »[537]. Cet imaginaire mystique, mélangeant chamanisme, pensée animisme et ancêtre clanique zoomorphique, permet une circulation et un échange des idées entre clans. Echange facilité par le déplacement constant des nomades sur une même aire géographique. Chaque grande tribu des steppes rattache son origine à des clans ayant comme lien le grand mythe d'origine du loup. Ainsi ; « *les Ouïghours descendaient des Kao-kiu Ting-ling, qui se disaient eux-mêmes issus des Hiong-nou. Malgré leur propension à la révolte qu'encourageait la Chine, avec laquelle ils étaient habitués à entretenir de bons rapports, ils avaient été chargé par les T'ou-kiue de contrôler les « régions sauvages du Nord », c'est à dire de s'opposer à la descente des Sibériens, comme à celle des Hiong-nou, qu'on semblait, à cette époque, continuer à redouter. Habitant les rives de la Selenga, ils n'étaient pas éloignés du centre de l'empire, l'Ötüken*[538] »[539].

---

[536] Idem., p. 228.
[537] Gourdin P., op. cit., p. 320.
[538] L'Ötüken est une montagne sacrée des anciens Turcs, située en Mongolie actuelle, au nord-ouest, près de la vallée de l'Orkhon. Lieu hautement symbolique puisqu'il est plus ou moins le point de départ des principaux empires des steppes. C'est également à l'intérieur de cette zone géographique que les premières inscriptions sur l'origine mythologique du peuple Turc furent découvertes.

L'unification tribale des peuples nomades semble suivre un schéma idéologique plaçant le loup, dans l'imaginaire collectif, comme un élément intrinsèque à la constitution des empires et de ce fait, dans le processus de transformation de la morphologie tribale. De façon analogue il est permis d'opérer un lien idéologique entre les différents clans tribaux parvenus à une unification importante, qu'ils soient d'origine turque ou mongole. Comme démontré précédemment, la recherche d'une idéologie, ou d'un mythe d'origine et la récupération de ce dernier, reste l'un des points essentiels à l'unification tribale et à la construction de l'empire. Jean Baechler démontre ainsi les trois points essentiels à la constitution d'un empire stable et à vocation permanente. Outre le fait politique et économique, l'idéologie tient un rôle prépondérant dans la constitution impériale. Selon lui, « *les conquérants ont besoin de légitimer leurs conquêtes et leurs positions, en recourant à la légitimation hiérocratique. Comme la justification doit être adoptée sur l'ensemble de l'aire culturelle, l'idéologie doit trouver des représentations valables à cette échelle* »[540]. Une section sera consacrée par la suite à la prégnance du loup dans la constitution d'une idéologie gengiskhanide en rapport avec la conquête territoriale. Le recours à l'idéologie est alors primordial pour unifier les tribus au sein du système impérial. Il ajoute à cela que « *la solution du problème idéologique est de trouver et d'adopter une éthique ou une religion à vocation universelle, au sens non pas où l'humanité devrait finir par s'y rallier unanimement, mais en celui où tout individu humain peut s'y convertir, dans la conviction que son choix particulier aura, malgré tout, une validité pleinement humaine* »[541].

Dans le cas présent, il est possible de voir où se situe la religion universelle, bien que paradoxalement une religion prenant pour ancrage des éléments animistes ne peut, à première vue, constituer les bases d'une religion universaliste. C'est pour cela que Jean-Paul Roux évoque, à propos de la religion altaïque, des éléments polythéistes se mélangeant avec du monothéisme. Cependant, et au vu de l'étude précédente, le tengrisme a permis d'agir directement sur la chute du tribalisme altaïque. Cependant, la relative maniabilité de cette religion, induite par la présence animiste, ne peut constituer le seul corolaire à un dynamisme important. Comme le souligne Jean-Paul Roux à propos de Tengrï, « *quand il n'y a plus d'empire, quand les tribus sont éparpillées, Tengrï jadis si puissant, tend à s'effacer, à laisser la place à des divinités secondaires plus proches du peuple ou à éclater en morceaux, à se*

---

[539] Roux J-P., *L'Asie centrale…*, p. 198.
[540] Baechler J., *Les morphologies…,* p. 145.
[541] Idem., p. 145-146.

diviser en une multitude de tengrï »[542]. Dieu d'empire, ce dernier demeure cependant instable, à l'instar de la culture animiste. Le problème se pose alors sur les différentes cultures tribales, étant donné que chaque clan peut désirer prendre le pouvoir sur les autres, ou tout du moins ne pas vouloir supporter une autorité politique dépassant le cadre domestique. Un mythe d'origine transcendant est alors impératif et son utilisation peut permettre l'unification tribale. C'est en cela que Jean-Paul Roux évoque le caractère paratotémique du loup dans le système mythologique des peuples des steppes, pouvant devenir ainsi élément attracteur et unificateur.

Car le mythe, comme souligné précédemment, reste l'une des pierres angulaires de l'évolution d'une société humaine, participant à son élaboration idéologique et politique, mais également identitaire et donc sociale. En se modifiant, ce dernier stabilise progressivement l'aire culturelle dans un système idéologique et identitaire qui lui semble propre. Dans son ouvrage consacré aux travaux de Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola interprète la morphodynamique des mythes, en y incorporant les travaux du mathématicien René Thom. Cette interprétation est intéressante, notamment dans l'utilisation des prégnances pouvant influer sur un ensemble mythologique. Ainsi, « *à l'intérieur du corpus de la « mythologie universelle », les mythes rebondissent les uns sur les autres, en associations par transformations, diffractions et altérations répercutant chocs, chevauchements, décalages. Consistant en syntagmes construits d'ensembles paradigmatiques prégnants (au sens de René Thom), ils forment un thésaurus dynamique et connexionniste dans lequel leurs porteurs puisent, pour la plupart, à leur insu, lorsqu'ils cherchent à interpréter le monde, la vie et leurs aléas, les « travaillant » pour les rendre conformes à la grammaire sémantique des cultures où ils s'ébattent. Les mythes rebondissent donc les uns sur les autres, dans des réverbérations à plus ou moins vastes amplitudes, jetant des passerelles plus ou moins fragiles ou vacillantes entre des champs sémantiques d'un intérêt vital pour ceux en qui « ils pensent* » »[543].

Partant de ce constat, la mythologie universelle, représentant les différentes actualisations culturelles nécessaires à la création de l'existence humaine et de ses sociétés, fonctionne de façon indépendante comme le système naturel lui-même. Les systèmes culturels mis en place par les différents groupes humains deviennent ainsi un second système indépendant au cœur du système déjà en place, celui de la nature, opérant ainsi sur l'apparition progressive de la culture et des mentalités collectives. Et tout comme au sein du

[542] Roux J-P., *La religion des Turcs*…, p. 112.
[543] Descola P., *Claude Lévi-Strauss*…, p. 156-157.

système naturel à l'intérieur duquel les différentes espèces, toutes assimilées à un rôle spécifique, se répondent entre elles, les cultures et les mythologies dialoguent, fusionnent, ou se combattent, faisant constamment évoluer les systèmes culturels. Ainsi, comme le souligne Michael Mann, « *à travers les époques et les endroits, les idéologies ont progressé à travers un espace social beaucoup plus étendu que celui qui couvre les Etats, les armées ou les modes d'économie de production* »[544]. L'idéologie semble dès lors pouvoir transcender l'ensemble constitutif d'une société humaine, tout en ayant capacité à voyager au delà de ses frontières de création. Cela rappel le principe de la symbolique du loup, progressivement amenée à opérer des changements idéologiques, ou tout du moins des influences importantes au cœur de différentes sociétés humaines. Cela fut démontré avec les Daces, peuple de Roumanie, supportant l'utilisation symbolique du loup, suite aux différentes invasions romaines et turco-mongoles sur son territoire.

Cependant, il reste impératif qu'un chef tribal charismatique, et pouvant justifier de sa position de chef héréditaire, parvienne à récupérer l'ancêtre attracteur. L'importance du mythe d'origine et de son utilisation sont alors justifiés dans la volonté d'unification tribale. Dans une société non tribale, la religion universelle peut sembler suffire dans le processus de la formation de l'empire. Les religions monothéistes utilisant des représentations sociales humaines, participent à la création d'un système de pensée centré pleinement sur l'être humain. Dans un système tribal utilisant des représentations avant tout liées aux cultes de la nature et aux entités animales, l'unification demeure plus complexe, même avec le tengrisme qui opère cependant l'essentiel de la légitimation du pouvoir politique. Dans les cas mongols et turcs, l'empire répond directement à un souci d'unification tribale direct. La religion universelle existe, mais les querelles entre les différentes tribus ne permettent pas d'acquérir l'élément unificateur. Il faut donc aller chercher plus loin l'élément qui sera en mesure de se faire coopérer les différentes tribus, et surtout de légitimer le pouvoir politique. La recherche d'un mythe d'origine, constitué par un ancêtre commun, est alors nécessaire dans la constitution d'un modèle hiérocratique, comme le rappel Jean Baechler. « *Le recours à l'idéologie est, de ce fait, inévitable en hiérocratie. La première question porte sur la désignation de la source du pouvoir : qui est le principe ? Toutes les réponses sont permises, du moment qu'elles soulignent son statut supra-humain. Il peut s'agir d'un ancêtre mythique ou mythifié de la lignée, d'un héros mythique rattaché à des divinités, d'un dieu relevant du panthéon, de Dieu, d'un principe abstrait qui donne ordre à tout. L'exigence d'un statut*

[544] Mann M., op. cit., p. 20. Traduit de l'anglais : « *in many times and places, ideologies have spread over a more extensive social space than that covered by states, armies, or modes of economic production* ».

supra-humain ne peut être satisfaite qu'en recourant au religieux, à la religion et à une religion. Ce recours est inévitable, car c'est le seul moyen de définir un régime politique en le fondant sur l'autorité »[545]. Autorité émanant ainsi directement d'une source divine et donc transcendante, ayant capacité à légitimer le pouvoir suprême d'un homme sur un ensemble social.

Les facteurs religieux et mythologiques sont bel et bien apparus dans l'unification tribale gengiskhanide, comme le souligne René Grousset en évoquant la nomination de Gengis Khan en Khan suprême. « *A côté des calculs politiques, et leur servant de manteau, un certain facteur « religieux » avait sans doute favorisé cette élection. Quelques temps auparavant le chef ba'arin Qortchi avait déjà déclaré : « Le Ciel (Tängri) a ordonné que Témoudjin soit notre khan. C'est ce que l'Esprit m'a révélé et je vous le révèle »* »[546]. La pratique chamanique tenant un rôle primordial dans la vie spirituelle et sociale des tribus nomades altaïques, son utilisation a des fins politiques et en vue d'unifier les tribus pour la constitution de l'empire, semble donc inévitable, même si cette dernière ne s'opère pas sans d'importantes frictions avec le pouvoir politique. Dans ce sens, il est intéressant de noter l'importance des chamans dans la politique menée par Gengis Khan, bien que le chamanisme, de par son instabilité, ne rentre pas directement dans une logique impériale. Cela se démontrera notamment avec la mise à mort de l'un des chamans les plus influents de Gengis Khan, « *Kökötchü, dit Teb-Tenggeri, le fils de Mönglik, qui ne cachait ni son indépendance vis-à-vis du pouvoir, ni ses ambitions* »[547].

Le facteur économique peut également expliquer en partie l'intérêt d'une unification tribale et servir ainsi de cohésion pour l'ensemble, notamment en ce qui concerne l'union entre le chef et ses guerriers. Mais il ne demeure pas l'élément essentiel, comme le précise Francis Fukuyama. Selon lui, « *ce qui fait de la politique un art plutôt qu'une science tient en partie à la difficulté de juger à l'avance la force des liens moraux entre un chef et ses hommes. Leurs intérêts communs ont souvent une forte connotation économique, puisqu'ils sont organisés essentiellement pour être des prédateurs. Mais ce qui lie des soldats à leur chef ne se résume jamais simplement à cela* »[548]. Comme cela sera démontré par la suite, l'instauration d'une idéologie demeure intrinsèque à l'instauration d'un pouvoir politique de grande ampleur. Au delà de l'aspect purement économique, l'idéologie touche essentiellement

[545] Baechler J., op. cit., p. 131.
[546] Grousset R., op. cit., p. 257-258.
[547] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* p. 152.
[548] Fukuyama F., op. cit., p. 94-95.

aux passions humaines, liées elles mêmes directement à des notions en rapport avec les représentations sociales, et plus largement ce qu'il convient d'appeler les mentalités collectives des sociétés humaines.

Le principe de loyauté semble surpasser le facteur économique dans le principe de cohésion. Principe qui va naturellement se trouver présent au sein des sociétés tribales pour qui, la personne du chef se verra sublimer au travers de la religion et des principes liés à la notion de prestige clanique. Pour Fukuyama, « *parmi les sources non économiques de la cohésion, il faut citer tout d'abord la loyauté personnelles, entretenue par l'échange de faveurs au cours du temps. De surcroît, les sociétés tribales chargent la parenté d'une signification religieuse et y associent des sanctions naturelles* »[549]. La cohésion tribale ne suivra pas le même schéma qu'une cohésion à un niveau déjà étatique, l'aspect économique y étant moindre que la personnalité du chef. Cependant, l'aspect spirituel ou religieux y est fortement présent, mais avec un caractère essentiellement clanique et donc lié au principe de parenté et d'utilisation de représentations zoomorphiques. Cela peut permettre en outre d'expliquer le fort pouvoir d'unification autour d'un chef de clan ayant réussi à s'approprier un ancêtre commun à l'ensemble des tribus, par principe de parenté. Loin de disparaître totalement, le stade tribal et avec lui la culture totémique vont se modifier et s'adapter en fonction du politique, pour les besoins de l'unification.

La deuxième section entend ainsi comprendre les rapports de force qui s'établissent entre le politique et la culture. Cette dernière, issue en premier lieu d'un environnement tribale, va se trouver modifier pour les besoins du dynamisme politique et surtout pour la légitimation du pouvoir et l'établissement d'un nouvel ordre social. Elle va également profiter indirectement de l'expansion de la civilisation lors de la conquête territoriale afin d'étendre ses concepts au sein d'autres aires culturelles. Ce sera notamment le cas du chamanisme qui, par sa grande maniabilité, se verra rentrer en contact direct avec les courants de pensées sédentaires. Mais auparavant, un principe lié à l'individualisation du pouvoir se doit d'être opéré. Ce dernier sera notamment en capacité à modifier la structure profonde de la culture tribale et ce pour les besoins liés au dynamisme politique.

[549] Idem., p. 95.

Section II: L'ÉVOLUTION DE LA CULTURE TRIBALE FACE AU DYNAMISME POLITIQUE NOMADE

C'est au cœur même du *yasaq*, le code de lois gengiskhanides, qu'il est permis de retrouver l'essence même de l'Empire mongol comme entité politique et sociale définie, codifiée et stabilisée. L'instauration du code d'honneur permet surtout l'institutionnalisation des rapports entre les individus, permettant par là même une évolution certaine dans les conduites morales et sociales à adopter. Permettant l'émergence d'un point de vue social devenu collectif et non plus ancré dans une approche individuelle de l'existence. Car « *les sentiments d'identité jouent un rôle plus profond dans l'uniformisation des attitudes au sein de beaucoup de groupes. Si l'on veut y être reconnu comme membre à part entière, il faut accepter les attitudes dominantes et s'y conformer* »[550]. Ainsi, outre les nombreuses lois édictées pour maintenir l'ordre et la justice au sein de l'empire, ainsi que la conservation décimale propre aux corps d'armée turcs et mongols, et ce pour des raisons essentiellement logistiques et stratégiques, ce décret participe également à poser les bases de l'identité du nomadisme pastoral. Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *ce qu'il y a de plus intéressant et de plus novateur dans le yasaq échappait davantage à la sagacité relative de ceux qui n'en vivaient pas. Outre ce qui relevait du règlement militaire très strict et qui permit de forger une troupe sans égale, deux prescriptions devaient orienter de façon décisive l'Empire mongol et le sort d'une partie de l'Asie, même après sa disparition. L'une qui concernait également l'armée, exigeait le respect sans réserve au chef et l'obéissance à ses ordres. L'autre édictait le mépris de la ville et l'attachement au nomadisme* »[551]. Créant ainsi une identité sociale actualisée et en mesure de légitimer sa conquête territoriale par la constitution de l'empire universel. Cette conception de l'Empire mongol implique notamment une cohérence dans la transformation et l'évolution culturelle des peuples de Haute Asie, transformation nécessaire pour les besoins de l'appareil politique et l'individualisation du pouvoir. Mais l'implication d'une identité pastorale, comme mode de vie en opposition consentie avec la sédentarité, se doit de garder certains éléments culturels qui en font son essence même, tel que l'influence animale, la conception holistique liée à la culture animiste, et la présence de l'élément chamanique, instable mais demeurant. Elle permet également la

[550] Claval P., op. cit., p. 123.
[551] Roux J-P., op. cit., p. 145.

création et la légitimation d'une idéologie de conquête qui, sous Gengis Khan répondra essentiellement à un certains dénigrement sanguinaire auprès des sociétés sédentaires.

Comme expliqué en introduction, l'étude de l'empire réclame nécessairement une approche globale et transversale du politique au cœur même des autres domaines d'étude en sciences humaines. Le politique agissant comme catalyseur social et culturel, ce dernier expose son influence considérable dans la modification des cultures, des systèmes de pensées et des morphologies sociales. Jean-Paul Roux écrit ainsi à propos de l'étude des peuples turco-mongols, « *ceci sont eux-mêmes à la fois menacés et impuissants et c'est pourquoi ils se fédèrent et acceptent si facilement les empires. Ce sont ces derniers que nous connaissons le mieux et c'est à travers eux seuls que nous pouvons étudier la vie sociale : le totémisme que je tiens pour le système primitif du monde turco-mongol ; le polythéisme qui tend à faire du Ciel un deus otiosus (dieu neutre) ; les éléments classificateurs et séparateurs, dont les tamga, signes abstraits de propriété imprimés au fer rouge sur le bétail et gravés dans la pierre, laissent la place au totem dynastique qui devient le Grand Ancêtre, au monothéisme à sous dieux multiples ; et le tamga se transforme en sceau* »[552]. Démontrant ainsi la modification et l'évolution imposée de la structure culturelle lors des unifications tribales. Il est possible de rejoindre ici la modification des systèmes de représentations et des idéologies par action du politique, démontrant la modification de la culture par le pouvoir temporel. Nous l'avons préalablement étudié lors de la section portant sur la refonte du système des représentations.

Ainsi, l'autre point intéressant dans l'étude du processus de politisation des tribus nomades d'Asie centrale sous Gengis Khan, repose sur la modification de la culture nomade lors de la transformation de la morphologie tribale. Loin de disparaître, la représentation du loup ayant permis unification des tribus sous son influence clanique, se voit modifiée, tout en conservant et en récupérant ses origines propres. Comme vu précédemment, la formation de l'empire rentre en opposition avec la multiplication des représentations zoomorphiques. L'empire ayant vocation à unifier les tribus sous une identité sociale propre, ces dernières doivent, dans un processus logique imparable, se soumettre à un clan familial porteur du pouvoir suprême, et ayant récupéré l'ancêtre mythique commun. La destruction, ou tout du moins l'affaiblissement des différentes identités claniques au profit d'une seule unificatrice, correspond donc à une logique politique, culturelle et sociale. Les différentes constitutions d'empires, chez les peuples turco-mongols, permettent une analyse intéressante, voir nouvelle, sur l'évolution d'une culture animiste parallèlement à l'évolution du politique, le

[552] Roux J-P., *Histoire des Turcs*…, p. 113.

tout apposé à une civilisation d'essence nomade. Pour cela, la base même de la culture tribale doit demeurer, tout en modifiant sa complexité et sa multiplicité de représentations sociales, pouvant opérer désordres au sein même de l'unification, notamment au travers d'un processus d'individualisation du pouvoir.

1. La nécessaire individualisation du pouvoir

Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *l'empire dans sa volonté d'unification est par essence antitotémique* »[553]. Le problème apporté par les tribus turco-mongoles lors de l'évolution de leur morphologie sociale repose bien évidemment sur la présence d'une multiplicité de représentations sociales, issues en premier lieu des identités claniques et de la culture animiste. Une multiplicité des représentations mettant un frein constant à une unification sociale et politique importante autour de valeurs communes et stabilisées. Cette surconsommation symbolique entraine indubitablement de nombreux clivages identitaires, chaque clan étant persuadé de la légitimité de ces ancêtres et donc désireux de ne pas se détacher des principes de la parenté. Mais comme au cœur des autres sociétés humaines, l'entité nomade parvient cependant à modifier en profondeur le simple système clanique, amenant progressivement vers la formation de l'empire. Comme démontré en seconde partie de cette étude, la religion universelle et avec elle le système hiérocratique, ont permis une mise à mal considérable du tribalisme, même si ce dernier peut réapparaitre rapidement une fois l'empire disloqué. Mais l'importance à accorder aux ancêtres claniques dans la société pastorale altaïque, entraine également l'utilisation d'une origine mythique, faisant entrer en scène les représentations zoomorphiques. La notion de paratotem, ou d'un totem clanique suffisamment puissant pour rassembler l'ensemble des tribus sous son autorité symbolique, est intéressante dans le sens où elle pourrait démontrer la capacité pour une culture d'essence animiste à évoluer de façon rapide et dynamique quand le besoin d'unité tribale se fait ressentir. Comme vu précédemment, le paratotem pourrai être défini comme un élément mythique et identitaire attracteur permettant l'anéantissement progressive de la culture tribale au profit de la récupération d'un seul ancêtre clanique commun à l'ensemble social.

L'ouvrage d'Alexandre Moret, *Des clans aux Empires*, est intéressant notamment dans la façon que ce dernier a d'évoquer l'individualisation du pouvoir dans les sociétés primitives et totémiques. Ainsi, la récupération du totem clanique demeure nécessaire lors de

[553] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 210.

l'unification tribale. Selon lui, *« un individu qui est noble et qui est chef, écrivions-nous, et qui a tous les gens du clan comme clients doit nécessairement, s'il veut conserver son prestige nobiliaire et son autorité de chef, apparaître à ces gens comme le génie tutélaire du clan. Le totem, les armes, les insignes, les masques et autres emblèmes du clan ne peuvent venir que de lui ou de ses ancêtres. S'il est fondé à dire désormais : le clan c'est moi, comment ne pourrait-il pas dire aussi : le totem du clan, c'est le manitou de mon aïeul ou c'est le mien ? Que devient son autorité dans le clan, si la plus grande richesse du clan ne vient pas de lui ? C'est cette nécessité nouvelle impliquée par la structure sociale nouvelle que vient traduire dans la mythologie me rôle prépondérant accordé désormais au manitou et à l'ancêtre. Pour supprimer la concurrence de l'hérédité totémique collective, le chef absorbe et symbolise en sa personne cette hérédité. Il se donne comme le propriétaire héréditaire du totem. Et c'est par là qu'il devient chef* »[554]. A l'intérieur du stade purement tribal, le système de parenté demeure la pierre angulaire de l'organisation sociale, d'où l'intérêt premier de transformer progressivement les principes de lignage vers une identité collective et souveraine.

Cette individualisation du pouvoir, qui passe notamment par la récupération d'un ancêtre commun d'origine, et au demeurant élément attracteur, s'est produite au cœur de l'unification tribale sous Gengis Khan. Elle est indéniablement liée à l'histoire mythologique turco-mongole, selon laquelle, *« il ne peut y avoir sur la terre qu'un seul souverain comme il n'y a qu'un Dieu dans le Ciel* »[555]. Depuis toujours, les tribus turco-mongoles cherchent l'unification, cette dernière ne pouvant passer que par une individualisation du pouvoir au sein de l'autorité d'un chef suprême. En cela Gengis Khan l'a bien compris. La récupération d'un mythe d'origine reste le corolaire principal à la constitution d'un empire à caractère universel et bien avant lui, pour l'unification interne de la société pastorale. Mais la problématique apportée par la constitution des empires des steppes, et plus particulièrement avec la formation de l'Empire mongol, demeure bel et bien dans le souci premier de conserver et d'affirmer l'identité du nomadisme pastoral, comme une composante innée à la nature humaine et en dualité constante avec le principe de sédentarisation. Principe qu'il est permis de retrouver au cœur du *yasaq* notamment. Rien d'étonnant donc de retrouver périodiquement la présence constante de la symbolique du loup, alliée au mode de vie pastoral dans la formation politique des tribus steppiques. Une modification de la culture tribale semble dès lors inévitable pour parvenir à l'évolution de la morphologie sociale. Loin de disparaître, le totem clanique se voit transformé pour les besoins de l'unification, au sein du processus

[554] Moret A., op. cit., p. 101-102.
[555] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* p. 56.

d'individualisation du pouvoir, allié à la création d'une identité sociale, participant ainsi à la consécration dans le réel de l'aire culturelle nomade. Selon Alexandre Moret, dans son étude portant sur l'évolution sociale des Indiens d'Amérique, la principale question dans le processus d'unification est de savoir si *« ce totémisme a-t-il disparu pour faire place à une mythologie et à une politique tout à fait différentes ?* »[556].

Selon lui, « *il n'en est rien. Nous avons déjà indiqué que l'organisation sociale de ces Indiens d'Amérique chez lesquels nous sommes en train d'étudier le processus d'individualisation était foncièrement totémique et ne s'expliquait que par le totémisme. Mais nous avons dit aussi qu'au fur et à mesure précisément que l'individualisation se fait jour, la manière de se représenter ce totémisme se modifiait. C'est maintenant par l'intermédiaire de l'ancêtre du chef qu'on participe au totem. Cette participation, pour réclamer un médiateur individuel, n'en reste pas moins au fond la même* »[557]. C'est dans cette perceptive de la récupération de la culture totémique par un ancêtre commun, qu'il est possible d'évoquer la notion mise en exergue par Jean-Paul Roux, le paratotémisme, et dont il fut question précédemment. L'ancêtre mythique va alors participer au principe d'individualisation du pouvoir, en englobant l'ensemble culturel tribal sous son influence et son identité mythique. Bien évidemment, les travaux de Moret s'appuyant sur les sociétés tribales amérindiennes, la seule explication totémique ne peut suffire à expliquer la création des empires des steppes. Comme vu précédemment, l'utilisation d'un Dieu unique est nécessaire, pour parfaire notamment le système hiérocratique dans son absolu, ainsi que l'organisation militaire qui jouera pour beaucoup dans l'établissement d'une cohésion sociale. La simple utilisation de la culture totémique n'est donc pas le seul corolaire pour la création impériale. De plus, comme cela sera étudié par la suite, la présence de grandes aires culturelles sédentaires aux portes de l'Asie centrale, a très certainement participé au dynamisme politique de ces populations.

Le processus mis en place par Gengis Khan peut néanmoins se relier directement à cette individualisation du pouvoir par le biais de l'ancêtre clanique. Une individualisation fonctionnant essentiellement autour d'un emblème fort de sens symboliques, présent sur l'ensemble des territoires des tribus nomades, et constitutif d'un imaginaire collectif prépondérant. Pour les besoins de l'empire, la symbolique clanique se doit d'être en mesure de transcender un ensemble social de grande envergure, au sein d'une zone culturelle elle même amenée progressivement sur le chemin de l'unité identitaire. Rien d'anormal alors que

[556] Moret A., op. cit., p. 116.
[557] Ibid.

l'on retrouve le loup, ancêtre majeur, au cœur des unifications tribales en Asie centrale, d'autant plus de par son aspect hautement influant au niveau militaire. Car l'empire mongol est avant tout constitué à la suite de plusieurs victoires militaires. Comme le précise à juste titre Jean-Paul Roux, en évoquant le mythe d'origine du Loup Bleu, « *le choix du loup comme géniteur n'est évidemment pas arbitraire et ne découle pas seulement de son omniprésence dans les steppes. Il s'est imposé, pour des raisons inconnues, en milieu indo-européen dès avant l'ère chrétienne, puis, à nouveau, déjà par tradition, chez les Hiong-nu et chez les T'ou-kiue. L'exceptionnelle réussite de ces peuples a permis à leur mythe d'origine d'être largement diffusé dans la steppe. C'est ainsi qu'il atteignit les Mongols, qui lui donnèrent un nouvel essor. Il ne disparaitra plus* »[558].

L'ancêtre mythique, à apparence totémique, ou tout du moins zoomorphique, a possibilité à s'individualiser, afin de se confondre progressivement au cœur même des différentes visions identitaires tribales. Pour André Virel, auteur d'un ouvrage sur l'imaginaire, « *la relative absence d'une notion de succession temporelle chez les peuples primitifs actuels rappelle ces mythes ou l'ancêtre mythique et l'ancêtre historique semblent indifférenciés. L'ancêtre mythique est-il bien, comme on le dit souvent, mi-homme, mi-animal ? Ne serait-il pas, plus justement, à la fois tout entier homme et tout entier animal ? Cette ambivalence nous apparaît, à nous, au travers des récits, sous l'aspect de métamorphoses* »[559].

Mais c'est justement cette notion portant sur l'individualisation du totem ou de l'ancêtre clanique, fortement présent chez les amérindiens du nord, qu'il semble important de souligner dans le cas présent, en essayant de l'assimiler au cas gengiskhanide. Selon certains spécialistes des religions, tel que Emile Durkheim, l'évolution totémique passe d'un stade collectif à un stade individuel. Cette transformation de la culture totémique, comme le démontre Alexandre Moret, répond directement à un souci d'évolution sociale et politique au sein des tribus primitives. Un pouvoir central, récupérant les autres tribus en son sein, n'est constitutif que par individualisation et donc uniformisation progressive de la culture totémique, autrement dit, par anéantissement ou réduction de l'ensemble des identités claniques au profit d'une seule unificatrice. Cette phase de transition se retrouve au cœur de l'histoire des tribus turco-mongoles, comme le précise Jean-Paul Roux. Il rejoint ici les développements de Moret sur l'individualisation nécessaire du pouvoir, et donc la

[558] Roux J-P., op. cit., p. 68-69.
[559] Virel André, *Les univers de l'imaginaire*, l'Arbre Vert, Paris, 2000, p. 123.

transformation de la culture totémique, en parallèle avec l'apparition du dynamisme politique et la transformation de la morphologie sociale. Selon lui, en ce qui concerne la société tribale d'Asie centrale, « *les mythes tribaux qui fourmillent dans la société parcellaire s'effacent devant le mythe impérial dans la société unifiée ; les animaux totems (qui n'en sont peut-être pas tout à fait, mais qui sont au moins des ancêtres), innombrables ou du moins aussi nombreux qu'il y a de peuples, de clans, peut-être de familles, sont oubliés au seul profit de l'animal totem du clan ou du peuple qui accède au pouvoir, lequel devient celui de tous* »[560].

Les mythes fondateurs se transforment, s'appauvrissent, ou au contraire s'enrichissent, selon le clan, la famille, qui aura la possibilité, voir l'ingéniosité, de déconstruire progressivement les différentes représentations zoomorphiques, pour les rallier au sein d'une seule conquérante. Il est ainsi permis de retrouver le processus d'hérédité totémique mis en avant par Alexandre Moret, faisant écho à la refonte du système des représentations. Mais comme l'a démontré Philippe Descola, un principe indépendant et autonome, celui de la dynamique à apposer aux mythologies humaines, peut être responsable de l'appauvrissement progressif de la multiplication des totems, ajouté à la nécessaire individualisation du pouvoir pour les besoins de l'appareil politique, lorsque le besoins d'unité se fait sentir. Comme le souligne Roux, « *on peut à bon droit soupçonner ces parvenus de s'enter sur un aïeul illustré par quelque grande famille antérieure et que la dynastie nouvelle confisque pour se donner une noblesse qu'elle n'a pas. Ainsi feront les Mongols avec le loup, totem des T'ou-kiue et de quelques autres avant eux, qui ne sera pas seulement le géniteur de Gengis Khan, mais de tous les siens, et qui occultera totalement les autre animaux qui auraient pu être ses rivaux* »[561]. Cette transformation de la culture totémique est donc nécessaire dans le processus d'évolution politique. L'individualisation du pouvoir fonctionne au sein même de ces cultures dites « primitives », opérant ainsi un dynamisme social et politique, menant à l'évolution de la morphologie tribale.

Ce concept d'individualisation progressive du pouvoir, ou tout du moins de la société tribale, semble s'expliquer à travers l'évolution de cette dernière. La notion d'âme, fortement présente au sein des cultures animistes, permet d'expliquer en partie cette individualisation progressive. Emile Durkheim, dans son étude sur les notions d'esprits et de dieux, démontre que « *le grand dieu tribal, en effet, n'est qu'un esprit ancestral qui a fini par conquérir une place éminente. Les esprits ancestraux ne sont que des entités forgées à l'image des âmes*

[560] Roux J-P., op. cit., p. 56-57.
[561] Idem., p.57.

individuelles de la genèse desquelles ils sont destinés à rendre compte. Les âmes, à leur tour, ne sont que la forme que prennent, en s'individualisant dans des corps particuliers, les forces impersonnelles que nous avons trouvées à la base du totémisme. L'unité du système en égale la complexité »[562].

L'individualisation du pouvoir au sein de la culture tribale, impliquant l'anéantissement progressif des différents totems claniques au profit d'un seul, semble répondre à un schéma évolutif logique. L'individualisation d'un totem, ou tout du moins d'un ancêtre totémique, peut conduire à la volonté d'unifier l'ensemble des tribus au sein d'une identité commune, permettant ainsi le regroupement tribal par assimilation à une origine commune. Il est possible de retrouver ce principe dans la constitution des grandes religions monothéistes, posant un cadre unifiant et collectif à la spiritualité humaine et au dessin de toute société dans ces principes de cohésion et de cohérence sociales. L'ancêtre totémique se doit cependant de posséder certaines qualités représentatives et intégrées de façon intemporelle et universelle au sein de l'imaginaire tribal, notamment par processus d'échanges et de récupérations constant de sa symbolique. Cette individualisation du pouvoir reste nécessaire pour la création d'une évolution politique majeure. Evolution politique ne pouvant se faire que par unification et donc anéantissement progressif des différents éléments claniques, participant de fait à un renouvellement du système des représentations.

La notion de *potlach*, mise en exergue par Alexandre Moret, est intéressante dans le sens où cette dernière permet d'expliquer l'individualisation du pouvoir totémique et par là même l'évolution du pouvoir social dans les sociétés segmentaires. L'exemple pris ici se rapporte directement aux sociétés tribales amérindiennes. Mais il semble important de l'étudier pour tenter d'y approcher la société turco-mongole. Pour Moret, le *potlach*, directement lié à l'individualisation totémique, à sa transformation, et plus précisément à la reconnaissance du prestige personnel, permet de démontrer le dynamisme culturel et politique qui s'opère dans les sociétés tribales. Selon lui, « *le potlach est une institution extrêmement complexe, à la fois rituelle, juridique, économique et sociale, dont il ne saurait être question ici de préciser la nature, mais seulement la fonction. C'est une institution économique, sans doute, puisqu'on y échange des biens, mais plus encore sociale, puisqu'on y échange des biens que pour y échanger des titres et y acquérir un rang. Et c'est une institution d'abord et essentiellement rituelle, puisqu'elle fait partie d'un cycle de rites et qu'elle ne confère même*

[562] Durkheim E., op. cit., p. 422-423.

un caractère obligatoire à l'échange de prestations dont elle se compose que dans la mesure où elle en accroche les échéances à celles du cycle rituel dont elle fait partie »[563].

L'unification tribale opérée sous Gengis Khan, revêt un caractère symbolique et rituel pouvant s'assimiler au *potlach* des amérindiens, mais seulement en partie. Comme le précise Jean-Paul Roux, « *chez les « barbares du Nord », s'imposer était le plus difficile. Une fois ce point acquis, on n'avait guère à craindre les trahisons, les ingratitudes, l'inconstance des foules. Le serment solennel qui liait les masses au chef, chez ces gens habitués à renier meurs paroles, était de ceux sur lesquels on ne revenait pas. Il unissait, de par la volonté du Ciel et sous sa terrible garantie, qui commandait à qui obéissait, au point qu'il n'y avait plus qu'un être* »[564]. Ce système de serment ou d'allégeance, évoqué précédemment, est alors conclu entre le peuple et son souverain. Il semble ainsi trouver ses origines dans la constitution hiérocratique, propre à l'empire. Ce qui semble ici le plus intéressant reste la possibilité de retrouver ce principe au cœur d'une culture et d'une religion supportant des bases totémiques et animistes, et pouvant supporter par là même le politique jusqu'à son plus haut stade de développement.

La transformation de la culture tribale passe donc par l'individualisation de cette dernière, notamment en récupérant un ancêtre attracteur. Les différents clans vont se voir progressivement unifier au sein d'une seule grande famille tribale, dont le chef aura eu la possibilité et l'intelligence, de rallier l'ensemble sous son autorité légitime. Comme le précise Alexandre Moret, « *par le potlach se fonde, s'affirme, et s'accroit le prestige personnel ; par lui le pouvoir s'individualise* »[565]. Bien que la notion du *potlach* fut étudiée avant tout au sein des communautés amérindiennes, lieu où l'individualisme totémique reste à son plus haut niveau, il est possible de confronter cette notion au sein d'autres cultures totémiques qui ont subis des unifications politiques. Ainsi le *potlach* « *a pour fonction d'introduire la mobilité et le changement dans la stabilité de l'organisation totémique. (……) Il bouleverse la répartition des totems et par conséquence l'équilibre des influences sociales. Il est nouveauté et adaptation. Il est au système constitutionnel totémique ce qu'est juridiquement le droit contractuel au droit statutaire. Socialement parlant, c'est un ferment de révolution, puisqu'il est l'annonciateur de l'ordre nouveau. Il ouvre les voies par où s'introduira l'individu sur la scène sociale, puisqu'il brise les cadres héréditaires et rigides au sein desquels nulle place n'était faite à la concurrence ni à l'adaptation individuelle, et qu'il érige la rivalité en*

[563] Moret A., op. cit., p. 107.
[564] Roux J-P., op. cit., p. 139.
[565] Moret A., op. cit., p. 108.

institution sociale »[566]. Le *potlach* demeure cependant un principe avant tout économique, brillamment analysé par Marcel Mauss dans *Essai sur le don*. Ce principe, outre le fait qu'il permet une dynamique sociale et tribale par chamboulement des prestiges claniques, participe également à l'insertion naturelle d'une hiérarchie sociale et économique, en même temps que l'émergence des principes de dominations et de dépendances sociales et économiques. La structure économique et territoriale des pasteurs nomades semble s'être essentiellement modifiée par les guerres internes.

En ce sens, et comme le précise Alexandre Moret, le *potlach* peut aisément s'assimiler au *Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau, contrat social propre aux sociétés tribales et totémiques, désireuses de modifier leur morphologie sociale, tout en conservant une base culturelle animiste. L'émergence de règles et de promotions individuelles, favorisant la mise en place de chefs tribaux, permet la création d'un nouvel ordre social, transformant ainsi la morphologie tribale vers la chefferie, au sein d'un système aristocratique. Ce système d'ordre social, lié à l'unification, par individualisation du pouvoir, se retrouve également dans l'organisation mise en place par Gengis Khan. Ainsi, comme le démontre Gérard Chaliand, *« le souci premier de Gengis Khan est d'éviter les cabales tribales qui pourraient miner son pouvoir. Il cherche à se gagner des fidélités en favorisant la promotion de chefs de guerre aux origines humbles et qui lui doivent tout. Il s'efforce de distendre les liens tribaux en instituant des unités intertribales liées par une discipline extrêmement stricte et en éloignant les combattants de leur terroir. Il institue, en s'appuyant sur les traditions de la steppe, un code en partie existant, en partie nouveau, le Yassa. L'administration qu'il met en place reste le modèle de toutes les sociétés nomades pour les siècles suivants* »[567].

Le principe d'individualisation du pouvoir, au sein d'un clan totémique, se retrouve au cœur de la construction de l'Empire mongol. Basée en partie sur les principes du *potlach*, cette individualisation du pouvoir conduit nécessairement à la suprématie d'une famille totémique, regroupant l'ensemble des tribus au sein de son autorité et de son identité clanique. Pour cela, une création sociale, administrative et juridique est mise en place. Les différents totems tribaux se rassemblent au sein d'un clan totémique, opérant un dynamisme politique et culturel, par le biais de l'attraction opérée par l'ancêtre commun transcendant l'espace culturel. La culture totémique, loin de disparaître, va donc se modifier, se transformer, en même temps que la modification de la morphologie tribale. Le *potlach*, utilisé au sein des

[566] Idem., p. 109.
[567] Chaliand G., op. cit., p. 123-124.

tribus amérindiennes, reste cependant différent, voir unique en son genre, chaque culture totémique et animiste n'étant pas la même dans sa forme. Alors que la culture totémique amérindienne reste fortement individuelle, dans le sens où le totem se choisit par l'individu et non par le groupe, la culture à vestiges totémiques turco-mongole, utilisant un système d'ancêtre animal, peut se définir davantage comme collectif, lui permettant une évolution par processus de cannibalisme totémique au profit d'un ancêtre mythique commun.

L'individualisation du pouvoir s'accomplie au sein des sociétés totémiques, permettant une unification tribale, et démontrant ainsi la possibilité propre à ces sociétés, pour engendrer une modification de leur morphologie sociale, par apparition et développement du politique. Pour certains auteurs tel que Frazer, l'individualisation du pouvoir et la concentration des clans sous l'autorité d'un chef, se sont souvent produit, cela au cœur même de cultures primitives, telle que celle des Aborigènes d'Australie. Selon lui, une organisation démocratique « *aurait existé chez les Australiens et dans laquelle le seul pouvoir manifeste aurait été celui de l'assemblée tribale des plus anciens, c'est à dire des chefs de chaque clan totémique. Mais, d'après lui, ces assemblées ne se seraient guère réunies que dans des buts magiques, même pas religieux, et pour pourvoir, du point de vue alimentaire, à la multiplication de l'espèce totémique* »[568]. Nous retrouvons également ce principe de conseils de chefs de tribus réunis notamment lors des élections des souverains nomades. Les tribus ont donc vocation, ou tout du moins possibilité de s'unir, par utilisation de la culture totémique, permettant une évolution sociale, voir politique, mais seulement dans un but essentiellement magico religieux et directement lié à leur système de pensée. Ce qui est intéressant avec le cas des tribus turco-mongoles, reste très certainement la volonté d'unification, non pas dans un souci essentiellement religieux ou chamanique, Gengis Khan ayant utilisé son pouvoir pour faire disparaître certains chamans pouvant nuire à sa propre autorité, mais dans un souci évident de constituer un empire universel, et donc de permettre à son peuple une évolution politique considérable, par conquête territoriale au sein d'autres aires culturelles, faisant rentrer le nomadisme pastoral d'Asie centrale dans l'histoire humaine contemporaine.

Cependant, le schéma évolutif, au niveau politique, reste le même, à savoir la nécessaire apparition d'une individualisation du pouvoir en vue de créer l'unification tribale pour les besoins, dans le cas présent, de l'empire. Le problème posé ici se situe sur le nécessaire fabrication du principe de souveraineté au sein des tribus nomades. Souveraineté qui ne peut aboutir que par « cannibalisation », ou tout du moins anéantissement progressif

[568] Moret A., op. cit., p. 76.

des différentes représentations tribales au profit d'un ancêtre commun. L'unification gengiskhanide s'obtient par la force, la ruse, et la volonté première d'attaquer les civilisations sédentaires, participant ainsi à la mise en place d'une idéologie, comme cela s'apprête à être démontré par la suite. En opérant une pacification nomade vers l'intérieur, et en mettant en place une volonté de conquête vers l'extérieure, Gengis Khan permet ainsi la mise en œuvre des dispositifs nécessaires à la formation d'une politie, tout en utilisant la culture animiste et le principe d'ancêtre clanique zoomorphique, notamment par le biais de l'utilisation des représentations sociales. Mais l'établissement interne de ce système hiérocratique, nécessaire à la constitution de l'empire, semble cependant trouver un ennemi de taille, participant pourtant à la base culturelle, religieuse et sociale de ces populations, le chamanisme sibérien.

2. Le problème du chamanisme au cœur du système hiérocratique nomade

Revenant volontairement sur l'étude du chamanisme notamment dans sa confrontation avec le pouvoir politique, il va être permis de démontrer ici en quoi, malgré la réticence de ce dernier vis à vis du pouvoir temporel, l'établissement du pouvoir politique lui sert cependant lors de la phase d'expansion de l'empire au sein d'autres aires culturelles. Participant ainsi à démontrer la maturité de l'entité politique et sociale nomade, répondant aux mêmes schémas évolutifs que les autres entités humaines, essentiellement issues des sociétés sédentaires. Car la force réelle d'une civilisation arrivée à maturité s'opère également et essentiellement sur sa capacité à influer directement ou indirectement d'autres systèmes, extérieurs à l'aire culturelle en question.

L'élément religieux et son utilisation par le pouvoir politique demeurent indispensables dans la constitution de l'empire. Ce dernier se retrouve essentiellement au cœur du tengrisme, religion propre à l'ensemble des peuples nomades altaïques, du moins jusqu'au XVème siècle, et supportant l'élément chamanique d'origine sibérienne, tout en demeurant constant à travers l'histoire des nomades d'Asie centrale et septentrionale. Directement lié à la culture animiste et au tengrisme, ce dernier reste cependant difficile à cerner dans son intégralité. Il participe ainsi à la mise en place d'une singularité spirituelle au cœur même de l'entité turco-mongole, n'avantageant pas l'unification tribale et le développement du politique, et pourtant, ne pouvant se détacher pleinement de ce dernier. Comme étudié en seconde partie, le conflit entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel s'opère également à l'intérieure de la sphère nomade. La multiplication des chamans, leurs rôles prépondérants au sein de la société pastorale, comme intermédiaires entre les esprits et

les ancêtres des clans, ainsi que leur fort pouvoir d'influence, peuvent participer à mettre un frein à l'évolution du politique, leurs intérêts n'étant pas forcement collectifs. Quoi qu'il en soit, l'Asie centrale demeure son sanctuaire, l'endroit où il semble se manifester à son plus haut degré d'existence et dans la plus grande homogénéité.

Ainsi comme le précise Jean-Paul Roux à son encontre, « *bien que le phénomène qu'il définit se retrouve intégralement ou partiellement dans d'autres régions du monde, il a fait de l'Asie centrale et septentrionale sa terre d'élection, celle où il se manifeste le plus complètement, le plus clairement, de la façon la plus constante et avec la plus grande stabilité. Alors même que les autres faits religieux ne sont pas identiques chez tous les peuples altaïques, il revêt une étonnante uniformité et ne présente que des variantes de détail. Cela donne des raisons de croire à son antiquité* »[569]. Malgré l'absence d'un système d'écriture, malgré l'éloignement des tribus entre elles, malgré les différentes utilisations des divinités associées au phénomène animiste et aux identités claniques, une uniformité est à mettre en relief au sein du chamanisme sibérien. C'est d'ailleurs surement cela qui participe à toute sa complexité, notamment dans sa relation même avec l'élément politique. Relativement indépendant dans sa pratique, l'utilisation du phénomène chamanique permet cependant la mise en place d'un système hiérocratique, notamment du fait de sa relation intime avec Tengrï. Gengis Khan lui même sera entouré de chamans, qu'il n'hésitera pas d'ailleurs à mettre à mort lorsque ces derniers sembleront prendre plus de place que convenue. Ce sera le cas avec le grand chaman Kökötchü, présent à la cour mongole pendant le règne de Gengis Khan, puis mis à mort car considéré comme un rival potentiel.

« *Revendiquant un accès direct et incontrôlable aux divinités, les chamanes paraissent avoir rarement bénéficié des faveurs du pouvoir* »[570]. Leur très forte personnalité en fait des personnages exceptionnellement influents et charismatiques, et donc directement des ennemis, ou tout du moins un frein premier à l'unification tribale et au dynamisme politique. Comme vu précédemment, la constitution d'une politie exige directement la mise en place d'une cohésion sociale. Cette dernière réclame une forte uniformisation dans les pratiques culturelles, ou tout du moins une certaine discipline dans la mentalité collective. Les différentes pratiques chamaniques ne peuvent dès lors remettre en cause le principe du recours à l'idéologie qui reste « *inévitable en hiérocratie* »[571]. Toute la complexité de cette idéologie se situe dans le fait qu'elle doit reposer avant tout sur les différentes pratiques culturelles des

[569] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 61.
[570] Stepanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 16.
[571] Baechler J., op. cit., p. 131.

peuples steppiques, en rapport direct avec les passions issues elles mêmes des représentations sociales. Comme souligné depuis le début de cette étude, c'est le loup, animal symbolique par excellence, qui sera utilisé à mainte reprises pour le recours lié aux besoins de l'unification identitaire. Mais comme cela fut souligné, l'utilisation animale revêt un caractère hautement clanique, davantage d'ailleurs chez les peuples turcs que mongols. Cela participe notamment à la diffusion constante d'une culture avant tout animiste, et donc essentiellement basée sur les éléments de l'environnement naturel.

Malgré la forte influence de cet environnement naturel, qui se retrouve aussi bien dans les pratiques chamaniques qu'au cœur des différents mythes steppiques, ce dernier ne semble cependant pas constituer un frein important au dynamisme politique. Une constitution impériale semble dès lors possible au cœur même d'un système culturel hautement influencé par une utilisation symbolique de la nature. De plus, le développement du politique à son plus haut niveau d'intégrations sociales, n'impose pas forcement la constitution d'une civilisation sédentaire. Tout l'intérêt de l'étude des empires des steppes est de démontrer que ces derniers demeurent le seul exemple historique concret d'une mutation politique importante, au sein de populations pastorales, conservant leur mode de vie, et ce malgré le dynamisme politique. Bien évidemment, une fois d'autres sociétés humaines conquises, il arrive très souvent que les nomades se sédentarisent eux mêmes. Mais le cœur idéologique des empires des steppes semble s'accomplir sur une base profondément pastorale. Le nomadisme apporte justement un problème de taille dans l'élaboration impériale. Les fortes influences, à la fois des chamans, des cultures sédentaires à proximité, la mobilité constante de ces populations, en font des catégories humaines peu enclines à la discipline, nécessaire pourtant pour la formation d'une politie durable. Cependant, le phénomène politique reste souvent mis à mal, en démontre les nombreuses unifications tribales ne résistants que très peu sur le long terme.

Les nomades des steppes se sont toujours longuement intéressés à toutes formes de religion, notamment celles provenant des sociétés sédentaires. Ainsi, « *Gengis Khan, comme tout bon Turco-Mongol, s'intéressait aux faits religieux, s'informa, et discuta avec les théologiens* »[572]. Au travers des différentes unifications constituées, facilitant les échanges avec les autres aires culturelles, ces derniers sont parvenus à s'insérer au cœur des divers grands courants religieux, que ce soit les Ouïghours avec le manichéisme[573], ou encore au sein

[572] Roux Jean-Paul, *Gengis Khan…,* p. 31.
[573] Le manichéisme, religion d'origine Perse, trouve son point d'ancrage dans la dualité, entre le bien et le mal, comme fondement de la vie. L'Homme se voit alors lui même projeté dans cette dualité puisque selon ce principe religieux, son esprit et bon et son corps, matériel, reste mauvais. La nécessite de ne pas posséder de

du christianisme ou de l'islam, notamment chez les Kirghizes, mais également durant l'époque des conquêtes gengiskhanides. Mais malgré ces différentes influences religieuses, le chamanisme conservera sa place de choix au cœur des grands empires nomades, et plus particulièrement au sein de celui de Gengis Khan, certainement dû au fait que ce dernier conserve une base plus spirituelle que religieuse, tout en participant à une identité singulière reposant sur la pratique individuelle, et propre aux peuples de la steppe. Selon plusieurs auteurs, Gengis Khan lui même aurait eu des dons de chaman, ce qui ne l'empêchera pas de mettre à mort l'un de ses plus grands chamans, ces derniers rentrant souvent en conflit direct avec le pouvoir politique. Ainsi pour rappel, « *un épisode historique célèbre l'illustre bien. Au XIIIème siècle, les nomades mongols conduisent par Gengis Khan bâtirent un immense empire qui s'étendit, au faîte de sa puissance, de la Corée à la Pologne. A la cour mongole officiait un beki, grand chamane, du nom de Kökötchü. Ce fut lui qui conféra à Temüdjin son titre impérial de Gengis Khan. Pourtant ce dernier perçut bientôt le chamane comme un rival menaçant et le fit mettre à mort* »[574].

L'un des principaux dilemmes dans l'évolution politique des peuples nomades turco-mongols, réside dans la difficulté d'allier la culture chamanique à l'élément politique. De par la multiplicité d'être spirituels ou divins évoqués durant la transe, le chamanisme rentre en opposition avec la vision impériale pour qui l'homogénéisation culturelle reste essentielle à l'unification tribale. Pour Jean-Paul Roux, « *le chamanisme implique une vision intangible de l'univers conçu comme divisé en deux ou trois zones superposées, le ciel et la terre ou le ciel, la terre et le sous-terre, que relie un axe cosmique permettant le passage éventuel de l'une à l'autre ; et l'existence d'une multitude de personnages invisibles mais zoomorphes, omniprésents dans les deux ou trois étages cosmiques et dans les régions qui les séparent, auxquels on peut donner par commodité le nom d'esprits* »[575].

Pour permettre la mise en place d'une zone de pacification interne entre tribus, permettant directement unification et développement du politique, la culture animiste se doit d'être modifiée, ou tout du moins tendre vers une certaine stabilité, permettant la création d'une cohésion et d'une cohérence sociale, impérative à la constitution d'une politie. L'un des enjeux de la politisation des peuples altaïques réside ainsi au sein de l'élément chamanique, complexe à stabiliser et à concevoir comme une unité. Participant à l'identité spirituelle du

---

biens matériels pour parvenir à retrouver le royaume de la Lumière divine, peut en partie expliquer sa forte influence chez les populations nomades qui, par nature, ne s'attachent que très peu aux biens matériels.

[574] Stepanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 16-17.

[575] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 62.

nomadisme, ce dernier s'avère complexe, notamment dans son principe d'intimidation par le pouvoir politique. Mais l'empire réclame toujours un certain anéantissement culturel, dans le sens où ce dernier englobe les différentes aires culturelles tribales qui l'entourent. Agissant comme une sorte de cannibale culturel, l'empire cherche avant tout à englober les différentes aires d'influences sous son autorité, notamment dans le but premier de canaliser le plus durablement possible les différentes luttes internes entre clans. Tout le problème réside donc à la fois dans l'obligation de « canaliser » le chamanisme, tout en le conservant comme base culturelle et spirituelle de l'identité nomade, le laissant par là même participer au pouvoir politique.

La complexité sur l'origine et la pratique chamanique demeure un frein sur une étude plus approfondie de son influence réelle dans la vie des nomades altaïques. Le chamanisme semble s'apparenter davantage à une forme de spiritualité, mais cependant ancrée dans certains principes religieux. Ainsi, pour Michel Perrin, *« être chaman ne signifie pas professer certaines croyances, mais recourir à un certain mode de communication avec le surnaturel* »[576]. Il poursuit en expliquant que « *le chamanisme est une sorte de religion, à condition de considérer une religion comme une représentation du monde qui ne peut être séparée des actes découlant de la croyance qu'elle met en place. Pour le chamanisme, les représentations sont données par les cosmogonies et les mythes qui comptent l'origine et les transformations du monde et mettent en place le monde autre et son panthéon* »[577].

L'origine du chamanisme est bel et bien avérée en Asie septentrionale, au cœur des régions de l'actuelle Sibérie orientale, comme cela fut précisé auparavant. Cependant, malgré la volonté de plusieurs anthropologues d'associer un caractère universel au phénomène chamanique, ce dernier ne semble pas propre à l'humanité entière. Pendant longtemps, le chamanisme fut considéré comme la première forme de religion, qui aurait dû se développer de façon logique au travers des différentes régions du monde. Il n'en est rien. Ainsi, « *en Occident, les pratiques rituelles des chamanes sont souvent regardées comme les survivances figées d'une religion immémoriale. On a ainsi parfois cherché à expliquer l'art préhistorique à la lumière de traditions chamaniques contemporaines. En réalité, un examen attentif montre que les dessins préhistoriques ne présentent guère de ressemblance avec les images rituelles utilisées par les chamanes d'époque moderne. Il est évidemment difficile de suivre les traces d'une tradition orale, pourtant le chamanisme a bien une histoire, du reste moins ancienne*

[576] Perrin Michel, *Le chamanisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 21.
[577] Ibid.

qu'on ne le suppose. Selon les études archéologiques les plus rigoureuses, le chamanisme nord asiatique, défini comme une institution centrée sur des spécialistes rituels, a probablement émergé dans la région de l'Altaï turc au cours du premier millénaire de notre ère »[578].

Intimement lié à la culture animiste et présent sous différentes formes, notamment sur le continent nord américain chez les Cheyennes, le chamanisme participe directement à la vie sociale et spirituelle des nomades des steppes, mais pas uniquement. Son rapport étroit avec l'Islam notamment, mais également d'autres religions, démontre sa faculté à s'insérer pleinement au cœur d'autres systèmes de pensées, qu'ils soient religieux ou spirituels. « *Le terme chamane ne s'applique qu'à une catégorie de personnes ayant rempli une fonction particulière chez les peuples de chasseurs de langues toungouses en Sibérie. Le mot chamane est d'ailleurs emprunté aux langues toungouses « saman », qui signifie soit « celui qui s'agite, bondit », soit « celui qui sait »* »[579].

L'origine du chamanisme, avéré en Sibérie orientale, dans le courant du premier millénaire de notre ère, au sein des premières populations de langue toungouse, permet en partie de comprendre le système spirituel sur lequel s'épanouissent les tribus turco-mongoles. Comme le démontre Jean-Paul Roux, l'étude de cette forme religieuse n'est pas chose aisée, tant la différence et le pluralisme des cultes semblent divers entre les différentes tribus, dû notamment au caractère individuel accordé à la pratique chamanique. Cependant, le chamanisme participe et fonctionne directement avec le système animiste. Il en sera ainsi l'acteur principal, permettant la communication avec l'ensemble des esprits, naturels ou cosmiques, gardien d'un certains équilibre, au travers d'un voyage entre les mondes supérieurs et inférieurs. Dans l'incapacité à s'uniformiser et à se faire « domestiquer », le chamanisme pose problème dans le sens où se dernier participe directement à la création spirituelle et culturelle de ces populations, tout en étant difficilement applicable au cœur d'un système politique important.

Pour Jean-Paul Roux, l'étude des religions dans la société nomade turco-mongole, trouve son origine à travers le premier empire Turc des Türük. « *Il présente en effet une saisissante image d'une société multiconfessionnelle, ou, comme on l'a dit, il connaît une situation religieuse des plus complexes dans laquelle il n'est pas interdit de voir la genèse de l'idéologie et des comportements qui marqueront indélébilement, pour toute la suite des*

[578] Stepanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 14-15.
[579] Heissig Walther, *Les Mongols : un peuple à la recherche de son histoire*, Lattès, Paris, 1982, p. 1.

temps, les peuples nomades et les empires sédentaires qui en seront issus. D'une part, sous lui, s'achève sans doute de se constituer la religion « nationale » des Turcs et des Mongols (que nous nommerons chamanisme, en sachant qu'elle dépasse celui ci très largement), religion sortie déjà plus embryonnaire de la préhistoire et appelés à évoluer, mais avec une faible amplitude, jusqu'à l'approche des temps modernes »[580].

Le chamanisme permet en partie d'expliquer la relation particulière des peuples nomades d'Asie centrale et septentrionale avec l'entité non humaine et plus généralement le monde surnaturel et animal. Ce dernier sert ainsi d'intermédiaire direct pour la communication avec les différents esprits. Il est alors appelé esprit auxiliaire. *« En Amérique et en Asie septentrionale, l'auxiliaire est représenté comme un partenaire de l'autre sexe, même sil il provient du monde animal ou végétal. Il est censé entretenir avec le chamane des relations d'intimité ou de complicité* »[581]. Le rapport sexuel entre le chaman et l'esprit auxiliaire, la plupart du temps d'aspect zoomorphique, est encore présent. Rien d'étonnant de retrouver, au travers des différentes mythologies altaïques, des relations sexuelles entre un animal et un être humain, comme au sein de l'origine mythologique du peuple Turc, entre le loup et l'humain. L'animal n'est pas seulement un esprit auxiliaire, il semble fusionner directement avec le chaman, afin de lui transmettre les éléments nécessaires pour les voyages dans l'autre monde et la stabilité des rapports sociaux dans le monde tangible.

L'intérêt premier du chamanisme, mais également de l'animisme, réside très certainement dans sa possibilité à s'adapter à toutes les situations psychiques de l'être humain. Ayant la capacité de s'allier avec les différentes formes religieuses, mais également scientifiques, de par son caractère holistique notamment, il est à l'image de la société nomade altaïque, insaisissable, intemporel et malléable. L'Islam semble être la religion monothéiste ayant le plus de rapports directs et intimes avec le chamanisme sibérien, et ce dès le début des invasions musulmanes en Asie centrale. Loin de condamner cette religion, le chamanisme parvient à la réutiliser d'un point de vue mythologique et spirituel, notamment avec la pratique du soufisme. Ainsi, « *d'après un mythe ouïghour (nomades turcs), Fatima tombe malade et son père Mahomet (le prophète), voyageant sur les ailes de l'ange Gabriel, à l'instar de l'épisode coranique de l'Ascension, se rend jusqu'au quatrième ciel d'où il revient accompagné de plusieurs esprits. Ces derniers dressent un mât à côté de Fatima, dansent en*

[580] Roux J-P., op. cit., p. 75.
[581] Perrin M., op. cit., p. 41.

cercle autour d'elle, jouent du tambour et la guérissent. Selon une autre version de ce mythe, Fatima danse autour du mât et se guérit elle-même, devenant ainsi une chamane »[582].

Cette faculté d'adaptation démontre le pouvoir d'influence du chamanisme, mais surtout son absence de règles, au sens codifié du terme, bien qu'un ensemble de rituels élaborés se constitue au sein de sa pratique. Le chamanisme peut dès lors être perçu comme la version « sauvage » de la religion, alors que toute autre forme codifiée, écrite et pratiquée de façon universelle et collective, à l'instar des religions monothéistes, sera à classer dans la catégorie « domestiquée » de la spiritualité humaine. Le chamanisme répond donc au mêmes codes que ceux de la culture nomade, dans le sens où ce dernier, bien que stabilisé d'un certain côté, puisque répondant à certaines règles, reste relativement peu homogènes, avec une faculté certaine d'adaptation constante, car empruntant à des règles portées sur la genèse du modèle psychique humain.

Mais c'est très certainement son rapport étroit avec le phénomène politique qui permet en partie de comprendre l'impact de ce dernier dans les constructions des empires nomades. Ainsi, comme le souligne l'anglais Piers Vitebsky, auteur d'un ouvrage sur le chamanisme, « *il est un grand nombre de formes de pouvoir qui, pense-t-on, fonctionnent comme le pouvoir spirituel du chamane. Au XIIème siècle, les aristocrates mongols sacrifiaient des animaux au ciel pour qu'ils bénissent leurs entreprises militaires. Un chamane qui avait le pouvoir de rester nu, au milieu d'une rivière gelée en faisant fondre la glace avec la chaleur de son corps, dit au guerrier Temüdjin que le dieu ciel voulait que ce dernier devienne le maitre du monde. Le chamane donna au guerrier le titre de Gengis Khan. Mais Gengis Khan aussi connaissait la transe et la divination sans aucune aide* »[583].

La particularité de Gengis Khan, capable a priori d'utiliser ses propres dons de chaman, permet d'asseoir plus aisément son autorité à travers les différentes tribus turco-mongoles. La possibilité pour Gengis Khan, de s'octroyer des dons chamaniques, lui permet très certainement une autorité légitime sur le phénomène chamanique, permettant ainsi de le canaliser, pour les besoins du politique. Toute tentative d'unification tribale, et donc de formation politique chez les peuples nomades, se doit d'être faite dans un rapport constant avec le chamanisme. Outre le fait que ce dernier participe à une certaine cohésion culturelle et spirituelle de ces populations, son interaction directe avec le phénomène politique démontre son fort pouvoir d'influence. Ainsi, « *le chamane peut aussi être sollicité pour prévoir l'issue*

[582] Stepanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 36.
[583] Vitebsky Piers, *Les chamans : le grand voyage de l'âme*, Taschen, Köln, 2006, p. 35.

d'un conflit guerrier réel ou pour dire comment l'entreprendre. Il organise des rituels durant lesquels il communique des pouvoirs magiques aux guerriers, à leurs chefs et à leurs armées »[584].

Cette facilité d'adaptation de l'élément spirituel avec l'élément politique démontre, une fois encore, la concordance entre ces deux entités, intimement liées. A l'instar des sociétés sédentaires, construites elles aussi en partie, voir totalement, sur des idéologies avant tout religieuses (destinée manifeste chez les Américains contemporains, monarchie de droit divin en Europe, utilisation de l'islam chez les populations arabes, ou encore les différentes conquêtes moyenâgeuses liées aux croisades), la société nomade évolue elle aussi en rapport direct avec le spirituel et l'élément religieux, essentiellement retrouvé dans le tengrisme et la pratique chamanique.

L'élément hiérocratique reste donc omniprésent dans la constitution de l'empire et à travers le stade de conquêtes militaires, en ayant capacité notamment à insérer le phénomène chamanique. De ce fait, *« le pouvoir politique réside dans la capacité de contrôler les actes d'autrui, et le pouvoir spirituel n'est donc pas le seul à se fonder sur des idées de fertilité, de bénédiction, d'ascendance et d'esprits auxiliaires. Dans les sociétés où l'on croit à ces valeurs, celles-ci forment aussi la base du pouvoir politique. Gengis Khan essaya de conquérir le monde en massacrant les populations qui lui bloquaient le passage et, pour se justifier, il se croyait descendant du dieu ciel. En fait, bien que formant la région la plus archétype pour le chamanisme classique d'Eliade, la Mongolie, la Sibérie méridionale et l'Asie centrale furent des plus impliquées dans la naissance et la chute de grands empires* »[585]. Tout le paradoxe des sociétés nomades turco-mongoles réside très certainement dans cette capacité constante, de leur part, d'évoluer en opposition constante avec les peuples sédentaires, d'un point de vue lié au mode de vie notamment, mais en conservant les mêmes bases de développement politique que leurs voisins. Leurs différentes influences, qu'elles soient religieuses, culturelles ou même politiques, agissent directement sur les cultures sédentaires et inversement.

L'institution chamanique reste liée à toute évolution politique chez les tribus turco-mongoles. Cette dernière permet en partie aux nomades de mettre en place une forme de cohésion et de cohérence spirituelle, tout en concevant une identité religieuse qui leurs reste propre. Sa complexité, son caractère singulier, ainsi que son aspect « sauvage », ne sont

[584] Perrin M., op. cit., p. 77.
[585] Vitebsky P., op. cit., p. 116.

cependant pas un obstacle à sa propre influence au cœur du système de politisation. Bien au contraire, cette dernière participe à l'élaboration d'un système de pensée bien particulier, créant en partie l'identité nomade altaïque. De plus, la présence du tengrisme comme religion universaliste avérée sur les territoires d'Asie centrale, permet le principe d'homogénéisation et la chute du tribalisme.

A travers son caractère malléable et aisément transformable, car touchant à la spiritualité humaine, la culture chamanique reste donc fortement ouverte à toute autre forme religieuse. Comme évoqué précédemment, le chamanisme parvient à s'intégrer au sein de grands courants de pensées religieux, tel que l'Islam avec le soufisme, le Bouddhisme, ayant gagné de nombreux adeptes parmi les populations nomades, notamment de part son aspect philosophique ou encore le Christianisme, opérant en son sein un aspect ésotérique. Plus encore, le chamanisme, directement lié à la culture animiste, ne conçoit pas de réelle hiérarchie au sens propre du terme. Cette absence même de hiérarchisation, notamment entre les différentes entités surnaturelles, permet la mise en place d'une grande tolérance et d'une certaine ouverture d'esprit de la part des populations nomades, pour qui, tout ce qui touche au sacré semble en capacité d'avoir de l'importance à leurs yeux. Une tolérance qui va leur être hautement bénéfique lors de l'expansion et la stabilisation de l'empire mongol, d'un point de vue administratif et donc juridique notamment. Leur ouverture d'esprit leur permet, en premier lieu, de s'attirer les faveurs des peuples conquis. Peu doués pour ce qui est de l'organisation administrative, notamment dû à l'absence d'écriture, les différents liens établis avec les populations sédentaires, vont leur apporter un ensemble d'acquis, indispensable à l'organisation interne de l'empire.

Mais c'est très certainement cette même ouverture d'esprit, liée à la curiosité naturelle des nomades pour tout ce qui touche à la civilisation, qui semble en mesure d'expliquer l'attirance de l'empire mongol pour beaucoup d'étrangers. Une absence de hiérarchisation qui met progressivement en place une justice égale pour tous au cœur de l'empire gengiskhanide. Comme le souligne Jean-Paul Roux : « *cette égalité devant la loi plaît, comme plaît la sollicitude pour les plus démunis, l'absence de tout racisme, et, malgré les fanatiques qui refuseraient volontiers aux autres les droits qu'on leur accorde, l'universelle tolérance* »[586]. Une telle étude du fonctionnement de l'empire Mongol peut surprendre, tant l'image même de ces populations, dans l'inconscient collectif, ne rejette que barbarisme et destruction systématique de toute civilisation. Cela participe hautement à la bonne image de l'empire,

[586] Roux J-P., *Gengis Khan…,* p. 68-69.

nécessaire pour des raisons qui touche au bon sens organisationnel. Pour que perdure l'empire, l'assimilation des populations au sein du système nomade turco-mongol réclame une certaine forme de propagande pouvant servir à diffuser une bonne image du conquérant. A l'inverse des principes de colonisation qui tendent naturellement à l'assimilation des populations conquises, l'empire demeure un véritable sanctuaire de tolérance et d'ouverture entre les différentes aires culturelles.

Mais bien au delà, cette grande tolérance des Mongols pour tout ce qui se rapporte au phénomène religieux, reste fortement ancré dans la culture même de ces populations. Sauvages de nature, ne supportant que très modestement les différents courants idéologiques venus des sociétés sédentaires, ils n'en demeurent pas moins de véritables chasseurs, au sens propre comme au figuré. En acceptant toute forme de religion au sein de l'empire, les Mongols gengiskhanides démontrent une fois de plus leur supériorité, en refusant tout anéantissement culturel et religieux. Leur principal souci n'est donc pas l'homogénéisation de toutes les cultures, bien au contraire. Outre le fait qu'une telle absence de destruction systématique des cultures permet la mise en place d'une certaine stabilité progressive et une acceptation de l'empire, les échanges économiques s'en trouvent facilité. L'objet de cette étude ne porte pas sur la maintenance de l'empire Mongol après sa construction. Cependant, évoquer l'administration de l'empire permet de constater le fonctionnement de ce dernier, qui repose sur des bases culturelles et idéologiques beaucoup plus avancées que ce que le laisserai paraître leur mode de vie.

Le chamanisme est présent dès la construction de l'empire mongol de Gengis Khan. Il lui est d'ailleurs son point d'ancrage, le titre de Khan ayant était sanctifié par un chaman, participant ainsi au principe hiérocratique. Ainsi, Kökötchü, grand chaman, qui sera mis à mort par Gengis Khan, comme précisé précédemment, tiens un rôle cependant essentiel dans la formation politique de l'empire gengiskhanide. Selon Jean-Paul Roux, il « *semble bien avoir été un des principaux artisans de l'avènement de Temüdjin (le futur Gengis Khan) en prédisant qu'il avait été choisi par le Ciel-Dieu et en lui donnant son nom de règne, Gengis Khan (1206) : « Dieu m'a parlé et a dit : j'ai donné toute la face de la terre à Temüdjin et à ses enfants et je l'ai nommé Chingiz Khan »* »[587].

La formation politique des nomades altaïques ne peut se faire sans la présence chamanique. Bien que peut encline à l'homogénéisation culturelle et à la création d'une

[587] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 73.

politie, sous entendant la mise en place d'un pouvoir central, cette dernière reste cependant l'un des piliers de la société nomade. Mais le chamanisme semble ne pas se résumer seulement aux chamans. Il faut y voir une base culturelle d'où sort l'essentielle des divinités, zoomorphiques ou autres, constituant la culture turco-mongole. De ce fait, le chamanisme a possibilité à se modifier en fonction et pour les besoins des populations nomades mais pas seulement. Comme vu précédemment, bien que la religion altaïque semble davantage à rapprocher d'une forme de polythéisme, avec la présence constante de Tengrï le Ciel-Dieu, entouré d'une multitude de divinités secondaires empruntés à l'animisme, le chamanisme semble participer à sa flexibilité. Elle est aussi et surtout une passerelle de communication avec les différentes entités surnaturelles, mais également un élément influent au cœur même des systèmes mythologies et religieux des autres sociétés humaines. Ainsi, l'expansion de l'empire au sein d'autres aires culturelles, va directement servir le phénomène chamanique, en lui permettant notamment d'entreprendre des relations avec les autres courants de pensées essentiellement issus des sociétés sédentaires.

3. La diffusion de l'élément chamanique au cœur des grands courants de pensée sédentaires

Une civilisation opère son entrée dans l'histoire de l'humanité par le fait politique. C'est ce dernier qui va progressivement donner l'héritage nécessaire à la survie d'une civilisation dans le temps et dans l'espace, en ayant notamment la capacité à récupérer du passé historique et culturel les éléments nécessaires au dynamisme politique et à la création de l'identité de ladite civilisation. Comme vu précédemment, la civilisation des steppes comporte en son sein un ensemble de principes culturels, progressivement uniformisés, tel que la résurgence de l'ancêtre clanique carnassier, le tengrisme ou encore les cultes nécessaires à l'application de la pratique animiste. Cette dernière se voit donc projeter dans le réel par l'émergence du politique, stabilisant l'ensemble social et culturel au cœur d'un pouvoir central et d'une unification tribale amenée progressivement vers la conquête territoriale et l'uniformité identitaire. Mais comme tout empire au cours de son histoire, celui de Gengis Khan se disloque progressivement avant de disparaître avec la chute de la Horde d'Or notamment, dès le XVème siècle. Cependant, les différentes conquêtes mongoles participent également à la diffusion de l'identité culturelle nomade en terre sédentaire et plus encore, à l'expansion de la pensée chamanique au cœur des différents courants de pensées religieux.

Bien que le chaman participe directement à mettre un frein au dynamisme politique, contrairement aux religions universelles qui « *sont de nature à accompagner un processus de centralisation étatique* »[588], ce dernier semble également lui servir lors de la conquête territoriale des nomades en zone sédentaire. Pour rappel, le tengrisme opère son action entant que religion universaliste, permettant modification profonde des principes tribaux. Mais l'action des chamans semble difficilement pouvoir être remise totalement en cause, en démontre le rapport de force entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel sous Gengis Khan. La pacification progressive des tribus de Haute Asie, sous l'aire gengiskhanide, participe directement à la diffusion de la pensée chamanique, et ce au cœur même des grandes aires culturelles sédentaires conquises. « *De prime abord, il paraît évident que les religions universalistes devaient avoir facilement raison des pratiques locales caractérisées comme chamaniques puisque, à leurs yeux, celle-ci n'étaient pas de véritables religions mais seulement le fruit de superstitions exploitées par des charlatans aux dépens de populations trop crédules. Or, les réalités imposent une toute autre évidence : celle de formes entremêlées. Non seulement des pratiques chamaniques se rencontrent dans les franges des religions universalistes mais celles-ci semblent, du moins sous leurs formes populaires, comporter des éléments de type chamanique. Assurément, il y a eu adaptation mutuelle, et celle-ci n'a cessé d'être mouvante* »[589]. Ainsi, de même que les religions sédentaires ont progressivement influée sur les nomades d'Asie centrale, le chamanisme, et sa conception transcendantale et holistique de l'existence, semble également s'être inséré au cœur de systèmes religieux sédentaires, le meilleur exemple semblant être encore aujourd'hui le soufisme, mélangeant transe chamanique et préceptes de l'Islam. Pour Lebedynsky, « *les attitudes des nomades à l'égard d'autres grandes religions étrangères ont été très différentes suivant les cas, allant du rejet violent chez les peuples Scythes, à la conversion de tout un peuple ou de son élite dirigeante : le manichéisme fut ainsi adopté par les Ouïghours, le judaïsme par une partie des Khazars, l'islam par différents peuples turcophones, le bouddhisme par des peuples en contact avec l'Inde ou la Chine comme les Tabghatch, le christianisme nestorien par des tribus turco-mongoles pré-gengiskhanides et le christianisme orthodoxe par certains Coumans* »[590].

Jean-Paul Roux opère une analogie entre la destinée politique et guerrière des peuples turco-mongols et la destinée de leur propre religion. Ainsi, il rappel qu'il ne faut pas oublier

[588] Hamayon R., op. cit., p. 127.
[589] Idem., p. 126-127.
[590] Lebedynsky I., op. cit., p. 37.

« *que ces hommes, dont le berceau et l'aire habituelle de mouvance se situent dans des forêts et dans des steppes en marge des terres de haute civilisation ont été appelés maintes fois à jouer un rôle politique et culturel essentiel dans l'histoire de l'Eurasie, la détruisant et la reconstruisant, lui fournissant des rois, lui insufflant de nouvelles forces vives puisées dans leur sauvage retraite. On doit s'attendre à ce que leur religion se place au même niveau que leur action* »[591].Une religion qui survit encore par endroits en Asie centrale et en Sibérie, mais également au cœur même des grandes religions que les turco-mongols ont adoptés, non sans les marquer profondément.

L'Asie centrale demeure, d'un point de vue géographique, un carrefour de civilisations à l'intérieur duquel les différentes cultures se mêlent, cohabitent, échangent ou s'auto détruisent. Le chamanisme reste l'un des seul courant de pensée du monde nomade à résister et à parvenir à s'insérer au cœur des plus importants courants de pensés religieux sédentaires. Ainsi l'Islam, de part sa position géographique dominante en Asie centrale, semble être la religion la plus « touchée » par l'influence chamanique, et ce pour des raisons essentiellement liées à la proximité entre l'aire culturelle turco-mongole et l'aire culturelle musulmane. Mais la diffusion du chamanisme par la présence de l'empire ne s'arrête pas et semble avoir capacité à s'intégrer au cœur même des autres aires culturelles qui l'entoure. Alors que les différents grands courants de pensée religieux, l'Islam, le Bouddhisme, le Christianisme, sont parvenus à influer sur le système de pensée des nomades altaïques, ou tout du moins à éveiller leur curiosité (le discours théologique entre Marco Polo lors de son voyage en Chine, avec Kubilaï Khan en est un exemple frappant), inversement, le chamanisme est parvenu, progressivement à s'insérer également au cœur de certains grands mythes religieux monothéistes, notamment en opérant sur un processus de réadaptation des esprits saints.

Ainsi, « *Fatima, a fille du prophète Mahomet, se présente, chez les Ouïghours de Chine, comme la patronne des chamanes. Elle est également connue, en Anatolie, comme le maître de la guilde des guérisseurs. Le mythe qui fonde sa légitimité en pays ouïghour marie les traditions chamanique et coranique d'une manière exceptionnelle et fournit même le modèle du rituel qui est mis en œuvre par les chamanes chez les Turkmènes d'Iran ainsi qu'au Xinjinang* »[592]. De plus, de nombreux éléments présents au sein du Coran se retrouve au cœur même du chamanisme. Ainsi, l'épisode de la montée au ciel de Mahomet sur son cheval ailé semble s'apparenté aux différents voyages cosmiques pratiqués par les chamans pour la

[591] Roux J-P., op. cit., p. 284.
[592] Stépanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 36-37.

communication avec les esprits. Mais c'est très certainement le *baksy* qui permet de mieux comprendre la possibilité pour la pensée chamanique de se mêler aisément à d'autres formes de religions.

Patrick Garrone, auteur de l'ouvrage *Chamanisme et Islam en Asie centrale*, c'est penché sur cette relation. Il écrit ainsi : « *la baksylyk et le baksy, qui en est l'officiant éponyme, sont étroitement liés à une zone bien précise, l'Asie centrale. En matière de psychologie religieuse, le baksy exprime parfaitement le choc des mentalités qui survint dans ce véritable carrefour des peuples et des cultures où les idées se heurtèrent, se superposèrent et bien souvent se mêlèrent. Comme la zone qui l'a vu naitre peut l'être aux plans démographique, culturel et politique, le basky est lui-même, du point de vue religieux, un véritable syncrétisme du monde des nomades septentrionaux et des sédentaires méridionaux. Il unit en lui le chamanisme de l'Asie turco-mongole et l'islam du monde arabo-persan* »[593].

L'absence d'une pratique totalement homogène dans l'apparition et l'utilisation du chamanisme participe à en faire une spiritualité malléable, pouvant s'insérer au sein de grands courants de pensés religieux, sans pour autant perdre son caractère propre, et tout en conservant son existence de façon indépendante. Il permet ainsi à la culture nomade de bénéficier d'une base spirituelle solide, et surtout élastique, ayant capacité à utiliser l'hôte religieux sans perdre son caractère propre. De ce fait, « *si plusieurs éléments se sont combinés pour constituer la baksylyk, celui qui en est la pierre angulaire est indéniablement le fonds turco-mongol. La baksylyk est, avant tout, une institution à caractère chamanique et il est donc logique que figurent en son sein des concepts propres aux peuples de l'Asie sibéro-septentrionale* »[594]. Cette fortification au niveau de la base culturelle chamanique d'Asie centrale et septentrionale, permet à la culture spirituelle nomade de ne pas disparaître. Plus encore, elle se voit interagir directement au sein des grands systèmes de pensée sédentaires, notamment au cœur l'Islam ou du Bouddhisme. Le chamanisme semble ainsi résister, à la fois au dynamisme politique amenant à l'empire, mais également aux différentes influences venues de l'extérieur, et essentiellement apportés par les cultures des peuples sédentaires. Ainsi, le chamanisme jaune, présent en Mongolie, demeure un exemple d'adaptation des pratiques chamaniques avec le Bouddhisme. Le soufisme, comme vu précédemment, caractérisé comme une forme d'islam mystique, récupère les principes de la transe, notamment au travers des danses circulaires pratiquées par les derviches tourneurs. Enfin, « *la*

[593] Garrone Patrick, *Chamanisme et Islam en Asie centrale*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 2000, p. 5.
[594] Garrone P., op. cit., p. 145.

plupart des peuples chamanistes ont intégré de nombreuses figures de saints, ainsi que des objets et des gestes liés à leur culte, sans que leurs systèmes chamaniques en soient affectés en tant que tels. En maints endroits cependant, ce qui reste d'un système chamanique local se confond avec le culte des saints catholiques »[595].

Comme le démontre Jean-Paul Roux, pour qui, avec la religion des turco-mongols, il est essentiel de « *parler de diversité dans l'unité* »,[596] la difficulté pour classer cette dernière permet en partie de comprendre comment celle ci, bien que relativement disparate dans son ensemble, tout en conservant une base commune avant tout liée aux cultes des esprits, à la Nature et à Tengrï, à possibilité à s'insérer au sein du phénomène politique, sans pour autant être totalement absorbée par ce dernier. Car, « *l'évolution de la situation politique, qui peut se faire en quelques années par regroupement de tribus ou par écroulement d'empires, influe aussi considérablement sur la structure de la religion* »[597]. Les deux étant intimement liés, le phénomène politique a possibilité à maîtriser, ou tout du moins tempérer les différentes influences chamaniques sans pour autant parvenir à s'en séparer totalement, puisque faisant partie intégrante de la culture des steppes. Se situant ainsi dans une modification culturelle par le politique, permettant par là même émergence progressive d'une idéologie dominante, servant le dynamisme sociale et le regroupement tribal. En effet, ce dernier reste antinomique au principe de création de l'empire, puisque, pour exister et se constituer, il se doit de canaliser progressivement les différences idéologiques au sein d'une seule. Certes le mode de vie nomade, les différents liens culturels entre les tribus, permet en partie de trouver une ligne directrice entre tous. Mais la multiplication des représentations sociales, leurs nombreuses utilisations empêchent la cohésion sociale. L'autre problème historique et anthropologique posé ici réside également dans la capacité de Gengis Khan de réunir à la fois des tribus de langue mongole et de langue turque. Bien que les différents aspects culturels entre ces derniers sont pour la plupart semblables et bien que ces deux familles de langues appartiennent au même groupe altaïque, il n'en demeure pas moins que cette unité relève de l'exploit, notamment à l'époque précité.

Comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, « *il ne semble pas que les historiens se soient préoccupés d'une question qui nous paraît pour le moins intrigante. Malgré leur parenté, les langues turque et mongole sont différentes, et savoir l'une n'est pas savoir l'autre. Or, en Mongolie même, Turcs et Mongols coexistent, voisinent, entretiennent*

[595] Hamayon R., op. cit., p. 141.
[596] Roux J-P., op. cit., p. 55.
[597] Idem., p. 57.

des rapports étroits et entrent maintenant dans le même système politique. Peuvent-ils donc se comprendre ? La logique voudrait que l'on répondît par la négative, mais toute l'histoire semble imposer une réponse positive »[598]. L'élément culturel, la similitude dans le mode de vie, la présence de Tengrï et l'utilisation d'un ancêtre clanique transcendant l'espace nomade, peuvent permettre en partie d'expliquer les différentes similitudes, et donc le rapprochement de ces deux peuples, Turcs et Mongols, ainsi que leur capacité à créer ensemble des coalitions politiques. De ce fait, « *la naissance de l'Empire gengiskhanide amena une profonde révolution dans la Mongolie, non pas tant du fait de son unification que de la volonté impériale de détruire l'ancien système tribal qui impliquait la décentralisation et se révélait générateur de luttes intestines, voire d'anarchie. Quand les textes nous disent par exemple que les Tatars furent anéantis, il s'agit évidemment d'une destruction non pas physique, mais sociale et politique. Les familles et les clans ne disparurent pas, mais perdirent dans une très large mesure leurs prérogatives, virent leurs divinités tutélaires affaiblies au profit du Grand Dieu, du Dieu unique, la divinité de l'Empire, de qui toutes les autres n'étaient que des émanations ou des manifestations, et leurs totems oubliés alors que celui de la famille souveraine, le loup, était promu grand ancêtre de tous* »[599].

Il s'agit bien, dans le cas présent, d'un affaiblissement progressif des identités claniques. La synthétisation de ces différents ensembles tribaux au sein de la présence d'un Dieu unique permet en partie de relier les différentes couches structurelles tribales. Mais l'affirmation d'un ancêtre commun participe hautement, voir définitivement, à la formation d'une cohésion sociale nécessaire à l'unification. Chaque peuple, chaque ethnie, chaque nation, éprouve le besoin constant de se trouver une origine commune, permettant la mise en place d'une identité, nécessaire pour exister. La création d'un ancêtre commun à toutes les peuplades nomades d'Asie centrale, participe de ce fait à l'élaboration d'une civilisation ancrée dans le réel par le politique. Cela peut ainsi se définir dans le principe même d'actualisation culturelle mise en avant par Jean Baechler. Mais pour qu'une civilisation atteigne un stade lui permettant de s'identifier comme telle, l'apparition et la création d'une politie demeure le corollaire nécessaire. Ainsi pour Jean Baechler, « *la condition fondamentale, pour qu'une civilisation atteigne cette explication et se présente comme une pyramide réelle, est de nature politique. Il faut qu'elle se superpose, ou presque, à une politie. C'est celle-ci qui prête à la civilisation sa structure pyramidale et lui permet de faire à peu*

[598] Roux J-P., op. cit., p. 157
[599] Ibid.

près coïncider les niveaux culturels de la civilisation et les niveaux structurels de la politie »[600].

La politisation des nomades steppiques, notamment sous Gengis Khan, permet matérialisation de la civilisation nomade dans le réel et diffusion de son système de pensée au sein d'autres aires culturelles, par processus de conquête territoriale. L'unification culturelle, autour d'un ancêtre commun permet à la fois une synthétisation des différentes identités claniques, trop nombreuses pour participer à la création d'une véritable politie, tout en conservant l'aspect zoomorphique en réutilisant notamment l'ancêtre animal d'un point de vue idéologique. La dernière partie de cette étude va ainsi démontrer l'influence sous jacente de la représentation du loup à la fois dans le système idéologique gengiskhanide et au cœur de son domaine de prédilection symbolique avec le phénomène guerrier.

Mais l'utilisation du loup comme ancêtre clanique et stabilisateur social, semble également participer à mettre à mal la pratique chamanique. A l'instar de son image de prédateur, l'utilisation du loup comme ancêtre commun peut permettre également de réguler le système chamanique, souvent trop complexe, en tentant notamment de l'uniformiser pour parvenir à une unification tribale importante. Car « *dans la vision des chamanes, tout tend à se dédoubler et même à se démultiplier indéfiniment* »[601]. Cette absence d'harmonisation au sein de la culture des steppes reste donc un frein important pour l'établissement d'une politie. En effet, « *l'autorité accordée aux instances spirituelles supérieures se répercute sur tout pouvoir politique qui se réclame d'elles pour établir sa légitimité. D'une manière générale, le politique et le religieux fusionnent dans les cultes publics qui leur sont rendus. Ce sont des cultes périodiques de caractère liturgique, perçus comme essentiels au maintien de l'ordre* »[602]. La forte influence des chamans sur les différentes tribus, ne permet pas une unification politique durable, notamment par absence de contrôle de ces derniers. L'utilisation d'un ancêtre commun permet donc en partie de réunir les différentes tribus sous une même symbolique identitaire, liée directement au Dieu suprême. Il permet notamment d'éclipser progressivement les différentes entités surnaturelles, sans pour autant leurs faire perdre leur qualité propre. De par sa présence constante dans la mythologie turco-mongole, comme démontré précédemment, le loup sert ainsi de catalyseur culturel et spirituel.

[600] Baechler J., *Les matrices culturelles*…, p. 69.
[601] Stépanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 55.
[602] Hamayon R., op. cit., p. 136.

Ainsi, comme le précise Jean Baechler, « *la matière première d'une civilisation est un composé de problèmes et de solutions* »[603]. Le manque d'harmonisation au niveau culturel demeure l'un des principaux soucis des populations nomades, en même temps que leur envie constante d'unification, l'un ayant du mal à fonctionner sans l'autre. De ce fait, la récupération d'un ancêtre commun, pouvant se retrouver de façon analogue au sein de ces différents groupes d'individus, permet en partie de se constituer en tant que civilisation, notamment par le biais du phénomène de politisation. La politie, directement liée au problème de la pacification, permet ainsi la mise en place d'une aire culturelle stabilisée, permettant elle même le regroupement des différentes tribus au sein d'un espace de paix vers l'intérieur. Un catalyseur culturel est alors nécessaire, trouvé dans le cas présent au cœur de la symbolique du loup, devenu élément paratotémique et ancêtre commun attracteur. La symbolique du loup, d'un point de vue clanique et mythologique, va progressivement servir de catalyseur pour l'évolution politique et sociale des tribus nomades turco-mongoles, notamment sous l'essor de Gengis Khan.

Avant de débuter l'analyse portant sur le phénomène guerrière en territoire nomade, par le biais notamment de l'influence de l'ancêtre clanique dans la stratégie de conquête idéologique gengiskhanide, il semble essentiel de revenir sur la notion de politie associée au nomadisme pastoral. Pendant longtemps, l'histoire nomade a souffert d'une catégorisation apolitique, lui enlevant par là même toute autonomie d'évolution positive. Le dynamisme important établi au cœur des régions d'Asie centrale, notamment entre les VIème et XIIIème siècle, ainsi que la logique culturelle opérée et réutilisée par les souverains, semble remettre en question la négligence d'études approfondies sur le dynamisme politique de l'entité altaïque. Mais avant, et pour terminer l'étude sur la politisation interne des tribus pastorales, il convient de revenir rapidement sur la notion de politie, accoudée à la société turco-mongole.

Section III: ENTRE EMPIRES DES STEPPES, TENGRISME ET UTILISATION DE L'ANCÊTRE CLANIQUE : LA CRÉATION DES POLITIES NOMADES

Dans son ouvrage *Du contrat social*, Jean-Jacques Rousseau estimait que « *les lieux où le travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des*

[603] Baechler J., op. cit., p. 34.

peuples barbares, toute politie y serait impossible »[604]. Une citation surprenante quand on sait l'écho qu'ont provoqué les avancées nomades aux seuils des portes de l'Europe, lors de l'apogée de l'Empire mongol, quelques temps avant cette réflexion. Bien qu'à première vue il semble presque logique de croire que toute population, dont les principes économiques et démographiques ne reposent que sur un mode de vie avant tout lié à une économie de prédation et une absence de sédentarisation, tend à ne pas développer pleinement le principe de la politie. Il n'en demeure pas moins, après l'étude qui suit, que des populations, à apparence « barbare », sont néanmoins en mesure de supporter le dynamisme politique jusqu'à son stade ultime avec le développement des empires des steppes. Cependant, comme le souligne très justement Lebedynsky, le terme d'empires des steppes, utilisé par René Grousset, n'est pas sans rappeler que l'essentiel des regroupements tribaux altaïques ne constituent pas forcement des empires dans le sens purement théorique du terme, puisque ne débordant finalement pas sur d'autres aires culturelles que celles des populations altaïques. Ainsi, seulement trois grandes formations politiques semblent pouvoir supporter pleinement le terme d'empire nomade, comme cela va être postulé au cours de cette section. De ce fait, « *parfois, un dirigeant ou une dynastie parvenait à imposer une hégémonie plus ou moins durable, même si « l'empire des steppes » cher à René Grousset semble avoir été l'exception plutôt que la règle dans l'histoire des nomades d'Eurasie* »[605].

Mais bien au-delà, le dynamisme politique des nomades altaïques permet la création d'une identité sociale atypique, faisant rentrer le nomadisme pastoral, et le système de pensée animiste, comme apte aux mêmes développements que ceux opérés précédemment au sein des sociétés sédentaires, notamment à travers les histoires d'empires. En apaisant l'aire culturelle nomade sous une identité politique puissante et guerrière, apte à déborder sur d'autres aires culturelles sédentaires, Gengis Khan parvient ainsi à créer définitivement une identité pastorale au sein de l'évolution de l'histoire humaine, tout en permettant à la culture animiste de devenir acteur indirect mais actif de cette même politisation tribale. Cette dernière section entend ainsi revenir sur la notion de politie, accoudée à l'étude de la société nomade, tout en démontrant la continuité historique, culturelle et idéologique ayant amenée progressivement à différents dynamismes de grande ampleur au cœur même de la sphère altaïque. Démontrant ainsi la maturité de l'aire culturelle pastorale entreprise progressivement par action du politique.

---

[604] Rousseau Jean-Jacques, *Textes politiques*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2007, p. 114.
[605] Lebedynsky I., op. cit., p. 29-30.

1. La construction des empires des steppes : vers une continuité culturelle, religieuse et idéologique

Bien que porteur de certains éléments pouvant paraître à première vue primitifs, (utilisation de représentations sociales zoomorphiques, mode de vie nomade, système de pensée animiste), l'Empire mongol présente néanmoins tous les éléments propres à ces imposantes entités politiques. Il s'attarde ainsi à une unification, une protection de cette unification, et une volonté certaine d'étendre le modèle social au delà de ses frontières d'origines, bien que ce dernier point paraisse encore un peu flou. Mais l'adjectif nomade accoudé à celui d'empire, soulève une autre question. Alors que l'empire est censé imposer son modèle lors de l'expansion, la problématique se pose face à une société nomade désireuse d'influer sur d'autres sociétés humaines lors de la conquête et de l'expansion. Dans la quatrième partie de cette étude nous reviendrons sur l'idéologie gengiskhanide, reposant avant tout sur une destruction volontaire et violente des peuples conquis pour étendre semble-t-il le territoire steppique de façon universelle. Comme étudié précédemment, le développement du politique au sein de la sphère nomade suit les mêmes logiques évolutives que celles retrouvées dans les sphères sédentaires. La théorie du cycle impérial, mise en avant par Yuval Noah Harari notamment, semble ainsi en capacité de fonctionner sur l'empire gengiskhanide. Au travers de cette étude, Harari tente ainsi de démontrer la surprenante continuité qui anime l'empire dans sa globalité, avec les exemples Romains, Arabes et Européens. Ainsi, tout semble partir d'un petit groupe d'individus amené sur le chemin du dynamisme politique. Progressivement, une culture impériale va ainsi émerger, ayant capacité à influer sur d'autres groupes humains assujettis par l'empire. S'en suit une homogénéisation nécessaire des différents statuts sociaux au cœur de ce nouvel espace politique, pour finir par l'essoufflement et la perte de l'hégémonie impériale, parallèlement à la culture impériale qui va continuer à se développer indépendamment. Comme démontré précédemment, différentes composantes culturelles issues directement de la sphère altaïque, sont parvenues à opérer des mutations en vue d'infiltrer d'autres systèmes de pensées, notamment au travers du chamanisme sibérien. L'Empire mongol, aussi rapide dans sa création, son expansion et sa chute, suit ainsi de façon logique le destin propre à tout empire. La création d'un code de lois, l'administration faite au près des civilisations conquises, la chute de l'hégémonie et enfin la culture chamanique et animiste en capacité de survire au delà de ses propres frontières, tout semble démontrer la légitimité à apposer à l'empire gengiskhanide, au même titre que les empires sédentaires.

Le choix de cette étude se rapporte avant tout à l'influence d'une culture dite « primitive », et utilisant des éléments sociaux animistes, issus de la culture tribale, cela sur le phénomène de politisation d'une société nomade, et plus largement dépassant sur d'autres aires culturelles par création impériale. Pour rappel, par culture « primitive » ou « archaïque », il faut avant tout entendre ici une culture liée directement aux influences de l'environnement naturel, comprenant des bases aussi diverses que complexes dans leurs études comme l'animisme, le totémisme ou le chamanisme, et utilisant des représentations sociales zoomorphiques, en rapport direct avec les différentes entités non humaines. Comme vu précédemment, la culture turco-mongole, bien que sans cesse influencée par les cultures sédentaires, à caractère religieux monothéiste, préserve une certaine conception de la vie et de l'existence humaine, non pas basée uniquement sur l'humain, mais prenant en considération une multitude d'approches quelles soient naturelles ou spirituelles, faisant preuve que des cultures d'aspects totémiques et animistes ont capacité à évoluer dans le temps, tout en se « modernisant » progressivement, en parallèle avec l'évolution politique et sociale. C'est pourquoi, au delà de la simple utilisation des représentations sociales dans le processus de modification de la morphologie tribale, et de la mise en place nécessaire d'un système hiérocratique propre à l'empire, il semble important de s'attarder plus longuement sur les différentes similitudes culturelles et spirituelles ayant permis émergence de l'élément politique, jusqu'à la formation de l'Empire mongol au XIIIème siècle.

Cette démarche relativement ouverte et holistique, à la fois de la spiritualité et de l'existence humain, est à rapprocher des conceptions et des intérêts asiatiques dans tout ce qui touche au religieux. Ainsi, comme le précise Joseph Arthur Gobineau dans son ouvrage *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, à propos de la différence de conception entre la pensée occidentale et la pensée asiatique, « *il faut convenir que, de tous les peuples qui furent jamais, ceux de notre partie du monde, je dis nos contemporains, sont encore ceux qui ont réussi davantage à se donner des croyances d'apparence homogène. Il n'en va pas de même des Asiatiques. Ils sont tellement loin d'un pareil résultat, qu'ils n'en conçoivent même pas l'utilité ; ils lui tournent le dos et leur préoccupation est moins de chercher, ainsi que nous, un état de vérité bien circonscrit, bien déterminé, clos de murs, garni de sauts de loups infranchissables à Terreur, que de ne pas laisser échapper une seule forme, une seule idée, un seul atome de forme ou d'idée perceptible à l'intelligence* »[606].

[606] Gobineau Joseph Arthur, *Les religions et les philosophies d'Asie centrale*, Ernest Leroux, 1900, Paris, p. 34.

Cela permet en partie d'expliquer la relative maniabilité de la culture nomade vis à vis des autres aires culturelles qui l'entoure. En effet, « *en Asie centrale et septentrionale, nomades et sédentaires entretiennent des relations fondées sur la complémentarité et la rivalité* »[607], permettant notamment échanges d'un point de vue commercial, mais également culturel et guerrier. Mais pour que le nomadisme pastorale puisse s'affirmer comme entité indépendante, la fabrication progressive d'une aire culturelle stabilisée, permettant apparition dans le réel de la civilisation et donc création de la politie, demeure nécessaire. Ainsi, malgré un manque global d'homogénéisation apparente, la culture des steppes comporte en elle certaines bases récurrentes, socle nécessaire au maintien et à l'épanouissement de cette même culture, parallèlement à l'apparition du politique. Car le stade tribal, morcelé de toute part par les différentes représentations sociales et identités claniques, a besoin d'un socle identitaire commun, afin de stabiliser notamment ce même ensemble social. Comme cela va être démontré par la suite, et ce malgré les différents changements et l'instabilité naturelle des nomades pour tout ce qui touche à l'unification, une ligne culturelle commune entre ces différentes tribus est à mettre en évidence. Elle sera notamment le point de départ d'une série de construction d'empires à travers les époques, reliés à un socle idéologique particulier, utilisant constamment la symbolique du loup, Tengrï le Dieu nomade, et certainement le mode de vie pastorale, comme corolaires nécessaires à la construction des empires des steppes.

Le cas de l'empire gengiskhanide a cela de fascinant qu'il demeure le seul exemple historique, à la fois d'une politisation extrême, combinée à une rapidité de création et d'expansion territoriale, au sein d'une population nomade. L'un des principaux enjeux de ce travail de recherche réside dans la possibilité d'étudier les transitions de phases politiques, de la tribu à l'empire, sur une population de pasteurs nomades, tout cela afin de démontrer en quoi le nomadisme pastoral supporte, à l'instar de la sédentarité, les mêmes schémas évolutifs, notamment d'un point de vue du dynamisme politique, culturel et social. La tribu et l'empire sont intimement liés à l'évolution humaine, mais encore plus spécifiquement aux régions d'Asie centrale. Ces dernières ont en effet vu se constituer, puis se déconsolider, un nombre important d'empires, sédentaires et nomades, durant les deux derniers millénaires de notre ère. Ainsi, une culture d'apparence primitive, influencée et influant également sur les civilisations sédentaires, s'est progressivement construite, selon un schéma propre au mode de vie du pastoral, mais en adéquation parfaite avec la logique de transitions de phases, permettant évolution de la morphologie sociale. Comme cela sera étudié en dernière partie, le

[607] Stépanoff C., op. cit., p. 230.

débat demeure encore ouvert sur l'apparition exacte du nomadisme pastorale dans l'évolution des sociétés humaines, bien que ce dernier semble directement issu de la sédentarité. Il n'en demeure pas moins que le cas de la construction de l'Empire gengiskhanide réclame une certaine étude plus approfondie sur la création de l'identité nomade eurasiatique.

Pour cela, il est impératif de trouver le système idéologique permettant une unification tribale, conduisant à la chefferie, au royaume puis à l'empire. Bien évidemment, le phénomène guerrier a son importance dans le principe d'unification, permettant fusionnement tribale et modification des principes de lignage. Mais c'est très certainement au cœur du personnage de Gengis Khan et de son histoire personnelle, que peuvent se trouver certaines réponses. Toute construction impériale réclame l'utilisation de l'élément divin. Comme vu précédemment, c'est le principe hiérocratique, mis en avant par Jean Baechler et Max Weber selon lequel, le régime naturel de l'empire comporte une dimension sacrée du pouvoir. Cette dimension sacrée touche alors directement à l'idéologie, élément déterminant, car supportant les matrices culturelles, et permettant par là même la création d'une civilisation fondée sur des principes communs. Idéologie qui voit son point d'ancrage dans l'identité nomade, comme autonome et opposée à la sédentarité. Cette dernière sera étudiée en parallèle de l'histoire de Gengis Khan par la suite.

La principale difficulté d'analyse dans la formation de l'empire gengiskhanide se situe très certainement dans sa rapidité de création. En l'espace d'une trentaine d'années, Gengis Khan est parvenu à unifier les tribus turco-mongoles qui peuplent les territoires d'Asie centrale, en vue de constituer le plus grand empire territorial de l'Histoire de l'Humanité. Mais comme toute création impériale, l'idéologie se doit de jouer un rôle prépondérant, notamment en vue de permettre cette unification tribale, entre tribus à la fois Turques et Mongoles. L'enjeu principal est donc de réussir à trouver la base qui anime la civilisation nomade des steppes, en vue de constituer un empire autour de cette même civilisation.

Comme vue précédemment, plusieurs empires nomades ont vu le jour, notamment sur les rives du fleuve de l'Orkhon, au nord ouest de l'actuelle Mongolie[608]. Ce site hautement symbolique, mis en lumière par différentes recherches archéologiques récentes, a permis la découverte des premières inscriptions Turques, démontrant la présence de ces peuples nomades altaïques sur le territoire mongol. Cependant, « *traditionnellement, les associations de tribus rassemblées pour une entreprise guerrière étaient peu structurées, peu stables, et se*

[608] Voir annexes : cartes n°1 à 6.

désintégraient rapidement, chaque tribu tenant à ses intérêts propres »[609]. Il n'y a rien d'anormal dans ce processus qui conduit certaines tribus à s'unir avant d'éclater en conflit. Le nomade par nature reste indépendant, et peu apte à l'autorité, surtout provenant de tribus voisines, chacun désirant garder sa liberté, en évitant de rentrer dans un jeu d'alliance pouvant les pousser à une interdépendance qu'ils fuient le plus possible. De plus, le nomadisme pastoral réclame une certaine expansion territoriale, propre à son mode de vie, d'où l'impulsion constante de la création d'empire des steppes, avant éclatement par désunions et conflits inter nomades.

Ainsi, « *parmi les Mongols, comme chez tous les peuples nomades qui les précèdent, régnaient désunion et conflit jusqu'à ce que Gengis Khan les soumette à une discipline commune. Les tribus étaient en conflit larvé ou en guerre ouverte* »[610], opérant ainsi sur la formation d'une transpolitie polypolaire, au sein de laquelle les différentes petites entités politiques empêchent apparition de la politie et donc d'une hégémonie totale. L'unification tribale n'est donc pas chose nouvelle à l'arrivée de Gengis Khan. Ce qui semble l'être en revanche c'est la mise en place d'une stabilité continue à l'intérieur de cette même unification tribale, et qui va lentement tendre vers la constitution d'un empire stabilisé, d'un point de vue politique, culturel et administratif, tout en ayant capacité à englober l'ensemble des populations nomades d'Asie centrale, Turcs et Mongols, sous une même autorité politique légitime. Un dynamisme de la morphologie sociale qui se doit de passer par une phase hiérocratique, autrement dit, la mise en place d'une dimension sacrée du pouvoir, principe de base à la fabrication de l'empire. Outre la discipline de fer ordonnée par Gengis Khan, c'est l'idéologie qui se doit d'être mise en avant, afin de tenter de comprendre comment ces populations nomades, peu enclines à la discipline et à l'unification durable, sont parvenues à faire évoluer leur morphologie sociale au sein de l'empire, notamment par le biais d'une modification culturelle et religieuse devant les amener progressivement vers la création d'empires et l'unité sociale.

Il semble important de souligner à nouveau que bien avant Gengis Khan, d'autres unifications tribales ont permis la création d'empires. Cependant, et pour rappel, ces confédérations de grande ampleur supportent néanmoins une stabilité fragile. Car c'est ici que s'opère toute la difficulté d'analyse historique et politique des dynamismes sociologiques des peuples steppiques. L'histoire de ces populations va en effet démontrer la dualité qui les

[609] Chaliand G., *Les empires nomades*…, p. 121.
[610] Idem., p. 122.

entoure, entre unifications tribales importantes, désunions, et conquêtes territoriales sur les peuples sédentaires. Ainsi, « *ce regroupement des tribus que devait réaliser un jour Gengis Khan, fut plusieurs fois ébauché par ses aïeux. Plusieurs fois, il parut même accompli pour se rompre bientôt et refaire place à l'émiettement des clans, à leurs âpres vendettas, à l'anarchie et à l'impuissance. Il n'était pas alors de situation plus misérable que celle des descendants du Loup et de la Biche* »[611]. L'analyse des différents empires des steppes, beaucoup moins nombreux en soi que les différentes unions tribales, va notamment permettre de mettre en relief, par système de comparaison, la ligne culturelle commune existant au sein des populations de pasteurs nomades, ainsi que l'utilisation récurrente de la représentation ancestrale et mythologique du loup, comme géniteur des populations altaïques.

Pour des raisons logistiques, tout ne pourra être abordé en détail, l'intérêt premier de ces recherches se concentrant avant tout sur le dynamisme culturel et politique de la société nomade lors des créations impériales. Cependant, il est impératif d'évoquer la longue histoire des unifications tribales en Asie centrale. Cinq grands empires des steppes, constitués de peuples à appartenance linguistique altaïque, sont donc à retenir, par ordre chronologique. Il s'agit des Hiong-nou (210 av. J-C), des Jouan-jouan (402), des T'ou-kiue (552), des Ouïghours et des Kirghizes (VIII et IXème siècle) et des Mongols de Gengis Khan à partir du XIIIème siècle de notre ère. Cependant, au regard des nouvelles approches sociales et culturelles de ces populations, seulement trois grands ensembles semblent répondre directement à l'empire. Ainsi, « *une structure politique sophistiquée apparaît chez les Xiongnu (Hiong-nou) de Mongolie dès le IIIème siècle av. J.-C., puis chez les Türks (T'ou-kiue) et leurs différents successeurs où l'on connaît des répartitions de tribus entre « aile gauche » et « aile droite » et des hiérarchies complexes de dignitaires tels que yabgu, sad, tegin, iltäbär, etc. Ce développement institutionnel n'est pas connu chez les peuples scythiques plus anciens, mais ce peut être dû à un défaut d'informations* »[612].

Les différentes volontés d'unifications tribales répondent toujours à une situation de crise et un besoin pressant d'arrêter les conflits internes entre clans, généralement par souci d'expansion territoriale, réclamant unification pour les besoins de la guerre externe et la stabilisation sociale interne. Pour ce qui est du premier empire des steppes, celui des Hiong-nou, il y a très peu de traces historiques à leur sujet. Tout ce que l'on sait, c'est que les T'ou-

[611] Grousset René, *Le conquérant du monde (Vie de Gengis Khan)*, Albin Michel, Paris, p. 12.
[612] Lebedynsky, op. cit., p. 30.

kiue[613], les premiers Turcs ayant, quelques siècles plus tard, formé à leur tour un empire, semblent avoir récupéré l'héritage de ces derniers. Ainsi, « *les T'ou-kiue, les premiers Turcs historiques, se réclament d'eux, se dirent issus d'eux, eurent conscience de reprendre leur œuvre. Qui plus est, la grande extension de la turcophonie sous le premier et le second empire t'ou-kiue, aux VIème et VIIIème siècles, ne peut guère s'expliquer sans une longue préparation antérieure. Si les Turcs avaient été minoritaires et assujettis dans la confédération des Hiong-nou, leur langue n'aurait pu rayonner si largement, exercer une telle force d'attraction* »[614].

Une ligne culturelle et ethnique peut dès lors être mise en place entre ces premiers peuples des steppes d'origine altaïque, ayant subit un dynamisme politique complexe, et ceux qui vont suivre. Outre la figure clanique du loup, qui va se retrouver de façon analogue au sein des empires T'ou-kiue, OuIghours, Kirghizes et Mongols, c'est également l'utilisation de Tengrï, Dieu suprême chez les peuples altaïques, qui fera son apparition dès la formation du premier empire des steppes. De ce fait, « *la structure complexe de l'empire xiongnu annonce celle que l'on retrouvera plus tard chez divers peuples turcs et mongols. Le souverain s'intitulait « celui que le Ciel et la Terre ont engendré et que le Soleil et la Lune ont institué grand shanyu des Xiongnu. Il était placé au sommet d'une pyramide de dignitaires dont les plus élevés étaient les rois sages de droite et de gauche et qui descendait, à travers divers titres de généraux et gouverneurs de droite et de gauche, jusqu'au chiliarques, centeniers et dizeniers. Cela veut apparemment dire que les Xiongnu étaient divisés comme d'autres peuples altaïques, en ailes gauche (orientale, l'orientation se faisant face au sud) et droite (occidentale), et organisés suivant le principe décimal tel que l'appliquera beaucoup plus tard Gengis Khan. On voit peut-être aussi poindre chez eux l'idéologie de domination universelle (du monde nomade au moins) que l'on décèle à divers époques chez les turco-mongols* »[615].

Comme vu précédemment, la culture nomade altaïque s'avère être un subtil mélange d'animisme, de chamanisme, avec certaines caractéristiques liées au totémisme, le tout influencé également par les cultures sédentaires qui les entourent depuis toujours. Cependant, certains éléments se retrouvent de façon périodique au cœur de cette culture nomade, notamment lors des processus d'unification et ce à travers les époques. T'eou-man, premier grand chef tribale ayant réussi l'unification des Hiong-nou, démontre à lui seul la place

[613] Voir annexes : carte n°3.
[614] Roux J-P., *L'Asie centrale…,* p. 88.
[615] Lebedynsky, op. cit., p. 133-134.

prépondérante du Dieu Tengrï dans la culture altaïque et son utilisation par le politique. « *Cela se passait vers 210. T'eou-man portait le titre de chan-yu, ou, pour être plus exacte, celui de Tchen-li kou-tou chan-yu. Le mot chan-yu, que l'on peut traduire par « empereur » ou « roi », est presque certainement d'origine sogdienne, et ce n'est pas la seule trace que nous ayons de l'influence exercée par les Sogdiens sur les Hiong-nou. Tchen-li est la transcription chinoise usuelle de tengri, nom turco-mongol du Ciel-Dieu. Kou-tou est plus mystérieux : il lie évidemment le souverain et le Ciel-Dieu, mais on ignore sa signification exacte ; ce peut être la « félicité », le « bonheur », qui sont des dons divins, ou encore un mot inconnu signifiant « fils », « émanation », si, comme on peut l'envisager, le roi des Hiong-nou, à l'image des souverains chinois, est un Fils du Ciel, ainsi que le seront plus ou moins tous les princes turcs et mongols. De toute façon, le titre implique une relation directe entre le monarque et la divinité* »[616]. Il est donc permis de retrouver ici le principe hiérocratique propre à l'établissement de l'empire, par utilisation de l'élément divin associé au pouvoir politique, ici concrétisé par Tengrï, et semble-t-il apparu de façon quasi innée dès le commencement de l'évolution politique des peuples nomades, renforçant ainsi l'identité conquérante à vocation universelle.

L'unité culturelle sous-jacente entre les différentes tribus turco-mongoles, obtient une place importante, notamment en ce qui concerne le principe d'unification tribale et de constitution impériale. Car le principal ennemi des nomades, avant la mise en place de la supériorité par l'armement des peuples sédentaires, reste le nomade lui même. L'étude portant sur la modification de la morphologie tribale a notamment mis en avant l'influence des guerres internes dans les principes de fusionnements ou de destructions tribales, et ce pour les besoins de l'évolution politique. Comme le souligne Gérard Chaliand, « *les sédentaires se sont essentiellement préoccupés des rapports nomades/sédentaires. Mais tout aussi meurtriers dès l'origine ont été les rapports inter nomades. Querelles de pâturage, migration, sécheresse, croissance démographique, désir de puissance, tout pousse les groupes nomades, de surcroît attachés aux liens tribaux et considérant presque toujours les autres groupes, si proches soient-ils, comme hostiles, à l'affrontement. D'où ces poussées en chaine incessante, ces fuites, ces absorptions ou ces soumissions parfois provisoires. La machinerie nomade avant d'être prédatrice du monde sédentaire est autodestructrice avec une impitoyable férocité* »[617].

[616] Roux J-P., op. cit., p. 88.
[617] Chaliand G., op. cit., p. 45.

Seule une unité culturelle, voir idéologique, semble en capacité de faire se regrouper durablement ces différentes tribus, en plus d'une capacité et d'une organisation militaire imparable. C'est le principe de cohésion et de cohérence sociale, apparaissant progressivement avec le dynamisme politique, comme vu précédemment. Malgré l'influence constante des civilisations sédentaires, les nomades des steppes réussissent ainsi à conserver une culture et un mode de vie propre. Car l'une des fascinations à apporter aux nomades turco-mongols réside très certainement dans leur longévité d'existence et leurs différents impacts, militaires, culturels et commerciaux avec leurs voisins sédentaires. Une longévité qui peut en partie s'expliquer par leur capacité à s'adapter à la présence constante des sédentaires, tout en archivant leur propre histoire politique et culturelle, malgré l'absence relative d'un système d'écriture complexe. Malgré la diversité identitaire issue de leurs représentations claniques, une base culturelle et idéologique émerge à travers les siècles, notamment avec la présence constante d'un Dieu unique, et présent à travers l'ensemble des populations tribales. Comme le précise Jean-Paul Roux, *« il apparut aussi aux ethnographes que les populations alors nommées « primitives » de l'Asie soviétique et mongole observaient un jeu de rites et adhéraient à une gamme de croyances qui, pour être diversifiées, présentaient néanmoins une certaine unité et étaient assez proches de ce que l'on découvrait dans les couches populaires mongoles sous le lamaisme, dans les populations turques christianisées, voire islamisées de nom* »[618]. La mise en relation des différentes constitutions d'empires nomades va notamment permettre de démontrer le lien culturel et idéologique entre ces populations, permettant ainsi la constitution d'une aire culturelle propre, base impérative à la fabrication d'une politie. La mise en avant de cette ligne culturelle entre les différentes tribus turques et mongoles a cela de fascinant que ces dernières, ne possédant pas d'histoire écrite, ont tout de même possibilité à conserver et transmettre certaines données culturelles et politiques, notamment au niveau de l'organisation, et ce à travers les générations. Bien que l'écriture fait son apparition chez les nomades des steppes, notamment à l'époque ouïghour, le nomade, par nature, ne laisse que peu de trace visible de son passage et de son histoire. Malgré tout, durant deux millénaires, l'histoire des empires des steppes démontre une certaine régularité dans la formation impériale et ce notamment d'un point de vue culturel et religieux.

Avant de poursuivre cette étude comparative entre les différents empires des steppes, il semble important de différencier les nomades proto-turcs et proto-mongols. Tout au long de ce travail de recherche, le terme de turco-mongol est employé afin de qualifier les nomades

[618] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 49.

d'origine altaïque, tout en permettant une certaine facilité d'approche. Cependant, plusieurs scissions ont eu lieu entre Turcs et Mongols. L'enjeu principal de ce travail de recherche reste avant tout la possibilité de démontrer le dynamisme politique présent chez les peuples nomades des steppes, qu'ils soient Turcs ou Mongols, les deux supportant la même origine. Pour rappel, « *la terre d'origine des nomades de langues altaïques est la vaste région qui s'étend entre la chaîne de l'Altaï et le bassin du lac Baïkal. Cette partie orientale de la steppe eurasiatique peut également être appelée la steppe de l'Orkhon, du nom d'un affluent du fleuve Selenga qui coule dans la Mongolie centrale et sur les rives duquel ont été découverts les premiers témoignages épigraphiques proprement turcs, datant des VI°-VIII° siècles. La famille des langues altaïques renferme les langues turciques, mongoles et toungouses. Les migrations des Proto-Turcs et Proto-Mongols se produisirent durant des siècles d'est en ouest, changeant de fond en comble la configuration ethnopolitique d'une zone allant de la Grande Muraille jusqu'à la Méditerranée orientale* »[619].

Cependant, la différenciation entre proto-turcs et proto-mongols demeure mince et semble parfois difficile à cerner, comme le souligne Jean-Paul Roux. Il l'évoque ainsi à propos des Hiong-nou, premiers nomades des steppes à avoir constitué un empire. « *Pour établir la turcophonie des Hiong-nou, j'ai jadis tiré argument de ce que le centre de leur pays était « la région sacrée de l'Ötüken », le pays des fleuves du nord de la Mongolie, qui fut ultérieurement celui des empires turcs, des T'ou-kiue, des Ouïghours et des Kirghiz. Je ne suis plus convaincu que cela soit sans réplique, parce que cette même région fut aussi le cœur des empires jouan-jouan (avare) et gengiskhanide, qui étaient tous deux mongolophones* »[620].

Tous les grands empires des steppes ont vu le jour au cœur de cette région des fleuves au nord ouest de la Mongolie actuelle, au sein de cette zone appelée vallée de l'Orkhon, lieu où les premières inscriptions relatant les origines mythiques du peuple Turc, alliées à l'ancêtre zoomorphique, ont été découvertes. Cela rajoute un élément qui permet d'unir tous ces peuples nomades autour d'un lieu hautement symbolique et territorial. Car comme le rappel Gourdin, « *le territoire en jeu peut abriter une cité, un monument ou un site qui constituent, du fait de leur rôle dans l'histoire et/ou des croyances d'un groupe, un élément essentiel de l'identité des acteurs. Même s'il est dépourvu de tout intérêt matériel, ce lieu revêt alors une très forte valeur. Celle-ci est de nature symbolique et agit comme un catalyseur de*

[619] Fourniau V., op. cit., p. 22.
[620] Roux J-P., *L'Asie centrale*…, p. 89.

motivations »[621]. Il n'est cependant pas en capacité de définir à lui seul le pourquoi des unifications tribales extrêmes qui s'y sont opérées. Mais il reste un élément important dans la conception idéologique de ces populations nomades pour qui la Nature demeure essentielle et directement reliée à la Culture. De par la présence de fleuves, et donc de points d'eau relativement importants et vitaux pour la survie des pasteurs nomades, ce lieu reste un endroit propice aux échanges entre ces populations qui s'y retrouvent. L'empire gengiskhanide a réussi le pari d'unifier des populations appartenant aux branches turques et mongoles. Cela démontre bel et bien l'unité culturelle déjà existante entre ces différentes tribus nomades, par rapprochement idéologique et symbolique.

Il est surtout le lieu géographique où se sont constitués les principaux empires nomades, celui des T'ou-kiue, des Ouïghours et des Mongols gengiskhanides[622] Ainsi, *« l'inscription, due au propre fils de Qoutlough,* [623]*montre que la restauration du khanat turc de l'Orkhon répondait à une sorte de sentiment national : « Tout entier le menu peuple turc parlait ainsi : J'ai été un peuple ayant son propre empire. Où est maintenant mon empire ? J'ai été un peuple qui avait son propre qaghan. Où est maintenant mon qaghan ? Ainsi disaient-ils, et en parlant ainsi, ils se firent les ennemis du qaghan chinois et ils reprirent de nouveau l'espoir de se constituer et de s'organiser* »[624]. La volonté impériale demeure permanente chez les peuples d'Asie centrale, le seul obstacle à leur volonté politique réside dans les luttes internes qu'il est essentiel de canaliser, et l'absence de volonté directe de cohésion au sein de cet élément tribal, avant récupération d'éléments symboliques unifiant. Bien que l'unification et la constitution de l'empire, chez les populations nomades, intervient généralement à un niveau purement interne, il est permis de penser que les différentes actions des peuples sédentaires qui les entourent, joue également un rôle important dans la nécessité de s'unifier, notamment pour le phénomène guerrier, la conquête territoriale. Ainsi, « *il n'en demeure pas moins que nomades et sédentaires se sont régulièrement opposés, en raison notamment de la tendance générale des nomades à la dispersion et à l'expansion territoriale* »[625]. Mais les conflits entre nomades étant davantage problématiques lors de l'unification, l'élément religieux se doit d'obtenir un fort écho entre les différentes tribus.

---

[621] Gourdin P., op. cit., p. 320.
[622] Voir annexes : cartes n° 3-4 et 6.
[623] Qoutlough, de la dynastie des T'ou-kiue, branche turcophone des nomades de Mongolie, permis une unification des tribus Turcs au VIIème siècle de notre ère, pour contrer la progression de l'Empire chinois. Là encore, le principe de dualité complémentaire avec les peuples sédentaires, permet unification nomade.
[624] Grousset R., *L'empire des steppes*…, p. 151.
[625] Stépanoff C., op. cit., p. 230.

L'élément spirituel reste ainsi fortement présent à travers les constitutions d'empires. Ce dernier permet notamment la mise en place d'un lien solide entre les différentes tribus. Ainsi, comme le démontre René Grousset, les différentes attaques chinoises, sur les Turcs de Mongolie, notamment au VIIème siècle de notre ère, leurs permet en partie de conserver cette destiné, bien que le manque d'unification globale les obligent également à haïr, à tort très certainement, leurs propres voisins nomades. « *Alors les Chinois dirent : Nous anéantirons le peuple turc et nous le rendrons sans postérité, et ils partirent pour l'anéantir. Mais le dieu des Turcs, en haut, dans le ciel, et les saints génies de la terre et de l'eau des Turcs firent ainsi : pour que le peuple Turc ne fût point anéanti et pour qu'il redevînt un peuple, ils élevèrent mon père, le qaghan Elterich et ma mère, la qatoun Ilbigä, les tenant au sommet du ciel. Le restaurateur de l'empire de l'Orkhon commença d'ailleurs, et de l'aveu de l'inscription, comme simple chef de bande. « Mon père, le qaghan, partit avec vingt-sept hommes, puis ils furent soixante dix. Comme le Tängri leur donnait la force, l'armée de mon père était comme des loups et ses ennemis comme des brebis. Après qu'ils furent devenus sept cents hommes, il déposséda des peuples indépendants et déposa des khans, il réduisit les peuples en esclavage, il les régla d'après les institutions de nos ancêtres et les enflamma* »[626].

Il est d'ailleurs intéressant de souligner les métaphores utilisées par les nomades d'Asie centrale face à leurs ennemis, qu'ils soient eux même nomades, ou faisant parti de peuples sédentaires et dans tous les cas ne rentrant pas encore dans la même sphère identitaire et politique. Ainsi, les Turcs de l'Orkhon se considèrent à première vue comme des loups attaquants des brebis. Cette métaphore de la chasse et de la dualité proie/prédateur à l'intérieur du phénomène guerrier, se retrouve au cœur de *L'histoire secrète des mongols*. Lors d'une attaque de Gengis Khan, allié au Roi Ong[627], la même métaphore avec l'animal carnassier est utilisée. Il est ainsi écrit : « *L'Empereur Cinggis (Gengis Khan) et le Roi Ong se dirent l'un à l'autre : « Au moment de marcher sur l'ennemi nombreux, Comme un seul, nous marcherons ensemble ! Lors des battues au gros gibier farouche, Comme un seul, toujours, nous chasserons ensemble* »[628]. Lors d'une bataille contre les Naïman, tribu Turque de Mongolie Centrale, vers 1199, une autre allusion au prédateur et au phénomène de chasse est mise en place. « *L'épopée mongole place ici un magnifique poème, au cours duquel le*

[626] Grousset R., op. cit., p. 151.
[627] Le Roi Ong provient de la dynastie des Öngüt, peuple Turc chrétien nestoriens du XIIème et XIIIème siècle, campant au nord de la Grande Muraille de Chine. De précieux liens ont étaient mis en place avec l'armée de Gengis Khan. Leur positionnement à la frontière de la Chine reste un avantage considérable pour les Mongols gengiskhanides.
[628] Even M. et Pop R., op. cit., p. 119.

souverain naiman interroge Djamouqa sur les divers corps d'armée ennemis qu'on voit se déployer dans la plaine :

- *Qui sont, demande le Tayang, ces gens qui poursuivent nos avants garde comme des loups poursuivent les brebis jusqu'à leur parc ?*

- *Ce sont, répond Djamouqa, les quatres chiens de mon anda Tèmudjin (Gengis Khan). Ils sont nourris de chairs humaines et attachées à une chaine de fer. Ils ont des fronts d'arain, leur gueule est comme un ciseau, leur langue comme un perçoire, leur cœur est de fer, leur fouet est comme un glaive. Ils boivent la rosée. Ils courent, montés sur le vent. Le jour de la bataille, ils dévorent la chair de l'ennemi. Les voilà maintenant détachés de leur chaine, et de joie la bave leur coule de leur gueule. Ces quatres chiens, ce sont Djébé et Qoubilaï, Djelmé et Subötei* »[629].

Le rapport au loup, ou à l'animal carnassier, reste prépondérant dans l'histoire altaïque. La dernière partie de cette étude reviendra plus longuement sur l'impact de cette représentation d'un point de vue anthropomorphique et essentiellement lié au phénomène guerrier chez les peuples nomades. Mais c'est très certainement le rapport constant à Tengrï qui opère sur une ligne directrice du phénomène politique chez les peuples altaïques. Ainsi, « *la fondation d'empires promouvait aussi la divinité essentiellement impériale, le Ciel-Dieu, qui laissait peut-être assez indifférent le bas peuple, parce qu'elle permettait de démontrer qu'il devait y avoir un seul souverain sur la terre comme il n'y avait qu'un Dieu dans le ciel. Mais cette promotion n'était que partielle ; aussi puissant que soit le chef, il devait assurer la fidélité de ses sujets en invoquant les divinités secondaires, et ce avec d'autant plus d'insistance qu'il avait été obligé, comme nous venons de le voir, d'éliminer les totems : celles-ci recevaient d'ailleurs son culte, à l'époque où n'étant pas encore souverain il n'entretenait pas de rapports privilégiés avec le grand Dieu* »[630]. Tengrï, le Ciel-Dieu, reste à la base religieuse tribale turco-mongole, et ceci à travers les générations. Cependant, l'utilisation des divinités secondaires reste primordiale, cette culture utilisant tous les éléments, dans un cadre animiste, qui en fait son essence même. De plus, comme cela est démontré tout au long de ce travail de recherche, le mythe turco-mongol, prenant pour appuie la symbolique de l'union sexuelle avec le loup (accouplé à la biche pour les Mongols, et directement avec un humain pour le mythe Turc), se doit de rester présent, comme base

[629] Grousset R., *Le conquérant du monde*…, p. 230-231.
[630] Roux J-P., op. cit., p. 57.

essentielle, voir nécessaire, à la constitution de ces empires et afin de permettre l'unification tribale sous la présence de l'ancêtre commun.

Outre la figure symbolique du loup, qui se retrouve au origine mythique de plusieurs grandes tribus turco-mongoles (chez les T'ou-kiue, les Kirghizes avec une variante canine, les mongols de Gengis Khan), d'autres éléments sont en capacité de démontrer la continuité culturelle entre ces différentes populations et ce à travers des siècles de politisation. Car bien que complexe dans sa totalité, car subissant la création d'une multitude de divinités secondaires, liées essentiellement au processus animiste et aux identités claniques, la culture des steppes subit elle aussi la mise en place d'une base qui pourrait l'apparenter à une religion monothéiste. Bien évidemment il n'en n'est rien, la complexité du tengrisme ne permet pas de le classer au même stade que les grandes religions actuelles. Cependant, la présence d'un Dieu unique permet la création d'une certaine stabilité au sein de cette spiritualité, tout comme au cœur du tribalisme altaïque. Il semble difficile de comprendre comment toutes ces tribus sont parvenues, malgré la diversité de leurs cultes, à opérer sur la mise en place d'un Dieu unique. Il est cependant présent et étonnamment similaire à travers les différentes époques.

Comme vu précédemment, Tengrï sera ainsi présent dès les premières unifications tribales, notamment avec les Jouan-Jouan, et ce quasiment dix siècles avant la fondation de l'Empire gengiskhanide. Chaque tribu n'était pas clairement identifiée, mais les annales chinoises les évoques très tôt comme faisant partie d'une même famille linguistique, avec des caractéristiques culturelles communes. Ainsi, « *ils parlaient tous le même idiome, une langue de la famille altaïque, proche de celle des Toungouso-Mandchous et des Turcs, avec qui ils partageaient en outre une religion fondée sur la foi en un Dieu unique, le Ciel, bleu, élevé, éternel, tout-puissant, dont émanait une multitude de dieux inférieurs, telle la Terre-mère, la parèdre du Ciel, avec qui ils s'adonnaient au chamanisme, une technique archaïque de l'extase, permettant le voyage cosmique, l'interrogation des esprits zoomorphes qui dévoilent l'avenir, la guérison magique, l'accompagnement des âmes des défunts et des animaux immolés sur les voies d'outre-tombe* »[631].

Le plus surprenant reste sans doute l'adaptation constante de cette culture nomade, tant auprès des autres cultures sédentaires qui l'entoure, que en son sein. Une culture qui traverse les siècles, tout en conservant son identité propre, et tout en ayant la capacité d'adaptation nécessaire pour ne pas, soit tomber dans l'oubli, soit se modifier ou se faire

[631] Roux J-P., *Gengis Khan…,* p. 14.

dévorer par une autre culture. Sa résistance et sa longévité résident très certainement dans le fait qu'elle emprunte à une certaine origine de l'humanité, se positionnant comme première base culturelle de la construction du psychisme humain face à son environnement naturel. Son imprécision, dans certains aspects, en fait une religion difficile à cerner, et donc à encadrer. L'absence de domestication même au sein de cette culture, peut participer indirectement à sa survie. Car malgré les différentes influences, provenant notamment des sociétés sédentaires, la culture nomade turco-mongole conserve son caractère propre, tout en ayant possibilité à s'infiltrer directement au cœur d'autres aires culturelles. Pour rappel, Harari estime que l'animisme ne peut être que localisé et donc en soi ne pouvant supporter un dynamisme politique amenant vers l'empire, puisque ne supportant pas, ou n'ayant pas vocation à l'universalité. De plus, les cultures animistes se sont essentiellement opérées au sein d'époques à l'intérieur desquelles l'histoire humaine ne supportait que très peu le système d'écriture, ce qui peut expliquer la difficulté pour la culture animiste à opérer une vocation d'empire universel. Quoi qu'il en soi, le problème posé avec l'empire gengiskhanide, et avec les autres empires des steppes, demeure dans leur caractère universel, bien que les fondements qui les soutiennent restent ancrés dans les principes animistes.

Comme vu précédemment, la culture des nomades turco-mongols entretient un lien étroit entre les concepts de Nature et Culture. Le rapprochement constant de ces populations avec leur environnement naturel leur permet de bâtir une ligne culturelle, voir idéologique, propre à leur civilisation et à leur mode de vie. Ce chapitre se concentre avant tout sur l'ensemble des empires nomades ayant eu existence dans les régions d'Asie centrale, afin notamment de déterminer la logique culturelle qui existe au sein des populations altaïques. Mais il semble important de rappeler que l'un des enjeux principaux de ce travail de recherche réside dans la possibilité de démontrer en quoi une civilisation nomade, utilisant un schéma culturel qualifié de « primitif », ou tout du moins lié directement à son environnement naturel et non sociétale, est en capacité d'obtenir les mêmes schémas évolutifs, d'un point de vue politique, que les sociétés sédentarisées.

La mise en relief d'une ligne directrice commune, d'un point de vue culturel, chez les nomades altaïques, est impérative à définir. Cette dernière permet en partie d'expliquer la possibilité de création des empires nomades. Comme vu précédemment, les matrices culturelles, concept élaboré par Jean Baechler pour définir la nature virtuelle et culturelle de l'être humain, nécessaires à tout fondement de civilisation, se sont également formées au sein de la culture nomade turco-mongol et ce, d'un point de vue beaucoup plus élaboré que ce que

leur caractère « barbare » laisse supposer. L'étude de cette culture nomade permet également de démontrer la relative fluidité de cette dernière, ainsi que la mise en place d'une homogénéité, malgré l'instabilité naturelle de ces populations, et leur absence d'écrit historique. Mais la difficile application à apposer au nomadisme pastorale, comme entité issue de la sédentarité, et trouvant progressivement sa propre identité au sein des régions de Haute Asie, demeure un obstacle dans l'appréhension même de ce dernier.

L'empire des T'ou-kiue ne déroge pas à la règle, d'un point de vue culturel. A rapprocher de la branche turcophone des nomades altaïques, cet empire dura près de deux siècles, sans compter les nombreuses fois où il fut mis à mal. Là encore, les mêmes schémas socio culturels se retrouvent dans la fondation de l'empire, notamment dans la symbolique à apporter au loup, et plus particulièrement dans le système de récupération culturelle des empires nomades précédents. Ainsi, les T'ou-kiue prennent pour descendance direct les Hiong-nou, premier empire nomade d'origine turque. A propos de leurs origines mythiques, Jean-Paul Roux écrit ceci : « *Bumin, son frère Istemi et leur clan, éleveurs et nomades, mais aussi forgerons comme l'ont rappelé avec mépris surprenant les Avares (Juan-juan), revendiquent une ascendance hiong-nou, ce que leur accordent aussi les Chinois, et une origine céleste qui les place, de par la volonté divine, au-dessus des autres hommes et en quelque sorte à la genèse même du monde* »632. Il semble en effet primordial de retrouver un ancêtre tribal, ayant réussi l'exploit de constituer un empire, pour se trouver une position légitime dans la succession politique.

Ainsi, les T'ou-kiue, « *dont le loup était selon les chroniques chinoises le totem* »,633 semblent perpétuer la tradition des empires des steppes, et ce, au sein d'un schéma culturel semblable à ceux des empires nomades précédent. Les chinois les décrivent ainsi : « *ils habitent des tentes de feutre. Ils élèvent des troupeaux et chassent. Leurs charges sont héréditaires. Leurs armes : l'arc et les flèches sifflantes. La lance et le sabre. Au sommet de la hampe de leur bannière : une tête de loup. Ils se font gloire de périr au combat et rougiraient de mourir malades* »[634]. Le mode de vie pastorale reste bien évidemment inchangé, ainsi que la perception du combat et de la mort. Cette volonté de mourir au combat plutôt que de maladie reste fortement ancrée dans le système de pensée des nomades altaïques, démontrant une fois de plus leur nature au combat et au phénomène guerrier. Toujours à propos des T'ou-kiue, le chroniqueur byzantin Teophylas Simocatta écrit : « *ces*

[632] Roux J-P., *L'Asie centrale*…, p. 130.
[633] Chaliand G., op. cit., p. 72.
[634] Idem., p. 73.

nomades tiennent le feu en honneur, vénèrent l'air et l'eau et appellent l'auteur du ciel et de la terre Tengrï »[635]. La même formulation pour catégoriser ces nomades aurait pu s'appliquer aussi bien aux Mongols gengiskhanides qu'au Kirghizes turcophones, ou encore au Juan-Juan, premier peuple nomade a avoir constitué un empire des steppes. Malgré les différentes époques, malgré les différents contacts entrepris à travers les siècles avec les cultures sédentaires, le mode de vie de ces populations leur permet de conserver un fil conducteur logique et homogène au sein de leur propre actualisation culturelle et en rapport direct avec le phénomène politique.

L'étude comparative entre les différents empires nomades permet en partie de mettre en relief cette continuité culturelle et religieuse entre les époques et entre les différentes tribus quelles soient turques ou mongoles. C'est en ce sens que la culture altaïque s'apparente davantage à un système animiste que purement totémique, bien que certains éléments de ce dernier puissent être présent au sein de cette dernière, notamment au travers de l'utilisation de représentations zoomorphiques. Une matrice culturelle plongée dans l'animisme donc, tout en supportant à la fois les différentes influences culturelles et religieuses l'entourant, ainsi que le dynamisme politique qui, loin de modifier en profondeur le mode de vie nomade, va lui permettre de se sublimer en lui créant notamment une identité propre, légitimée et cohérente à travers l'espace et le temps. Comme vu précédemment au travers du principe hiérocratique mis en place pour les besoins liés à la modification de la morphologie sociale, ce dernier reprend les mêmes composantes culturelles que ceux des illustres ancêtres, en se réclamant notamment comme les descendants directs, issus du Dieu Tengrï, légitimant le pouvoir politique, tout en demeurant rattachés à un ancêtre mythique commun, à aspect zoomorphique, le loup.

2. Le loup turco-mongol : de la symbolique prédatrice au messager politique

Pour projeter une civilisation dans le réel, comme faisant partie intégrante de l'histoire humaine, un sentiment identitaire se doit progressivement d'émerger au sein d'une société donnée, par le biais notamment d'une culture et d'une religion commune, s'étendant sur une aire culturelle conséquente, arrivée à maturation après nombres d'échanges, tout en opérant une discontinuité nécessaire avec les autres groupes humains. Cette distinction entre le « Nous » et les « Autres » permet ainsi à la société en question d'entreprendre les principes de

[635] Ibid.

la politie, en pacifiant l'ensemble des populations s'y réclamant, et ce d'un point de vue interne, tout en provoquant la guerre vers l'extérieur. La conquête territoriale devient alors le corolaire nécessaire à la volonté et à l'affirmation de l'expansion de la civilisation, comme se légitimant au dessus des autres. Ce principe se retrouve ainsi dans de nombreuses conquêtes territoriales. Pour n'en citer que quelques unes, le principe de la destinée manifeste du peuple américain au XIXème siècle, permettant expansion coloniale de l'Occident vers l'ouest des territoire américains, les guerres de croisades à l'époque moyenâgeuse, ou plus récemment encore l'Etat Islamique tentant d'opérer sur la création d'une civilisation musulmane, en opposition avec les autres sociétés humaines. Participant ainsi à une dualité nécessaire entre le « Nous » et les « Autres », la conquête territoriale répond au souci direct et premier de l'expansion territoriale et par là même identitaire, de la civilisation en question.

Le problème se pose ici face à une civilisation considérée, à tort ou à raison, comme barbare, se réclamant d'un ancêtre animal mythique, et utilisant des bases spirituelles liées à l'animisme et aux pratiques chamaniques. Le loup devient ainsi le symbole des peuples de la steppe, les guidant vers la conquête universelle et opérant son influence sous jacente sur plusieurs niveaux d'évolutions, sociale, politique et militaire. Il va ainsi être permis de voir en quoi la symbolique du loup rentre en adéquation avec la culture des steppes et en accord direct avec la notion de sauvagerie, opérant une dichotomie importante avec les systèmes sédentaires, ancrés dans le domestique, et permettant ainsi élaboration de l'ennemi commun. Le chaman se réclamant également d'une communication directe et incontrôlable avec les esprits du monde sauvage, le loup demeure ainsi l'un de ses guides prépondérants. Roberte Hamayon démontre notamment en quoi les grands systèmes religieux universalistes rentrent directement en accord avec la volonté de domestication du monde naturel, et donc en désaccord direct avec la symbolique du sauvage et son plus haut représentant symbolique, le loup. Ainsi, « *toutes les religions universalistes vont de pair avec des modes de vie organisés et avec l'imposition d'un ordre humain au monde naturel. Toutes ont pris grand soin de marquer de leur sceau l'espace naturel (y installant monastères, temples, sanctuaires de type divers) et le temps (en établissant un calendrier et la tenue de fêtes religieuses à certaines dates). Toutes ont relégué les figures spirituelles à composante animale des systèmes chamaniques au rang de diables, de monstres ou de démons, en les déclarant par principe à combattre et éliminer* »[636]. Opérant une conquête territoriale de grande ampleur, sur les bases symboliques de l'animal carnassier, et en concordance directe avec l'entité chamanique et la

[636] Hamayon R., op. cit., p. 133.

religion animiste trouvée au cœur du tengrisme, l'empire gengiskhanide fait ainsi preuve d'élément perturbateur et antinomique dans la domestication du monde naturel entreprise par la majorité des sociétés humaines depuis maintenant plusieurs millénaires.

A rapprocher directement de l'instinct, de l'animalité et des peurs infantiles, le loup ne semble pas avoir subit la même analyse symbolique en fonction des époques et des espaces géographiques. Demeurant en pôle position dans l'utilisation des métaphores animalisant l'humain, ce dernier reste un cas d'étude symbolique qui semble ne jamais prendre fin totalement. Ainsi, « *le loup symbolise les instincts, la domination des sens et la cruauté sauvage. Dans les mythologies, les légendes et l'inconscient collectif, il est l'ennemi empirique de l'homme, parfois même des dieux. Le loup évoque, en fait, le caractère indompté, et donc l'énergie pulsionnelle libre et débridée, faisant perdre à l'homme la maîtrise sur lui-même. Au plan psychanalytique, il renvoie à l'oralité, à la libido dévorante, à l'asservissements aux instincts* »[637]. Cette vision quelque peu occidentalisée, demeure cependant véridique dans le combat perpétuel entre l'Homme et la Nature, dont le loup fait figure d'élément prégnant. Plus encore, il semble répondre directement à la pratique chamanique, notamment dans ses conceptions symboliques liées à l'animalité et aux instincts. Alors que les peuples de chasseurs cueilleurs vénéraient l'animal carnassier, notamment pour ses performances en matière de chasse, l'apparition des sociétés agraires semble avoir progressivement inversé l'image symbolique du loup, pour tendre rapidement vers sa diabolisation. Ainsi, « *il peut sembler paradoxal, au premier abord, que des peuples dont la survie dépend de la chasse n'aient pas tenté d'éliminer ce redoutable rival* »[638], mais comme démontré précédemment, avant d'opérer sur un aspect négatif à l'intérieur de certaines sociétés humaines, le loup reste un guide naturel, notamment pour les populations vivant en interaction directe avec la Nature et le phénomène de la chasse. Ainsi, et logiquement, « *la disparition du loup coïncide avec l'expansion des cultures ouest européennes, lesquelles sont caractérisées, entre autres, par leur adhésion à un système agropastoral et la christianisation de leurs populations. Deux phénomènes conjoints qui ont instauré les conditions d'un rejet violent du loup* »[639].

Avant de commencer l'analyse sur la présence récurrente de la symbolique clanique dans le processus idéologique et guerrier des peuples de Haute Asie, il semble essentiel de revenir sur la notion d'ancêtre attracteur définie par Philippe Descola, accoudée à une rapide

[637] Morel Corinne, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Archipoche, 2004, p. 553.
[638] Carbone Geneviève et Le Pape Gilles, *L'abcdaire du loup*, éditions Flammarion, Paris, 1996, p. 12.
[639] Carbone G. et Le Pape G., op. cit., p. 17.

analyse symbolique de l'ancêtre clanique. Comme vu précédemment, la mise en place d'une morphodynamique des mythes permet d'appréhender le fait qu'à travers la mythologie universelle, les mythes sont liés et dialoguent ensemble, opérant des transformations au sein même des évolutions culturelles des sociétés humaines qui en dépendent. C'est en partant d'une étude sur les populations tribales de l'Océanie que Descola entreprend un dialogue entre cette même morphodynamique des mythes, complétée avec les travaux du mathématicien René Thom. Ainsi, selon lui, « *un attracteur, tel qu' »Ancêtres », consiste en un terme précontraint, d'une grande prégnance (ici encore au sens de René Thom), un terme « lourd de sens » dans une culture, qui « prend aux tripes », comme nous le disent les Océaniens. Je souligne ici que Jack Morava élabore quant à lui une excellente définition de ce concept, en rapport avec la théorie des systèmes dynamiques et des structures stables de René Thom. Les notions qui gravitent autour d'un attracteur en émanent, en même temps qu'elles rejaillissent sur lui, le consolidant par leur convergence sur sa polysémie* »[640].

Dans le système mythologique altaïque le loup participe, comme élément attracteur, à l'élaboration et à la modification de la pensée nomade, autour de son influence positive, permettant par là même le développement du politique sur les bases d'une refonte du système des représentations et des identités claniques. Sur plusieurs points la symbolique liée à l'animal carnassier réapparait, tant dans les mythes d'origine Turcs et Mongols, qu'au sein du mode de vie pastoral à l'intérieur duquel, il représente un précepteur en même temps qu'un guide spirituel, social et naturel, notamment par processus mimétique entre la société altaïque et la société des loups. Ainsi, « *d'un bout à l'autre de l'hémisphère nord, des individus et des clans ont choisi le loup comme ancêtre. Ce motif mythologique, qui instaure un lien de parenté entre des êtres humains et un animal totémique, regroupe sous le nom générique d'ancêtre des relations métaphoriques très différentes. D'un récit à l'autre, sous la diversité des règles sociales qui organisent la parenté, la référence au loup est partout valorisante, car par cette filiation symbolique se transmettent des biens qui, pour être immatériels, n'en sont pas moins précieux* »[641]. Mais c'est très certainement son omniprésence au cœur des réussites militaires nomades, qui lui permet d'obtenir une résurgence constante lors des phénomènes guerriers et donc politiques. Ainsi, « *le choix du loup comme géniteur n'est évidemment pas arbitraire et ne découle pas seulement de son omniprésence dans les steppes. Il s'est imposé, pour des raisons inconnues, en milieu indo-européen dès avant l'aire chrétienne (ce qui permettrait un rapprochement encore assez hasardeux avec la louve romaine), puis, à*

[640] Descola P., *Claude Lévi-Strauss*…, p. 158-159.
[641] Carbone G. et Le Pape G., op. cit., p. 32.

nouveau, déjà par tradition, chez les Hiong-nu et chez les T'ou-kiue. L'exceptionnelle réussite de ces peuples a permis à leur mythe d'origine d'être largement diffusé dans les steppes. C'est ainsi qu'il atteignit les Mongols, qui lui donnèrent un nouvel essor. Il ne disparaitra plus »[642].

La symbolique liée au loup est donc encore et toujours au centre de ce système de politisation et de représentations des tribus nomades, bien qu'il n'en soit pas l'unique élément. Ainsi, l'origine mythique de Gengis Khan emprunte fortement au mythe d'origine des T'ou-kiue (les premiers Turcs) et pour cause, elle semble en être la récupération directe malgré les siècles qui les séparent. Ainsi, *« les Chinois, par plusieurs récits qui ne diffèrent que sur les points de détail, racontent leur mythe d'origine. Celui-ci est confirmé par un relief sculpté au sommet d'une autre inscription turque, celle de Bugut, qui présente un être humain sous le ventre d'une louve : « Les T'ou-kiue sont un rameau particulier des Hiong-nou. Leur nom de famille était A-se-na (Ashina). Ils formèrent une horde à part, mais, par la suite, ils furent vaincus par un Etat voisin qui extermina toute leur famille à l'exception d'un jeune garçon âgé de dix ans. Tous les soldats, voyant sa jeunesse, n'eurent pas le courage de le tuer. Ils résolurent de lui couper les pieds et de le jeter dans un marais couvert d'herbes. Là, une louve le nourrit de viandes. Ainsi il grandit et s'unit à la louve qui devint bientôt pleine* »[643]. Démontrant également le lien direct avec les prédécesseurs, les Hiong-nou, d'origine turco-mongole, cela même ayant constitué le premier empire des steppes entre les IIIème et IIème siècles avant J.-C.

Ce mythe est également à mettre en parallèle avec celui des Oghuz, clan tribal Turc à l'origine de la construction de l'empire Ottoman. Le principe d'union sexuelle et donc de fusion directe avec le loup est un terme récurant au cœur de la mythologie altaïque. Pour beaucoup de spécialistes des mythes, ce dernier emprunte directement aux mythes indo-européens. Cette assimilation demeure cependant trop hasardeuse, tant les différentes influences, quelles soient naturelles ou culturelles, demeurent complexes en ce qui concerne l'origine exacte des mythes. Pour Jean-Paul Roux, « *le mythe est certainement indo-européen, car il présente notamment de nombreux points communs avec le mythe étrusque des fondateurs de Rome, Remus et Romulus. La référence à Tourfan, oasis « sérindienne », habitée par des iranophones, le confirme, comme le nom du clan, Ashina, qui n'a pas d'étymologie turque. Le mythe insiste sur le thème de l'abandon dans l'eau, source de vie, et*

[642] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…,* p. 58-59.
[643] Roux J-P., *L'Asie centrale…* p.130.

sur le loup, promu animal totémique ou paratotémique, qui restera le protecteur et le guide de l'empire et dont le souvenir se prolongera jusqu'à l'époque de l'hégémonie mongole, où, revivifié, il entamera une nouvelle carrière »[644].

Cependant, une différence de taille est à apporter dans l'utilisation même de la symbolique du loup au cœur des mythologies indo-européennes et altaïques. Dans la culture turco-mongole, l'union sexuelle avec l'animal prédateur est toujours présente, que ce soit chez les Turcs avec le mythe des Oghuz, des Hiong-nou et des T'ou-kiue, ou chez les Mongols gengiskhanides avec lesquels l'union sexuelle se fait entre un herbivore et un carnassier (loup et biche), alors qu'il semble se cantonner à un rôle purement protecteur et nourricier dans le mythe d'origine de Rome. En ce sens, les peuples altaïques s'unissent physiquement au loup, fusionnant ainsi avec une partie de lui-même dans la constitution de leur propre origine et de leur identité. Il est possible d'y retrouver très certainement une influence chamanique, notamment dans ses relations complexes entre entité humaine et entité animale. La mythologie altaïque semble ainsi beaucoup moins passive dans son utilisation avec l'animal carnassier contrairement au mythe indo-européen. Cela peut également s'expliquer par la présence du phénomène chamanique, entretenant des relations sexuelles métaphoriques avec les entités non humaines à aspects zoomorphiques. L'animisme, qui opère sur une combinaison des rapports entre humain et non humain, participe également à cette formation mythique. De plus, comme le démontre Eliade dans son étude sur les peuples roumains de la Daces orientale, le fait de se transformer en loup, de revêtir sa peau et de se comporter comme lui, trouve son point d'ancrage dans le phénomène chamanique donc, mais également guerrier. Ainsi, « *les différentes valorisations religieuses de la solidarité mystique entre le Loup et le guerrier, se laissent expliquer comme des expressions variées d'une même expérience fondamentale* »[645]. De plus, « *la grande chasse, comme l'initiation ou la guerre, ou l'invasion et l'occupation d'un territoire, sont des activités pourvues de modèles mythiques in illo tempore, un carnassier surnaturel les a effectuées pour la première fois. Par conséquent, on devient un chasseur renommé, un guerrier redoutable, un conquérant, dans la mesure où l'on réactualise le mythe, c'est à dire où l'on partage le comportement du carnassier et répète l'événement primordial* »[646]. Cela rejoint directement l'action mimétique entre l'humain et le non humain, qu'il est possible de retrouver au sein de cultures animistes,

[644] Roux J-P., *Histoire des Turcs…,* p. 78-79.
[645] Eliade M., *De Zalmaxis*…, p. 28.
[646] Idem., p. 28-29.

tout comme la possibilité pour le mythe zoomorphique de s'étendre au delà de ses frontières de création, notamment lors de la conquête territoriale.

Eliade analyse ainsi le lien entre les différentes cultures indo-européennes et turco-mongoles, dans leur utilisation du loup, avec cette même distinction, notamment lors des échanges culturels entre l'empire Romain et les « barbares du Nord ». La similitude d'utilisation du loup, dans la culture romaine et au sein de la culture altaïque semble l'avoir intrigué et à juste titre. Selon lui, « *les nationalistes turcs du XXème siècle, frappés par la ressemblance des sons « étrusque » et « turc » (racine TRK), se sont servis de la parenté des deux mythes t'ou-kiue et étrusco-romain pour trouver certains de leurs aïeux dans le peuple d'où naquit Rome. Quand au loup ancêtre, il fut le protecteur, peut être le totem, bien que le totémisme implique des structures qui n'apparaissent pas ici, du souverain et de son peuple. Une tête de loup en or décora les étendards et les guidons, le loup étant censé marcher au devant de l'armée ; les gardes du corps furent appelés « loups ». Chaque année, le kaghan envoya sacrifier à la caverne ancestrale ; d'un bout à l'autre de l'empire, dans toutes les tribus, le fauve fut valorisé, presque défié. Pendant un demi-millénaire, il resta présent dans les mémoires, une référence essentielle, de telle sorte qu'il fit résurgence au temps de l'empire Mongol. Choisi comme aïeul par les mythologues gengiskhanides, il recouvra son ancienne gloire et une gloire sans doute plus grande encore* »[647].

Cette utilisation d'un emblème animale, que l'on retrouve chez les T'ou-kiue notamment, mais également chez les Ouïghours, peut cependant rentrer dans les structures totémiques. Comme le précise Emile Durkheim, *« le totem est, d'abord et avant tout, un nom, et comme nous le verrons, un emblème* »[648]. Il permet ainsi une identification, voir un mimétisme extrême avec l'animal, notamment dans le contexte animique, tout en opérant sur une classification sociale entre les individus. Associé au phénomène guerrier, il semble agir comme un catalyseur, permettant une assimilation nécessaire pour partir au combat. L'utilisation cyclique et donc récurrente apposée à la symbolique du loup, au cours de l'histoire des peuples steppiques, permet une récupération de ce dernier dans le système hiérocratique. De plus, l'opposition constante entre nomades et sédentaires en fait un symbole cohérent dans la lutte incessante des premiers contre les seconds. L'idéologie se doit d'être poussée à son paroxysme, tout en conservant une base cohérente, lui permettant une identification concrète avec l'ensemble des populations ciblées par cette dernière. Car comme

[647] Idem., p. 131.
[648] Durkheim E., op. cit., p. 154.

précisé précédemment, l'idéologie cherche avant tout à formuler explicitement les demandes mythiques, les faisant rentrer dans l'action réelle. Mais le principe hiérocratique réclame également d'autres obligations, notamment en ce qui concerne son aspect religieux, lié à la mise en place de l'idéologie. Ainsi, *« le recours à l'idéologie est inévitable en hiérocratie. La première question porte sur la désignation de la source du pouvoir : qui est le principe ? Toutes les réponses sont permises, du moment qu'elles soulignent son statut supra-humain. Il peut s'agir d'un ancêtre mythique ou mythifié de la lignée, d'un héros mythique rattaché à des divinités, d'un dieu relevant d'un panthéon, de Dieu, d'un principe abstrait qui donne ordre à tout. L'exigence d'un statut supra-humain ne peut être satisfaite qu'en recourant au religieux, à la religion et à une religion. Ce recours est inévitable, car c'est le seul moyen de définir un régime politique en le fondant sur l'autorité* »[649]. Recours rendu possible en l'associant à un ancêtre non humain supportant le caractère supra humain, le tout accoudé à la présence constante du Grand Esprit.

Comme vu précédemment, la croyance en un Dieu unique, Tengrï, chez les populations nomades turco-mongoles, participe déjà à une volonté d'unification et donc d'un dynamisme politique à vocation universelle. Cette religion universaliste permet également et en grande partie la mise à mal du tribalisme, opérant ainsi mutation de la morphologie tribale. Mais la complexité des rapports entre les différentes tribus, leur nature « sauvage » et peu encline à la discipline, et la multiplicité d'utilisation liées aux représentations sociales, tout cet ensemble participe à un frein constant dans l'élaboration d'une politie réelle. De plus comme souligné précédemment, la présence du chamanisme peut également participer à mettre à mal la notion d'un Dieu unifié en totalité. Ainsi, « *les populations de la Haute-Asie n'ont pas d'unité linguistique au sens où elles auraient une langue commune, ni d'écriture commune, et de surcroît ont très peu écrit : quelques inscriptions paléo-turques au VIIIème siècle ; l'Histoire secrète des Mongols, quelques très rare relations épiques. Elles partagent cependant le même fonds magico-religieux fondé sur la croyance en un dieu majeur, Tengrï, le ciel, et en une foule de dieux mineurs liés à la nature. Rites et interdits sont en nombre considérables. Le chamanisme est très largement répandu et c'est au chaman que revient le soin d'interroger les esprits, les dieux, d'interpréter les signes et de guérir les malades* »[650]. Ce dernier, en communication constante avec les différentes entités divines, à capacité à récupérer aisément le phénomène religieux. L'utilisation d'un Grand Ancêtre, dans le cas présent zoomorphique, associé au Dieu, renforce le principe de sacralité du souverain tout en

[649] Baechler J., op. cit., p. 131.
[650] Chaliand G., op. cit., p. 35-36.

apportant une identité mythique à un ensemble tribal. Tous les éléments issus de la mythologie altaïque sont alors utilisés, en vu notamment de permettre une cohérence sociale indéniable. L'utilisation de la lumière divine se retrouve ainsi au sein de la mythologie des steppes, mais toujours en y influant l'élément animal, le rendant ainsi messager divin et donc directement politique puisqu'ayant capacité à englober l'ensemble des identités claniques. La métaphore liée à l'illumination divine se retrouve de façon anachronique au cœur des grandes religions humaines, comme un point de départ nécessaire à la création divine elle-même. Cette utilisation est certainement à rapprocher de la nature humaine, dans sa volonté à définir de façon rationnelle, mais également spirituelle, sa place et sa condition, notamment d'un point de vue identitaire.

La mythologie altaïque fait également état de différentes naissances « divines », toutes liées à la symbolique lumineuse. Cependant, il n'est pas question directement de Dieu, mais plutôt de messagers, d'apparences zoomorphiques généralement, venus sur Terre, pour confier la mission divine. Comme le rappel Marc Girard à travers son étude sur les symboles de la Bible, *« il existe une hiérarchie d'esprits célestes qui se rapproche le plus de nos anges issus des traditions proche-orientales. On parle de fils ou d'assistants du dieu suprême : quelques-uns lui servent même spécifiquement d'envoyés, de messagers. Il s'agit alors de communiquer un ordre du dieu du ciel, de transmettre une connaissance, de susciter une vision prophétique. Cette mythologie Turco-Mongole connaît même des récits d'union sexuelle entre des envoyés célestes de ce genre et des humains, pour donner naissance à des tribus puissantes : là, le messager d'en haut ne fait pas qu'annoncer l'intervention divine, il la réalise. On se situe en fait dans le cadre d'une théologie de la transcendance* »[651]. Ainsi, la naissance du peuple mongol trouve son origine dans l'union entre deux individus, portant chacun un nom animal, Qo'ai Maral la Biche Fauve, et Börte Tchino, le Loup Bleu. L'utilisation de noms zoomorphiques provient très certainement de la culture tribale. La récupération d'un illustre ancêtre, ici le loup, s'explique également pour des raisons liées au prestige clanique et guerrier. Mais cette union sexuelle semble aller plus loin lorsque l'on opère un retour en arrière, notamment avec les mythes d'origine turcophones à l'intérieur desquels l'humain s'accouple directement avec l'entité animale. Par la suite, la lumière divine fait son apparition, généralement associée à l'animal carnassier. Ainsi, « *plus tard, après que huit générations eurent passé, une autre jeune femme, Alan Qo'a, avait été fécondée par un*

[651] Girard M., op. cit., p. 950.

esprit céleste, à la fois lumière, loup, chien et homme jaune brillant »[652]. En utilisant le principe divin, tout en le mélangeant avec les différents éléments qui constituent la culture des steppes, le résultat aboutie montre une élaboration cohérente, permettant l'unification tribale autour d'éléments religieux en accord avec la culture nomade. Ainsi, « *le mythe du loup ancêtre, déjà bien attesté chez les Turcs des VIème et VIIème siècles, réapparait chez les Mongols dans le premier mythe d'origine de Gengis Khan, issu d'un loup céruléen et d'une biche brune, et de nouveau dans le second, où le fauve est assimilé à la lumière céleste qui vient féconder Alan Qo'a* »[653]. De plus, l'association de la couleur bleue apposée à l'animal carnassier et celle de la couleur brune à l'animal herbivore, répond directement au couple Ciel et Terre, démontrant l'aspect cosmique et donc divin à apposer au loup dans la mythologie altaïque.

Comme vu précédemment, « *l'espèce humaine présente cette particularité remarquable que sa nature est virtuelle et ses actualisations culturelles. La nature humaine est une matrice de virtualités, dont l'avènement dans le réel exige des cultures et des histoires* »[654]. De cette façon, tout au long de son évolution, l'Humain utilise les différentes influences apportées par son environnement naturel ou social, en concevant notamment un ensemble de mythes et de croyances, mais également de règles, lui servant avant tout à humaniser, et donc à intégrer, ce qui l'entoure. Ainsi, et pour revenir à une approche plus générale dans l'étude du symbolisme, l'animal occupe très certainement la place la plus importante à l'intérieur du psychisme humain et au sein du corpus mythologique, notamment de par son rapprochement extrême avec ce dernier. Comme le rappel très justement Gilbert Durand, spécialiste des mythes et de l'imaginaire symbolique, « *au premier abord le symbolisme animal paraît être fort vague parce que trop répandu. Il semble pouvoir renvoyer à des valorisations tant négatives avec les reptiles, les rats, les oiseaux nocturnes, que positives avec la colombe, l'agneau et, en général, les animaux domestiques. Toutefois, malgré cette difficulté, toute archétypologie doit s'ouvrir sur un Bestiaire et commencer par une réflexion sur l'universalité et la banalité du Bestiaire. De toutes les images, en effet, ce sont les images animales qui sont les plus fréquentes et les plus communes. On peut dire que rien ne nous est plus familier , dès l'enfance, que les représentations animales* »[655].

---

[652] Roux J, op. cit., p. 298.
[653] Idem., p. 20.
[654] Baechler J., op. cit., p. 5.
[655] Durant Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 2008, p. 73.

Les *Structures anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durant mettent ainsi en exergue le double aspect de l'animal carnassier, comme élément à la fois tellurique et cosmique. Bien que l'analyse manque parfois d'ouverture, puisque cantonnée à une vision avant tout occidentalisée de la mythologie, elle permet cependant de comprendre les influences à appliquer à la symbolique lupine, notamment en fonction de la société humaine qui l'utilise. Mais c'est très certainement dans la symbolique liée à la bouche et à la dentition qu'il faut chercher la fascination ou la peur des populations à l'égard du prédateur, cela au sein des mentalités collectives. Dans la partie consacrée à l'étude du phénomène guerrier chez les peuples turco-mongols, il sera intéressant de démontrer en quoi l'image du guerrier-fauve demeure primordiale dans l'idéologie de conquête gengiskhanide. Ainsi, *« c'est donc la gueule qui arrive à symboliser toute l'animalité, qui devient l'archétype dévorant des symboles que nous allons examiner. Remarquons bien un caractère essentiel de ce symbolisme : il s'agit exclusivement de la gueule armée de dents acérées, prête à broyer et à mordre, et non de la simple bouche avalante et suceuse qui, elle, est l'exacte inversion du présent archétype. Le schème péjoratif de l'animation se voit, semble-t-il, renforcé par le traumatisme de la dentition qui coïncide avec les rêveries compensatrices de l'enfance. C'est donc une gueule terrible, sadique et dévastatrice qui constitue la seconde épiphanie de l'animalité* »[656]. Cette symbolique renvoie directement à la notion de sauvagerie, propre au mode de vie nomade et à l'environnement naturel au sein duquel ces derniers évoluent, notamment de part cette même absence volontaire de domestication, et l'ancrage du nomadisme pastoral au sein de zones de vide géographique.

Qu'il soit utilisé de façon négative ou positive, le carnassier se trouve être présent au sein de plusieurs matrices culturelles. Il en fait partie intégrante et aura son « heure de gloire », ou tout du moins son utilité au moment venu. « *Il ne faut donc pas s'étonner si au Bestiaire de l'imagination certains animaux mieux doués en agressivité sont évoqués plus fréquemment que d'autres. C'est le loup qui, pour l'imagination occidentale, est l'animal féroce par excellence. Craint de toute l'Antiquité et du Moyen-Age, il revient aux temps modernes périodiquement se réincarner dans une quelconque bête du Gévaudan, et dans les colonnes de nos journaux il constitue le pendant mythique et hivernal des serpents de mer estivaux. Le loup est encore au XXème siècle un symbole enfantin de peur panique, de menace, de punition* »[657].

[656] Durant G., op. cit., p. 90.
[657] Idem., p. 91.

Chaque société semble ainsi utiliser différemment l'influence déclenchée par la vision et la cohabitation avec l'animal carnassier, cela étant avant tout lié au mode de vie et à la culture. Quoi qu'il en soit, la figure du loup semble toujours plus ou moins liée à la sauvagerie, à la mort, au sacrifice et à l'anéantissement, en plus d'être l'image même de l'animalité. Qu'il ai un impact tellurique ou cosmique, le carnassier signe généralement la fin d'un cycle, agissant tout naturellement comme un élément opérant le rôle de régulateur au sein du système naturel. Ainsi, « *dans la tradition nordique les loups symbolisent la mort cosmique ; ils sont dévoreurs d'astres. Dans les Eddas, ce sont deux loups Sköll et Hali, fils d'une géante, et également le loup Fenrir qui pourchassent le soleil et la lune. A la fin du monde, Fenrir dévorera le soleil, tandis qu'un autre loup, Managamar, en fera autant de la lune. Cette croyance réapparait tant en Asie septentrionale où les Yakoutes expliquent les phases lunaires par la voracité d'un ours ou d'un loup dévorant, que dans nos campagnes françaises où l'on dit indifféremment qu'un chien « hurle à la lune » ou bien « hurle à la mort »* »[658]. Cependant, loin d'opérer son action symbolique uniquement sur la peur, le loup, ou plus généralement le prédateur, trouve une utilité nécessaire autre que le simple déclenchement de cette peur. Il reste ainsi présent dans les différentes phases cycliques, afin de réguler périodiquement la fin, et donc le commencement des ces mêmes cycles. De ce point de vue, il agit de la même façon qu'au sein du système naturel, en permettant une régulation nécessaire pour le bon fonctionnement de l'ensemble, le chaos permettant généralement le renouvellement. Mais c'est également son atout particulier qui en fait un animal hautement symbolique. Dans la spiritualité chamanique, le loup reste l'animal ayant capacité à voyager dans les différents mondes, cosmiques et terrestres, à l'instar du chaman, opérant ainsi sur une approche transcendantale de sa personne, et participant à le faire naitre en tant que messager divin puisque ayant capacité à voyager dans les étages cosmiques.

Les différentes cultures, bien que fonctionnant sur la même schéma pour ce qui est de l'utilisation de la symbolique liée au prédateur, ne semble pas suivre la même analyse dans son fonctionnement même. Alors qu'au sein de la culture occidentale, le loup a vu son image progressivement « diabolisée » au cours l'ère chrétienne, d'autres cultures, notamment en Asie centrale ou septentrionale, place ce même animal non pas dans une logique de peur, mais plus comme étant le gardien d'un certain équilibre naturel et social. L'élément animiste se retrouve ainsi dans l'utilisation même du nom du loup, par certains peuples nomades turco-mongols, et ce encore aujourd'hui. Ainsi, les Mongols qui occupent le Nord de l'actuelle

[658] Idem., p. 92.

Mongolie, utilisent différents noms pour qualifier l'animal carnassier, cela dans un souci évident lié à la spiritualité et au principe animiste. « *Le loup (cono) est d'ailleurs appelé nohoj « chien » dans un usage quotidien. Cet euphémisme vise à éviter d'attirer l'attention des loups, pour ne pas provoquer leurs attaques dévastatrices* »[659]. Cette utilisation, fonctionnant un peu comme le système du tabou totémique, qu'il est possible de retrouver à des degrés divers à l'intérieur des sociétés archaïques, et qui participe à renforcer le caractère sacré et divin de l'animal.

Ainsi, *« pour les Mongols Dörvöd, le loup est le chien domestique d'une divinité nommée Père Blanc (Cagaan Aav). Ses attaques sur le bétail sont perçues comme une punition affligée par Cagaan Aav à des éleveurs qui n'auraient pas respecté certaines règles, telles que l'interdiction d'uriner près d'une source d'eau ou de couper du bois vivant* »660. La conception animiste demeure donc fortement présente. Cependant, son utilisation ne remet pas en cause la possibilité d'opérer un dynamisme politique sous sa symbolique. Comme le démontre très justement Sigmund Freud, l'animisme reste l'une des conceptions mise en place par l'être humain pour expliquer le système au sein duquel ce dernier évolue. Selon lui, *« l'animisme est un système de pensée, il ne donne pas seulement l'explication d'un phénomène isolé mais permet d'appréhender à partir d'un seul point l'univers entier comme un seul ensemble. A en croire les auteurs, l'humanité a produit au cours des âges trois de ces systèmes de pensée, trois grandes conceptions du monde : la conception animiste (mythologique), la conception religieuse et la conception scientifique. Parmi elles, la première créée, celle de l'animisme, est peut-être la plus logique et la plus exhaustive, c'est une conception qui explique intégralement la nature de l'univers* »661. Cela rejoint la conception holistique, présente dans le système de pensée des peuples nomades altaïques, tout en renforçant l'utilisation et l'implication des représentations sociales d'aspects zoomorphiques d'un point de vue d'abord ethnique, puis liées à un mode de vie, et enfin en comparaison directe avec d'autres sociétés humaines, participant à une animalisation de l'ensemble.

Alors que le phénomène de politisation et de développement des civilisations a pris essentiellement pour exemple, soit des systèmes de pensée religieux monothéistes (création d'empires ou de monarchies), soit des systèmes de pensée scientifique (évolution des sociétés occidentales), le système de pensée originel, si il convient de le qualifier ainsi, l'animisme, a

[659] Stépanoff C., op. cit., p. 222.
[660] Ibid.
[661] Freud S., op. cit., p. 191.

également capacité à influer sur les phénomènes politiques et sociaux, mais dans un cadre qui lui semble propre, tout en ayant capacité à s'intégrer au sein d'autres systèmes culturels humains déjà transformés et ce dans l'espace et le temps, lui octroyant ainsi un caractère intemporel. Mais c'est très certainement la symbolique du loup associé au chaos et à la sauvagerie, qui participe une fois de plus à placer la civilisation nomade sous son influence. Comme vu précédemment, les différentes attaques nomades en terre sédentaire durant près de deux millénaires, ont participé directement au qualificatif de ces populations comme étant les fléaux de Dieu venu sur Terre afin de réguler ou supprimer les éléments devenus trop anciens, mettant généralement fin à un cycle de civilisation. Ainsi, à l'intérieur de nombreuses mythologies nordiques, le loup est perçu comme le dévoreur des astres lunaires et parfois solaires, mettant fin à un cycle. De ce fait, « *en vertu de ces liens essentiels, la lune exerce sur l'animal, comme sur la femme et sur certains phénomènes (marées), un puissant contrôle : elle favorise la rage, prélude aux métamorphoses, organise ses rassemblements en meutes. Mais ce pouvoir a sa contrepartie : le loup dévore la lune à chaque éclipse. Il ne limite d'ailleurs pas sa gourmandise à l'astre de la nuit, puisque le soleil peut à son tour en faire les frais. C'est par l'avènement du soleil et de la lune par les loups Skoll et Hati que la Völuspa, saga scandinave, prédit la fin du monde* »[662].

Il semble des lors plus aisé de comprendre la place et le rôle du loup, aussi bien au cœur de la mythologie turco-mongole et son utilisation par la suite dans le phénomène guerrier, mais également politique. Cette assimilation au loup, rentre directement dans une logique de prédation, presque nécessaire d'un point de vue militaire et pour les besoins de l'expansion territoriale. Mais au delà du phénomène militaire, la symbolique du loup a toute logique à s'appliquer aux pasteurs d'Asie centrale, au vu de leur mode de vie, leurs comportements guerriers et de leurs impacts sur les civilisations sédentaires. Comme cela va être démontré, le nomadisme pastoral apparaît, non pas en premier lieu dans l'évolution humaine, mais par le biais de la création des sociétés sédentaires, bien que le débat reste ouvert sur la création même de ce mode de vie, comme cela va être démontré par la suite. Mais bien avant d'en arriver là, il est impératif, pour ces populations tribales, de se définir en tant que civilisation à part entière. Une identité sociale établie essentiellement sur la base d'une politie et donc d'un espace social et culturel uniformisé autour notamment d'un ancêtre commun d'aspect zoomorphique.

[662] Carbone G. et Le Pape G., op. cit., p. 78.

3. De la notion de politie chez les peuples de pasteurs nomades eurasiatiques

Alors même que certains grands penseurs occidentaux, à l'instar de Jean-Jacques Rousseau, estimaient que toute population, considérée à tort ou à raison comme « primitive », du fait d'un mode de vie et de croyances différents, était dans l'incapacité de se constituer une politie, le cas des empires des steppes démontre le contraire. Il convient donc de revenir sur cette notion de politie, appliquée directement aux populations nomades d'Asie centrale. Car la création identitaire d'un peuple ou d'une civilisation se doit de reposer sur certaines logiques structurelles. Ainsi, pour Jean Baechler, « *la condition fondamentale, pour qu'une civilisation atteigne cette explication et se présente comme une pyramide réelle, est de nature politique. Il faut qu'elle se superpose, ou presque, à une politie. C'est celle-ci qui prête à la civilisation sa structure pyramidale et lui permet de faire à peu près coïncider les niveaux culturels de la civilisation et les niveaux structurels de la politie* »[663]. En unifiant l'ensemble tribal sous son autorité, Gengis Khan démontre ainsi la volonté et la possibilité pour ces populations nomades, de surcroît dispersées au cœur d'une zone géographique de grande ampleur, d'opérer le dynamisme politique à son plus haut niveau, pour les besoins de la paix vers l'intérieure, de la création identitaire et de la conquête territoriale sur d'autres aires culturelles. Transformant ainsi la transpolitie polypolaire, échappée des nombreuses chefferies, vers une unification en politie, sous un pouvoir hégémonique, permettant stabilisation de l'ensemble culturel et social. Il semble ainsi essentiel de revenir sur cette notion de politie appliquée directement au cas de la civilisation des steppes, avant de parvenir doucement vers la quatrième partie de cette étude, s'accomplissant naturellement sur l'analyse de la conquête territoriale gengiskhanide. Les études précédemment entreprises sur l'utilisation des représentations sociales, notamment dans les principes de cohérence et de cohésion, sur l'analyse du système hiérocratique et sur l'individualisation du pouvoir, ces dernières ont quelque peu passé sous couvert l'étude de la politie en tant que telle.

C'est bel et bien l'apparition du politique qui semble en capacité de faire rentrer définitivement dans l'histoire de l'humanité la civilisation des steppes comme apte aux mêmes développements sociaux et politiques que les autres sociétés humaines, malgré l'apparence primitive du mode de vie de ses populations. Ainsi, comme le souligne Max Weber, « *le recours à la violence nue des moyens de coercition vers l'extérieur, mais aussi vers l'intérieur, est au principe même de tout groupement politique. Plus même, c'est ce qui*

[663] Baechler J., *Les matrices culturelles*…, p. 69.

en fait réellement, selon notre terminologie, un groupement politique. (L'Etat est le groupement qui revendique le monopole de la violence légitime. Il ne peut être défini autrement) »[664]. Pacifier et unifier l'ensemble nomade altaïque, pour les besoins de la guerre vers l'extérieur, permet à la civilisation des steppes d'acquérir un principe politique, nécessaire à la fois pour les besoins de la guerre, de la conquête territoriale, mais également de la pacification sociale, permettant évolution et actualisation de sa culture d'origine dans un espace intégral et uniformisé. La dernière partie s'attardera notamment sur une étude d'un *soft power* gengiskhanide, autrement dit l'utilisation culturelle et idéologique à des fins politiques afin d'asseoir son autorité sur l'ensemble altaïque.

La politie répond ainsi directement au phénomène de politisation et encore plus à celui de la stabilisation d'un groupe social. Ce dernier est avéré par une mutation politique, ou autrement dit un dynamisme, par lequel, la morphologie tribale, propre à l'origine des sociétés humaines, se voit lentement transformer pour passer du stade de la chefferie au royaume, avant d'atteindre son stade ultime avec l'empire, créant ainsi un pouvoir politique centralisé autour duquel l'ensemble des populations d'une même zone culturelle et géographique opèrent définitivement leur entrée dans l'histoire humaine. L'objectif premier de ce travail de recherche reste bel et bien la possibilité de démontrer comment et en quoi le nomadisme pastoral de Haute Asie, lié à une culture utilisant différentes représentations dites « primitives », est en capacité d'opérer ce même dynamisme politique, notamment par récupération d'un ancêtre zoomorphique attracteur. Cela afin de démontrer de la possibilité pour des populations nomades, souvent qualifiées à tort de « barbares », d'auto gérer leur évolution sociale, religieuse, culturelle et politique, malgré une certaine absence d'élaboration sociale rentrant dans un schéma dit « classique ».

Comme analysé précédemment, le premier grand stade social présentant déjà une forme d'unité politique, se retrouve au sein de la tribu, qui peut être perçue comme « *un univers social, où la fluidité est extrême ; les acteurs tendent toujours à être des groupes ; ces groupes-acteurs ont des dimensions changeantes ; les efforts de rééquilibrage sont perpétuels ; l'un se pose en s'opposant à l'autre ; l'émulation, la concurrence et la rivalité règnent ; l'indépendance et l'alliance sont en relations dialectiques perpétuelles ; domine la dialectique de l'Un et du Multiple, du Même et de l'Autre* »[665]. Le stade tribal se doit donc d'évoluer afin de permettre notamment une certaine homogénéisation de cet ensemble au delà

[664] Martinez-Gros Gabriel, *Brève histoire des empires : Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Seuil, 2014, p. 12.
[665] Baechler J., *Esquisse…,* p. 58.

de son aspect uniquement lié à la logique des liens de parenté. Evolution qui ne peut avoir lieu que par politisation progressive, permettant la mise en relation des différentes tribus, notamment au cœur d'une unité commune. Leurs permettant par la suite la mise en place de la guerre et de la conquête territoriale vers l'extérieure, au sein d'autres aires culturelles, notamment par principes idéologiques, tout en pacifiant l'ensemble social de l'intérieur. Une certaine continuité culturelle peut être trouvée au stade tribal, car répondant au principe d'un ancêtre commun, qui serait à l'origine de la construction clanique. Construction liée à une généalogie commune, qui permet de faire se rencontrer ces différentes tribus, notamment par la mise en exergue d'une culture et d'un langage commun. Comme vu précédemment, l'utilisation de mêmes symboles totémiques ou de mêmes ancêtres claniques, peut être un corolaire à l'unification tribale, cela d'un point de vue culturel et identitaire. L'évolution vers la chefferie suit tout naturellement le stade tribal. Il lui est similaire, mais participe à l'élaboration d'une certaine hiérarchisation, notamment induite par la progressive apparition de la stratification sociale. Ainsi, « *la chefferie présente une structure analogue, mais se distingue de la tribu par le fait que chaque segment est géré par un lignage ou une lignée, ce qui rattache aussi cette morphologie aux phénomènes de stratification et de hiérarchisation, selon deux types généraux* »[666]. Mettant progressivement à mal les principes de liens de parenté dans leurs utilisations purement domestiques, tout en débutant concrètement l'utilisation des éléments culturels à des fins politiques.

La chefferie est en capacité d'être trouvée au cœur des populations nomades d'Asie centrale. Ne remettant pas en cause totalement l'élément culturel tribal, elle peut être perçue comme une confédération dans le sens où des tribus parviennent, dans un nombre restreins, à s'unir sur des bases avant tout liées à la généalogie totémique et au prestige clanique. Elle demeure cependant beaucoup moins uniformisant dans son principe que le stade supérieur, le royaume, et surtout beaucoup moins utile à l'émergence d'une civilisation dans le réel, bien qu'elle soit en mesure d'y participer notamment par principe de circulation des éléments culturels. Au cœur d'une culture à apparence totémique, la chefferie ne permet pas un anéantissement intégral des différentes identités claniques, frein essentiel à la création impériale. De plus, si plusieurs chefferies se rencontrent sur un même territoire défini, et si aucune ligne sociale et culturelle n'est proprement définie, la conflictualité s'avère dès lors inévitable. Les confédérations tribales mettent en place l'unification, mais à un stade réduit, n'empêchant pas les luttes internes, et participant ainsi au développement d'une transpolitie,

[666] Idem., p. 58-59.

autrement dit la mise en contact de plusieurs polities, ne facilitant pas la stabilisation sociale et identitaire. De plus, à l'époque gengiskhanide, deux types de nomadisme subsistent encore, à savoir le nomadisme pastoral, propre à la région des steppes, et encore une survivance d'un nomadisme de chasseurs cueilleurs, dans les régions boisées du nord de la Mongolie et de la Sibérie. L'élément politique ne semble cependant réellement fonctionner qu'au sein du nomadisme pastoral, car plus évolué et surtout plus riche d'un point de vue mythologique, et en interaction avec l'influence émise par les sociétés sédentaires. Bien que le nomadisme par nature ne développe pas une économie complexe, puisque basé avant tout sur une économie de prédation, il n'en demeure pas moins que l'apparition de certaines richesses développe directement la prise de pouvoir politique, au sein du stade tribal, notamment pour des soucis d'organisation sociale et hiérarchique.

Ainsi, « *Barthold et Vladimirtsov distinguent à la tête des tribus pastorales une aristocratie très influente dont les chefs portaient les titres de bagadour ou ba'aatour (preux) et de noyan (chef), ou encore ceux de setchen ou setsen (sage en mongol) et bilgä (sage en turc) et de t'ai-tsi ou taitchi (prince, titre chinois)* »[667]. La mise en place de la chefferie au sein des tribus turques et mongoles, répond à un souci évident de mettre en place une certaine hiérarchisation dans les différents contacts entre les clans, et donc entre rang social. De ce fait, « *cette aristocratie commandait aux autres classes sociales : les guerriers ou fidèles, hommes libres par excellence (nökud), le commun ou classe des roturiers (qaratchou), arad), enfin les esclaves (bogoul). Pour cette dernière catégorie, il ne s'agissait pas seulement d'esclaves individuels, mais aussi de tribus vaincues qui étaient devenues vassales ou serves des tribus victorieuses, soignaient leurs troupeaux, leurs servaient d'auxiliaires à la guerre, etc* »[668].

La chefferie répond au souci évident de l'agir communautaire, mais également à la volonté d'étendre un modèle de société sur des zones plus vastes, par le biais du politique, permettant ainsi l'émergence du principe de la conquête territoriale. Bien que de nature indépendante, les populations pastorales n'en sont pas moins sociales et territoriales par nature. Le regroupement de plusieurs tribus s'active souvent au travers du phénomène guerrier, la tribu gagnante rendant l'autre dépendante, tout en permettant absorption des éléments claniques les plus faibles. Bien évidemment, avant la mise en place de l'empire, ces conflits internes, avant tout territoriaux, ne peuvent se résoudre que par utilisation de la force

[667] Grousset R., *L'empire des steppes*…, p. 249.
[668] Ibid.

pure, mais semble également participer, de façon logique, à l'uniformisation progressive de l'identité de la civilisation par brassages et échanges culturels entre les clans. La mise en place d'une aire culturelle homogène entre les différentes tribus sur un territoire donné, demeure un moyen essentiel pour parvenir à une stabilisation de l'ensemble tribal, et donc permettant apparition d'une entité politique et guerrière.

Pour ce faire, il est essentiel de définir l'idéologie dominante derrière laquelle toutes les tribus vont accepter de se regrouper autour d'un chef, d'un roi ou d'un empereur, autrement dit au cœur d'une unité politique et souveraine garante du fonctionnement de la société. Idéologie qui peut elle même répondre à la création identitaire, ainsi qu'à une uniformisation du système de pensées. Ainsi, « *alors que le mythe cherche à résoudre les contradictions sociales (et l'imaginaire collectif à les éviter), l'idéologie les formule explicitement. Elle milite, véhicule un projet social, constitue une force politique* »[669]. Comme vu précédemment, la relative liberté culturelle entre les différents clans demeure un frein essentiel à l'unification. Malgré tout, et comme l'a démontré l'histoire des peuples altaïques, ces derniers ont tout de même réussi l'exploit de construire progressivement un ensemble culturel reposant sur des bases relativement homogènes, et ce malgré l'anarchie permanente et l'éloignement des tribus entre elles. En revanche, il semblerait que chez les peuples nomades chasseurs cueilleurs du nord de la Sibérie, plus éloignés encore de la civilisation, et possédant moins de richesses, le chaman tient pour l'essentiel les rapports sociaux. Il en fera d'ailleurs partie lors de la création de l'empire gengiskhanide, participant directement à l'influence du religieux, ou tout du moins du spirituel sur le politique, tout en opérant sur une confrontation semble-t-il inévitable.

Comme le précise Jean Baechler, *« les grandes aires culturelles sont des productions préimpériales. Elles ont résulté de développements millénaires faits de diffusions, de déplacements, de guerres, de contacts, de colonisations et placés sous la contrainte discrète du climat et de l'espace. Aire culturelle et empire ne sont pas les deux faces d'une réalité unique, mais deux produits historiques distincts. La question se pose : pourquoi une aire culturelle tend-elle à être réunie en une politie-empire ? Elle a un corollaire : pourquoi l'empire incline-t-il à ne pas déborder l'aire culturelle dont il est la politie ?* »[670]. La réponse à apporter semble presque trop simple. L'aire culturelle implique directement le dynamisme politique et la création de l'empire car cette dernière, en grandissant, acquiert une base

[669] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 283.
[670] Baechler J., op. cit., p. 99.

idéologique de plus en plus solide, absorbant progressivement les différentes tribus ou chefferies l'ayant eux-mêmes créés, au cœur d'une matrice culturelle aboutie. En générant des conflits d'intérêts, l'aire culturelle implique nécessairement la création d'une politie, par rencontres entre les tribus, afin de stabiliser l'ensemble des populations s'y activant, parallèlement au principe d'homogénéisation culturelle et à la volonté d'expansion territoriale. Ainsi, « *l'appartenance à une même aire culturelle tend à multiplier les contacts entre les peuples, car ils sont contigus et susceptibles d'échanger. La multiplication des contacts accroît les risques de conflits. Les conflits dégénèrent en guerres, tant qu'une politie unificatrice et pacificatrice n'est pas en place. Une aire culturelle tend à devenir une zone de guerres récurrentes. Le retour périodique de la guerre conduit à la longue à la coalescence par absorption des plus faibles par les plus forts. Dès lors, une aire culturelle tend spontanément à l'impérialisation* »[671].

Plus l'aire culturelle se solidifie, par échanges constant entre les mouvements de populations, plus cette dernière tend à fabriquer une idéologie dominante pour parvenir à une unification et à l'évolution politique et identitaire tendant progressivement et naturellement vers l'empire. Malgré le mode de vie pastoral des populations altaïques, le dynamisme politique a bel et bien opéré son action considérable. Encore plus surprenant, une aire culturelle d'envergure a capacité à se former au sein de ce même environnement nomade, « politisant » par là même les régions de vide géographique. Bien que l'éloignement entre les tribus, l'absence d'une histoire écrite et un fort sentiment d'indépendance règne au sein du nomadisme pastoral, l'aire culturelle a tout de même capacité à se développer suffisamment pour précipiter le dynamisme politique et la création d'empires.

C'est très certainement le stade supérieur, la création du royaume, qui participe hautement à la politisation. Il permet la mise en place d'une réelle harmonisation à travers les différentes tribus et chefferies, dans le sens où il englobe davantage ces dernières au sein d'un espace fermé. « *Le royaume introduit un changement radical de structure, où l'ensemble l'emporte sur les éléments. Un ensemble concret est défini, qui partage l'espace social en un intérieur et un extérieur. Vers l'intérieur, on observe une tendance à l'effacement ou à l'affaiblissement de tous les partages susceptibles de compromettre l'unité de l'ensemble. Aucune coalition d'éléments quelconques ne doit menacer l'ensemble. Envers l'extérieur, celui-ci tend à se transformer en un acteur collectif et à être perçu comme tel par tout ce qui*

[671] Ibid.

peuple l'espace extérieur »[672]. Démontrant ainsi la véritable création identitaire et sociale au niveau du royaume, notamment impliquée par son rayonnement plus important que celui de la chefferie.

Par ensemble, il convient d'y voir l'idéologie commune permettant l'anéantissement progressif des différents systèmes claniques au profit d'un seul, regroupés à travers l'autorité du souverain, participant à la création d'une cohésion et d'une cohérence sociale plus importantes. Le royaume agit ainsi davantage comme un « prédateur » culturel et idéologique dans le sens où celui ci tend à pratiquer une homogénéisation conséquente entre les différentes tribus, par récupération d'une idéologie commune unifiant l'ensemble. Mais il est également un catalyseur des différentes passions animant les populations, en les regroupant volontairement au sein d'une unité politique majeure et porteuse de l'idéologie et de l'identité souveraine. Le terme de paratotémisme, utilisé par Jean-Paul Roux et analysé précédemment, permet d'expliquer en partie la transformation culturelle qui a lieu lors de l'anéantissement des différentes identités tribales ou profit d'une unité politique majeure. Pour cela, l'aire culturelle se doit de fonctionner au travers notamment de la mise en place d'une ligne symbolique cohérente au niveau de l'ensemble social. Bien évidemment le phénomène guerrier joue pour beaucoup dans les formations d'unifications tribales. Mais pour parvenir au stage du royaume, puis de l'empire, une certaine stabilité reste nécessaire. Stabilité qui peut naître à travers le partage d'une idéologie commune, basée elle même sur une identité commune, ou par anéantissement de la culture tribale d'origine, tout en ayant capacité à récupérer ses éléments prégnants. La section à venir, portant sur une étude du « cannibalisme » totémique, va tenter d'analyser le processus d'anéantissement des identités claniques entrepris notamment sous Gengis Khan.

Cependant, dans le cas de la formation des empires nomades, et plus particulièrement de l'empire gengiskhanide, l'anéantissement totémique reste difficile à cerner. La culture turco-mongole, mélangeant à la fois des origines totémiques, de l'animisme et du chamanisme, doit faire en sorte que cette base culturelle, possédant des lignes communes entre les différentes tribus, parvienne à une homogénéisation dans son ensemble, sans mettre en péril l'essence culturelle de ces populations. La rapidité du phénomène politique chez ces populations de pasteurs, généralement quelques décennies pour la constitution d'un royaume, ne permet pas à cette même culture d'évoluer dans un sens autre que sa base originelle. Cette dernière reste présente constamment, et se doit de s'adapter au phénomène politique, et vise

[672] Idem., p. 59.

versa. Toute la complexité de la politisation des peuples nomades d'Asie centrale repose avant tout sur cette même rapidité de création et d'expansion du politique. Alors que les grandes civilisations sédentaires mettent parfois plusieurs siècles à accroitre et faire évoluer leur propre stade politique, permettant à leurs cultures une adaptation progressive, la culture turco-mongole reste quasi inchangée, et ne semble pouvoir avoir le temps nécessaire pour évoluer, ou tout du moins se transformer radicalement. La notion d'ancêtre animal accoudée à la culture animiste demeurent présents malgré la création impériale, la rendant dépendante de la culture originelle d'aspect zoomorphique.

La construction et l'unification politique ont donc lieu au sein des populations nomades, supportant une base culturelle à aspects totémiques. Unification possible par une continuité culturelle, elle-même liée au devenir de ces populations, et leur possibilité de créer une politie. Il semble délicat de parler de politie en évoquant les populations nomades d'Asie centrale et septentrionale. Comme le rappelait Jean-Jacques Rousseau dans sa définition du barbare : « *les lieux où le travail ne rend exactement que le nécessaire, doivent être habités par des peuples barbares, toute politie y serait impossible* »[673]. Certes, il semble difficile de démontrer en quoi ces populations nomades ont capacité à créer une politie, et plus largement une civilisation à part entière. Cependant, l'analyse de Rousseau sur les populations, qualifiées à tort ou à raison de « barbares », car trop éloignées du schéma classique des civilisations sédentaires, trouve sa propre limite avec le cas des nomades turco-mongols et la constitution des empires des steppes.

Pour rappel, la politie, définie par Jean Baechler comme « *un groupe humain définissant, vers l'intérieur, un espace social de pacification tendancielle et, vers l'extérieur, un espace social de guerre virtuelle* »[674] fut opérée au sein du système pastoral d'Asie centrale. Ces populations, considérées à l'époque moyenâgeuse comme de simples sauvages apolitiques, opèrent cependant les mêmes schémas évolutifs dans leur morphologie sociale, que ceux des peuples dits « civilisés », sans pour autant perdre leur propre mode de vie. Ces derniers ont donc capacités à se regrouper, se constituer en unités politiques évoluées, s'organiser politiquement et socialement donc, par un principe d'assimilation progressif d'un point de vue culturel et identitaire, pour les besoins de la conquête territoriale. Comme le précise Jean-Paul Roux, « *l'évolution de la situation politique, qui peut se faire en quelques années par un regroupement de tribus ou par un écroulement d'empires, influe aussi*

[673] Rousseau J-J., op. cit., p. 114.
[674] Baechler J., op. cit., p. 372.

considérablement sur la structure de la religion. Il y a d'abord, souvent, une véritable lutte entre le sacerdoce et l'empire, pour parler en terme moins anachroniques, entre le pouvoir chamanique, celui du sorcier, et le pouvoir politique, celui des chefs de tribus, surtout quand leur puissance croît au point de les porter sur des trônes »[675].

L'individu demeure social par nature est éprouve donc le besoin de se constituer en groupe pour des questions avant tout liées à la survie mais également au partage d'idées. Mais la constitution de groupes d'individus n'est pas sans rappeler l'un des principaux soucis de l'humanité, à savoir, comment vivre ensemble sans générer de conflits. Ainsi, « *un problème de solidarité, au sens de cohérence et de cohésion, est posé, qui exige une solution, si les éléments constitués en société doivent être cimentés et éviter de se décomposer dans leurs éléments constitutifs, en compromettant définitivement l'actualisation de l'humain, faute de milieu idoine pour la favoriser* »[676]. Plusieurs aspects, notamment culturels, sont nécessaires afin de cimenter plusieurs groupes d'individus au sein d'un espace social et politique devenu commun et accepté par tous.

Lors de la création de l'empire, les différentes tribus ont capacité à laisser de côté leurs différentes identités claniques au profit d'un ancêtre commun agissant comme un catalyseur au niveau de l'inconscient collectif. Le totem, ou tout du moins l'emblème clanique choisit, dans le cas présent à aspect zoomorphique, sera celui du ou des conquérants. « *Quand le monde turco-mongol vit dans l'anarchie, je veux dire dans le morcellement tribal, chaque unité affirme son existence autonome et définit ses rapports avec les autres et avec le monde en ayant recours au totémisme. Quand il vit dans l'ordre, et j'entends par là sous un gouvernement monarchique, l'ancien totem du monarque est promu au grade suprême de grand ancêtre, de tutélaire universel, et les totems tribaux sont abolis, du moins officiellement* »[677]. Belliqueux par nature, mais également soucieux de parvenir à empêcher le plus possible toute confrontation qui pourrait mener à la guerre, l'être humain est ainsi en mesure de se constituer différentes cultures et idéologies, permettant la mise en place d'aire culturelle et politique au sein desquelles, il peut parvenir à vivre dans un climat relativement apaisé, tout du moins pendant un certain temps. La création d'une politie répond directement à ce souci de trouver une base idéologique et culturelle commune cohérente, principe qui s'opère aussi bien au cœur d'un environnement sédentaire que nomade. Ainsi, la culture animiste prouve ici de sa capacité à opérer sur l'apparition du politique, tout en activant une

[675] Roux J-P., *La religion des Turcs…,* p. 56.
[676] Baechler J., *Les matrices culturelles*…, p. 46.
[677] Roux J-P., op. cit., p. 56.

formation idéologique amenant les populations qui en dépendent vers la légitimation de la conquête territoriale.

Ainsi, « *la conflictualité humaine est rendue problématique par la non-programmation, qui a prévenu la sélection d'un dispositif biologique de contrôle spontané de l'expression de la violence. Tout conflit humain entre individus et entre groupes peut toujours dégénérer en lutte à mort par montée aux extrêmes. D'où le problème : comment vivre ensemble sans s'entre-tuer ? La réponse ne peut pas être cherchée dans la prévention et encore moins dans l'abolition des conflits. Elle doit l'être dans leur résolution non-violente, qui peut seule prévenir la montée aux extrêmes et la lutte à mort. La paix comme pacification est la solution du problème, qui doit être poursuivie par l'édiction de lois et la fixation des droits de chacun, individus et groupes, c'est à dire par la justice* »[678]. Cette notion de paix, combinée à l'établissement d'un certains nombres de lois, ainsi que la mise en place d'une justice ordonnée, ont bel et bien eux lieux durant la constitution de l'empire Mongol gengiskhanide. La Horde d'Or en est le principal aboutissement tout comme le *yasaq*, le code de lois gengiskhanides. Il en sera question par la suite, cependant, il semble nécessaire de se positionner avant tout sur la constitution de la politie, et de la transpolitie, au cœur des tribus nomades d'Asie centrale, notamment durant la période gengiskhanide. La paix reste le principal outil permettant la constitution, non seulement d'une société, en regroupant différents groupes humains au sein d'un même système de pensées, mais également pour constituer une politie. Ainsi, « *la paix par la justice résulte en la définition de deux espaces sociaux, l'un de pacification tendancielle entre les acteurs qui le peuplent, l'autre de guerre virtuelle entre espaces de pacification. Nommons « politie » le premier et « transpolitie » le second* »[679].

Les luttes internes entre les différents clans tendent à fabriquer à la fois des échanges, des zones de tensions, mais également la formation progressive d'une politie. Politie réalisable par la présence d'une aire culturelle devenue progressivement commune à l'ensemble nomade altaïque, permettant elle même l'apparition d'une idéologie propre au système qui l'a vu naître, par récupération d'éléments issus eux-mêmes de la culture tribale. Ainsi, comme le précise très justement Jean Baechler, « *l'Empire Mongol, tel qu'il existait et aurait pu devenir, ne résulte pas de la conquête d'empires par un empire, mais de la conquête*

[678] Baechler J., op. cit., p. 47.
[679] Ibid.

quasi simultanée de plusieurs empires par les mêmes éléments tribaux »[680]. La ligne culturelle entre les différents empires des steppes, notamment avec l'utilisation constante de la symbolique clanique et du tengrisme, rentre dans cette logique d'une formation politique de grande envergure et apte pour la conquête territoriale. L'ancêtre commun, présent tout au long du processus de politisation nomade, permet la mise en place d'une ligne culturelle et idéologique directrice de ce processus de politisation. Sa récupération participe ainsi à l'élaboration de la politie nomade par unification idéologique et donc pacification de l'ensemble pastoral vers l'intérieur.

Le phénomène et le dynamisme politique ont donc lieu au sein du nomadisme pastoral, et plus largement au cœur de populations vivant dans un environnement sauvage, supportant une culture animiste et utilisant des représentations sociales zoomorphiques. Culture qui, malgré sont caractère instable, à l'instar des populations qui l'ont créé, parvient à se définir sur une base culturelle et idéologique commune et stabilisée, autour d'éléments culturels prégnants, nécessaires à la création de liens collectifs. La formation impériale permet ainsi l'apparition dans le réel d'une aire culturelle maximale, pouvant influer sur les autres aires culturelles extérieures, par principe de conquête territoriale et idéologique. L'ancêtre animal, devenu élément attracteur, permet de canaliser l'ensemble social et l'identité nomade, amenant à la nécessaire fabrication d'une zone de pacification interne sur l'ensemble des territoires steppiques à l'époque gengiskhanide notamment. Mais l'influence des aires culturelles sédentaires, entourant la civilisation des steppes, participe également à la création de cette identité collective. Les deux derniers millénaires de l'histoire humaine ont ainsi vu la création progressive d'une dualité complémentaire entre deux modes de vies antagoniques et pourtant complémentaires, participant directement à l'évolution historique des sociétés humaines telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Les trois parties entreprises précédemment se sont essentiellement opérées sur une analyse dynamique du phénomène politique et culturel au cœur même de la civilisation des steppes eurasiatiques. Démontrant par là même la modification progressive de la culture tribale, des identités claniques, tout comme la résurgence constante d'un mythe d'origine devenu progressivement élément commun à l'ensemble social. Ainsi, avant d'être réellement prédatrice des sociétés sédentaires, notamment sous l'ère gengiskhanide, la société nomade le fut en premier lieu avec elle même. Participant de ce fait à une circulation des ancêtres claniques, notamment par contacts récurrents entre les tribus, provoquant notamment des

[680] Baechler J., *Esquisse…,* p. 115.

guerres internes, impliquant une volonté d'uniformisation progressive de l'identité sociale et culturelle pastorale, cela pour les besoins de l'élaboration d'une politie amenant ses membres vers la stabilité interne. Mais l'empire ne saurait exister sans l'expansion territoriale, amenant progressivement un ensemble social vers la légitimation du concept de domination universelle et ce au travers d'une idéologie de conquête. Naturellement et culturellement belliqueux dans l'âme, les nomades steppiques vont ainsi user de tout leur héritage guerrier. Plus encore, il va être permis de constater l'influence à la fois directe et indirecte de la représentation sociale dans le phénomène militaire, démontrant par là même la circulation continue de cette entité zoomorphique du bas vers le haut. Issue des identités claniques, réussissant à atteindre le sommet du système des représentations dans la sphère altaïque, le loup se retrouve ainsi précepteur d'un certain art de la guerre chez les cavaliers turco-mongols en même temps qu'influence sous jacente dans l'élaboration d'une idéologie de conquête territoriale. Mais plus encore, c'est l'existence même du pastoralisme qui semble être en capacité directe de contribuer à l'émergence d'une identité sociale atypique. Existence singulière mais néanmoins fortement active sur l'ensemble du continent eurasiatique, participant directement à l'élaboration d'une identité collective essentiellement prédatrice du monde sédentaire.

QUATRIEME PARTIE : LA PRÉGNANCE DE LA REPRESENTATION ZOOMORPHIQUE AU CŒUR DU SYSTÈME DE CONQUÊTE IDÉOLOGIQUE GENGISKHANIDE

Bien plus qu'un ancêtre mythique le loup, opérant indirectement une politisation au cœur de la civilisation des steppes eurasiatiques, semble également avoir influé fortement le mode de vie et le mental même de ces populations. Véritable élément prégnant, occupant une place prépondérante au sein du système des représentations et du modèle social des peuples de Haute Asie, il n'en reste pas moins un précepteur naturel ayant usé de son influence dans l'évolution globale des sociétés humaines et ce essentiellement sur le continent eurasiatique. La symbolique du loup se retrouve ainsi présente sur plusieurs axes de l'évolution de l'entité nomade, d'abord en tant qu'élément clanique et mythologique, (servant notamment à la transformation de la morphologie tribale par récupération de l'ancêtre commun au sein du système des représentations) mais également d'un point de vue militaire, voir même idéologique. Car c'est surtout la vision donnée par les attaques nomades en terres sédentaires qui semble le mieux illustrer la métaphore à entreprendre entre deux modes de vies en totale opposition et pourtant s'avérant complémentaires, le nomadisme pastoral et la sédentarité. Symbole hautement négatif dans la sphère sédentaire, le loup a néanmoins réussi à opérer sur une action positive dans l'environnement nomade. Car comme le souligne très justement René Guénon, « *on s'étonne parfois qu'un même symbole puisse être pris en deux sens qui, apparemment tout au moins, sont directement opposés l'un à l'autre ; il ne s'agit pas simplement de cela, bien entendu, de la multiplicité des sens que, d'une façon générale, peut présenter tout symbole suivant le point de vue ou le niveau auquel on l'envisage, et qui fait d'ailleurs que le symbolisme ne peut jamais être « systématisé » en aucune façon, mais, plus spécialement, de deux aspects qui sont liés entre eux par un certain rapport de corrélation, prenant la forme d'une opposition, de telle sorte que l'un d'eux soit pour ainsi dire l'inverse ou le « négatif » de l'autre* »[681]. Ainsi, d'un côté du continent eurasiatique le loup s'est vu diaboliser, car correspondant à une antithèse symbolique à la civilisation tandis que, de l'autre côté de ce même continent, ce dernier s'est trouvé être un précepteur en même temps qu'un guide spirituel, permettant consécration d'un mode de vie en accord avec l'image de l'animal fauve. Opérant son influence sur plusieurs aspects de l'existence pastorale, le loup a

[681] Guénon R., op. cit., p. 211.

essentiellement accompli sa destinée symbolique au cœur de la conquête gengiskhanide, amenant avec lui l'ensemble de son influence dans le destin politique des nomades eurasiatiques et bien au delà.

La constitution et l'expansion de l'empire ne peuvent s'opérer qu'en rapport direct avec une volonté certaine de domination universelle et de conquête territoriale, définissant le conquérant comme légitime. Domination universelle elle même issue d'une mentalité collective suffisamment mature pour parvenir à la constitution de principes idéologiques, permettant non seulement le regroupement de populations au sein de valeurs communes, tout comme la mise en exergue d'une légitimation de cette même conquête territoriale à des fins politiques et identitaires. La dichotomie à opérer entre le « Nous » et les « Autres » semble demeurer primordiale pour la légitimation de la conquête territoriale. Paradoxalement, alors que l'élément politique et son développement s'avèrent être en capacité d'humaniser la société pastorale de Haute Asie, impliquant stabilisation sociale et identitaire, la guerre vers l'extérieure va quand à elle participer à une déshumanisation des autres sociétés humaines, permettant légitimation de la conquête et élaboration du chaos militaire, notamment à l'époque gengiskhanide.

La guerre n'est pas chose rationnelle, tout comme l'émergence d'identités sociales et existentielles distinctes entre les êtres humains. Malgré ce constat réaliste, la guerre demeure une action du politique, violente et justifiée pour ceux qui l'opère. Elle permet surtout la survie du groupe qui l'accomplie, en même temps que sa domination sur les autres peuples, et par là même la création de son identité. Mais les guerres nomades ont cela de particulier qu'elles furent pendant longtemps considérées comme des guerres irrégulières, issues de groupes « barbares », dont l'unique but s'instaure dans le pillage, les razzias et la volonté de destruction pure et simple des autres entités humaines ne rentrant pas en concordance avec les logiques de ces mêmes sociétés. L'organisation, le déploiement et la volonté conquérante entreprise sous Gengis Khan démontre une certaine mutation à l'intérieur même des sociétés nomades. Une fois organisés politiquement et socialement, les peuples de la steppe s'activent autour de la constitution de l'empire comme n'importe quel autre groupe humain. Soutenant ainsi une identité commune et légitimée, notamment par action du politique, les nomades steppiques parviennent en quelques décennies à constituer et à administrer le plus grand empire territoriale de l'humanité, le tout sur des composantes culturelles singulières.

Basé sur un système démographique pouvant être qualifié de micro sociétés mouvantes, évoluant en petites unités et participant durant près de deux millénaires au

chamboulement et à l'évolution des grandes civilisations sédentaires, les nomades des steppes se sont ainsi constitués une actualisation culturelle prenant pour point d'ancrage les différentes interactions offertes par l'environnement naturel, avec pour guide spirituel l'ancêtre zoomorphique. Ainsi, ces populations semblent avoir utilisé la prégnance de l'animal carnassier sur différents niveaux, tous constitutifs de l'identité de la civilisation nomade, par principe de continuité spirituelle, culturelle, mais également sociale, politique et militaire. Tout cela en vue de créer une identité propre au pastoralisme, comme indépendante par elle même tout en devenant le foyer perturbateur des sociétés sédentaires. L'ancêtre clanique, devenu progressivement élément attracteur dynamique de l'ensemble mythologique altaïque, semble ainsi opérer une influence considérable dans la constitution puis l'expansion de la civilisation des steppes, avec pour apogée l'émergence de l'Empire mongol de Gengis Khan dès le début du XIIIème siècle.

Au cours de cette dernière partie, il sera ainsi permis de voir dans un premier temps en quoi la différenciation entre peuples sédentaires et peuples de pasteurs nomades demeure complémentaire et semble avoir influée directement sur l'évolution des sociétés humaines sur le continent eurasiatique durant près de deux mille ans. Une différenciation qui, au fil des siècles, a certainement permis d'opérer sur une conception idéologique propre aux groupes steppiques, en dualité constante avec les sociétés sédentaires. Dualité qu'il sera permis de retrouver, dans une moindre mesure, sur le continent nord américain, entre tribus sédentaires et tribus nomades des Grandes Plaines, cela avant l'arrivée des colons européens, démontrant par là même la possibilité d'une idéologie existentialiste liée au prestige nomade. Essentiellement ancré dans la prédation, alors que la sédentarité semble davantage s'épanouir dans la productivité, le mode de vie nomade semble ainsi supporter pleinement la comparaison avec la société des loups. Tout en opérant sur une forme de coévolution notamment par phénomène guerrier, l'utilisation de la peur et l'ouverture des espaces géographiques, essentiellement pour les besoins commerciaux, vont alors permettre d'importantes évolutions au sein des différentes sociétés humaines. S'ensuivra une étude plus approfondie sur le système idéologique gengiskhanide, toujours en parallèle avec la symbolique du loup et l'identité nomade. Durant cette seconde section il sera notamment permis de revenir sur les notions propres à l'étude de la géopolitique, l'importance à accorder à la langue et à l'ethnie dans la formation des sociétés humaines. Une analyse sera entreprise entre le concept de *soft power*, théorisé durant les années 1990, en parallèle avec la prise de pouvoir gengiskhanide. Dans une troisième approche, il sera question de l'impact de l'animal

carnassier autour d'une réflexion sur l'anthropomorphisme des guerriers nomades turco-mongols, associée directement à la notion de barbare contre civilisé, ramenant notre propos aux notions d'animalité et d'humanité. Enfin, et pour terminer l'étude, il sera question tout naturellement de l'utilisation de la terreur à des fins stratégiques, comme arme du faible face au fort. La notion de culture stratégique permettra en outre d'élargir le champ d'étude stratégique en y incorporant d'autres disciplines, permettant notamment une approche entre la pratique militaire, la notion de guerrier fauve et la pratique chamanique. Il sera enfin permis d'analyser la stratégie de terreur mise en place par Gengis Khan au XIIIème siècle, opérant ainsi un parallèle avec la stratégie actuelle de l'Etat Islamique.

Section I: DE LA DIFFÉRENCIATION ET DE LA CONFRONTATION NOMADES/SÉDENTAIRES : VERS LA CRÉATION D'UNE DUALITÉ MILLÉNAIRE ET D'UNE IDENTITÉ COLLECTIVE PRÉDATRICE

L'élaboration d'une idéologie de conquête territoriale et politique impose certaines composantes structurelles répondant à un ensemble de passions humaines, tout en établissant comme légitime la dichotomie nécessaire à opérer entre le « Nous », les conquérants et les « Autres », les conquis. Pour comprendre de quoi a pu se nourrir l'idéologie gengiskhanide et par là même le système militaire nomade, il semble essentiel de revenir sur l'identité même de ces groupes de pasteurs guerriers. Groupes nomades s'opposant essentiellement aux sociétés sédentaires et ce durant près de deux mille ans d'échanges commerciaux, diplomatiques et guerriers. Car comme le soulignent Gérard Chaliand et Arnaud Blin, toutes les civilisations sont essentiellement sédentaires, hormis celle que nous étudions en ce moment, et toutes ont eu à subir les assauts répétés des sociétés nomades, essentiellement celles de Haute Asie. Ainsi, « *le conflit entre nomades et sédentaires a été le plus prolongé des conflits du monde, et nulle part il n'est mieux illustré qu'en Asie centrale* »[682]. Mais bien loin de l'image de barbarie accoudée volontairement aux guerriers nomades, c'est avant tout l'élaboration et le développement progressif du pouvoir politique qui fut en mesure de stabiliser l'ensemble pastoral pour la conquête extérieure. Conquête opérée très certainement sous couverture d'une idéologie guerrière et divine, puisant sa source au sein même de la société altaïque. Car loin

[682] Blin Arnaud et Chaliand Gérard, *Dictionnaire de stratégie*, Perrin, 2016, p. 718.

d'attaquer uniquement par pur instinct guerrier, les soldats du Khan répondent également à une logique stratégique motivée par un fort esprit de corps. Les rapports entre sociétés nomades et sociétés sédentaires oscillent ainsi entre dissuasions et attaques directes. De fait, « *l'Etat ne cesse de passer de l'usage de la diplomatie à celui de la force ; les nomades de celui de voisinage menaçant au raid meurtrier, voire à l'assaut généralisé* »[683]. Mais l'histoire des rapports de forces entre sédentaires et nomades s'accumule sur près de deux mille ans d'histoire, laissant le soin à chaque partie d'opérer à la fois sur sa propre construction sociétale et idéologique tout en élaborant indirectement des stratégies en vue de stabiliser ou de déstabiliser l'adversaire.

Le débat demeure encore ouvert sur l'apparition du nomadisme pastoral, sur les territoires de Haute Asie il y a de cela environ trois mille ans. Quoi qu'il en soit, les différentes recherches semblent cependant s'accorder sur un point essentiel, ce mode de vie ne peut être issu que de la sédentarité et succède ainsi au nomadisme originel du paléolithique. Ainsi, comme le rappel Fernand Braudel en évoquant la création du nomadisme pastoral, « *pour le sinologue Owen Lattimore, ces nomades sont d'anciens paysans. La mise en place d'une agriculture perfectionnée a refoulé les paysans les moins adaptés vers les hauts pays des mangeurs de forêts, surtout vers les bordures steppiques et désertiques. Ces paysans rejetés des régions riches n'ont eu à leur disposition que le refuge de ces immenses et très médiocres pâturages. Ainsi, la civilisation a-t-elle été « mère de barbarie », elle a fait d'anciens agriculteurs des bergers nomades* »[684]. Cependant, le nomadisme pastoral répond également à la mise en place d'un mode d'existence exigeant, constitutif d'un territoire particulier, la steppe, demandant à être à son tour conquis par l'être humain. L'adaptation dans ces zones de vide géographique réclame alors la mise en place de techniques novatrices, corolaire nécessaire à la survie en l'absence d'une possibilité de sédentarisation par élaboration d'une agriculture intensive notamment.

La civilisation du cheval et de la steppe voit progressivement le jour par le biais des indo-européens, notamment des peuples Scythes, opérant ainsi une nouvelle forme de peuplement. Mais très rapidement, les premières populations d'origine indo-européenne se voient pousser vers l'ouest et contrainte de se sédentariser à nouveau avec l'arrivée des premières populations d'origine turque, descendues progressivement des confins du Nord de la Sibérie. Ainsi va naitre et apparaître sur le devant de la scène internationale la civilisation

[683] Blin A. et Chaliand G., op. cit., p. 720.
[684] Braudel F., op. cit., p. 243-244.

des nomades turco-mongols, occupant les territoires de la Haute Asie durant près de trois mille ans, tout en interagissant constamment avec les différentes sociétés sédentaires qui l'entoure, Chine et Inde en première ligne de front. Mais au delà des conflits incessants entre pasteurs nomades et peuples sédentaires, une culture propre et définie va progressivement faire rentrer le nomadisme pastoral dans l'histoire humaine, comme mode d'existence atypique et en opposition constante avec la logique sédentaire.

En actualisant la culture nomade dans le réel, notamment par le biais d'une homogénéisation progressive de l'aire culturelle, puis de la mise en place d'une politie amenant vers l'empire, l'entité altaïque d'Asie centrale parvient ainsi à démontrer la faculté d'un mode de vie (le pastoralisme) et d'une culture à aspects « primitifs » (l'animisme), à se positionner sur le même modèle évolutif au niveau social et politique que celui de ses voisins sédentaires. Mais le plus surprenant et qui semble ressurgir sous l'hégémonie mongole, demeure la présence constante de l'animisme comme perturbateur des consciences humaines. Présent sur l'ensemble des territoires à des époques différentes, cette culture humanisant la totalité du système terrestre et cosmique d'un point de vue psychique, semble avoir paradoxalement participé à une synergie importante entre le monde humain et le monde animal, tout en opérant sur des différenciations conséquentes entre les sociétés, les identités et les cultures humaines.

1. Nomades et sédentaires en Eurasie : un principe de coévolution humaine, culturelle et politique

Cette étude ne peut faire l'impasse sur la dualité à opérer entre les sociétés de pasteurs nomades et les sociétés sédentaires. Dualité ayant certainement amenée à la conception d'une idéologie propre au nomadisme et démontrant par là même son indépendance identitaire tout comme son besoin vital de stabilisation sociale et de domination territoriale, sanctifiée en outre par le tengrisme. Mais c'est également, semble-t-il, la nature même de cet empire qui sera en mesure de participer directement à sa chute précoce. Comme le souligne justement Arnaud Blin, « *peut-être l'explication de cette déficience politique est-elle à chercher dans le fait que l'Empire mongol fut un « empire nomade », selon l'expression de Gérard Chaliand, créé par un peuple toujours en mouvement pour qui rien, par définition, n'a de permanence, la frontière entre la vie et la mort étant elle-même mal définie. Le fait est que Gengis Khan ne laissera aucune trace architecturale de son épopée impériale et que Karakorum, la capitale*

de l'Empire mongol, ne survécut pas à celui-ci »[685]. Démontrant la particularité de cet empire, et par là même de cette civilisation, ne rentrant dans aucune grille de lecture propre aux schémas sédentaires. Il va ainsi être permis de constater en quoi les différentes interactions entre ces deux modes de vie, sédentaires et nomades, quelles soient guerrières ou économiques, ont participé non seulement à l'évolution globale des sociétés humaines sur le continent eurasiatique, mais également et indirectement à la création de la civilisation nomade des steppes d'Asie centrale. D'un point de vue symbolique cette dualité se retrouve également au cœur du mythe gengiskhanide, dans l'alliance sexuelle entre un herbivore et un carnassier, symbole de la Terre et du Cosmos, et donc de l'équilibre entre proie et prédateur. Car la particularité du mode de vie nomade produit « *deux conceptions antithétiques : les sédentaires voient le nomadisme comme un archaïsme et une prédation, tandis que les nomades se perçoivent comme libres et en osmose avec la nature. Le rejet et le mépris réciproques qui en résultent animent les mécanismes d'affrontements et/ou de coercition* »[686].

Mais plus encore, cette dualité entre deux modes de vie semble pouvoir se retrouver au cœur de l'un des principaux mythes fondateurs de l'espèce humaine, celui de Caïn et Abel. René Guénon a ainsi entrepris une relecture symbolique intéressante du mythe biblique, rappelant en premier lieu la représentation de Caïn en tant que paysan et donc sédentaire et Abel en tant que berger donc nomade. Selon lui, « *dans la symbolique biblique, Caïn est représenté avant tout comme agriculteur, Abel comme pasteur, et ils sont ainsi les deux types des deux sortes de peuples qui ont existé dès les origines de la présente humanité, ou du moins dès qu'il s'est produit une première différenciation : les sédentaires adonnés à la culture de la terre ; les nomades, à l'élevage des troupeaux* »[687]. Plus encore, Guénon voit dans le meurtre d'Abel par Caïn l'histoire écrite de l'humanité avec la victoire évidente du sédentaire sur le nomade. Mais Guénon pousse l'étude symbolique à son plus haut niveau en définissant le sédentaire comme symboliquement ancré dans le temps à l'inverse du nomade ancré dans l'espace. Etude intéressante puisque, comme le souligne très justement Guénon, « *le temps use l'espace, si l'on peut dire, affirmant ainsi son rôle de « dévorateur » ; et de même, au cours des âges, les sédentaires absorbent peu à peu les nomades : c'est là, comme nous l'indiquions plus haut, un sens social et historique du meurtre d'Abel par Caïn* »[688]. Nomades et sédentaires représentants ainsi deux entités distinctes mais fortement liées entre

[685] Gueniffey P. et Lentz T., op. cit., p. 151.
[686] Gourdin P. op. cit., p. 276.
[687] Guénon R., op. cit., p. 155-156.
[688] Idem., p. 158.

elles comme le démontre l'histoire humaine de ces deux derniers millénaires. Deux identités sociales fortement associées et pourtant si différentes. C'est d'ailleurs cette différence idéologique et existentialiste entre ces deux modes de vie, qui va permettre l'incarnation d'une construction politique et administrative particulière, notamment présente durant le règne de Gengis Khan. Ainsi, et comme l'analyse justement René Grousset, « *Gengis Khan se présente à nous comme un esprit pondéré, d'un ferme bon sens, remarquablement équilibré, sachant écouter, d'amitié sûre, généreux et affectueux malgré sa sévérité, ayant de réelles qualités d'administrateur, pourvu qu'on entende par là l'administration de populations nomades et non celles de peuples sédentaires* »[689].

Il est donc impératif de redéfinir les concepts liés au nomadisme, afin de les confronter entre eux, tout en concevant le pastoralisme en tant qu'identité humaine indépendante vis à vis du sédentarisme. Le nomade étudié tout au long de ce travail de recherche, ne pouvant exister réellement sans le sédentaire, tout l'enjeu demeure ancré dans la connaissance que le premier a sur le second. Ainsi pour rappel, « *les nomades vivent aussi des situations différentes qu'il convient de bien distinguer : les pasteurs, qui suivent les troupeaux, les migrants, qui cherchent une terre d'accueil, les soldats errants, qui forment des groupes de pillards* »[690]. Les nomades altaïques étudiés tout au long de cette étude se retrouvent essentiellement sous la forme pastorale, apportant avec elle la notion de territorialité et donc la nécessaire évolution politique en vue de la stabilité sociale. A la différence de populations dites primitives et qui se sont vus progressivement englobées ou détruites par d'autres grandes civilisations, (Indiens d'Amériques du Nord ou Aborigènes d'Australie), les nomades turco-mongols jouent directement avec ces grandes civilisations, tout du moins jusqu'au XVème siècle avant la suprématie sédentaire d'un point de vue technique et numérique. On peut y voir, de façon grossière le jeu du chat et de la souris, l'un attaquant sans relâche par surprise, car naturellement programmé pour la prédation, l'autre essayant de se protéger derrières son arsenal numérique et ses fortifications. Jeu permettant ainsi une évolution constante des deux parties notamment par processus guerrier.

La grande muraille de Chine, bien que relativement inefficace contre les attaques barbares, démontre cependant de l'ingéniosité et de la technicité des peuples sédentaires pour la création en vue de se protéger. Les différentes attaques répétées des guerriers nomades ont ainsi permis aux peuples sédentaires de développer d'importants moyens techniques et

[689] Gueniffey P. et Lentz T., op. cit., p. 149.
[690] Aucante V., op. cit., p. 95.

militaires pour la protection de leur mode de vie. Plus encore, et nous le rappellerons par la suite, les sociétés sédentaires parviennent également à utiliser directement les attaques barbares pour accroitre les dépenses de l'Etat au travers de taxes ou l'élaboration de systèmes de défenses parfois inutiles. Ainsi, « *la grande muraille de Chine, dont la valeur militaire et stratégique a toujours été nulle, est probablement le résultat de calculs irrationnels et de détournements fructueux de ressources au bénéfice de gens bien placés* »[691]. Les études scientifiques portant sur le système naturel ont mis en évidence un principe d'équilibre proie contre prédateur. Un équilibre naturel permettant aux deux parties d'opérer constamment des évolutions physiologiques en symbiose l'une sur l'autre. Ce principe d'équilibre peut ainsi se retrouver en grande partie dans l'histoire humaine avec la dualité constante durant près de trois mille ans des guerres entre peuples nomades et peuples sédentaires.

L'Asie centrale demeure ainsi l'exemple géopolitique le plus marqué par la dualité constante entre nomades et sédentaires. Ainsi, *« il est peu d'histoire de régions du monde dont l'appréciation d'ensemble dépende à ce point des polémiques entre chercheurs à propos des notions économico culturelles que sont le nomadisme pastoral et l'agriculture irriguée. Ces discussions évoluent au rythme des découvertes et travaux de disciplines diverses et la vue d'ensemble de l'histoire de l'Asie centrale s'est profondément modifiée depuis cinquante ans* »[692]. Durant ces deux derniers millénaires, sur le continent eurasiatique, l'histoire de l'humanité s'est articulée autour de cette dualité à entreprendre entre nomades et sédentaires. Une courte analyse des rapports de force entre ces deux modes de vie va ainsi être mise en avant. Cela permettra en outre de comprendre la différenciation de point de vue entre le sédentaire et le nomade, mais également de montrer en quoi le mode de vie nomade ne s'apparente pas à une évolution « raté » ou primitive de la part de ces populations, mais davantage à un choix assumé et choisit, notamment par nécessité existentielle ou idéologique. « *De fait, il est manifeste que les pasteurs nomades, qui ont une propension naturelle à la barbarie par leur culture mimétique, sont en prises avec les sédentaires urbanisés depuis des millénaires* »[693].

L'avantage premier des nomades réside très certainement dans le fait que ces derniers n'ont rien à offrir, d'un point de vue matériel, aux grandes civilisations, puisque ne participant pas à la productivité, exceptée celle du bétail. Leurs impacts seront essentiellement de l'ordre culturel et guerrier, mais également économique. Leur présence relève ainsi d'une étonnante

[691] Baechler J., op. cit., p. 153.
[692] Fourniau V., op. cit., p. 13.
[693] Aucante V., op. cit., p. 100.

complémentarité entre l'empire et la tribu. De ce fait, « *les échanges commerciaux locaux entre nomades et sédentaires sont fructueux pour les deux parties, car chacune a ses spécialités qui peuvent intéresser l'autre ; cette complémentarité ne prévient pas les nomades de se transformer en pillards. Le commerce terrestre à longue et très longue distance peut être assuré par les nomades, à moins qu'ils ne se chargent de la protection des caravanes, ce qui ne leur interdit pas de se livrer aussi au brigandage et au banditisme de grand chemin. Des éléments tribaux peuvent être intégrés dans l'appareil impérial, à commencer par l'appareil militaire, car ils peuvent être de magnifiques guerriers et ont cet avantage de n'avoir aucune racine sociale au sein des populations de l'empire* »[694]. En effet, du fait de leur mobilité et de leurs interactions avec les peuples sédentaires, ces derniers permettent de bâtir des ponts d'échanges commerciaux entre les différentes aires culturelles du continent eurasiatique, participant ainsi à l'évolution globale des sociétés humaines, notamment par processus guerrier. L'attaque des sédentaires sur les nomades paraît alors compromise dans le sens où ces derniers, de part leur mobilité et leur faiblesse économique et démographique, n'ont rien à apporter directement d'un point de vue matériel. Agissant alors comme un élément perturbateur, pouvant secouer de l'intérieur les plus grandes sociétés, les peuples nomades n'en restent pas moins de fins stratèges. « *Ils surgissent, les grands barbares, en pleine histoire civilisée et brusquement, en quelques années, font du monde romain, du monde iranien ou du monde chinois, un monceau de ruines. Leur arrivée, leurs mobiles, leur disparition semblent inexplicables, si bien que l'histoire positive n'est pas loin de faire sien le jugement des anciens auteurs qui voyaient en eux les fléaux de Dieu envoyés pour le châtiment des vieilles civilisations* »[695].

Comme le souligne Vincent Fourniau, « *du point de vue économique et social, on avait tendance à classer le nomade comme un agriculteur raté, et le nomadisme comme un stade économique primitif, précédant l'agriculture. Cette interprétation est aujourd'hui dépassée. Le nomadisme pastoral en Eurasie est le résultat d'une adaptation de l'homme à des conditions écologiques propres* »[696]. Le nomadisme pastoral s'apparente dès lors davantage à un choix de vie, plutôt qu'une nécessite imposée, bien que l'origine de ce dernier laisse penser le contraire. Pour Bernard Nadoulek, spécialiste de la mondialisation et des grandes civilisations, les nomades demeurent dépendants et en totale interaction avec les peuples sédentaires. Ainsi, selon lui, « *les causes des invasions nomades tiennent aux cycles*

[694] Baechler, J., op. cit., p. 123.
[695] Grousset R., op. cit., p. 11.
[696] Fourniau V., op. cit., p. 13.

géo climatiques. Dans les steppes, la succession de bonnes saisons entraine invariablement une croissance démographique des troupeaux et des hommes. Mais cette croissance est toujours stoppée : soit par les mauvaises saisons, soit parce qu'elle a atteint la limite de l'espace et des ressources disponibles. D'un côté, pour l'élevage, les pâturages ont un rendement constant qui ne peut suffire à une trop grande croissance des troupeaux. D'un autre côté, pour la chasse, les réserves d'espèces animales s'épuisent, parallèlement à la croissance démographique humaine. Ainsi, pendant les périodes difficiles, poussés par une nécessite impérieuse, les clans nomades commencent généralement par se battre entre eux pour les ressources disponibles, jusqu'à ce qu'un chef parviennent à les unir pour les lancer à l'assaut des civilisations sédentaires et de leurs stocks agricoles »[697].

Le nomade de Haute Asie se trouve d'abord lié à son environnement naturel. Désireux de ne pas agir sur ce dernier, notamment par le biais de l'existence d'une culture animiste et d'un mode de vie ancré dans l'immatériel, il doit ainsi se plier aux exigences de la nature, contrairement au sédentaire. Cependant, cette volonté de ne pas domestiquer la nature peut également s'expliquer par la forte présence de zones de vide géographique, non irrigable, et ne permettant donc pas l'agriculture et donc une forte productivité. D'un point de vue historique, les luttes internes entre clans nomades, ainsi que leurs attaques sur les civilisations, dépendent donc en grande partie du changement climatique et des ressources disponibles. Allant à contre courant du progrès sédentaire, et donc de la nécessité de domestiquer la nature pour en jouir pleinement, généralement sous couverture divine, humaniste ou scientifique, le nomade se doit quant à lui de s'adapter continuellement à une nature sauvage et désertique. Lorsque cette dernière ne parvient plus à le satisfaire, les stocks économiques des civilisations sédentaires sont là pour l'aider à passer certaines phases de transitions. Ce dernier agit alors comme un élément régulateur, permettant aux civilisations de ne pas croitre trop rapidement, participant ainsi à un certain équilibre au cœur des évolutions des sociétés humaines. Les attaques nomades permettent souvent de mettre un frein à l'expansion sédentaire, tout en participant à son évolution, par phénomène de destruction et de renouvellement, mais également d'échanges culturels et d'ouvertures des frontières, permettant les échanges commerciaux. Rien d'étonnant que leur vision s'assimile directement à la prédation. « *Les loups surgissent alors de la steppe avec tout l'avantage de leur culture guerrière, de leur organisation militaire, de leur mobilité par rapport aux armées de fantassins sédentaires et la supériorité de motivation de ceux qui n'ont rien à perdre. Pendant des milliers d'années, les*

[697] Nadoulek Bernard, *Nomades et sédentaires : l'invention de la guerre*, article nadoulek.net, vu le 21 juillet 2012.

invasions s'achèvent immanquablement par la victoire des nomades sur les sédentaires »[698]. La supériorité du sédentaire sur le nomade se fera d'un point de vue de l'armement. Comme le souligne très justement René Grousset, en se demandant pourquoi la supériorité nomade a cessée sur celle du sédentaire, « *pourquoi à partir du XVIème siècle le nomade n'a t-il plus fait la loi aux sédentaires ? Précisément parce que les sédentaires lui ont opposé l'artillerie. Du jour au lendemain ils ont acquis une supériorité artificielle qui renversait les rapports millénaires* »[699].

S'opère progressivement, durant le premier millénaire de notre ère, une dualité entre nomades et sédentaires, les premiers désirant conserver leur mode de vie, tout en assimilant les seconds dans leur système de pensée et leur vision économique et écologique de l'existence. Mais bien au delà, c'est la nécessité de la constitution d'un empire nomade de grande ampleur par Gengis Khan qui intrigue. Constitution d'un empire réunissant l'ensemble des populations nomades turco-mongoles, celles vivant sous une tente de feutre selon les dires du *yasaq*, quelques siècles avant la supériorité définitive du sédentaire par l'armement. Une dualité retrouvée dans le mythe fondateur du peuple gengiskhanide, à l'intérieur duquel, l'herbivore, symbole de la Terre, et le carnassier, symbole du Cosmos, cohabitent et s'unissent, pour former un système intégral. Ainsi, le dynamisme politique extrême que subissent les tribus nomades d'Asie centrale sous le règne de Gengis Khan, se fera d'un point de vue essentiellement idéologique, l'aspect économique étant moindre étant donné que ces populations ne profitent pas de cette évolution politique pour constituer un empire sédentaire, mais pour affirmer leur volonté de domination universelle. Mais bien au delà, la constitution de l'empire Mongol et son expansion au cœur même des différentes civilisations, servira à mettre en place un brassage culturel sans précédent. Jean-Paul Roux y voit ainsi « *un remarquable libéralisme. L'Empire mongol a provoqué un brassage des populations sans exemple dans l'histoire avant l'époque contemporaine. Il a mis en contact des hommes qui s'ignoraient* »[700], participant à une évolution globale des sociétés humaines dans le courant des XIIIème et XIVème siècle et bien après.

Contrairement à ce qu'il semble admis de penser, le mode de vie des nomades des steppes n'est donc pas constitutif d'un stade de l'humanité resté à un niveau primitif, par incapacité de développement. Ce dernier se doit d'être perçu comme à un choix délibéré de la part de ces populations pour conserver une certaine liberté et une autonomie d'existence.

[698] Nadoulek B., act.. cit.
[699] Grousset R., op. cit., p. 15.
[700] Roux J-P., op. cit., p. 89.

L'adoration du nomadisme prôné par Gengis Khan au sein du *yasaq*, le code de lois, en est l'un des meilleurs exemples. Ainsi, comme le souligne Pierre Clastres dans *La société contre l'Etat*, le mode de vie nomade se doit d'être analysé comme une partie de l'humanité consciente de son « sous-développement » social et économique, mais opéré par choix et par conviction. Ainsi, selon lui, « *certaines sociétés primitives, à l'instar des Indiens d'Amérique du Nord, manifestent une volonté délibérée de limiter leur taille, de ne pas accepter une productivité économique dont elles n'ont pas besoin et de bloquer l'émergence d'un pouvoir politique coercitif. Les sociétés nomades connaissent les phénomènes de pouvoir, mais les chefs y ont un rôle subordonné à leur capacité de préserver l'équilibre du groupe, et l'organisation politique est conçue pour empêcher l'apparition d'un pouvoir centralisé* ». Avant de poursuivre en estimant qu'il « *ne s'agit pas d'un décalage de développement entre les sédentaires et les nomades. Ces derniers sont parfaitement capables de progrès et le montrent avec leur technique de l'élevage. Plutôt qu'un décalage de développement, il s'agit de deux projets de société qui ont divergé au néolithique* »[701]. Cela rejoint les conceptions évoquées précédemment, notamment avec l'arrivée des populations altaïques, récupérant le mode de vie pastoral, lui même issu de la civilisation sédentaire. Ainsi, l'Asie centrale n'est pas le seul espace d'affrontements constant entre nomades et sédentaires. Bien qu'il reste le seul exemple historique à l'intérieur duquel la création d'un empire et d'une politie, débordant sur des aires culturelles de grande ampleur, a vu le jour, d'autres zones géographiques comprennent ce même type d'affrontement, à une moindre mesure. Il est alors permis de retourner rapidement sur la civilisation des Indiens des Grandes Plaines d'Amérique du Nord. Comme cela va être démontré par la suite, un cas de figure analogue entre populations sédentaires et populations nomades (relevant dans le cas présent de la chasse et de la cueillette) a eu lieu sur le continent nord américain, et ce avant l'arrivée des premiers colons européens.

Mais bien au delà, Pierre Clastres a le mérite d'évoquer une autre problématique concernant l'évolution des sociétés humaines, notamment lors du passage au néolithique. Selon lui, « *il n'y a évidemment pas de doute que la coupure néolithique a considérablement bouleversé les conditions d'existence matérielle des peuples auparavant paléolithiques. Mais cette transformation fut-elle assez fondamentale pour affecter en sa plus extrême profondeur l'être des sociétés ? Peut-on parler d'un fonctionnement différent des systèmes sociaux selon qu'ils sont prénéolithiques ou postnéolithiques ? L'expérience ethnographique indique plutôt*

[701] Clastres Pierre, *La société contre l'Etat, recherche d'anthropologie politique*, Minuit, 2014, p. 163.

le contraire. Le passage du nomadisme à la sédentarisation serait la conséquence la plus riche de la révolution néolithique, en ce qu'il a permis, par la concentration d'une population stabilisée, la formation des cités et, au delà, des appareils étatiques. Mais on décide, ce faisant, que tout complexe technoculturel dépourvu de l'agriculture est nécessairement voué au nomadisme. Voilà qui est ethnographiquement inexacte : une économie de chasse, pêche et collecte n'exige pas obligatoirement un mode de vie nomadique. Plusieurs exemples, tant en Amérique qu'ailleurs, l'attestent : l'absence d'agriculture est compatible avec la sédentarité. Ce qui laisserait supposer au passage que si certains peuples n'ont pas acquis l'agriculture, alors qu'elle était écologiquement possible, ce n'est pas par incapacité, retard technologique, infériorité culturelle, mais, plus simplement, parce qu'ils n'en avaient pas besoin »[702]. Complexifiant davantage l'étude des évolutions humaines, tout en démontrant la problématique à apposer entre nomade et sédentaire, société primitive et société moderne.

Les rapports de forces qui animent logiquement toute société humaine impliquent également un principe de guerres et de conquêtes territoriales, innées chez l'être humain, du moins lors du passage de la bande à la tribu provoquant donc émergence progressive de la guerre et évolutions sociales en découlant. Ainsi, les études de Pierre Clastres permettent d'opérer sur certains paradoxes dans l'évolution globale des sociétés humaines à partir de la mutation néolithique, démontrant la complexité à apposer aux termes de nomadisme et de sédentarisation. Quoi qu'il en soit le mode de vie pastoral des tribus turco-mongoles, répondant à des problématiques liées à une volonté d'absence de sédentarisation, combinée à une nécessite de survie dans les zones steppiques et désertiques, permet d'affirmer l'originalité de ce mode de vie, d'autant plus lorsque ce dernier semble apte aux même développements socio culturels et politiques que les sociétés sédentaires, tout en étant en interaction constante avec ces dernières.

Les sociétés dites primitives parviennent ainsi à se constituer une histoire qui leur est propre et cela en totale opposition avec les civilisations considérées comme évoluées puisqu'opérant sur un agrandissement toujours plus conséquent de leur population, par le biais notamment d'une productivité intensive. De ce fait, « *les peuples sans écriture ne sont donc pas moins adultes que les sociétés lettrées. Leur histoire est aussi profonde que la nôtre et, à moins de racisme, il n'est aucune raison de les juger incapables de réfléchir à leur propre expérience et d'inventer à leurs problèmes les solutions appropriées. C'est bien pourquoi on ne saurait se contenter d'énoncer que dans les sociétés où ne s'observe pas la relation de*

[702] Clastres P., op. cit., p. 171.

commandement-obeissance (c'est à dire dans les sociétés sans pouvoir politique), la vie du groupe comme projet collectif se maintient par le biais du contrôle social immédiat, aussitôt qualifié d'apolitique »[703]. Cette analyse est d'autant plus intéressante que le cas étudié tout au long de ce travail de recherche se concentre avant tout sur la politisation et donc le dynamisme politique de sociétés de pasteurs nomades, qui, malgré la présence de l'élément politique, vont parvenir à conserver l'idéologie propre à leur mode de vie, tout en constituant des empires, allant au delà de leur zone de nomadisme. Les peuples turco-mongols, sous Gengis Khan, vont donc subir la mise en place d'un pouvoir central administré, tout en conservant leur existence de pasteurs nomades avant d'être définitivement absorbés par l'entreprise sédentaire. Une dualité s'est alors formée progressivement à partir de la mutation néolithique, au cœur même des sociétés humaines, entre deux mode de vie et de pensée en totale opposition, et qui vont, pendant des millénaires, jouer au jeu de la proie et du prédateur, du civilisé et du sauvage, de la société sédentaire et de la société nomade, jusqu'à ce que cet équilibre trouve sa propre fin dans l'armement conséquent mis en place par les sédentaires.

Il est donc nécessaire de comprendre en quoi le mode de vie pastoral d'Asie centrale n'est pas directement lié à un sous développement social. Ces derniers ont ainsi prouvé leur sens aigu du phénomène guerrier et politique avec les différentes constitutions d'empires des steppes. Ainsi, « *on tient là peut-être la pierre d'achoppement de la réflexion classique sur le pouvoir : il est possible de penser l'apolitique sans le politique, le contrôle social immédiat sans la médiation, en un mot la société sans le pouvoir. L'obstacle épistémologique que la « politologie » n'a pas su jusqu'à présent surmonter, nous avons cru le déceler dans l'ethnocentrisme culturel de la pensée occidentale, lui-même lié à une vision exotique des sociétés non occidentales. Si l'on s'obstine à réfléchir sur le pouvoir à partir de la certitude que sa forme véritable se trouve réalisée dans notre culture, si l'on persiste à faire de cette forme la mesure de toutes les autres, voire même leur télos, alors assurément on renonce à la cohérence du discours, et on laisse se dégrader la science en opinion* »[704].

Mais contrairement à ce que peuvent souligner certains auteurs, Pierre Clastres en premier lieu, la concentration du pouvoir politique peut apparaître au sein de civilisations nomades, désireuses de conserver un système démographique et social en accord avec leur pensée culturelle et leur mode de vie. Bien qu'exempté de productivité, les nomades steppiques suivent cependant la même évolution morphologique au sein de leur sphère

[703] Idem., p. 19.
[704] Ibid.

sociale. L'élément politique peut donc supporter le modèle pastoral, s'impliquer dedans, sans forcement le condamner à évoluer en société sédentaire. Plus encore, le cas de la politisation extrême de la société tribale turco-mongole, permet de mettre en relief la dualité à opérer entre deux modes et deux systèmes de pensées en totale opposition. Comme le souligne René Grousset, en évoquant les constitutions des empires des steppes, « *ils surgissent, les grands barbares, en pleine histoire civilisée et brusquement, en quelques années, font du monde romain, du monde iranien ou du monde chinois un monceau de ruines. Leur arrivée, leurs mobiles, leur disparition semblent inexplicables, si bien que l'histoire positive n'est pas loin de faire sien le jugement des anciens auteurs qui voyaient en eux les fléaux de Dieu, envoyés pour le châtiment des vielles civilisations* »[705]. A l'instar d'un programme, qu'il soit naturel ou virtuel, à l'intérieur duquel chaque élément demeure constitutif d'un certain équilibre, les nomades semblent agir comme une sorte de catalyseur pour empêcher, ou tout du moins freiner constamment l'évolution des plus grandes civilisations. A l'époque, où l'agrandissement croissant des sociétés sédentaires, leurs vieillissements et leurs grands appétits économiques, font craindre un épuisement conséquent des ressources naturelles nécessaires à la survie, le jeu mis en place entre nomades de Haute Asie et sédentaires, sur le continent eurasiatique, apparaît comme logique pour cette même survie de l'humanité, l'un ne pouvant demeurer indéfiniment sans l'autre à moins de trouver des solutions de compromis. Cela demeure encore plus vrai du côté nomade. Ainsi, « *l'interaction entre nomades et sédentaires est structurée par le fait que les pasteurs nomades ne peuvent vivre en autarcie, que ce soit pour se procurer de nombreuses denrées ou écouler leurs produits* »[706].

Comme le rappel Pierre Clastres, « *on ne peut pas penser la société sans l'Etat, l'Etat est le destin de toute société* »[707]. Cependant, comme il le démontre tout au long de son analyse, certaines sociétés font visiblement en sorte d'empêcher l'apparition de l'Etat, notamment de par un processus démographique semble-t-il programmé pour permettre la mise en place constante de micro sociétés, ainsi que l'absence d'un pouvoir central, antagoniste au nomadisme. Le cas de la formation de l'Empire mongol reste atypique dans le sens où ce dernier permet l'évolution de la morphologie tribale à son plus haut stade, provoquant l'apparition du politique, l'instauration de règles autour de valeurs communes et d'une administration nomade, tout en conservant un mode de vie pastoral. Ainsi, « *on reconnaît ici l'autre visage de l'ethnocentrisme, la conviction complémentaire que l'histoire est à sens*

[705] Grousset R., op. cit., p. 11.
[706] Fourniau V., op. cit., p. 14.
[707] Clastres P., op. cit., p. 161.

unique, que toute société est condamnée à s'engager en cette histoire et à parcourir les étapes qui, de la sauvagerie, conduisent à la civilisation. « Tous peuples policés ont été sauvages », écrit Raynal. Mais le constat d'une évolution évidente ne fonde nullement une doctrine qui, nouant arbitrairement l'état de civilisation à la civilisation de l'Etat, désigne ce dernier comme terme nécessaire assigné à toute société. On peut alors se demander ce qui a retenu sur place les derniers peuples encore sauvages »[708].

Il est intéressant de souligner que dans son ouvrage, *La société contre l'Etat*, Pierre Clastres ne mentionne pas le cas des tribus pastorales turco-mongoles, notamment à l'époque gengiskhanide. Car pour lui, l'élément politique ne peut se développer pleinement au sein d'une société refusant la sédentarisation ou tout du moins conservant une culture d'aspect « primitive », car pouvant remettre en cause directement son propre système. C'est dans ce cas de figure que l'influence des sociétés sédentaires semble agir directement sur la politisation des peuples de Haute Asie, participant à une théorie de la coévolution. L'élément politique ne pouvant apparaître qu'en adéquation directe avec la formation d'une société sédentarisée, impliquant création d'institutions étatiques, lesquelles sembleraient avoir du mal à s'établir dans un environnement gouverné par le nomadisme. Or, dans le cas d'étude présent, l'élément politique apparaît au sein même des tribus d'Asie centrale, avec formation et dynamisme politique, sans remettre pour autant en cause la culture et le mode de vie nomade dans ses fondements mêmes. Cependant, il est important de rappeler que les populations nomades étudiées tout au long de ce travail de recherche sont liées au nomadisme pastoral. Les différents cas d'étude mis en avant par Pierre Clastres concernent essentiellement des populations nomades qui opèrent sur les techniques de chasse et de cueillette ou de collecte et n'interagissant pas directement, ou très peu, avec des populations sédentaires, notamment d'un point de vue économique et culturel. Une interdépendance certaine existe pour les tribus nomades turco-mongoles avec les civilisations sédentaires, et c'est précisément ici que se trouve toute la complexité à opérer dans la dualité et la complémentarité entre ces deux modes de vie. De plus, une fois politisé à l'extrême, la stabilité ne parviens généralement pas à durer sur le long terme dans la société pastorale, démontrant ainsi un utilisation particulière de l'élément politique par ces populations.

Il s'agit encore d'un ethnocentrisme certains de considérer que le sauvage, ou tout du moins le mode de vie nomade, n'a capacité à égaler, ou demeure inférieur par rapport à l'évolution sédentaire, notamment dû au fait d'une absence d'évolution technique. Il n'en

[708] Idem., p. 161-162.

n'est rien, bien au contraire. « *Si l'on entend par technique l'ensemble des procédés dont se dotent les hommes, non point pour s'assurer la maîtrise absolue de la nature (ceci ne vaut que pour notre monde et son dément projet cartésien dont on commence à peine à mesurer les conséquences écologiques), mais pour s'assurer une maîtrise du milieu naturel adaptée et relative à leurs besoins, alors on ne peut plus du tout parler d'infériorité technique des sociétés primitives : elles démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne* »[709].

L'appareil étatique peut dés lors rentrer en ligne de compte au sein du mode de vie pastoral, lui permettant non seulement la création d'une identité culturelle et spirituelle, tout en demeurant en opposition constante avec les civilisations sédentaires ou tout du moins sans remettre en cause directement le nomadisme dans ses fondements idéologiques. Il permet surtout la stabilisation sociale autour de valeurs communes. Cette « création identitaire » place les sociétés de pasteurs nomades au même stade d'évolution politique que les autres sociétés, tout en conservant une identité atypique. Le cas de la prise de pouvoir par Gengis Khan reste le seul exemple historique concret d'une évolution tribale soudaine de la chefferie au royaume, jusqu'à l'empire, non seulement en l'espace d'une trentaine d'année, et au sein d'un environnement nomade, supportant des composantes socio culturelles que l'on pourrai qualifier de « primitives » ou « archaïques » car essentiellement retrouvées au sein de l'animisme. Bien évidemment, l'évolution soudaine des tribus pastorales sous l'hégémonie gengiskhanide fait directement écho aux empires des steppes éphémères antérieurs.

La guerre semble alors le principal motif d'unification nomade, en cela qu'elle permet non seulement la création d'une zone de pacification entre tribus, par conquête interne, tout comme la mise en place d'une volonté de domination universelle, autrement dit de guerre vers l'extérieure, tout en reposant sur une distinction entre le « Nous » et les « Autres », notamment au travers de l'émergence d'une idéologie de domination universelle. Comme le souligne Pierre Clastres, « *on sait en effet que la préparation et la conduite d'une expédition militaire sont les seules circonstances où le chef trouve à exercer un minimum d'autorité, fondée seulement, répétons-le, sur sa compétence technique de guerrier. Une fois les choses terminées, et quelle que soit l'issue du combat, le chef de guerre redevient un chef sans pouvoir, en aucun cas le prestige consécutif à la victoire ne se transforme en autorité* »[710]. Ainsi, le nomadisme pastoral ne peut répondre directement à l'autorité de manière constante,

[709] Idem., p. 162-163.
[710] Idem., p. 177.

cette dernière n'étant nécessaire que lors du phénomène guerrier. Cela se comprend aisément, comment en effet gouverner constamment une population vivant en petits groupes, et se déplaçant continuellement ? Dans le cas de la formation de l'empire Mongol, le dynamisme politique, même poussé à son extrême évolution, n'impose pas un changement même du nomade, ce dernier refusant la présence d'une autorité, qui conduirait à la création étatique, et l'apparition de classes, en totale opposition avec ses valeurs originelles et son mode d'existence. La création de l'empire Mongol fut aussi rapide que son démembrement, bien qu'il semble important de souligner la qualité d'administration de l'empire sous les descendants de Gengis Khan. Comme vu précédemment, les empires des steppes demeurent relativement éphémères.

Le phénomène guerrier, chez les peuples sédentaires, évolue constamment en rapport direct avec l'être humain notamment par principe d'apprentissage et de transmission. Chez les populations nomades d'Asie centrale, souvent sans trace historique issue en premier lieu par l'absence d'un système d'écriture, ce même apprentissage semble se faire directement par observation de l'environnement naturel, et uniquement par ce dernier. Le nomade, sans cesse en interaction avec les cultures des populations sédentaires, apprend à connaître progressivement ces dernières. Mais lors du phénomène guerrier, la société sédentaire n'est plus considérée comme un partenaire commercial, mais davantage comme une proie, envers qui tout semble permis. Surgissant ainsi « *de ces refuges, le Barbare revient sans fin, à la suite de crises internes, de révolutions sociales, de montées démographiques explosives, vers les pays sédentaires, et ce retour est rarement paisible. Il y revient très souvent, en dominateur, en triomphant, en pillard : le nomade méprise, nargue alors le sédentaire conquis* »[711]. Une dualité électrique et conquérante anime ainsi les deux parties, dans un jeu qui semble sans fin. Jeu en partie régi par les échanges commerciaux, mais également militaires. Dans la section consacrée à l'étude du barbare, il sera permis de voir en quoi ce dernier est en mesure d'être utilisé par les institutions politiques sédentaires dans une volonté d'accroissement économique.

Une dualité permettant une interaction entre nomades et sédentaires, faisant évoluer chaque partie selon ses avantages. Fernand Braudel pose ainsi la problématique liée au développement retardé des régions d'Asie à partir du XIIIème siècle, notamment avec le cas de la Chine et de l'Inde. En effet, alors que ces dernières semblaient en avance d'un point de vue technique et scientifique durant le courant du premier millénaire de notre ère, l'Occident

[711] Braudel F., op. cit., p. 244.

a progressivement rattrapé ce retard, dépassant même le géant chinois. Braudel émet l'hypothèse d'un bouleversement en Asie, provoqué en partie par les populations nomades. Ainsi, « *pour l'Inde comme pour la Chine, ces raz de marée auront signifié des destructions, des freinages répétés. Sans doute ont-elles à la longue absorbé les envahisseurs, mais à quel prix ? Alors l'envahisseur barbare est-il responsable, en grande partie, d'un décalage grandissant par rapport à l'Occident ? Est-ce la clé essentielle du destin de l'Extrême-Orient ? Pour l'Inde, on le soutiendrait volontiers* »[712], avant de poursuivre, « *la question est la même pour la Chine : dans quelle mesure a-t-elle été retardée dans son développement par la conquête mongole achevée en 1279 et par la conquête des Mandchous (1644-1983) ? Techniquement, scientifiquement en avance jusqu'au XIIIème siècle au moins, la Chine se laisse distancer ensuite par l'Occident lointain. Il est évident, toutefois, que l'on ne saurait attribuer aux envahisseurs de la steppe toute la responsabilité du destin mêlé de l'Extrême-Orient. Les destructions des envahisseurs ont été immenses. Cependant tout s'est réparé, cicatrisé avec le temps* »[713]. Participant ainsi directement à l'évolution ou la destruction de grandes civilisations, les nomades de Haute Asie jouissent d'une position particulière. De plus, l'apparition de la féodalité en Europe, et la formation de différentes monarchies, ont certainement joué un rôle prépondérant dans la « protection » de l'Occident face aux envahisseurs du Nord. En opérant des changements radicaux à l'intérieur des différentes sociétés humaines, les nomades entretiennent ainsi une dualité entre deux modes d'existence, cohabitant sur un même continent.

Mais bien au delà, les nomades steppiques semblent également en capacité d'agir directement sur le développement de certaines sociétés sédentaires, participant ainsi à une coévolution autrement dit, « *lorsque deux espèces évoluent en interagissant l'une sur l'autre* »[714]. Jouant un rôle également important dans le commerce, puisqu'ayant la capacité de guider les populations sédentaires à travers les territoires dangereux et hostiles d'Asie centrale, le nomade parvient ainsi à opérer une dynamique dans ses rapports de force avec le sédentaire. Ainsi, « *sans s'intégrer à la civilisation, les barbares peuvent en goûter les bienfaits par les produits qu'ils achètent ou par les échanges, et l'on sait par exemple qu'il existait aux IIème et IIIème siècles un intense trafic commercial entre les royaumes barbares et Rome, portant notamment sur l'ambre, les miroirs, les verres, l'encens, le cuir, ou les*

[712] Idem., p. 246.
[713] Idem., p. 247.
[714] Dortier J.-F., op. cit., p. 325.

esclaves »[715]. Participant de fait à l'une des stratégies sédentaires pour contenir au maximum les attaques dévastatrices des peuples nomades. Une autre solution pour contenir les barbares participe elle aussi à des interactions surprenantes entre polities sédentaires et polities nomades. Il s'agit notamment de l'engagement de membres de tribus barbares comme mercenaires de guerre pour le compte des sociétés sédentaires. Bien que cette technique participe aussi à la problématique apposée par le renversement de forces conduisant le mercenaire nomade à se retourner contre le sédentaire. Ainsi, « *si les barbares représentent une force militaire remarquable, ils peuvent aussi être engagés comme mercenaires, recrutés soit à titre personnel, soit aux termes d'un accord d'allégeance de la tribu qui engage tous ses membres* »[716].

Une dualité qui se retrouve également au sein même du mythe d'origine gengiskhanide comme précisé précédemment. Ce dernier prenant ainsi pour point de départ la relation nécessaire et purement naturelle entre la proie et son prédateur, l'un ne pouvant exister et survivre sans l'autre, tout en opérant constamment sur un principe de coévolution. Ainsi, le carnassier et l'herbivore, se retrouvent au centre des grands mythes d'Asie centrale et septentrionale. « *Le loup et la biche ! On les retrouve par centaines sur ces curieuses plaques ou statuettes de bronze à motifs animaliers qui, depuis la région de Minoussinsk, au cœur de la Sibérie, jusqu'à la boucle des Ordos, sur la frontière chinoise, depuis, peut-être, le VII° siècle avant J-C jusqu'en plein Moyen-Age, représentent par excellence l'art des populations de la Haute-Asie. La légende mongole, comme la légende truque (à laquelle elle est sans doute empruntée), ne voit-elle pas en eux les ancêtres mêmes de la race ? Le Loup Gris, ou plus exactement Gris-Bleu (Bôrtètchino) sort de la caverne légendaire de l'Erkénéqon, qu'on doit imaginer vers le nord, du côté des chaînes couvertes de forêts, car les Mongols, avant de devenir des gens de la steppe, ont été originellement un peuple des monts boisés. Le grand loup ancestral rencontre sa future compagne, la Biche Fauve, et leur course les conduit au cœur du futur pays mongol* »[717].

Ainsi, comme le souligne Pierre Gaxotte, historien français, « *le sédentaire et le nomade ont beau être voisins, ce ne sont pas des contemporains. Il existe entre eux une sorte de décalage chronologique qui ne peut être effacé. Pour les sédentaires de l'Europe, de l'Iran ou de la Chine, le Hun, le Turcoman, le Mongol sont des sauvages qu'il s'agit d'intimider ou d'acheter. Pour le nomade qui s'aventure aux abords des terres cultivées, les récoltes*

[715] Aucante V., op. cit., p. 119.
[716] Idem., p. 123.
[717] Grousset R., *Gengis Khan*…, p. 5.

plantureuses, les villages regorgeant de grains font l'effet d'un défi et d'une proie offerte. S'il est ébloui, c'est comme le loup, totem des Huns. Son réflexe millénaire est pour l'irruption, le massacre, le pillage, la fuite avec le butin. La ruée périodique des barbares contre les civilisations de sédentaires est un phénomène constant »[718].

Ce décalage chronologique évoqué par Pierre Gaxotte est intéressant car il montre bien que sur ce que l'on pourrait appeler l'arbre de la vie, symbole de l'évolution naturelle et humaine, une dualité s'est formée à un moment donné entre deux grands groupes de pensées. Que faire avec sa propre condition humaine et face à la Nature qui l'entoure. La réponse à apporter se trouve dans les deux stades d'évolution, encore présent à l'heure actuelle, entre nomadisme et sédentarité, les deux évoluant pourtant constamment en symbiose, du moins jusqu'à la suprématie sédentaire. Ce décalage dans l'espace-temps, entre mode de vie nomade et mode de vie sédentaire s'explique donc en partie à la fois par l'influence de l'environnement naturel, le mode de production, la culture établie et l'idéologie qui s'en échappe.

A titre d'exemple, le point de vue occidental mené dans le combat de l'Homme face à la Nature, démontre bel et bien cette formation idéologique propre à la destiné sédentaire. Dans son ouvrage, *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola met en lumière la pensée occidentale qui évolue à partir du XVIIème siècle vis à vis de la Nature, notamment au niveau des représentations de l'environnement naturel d'un point de vue pictural. Selon lui, *« le perception moderne vise à restituer la cohésion d'un monde parfaitement unifié dans un espace rationnel, mathématiquement construit pour échapper aux contraintes psychophysiologiques de la perception* »[719]. Bien évidemment, cette vision de la nature et de la place de l'être humain au sein de cette dernière comporte un point de vue purement subjectif, propre à une époque et une civilisation précise. Ainsi, « *une telle « objectivation du subjectif » produit un double effet : elle crée une distance entre l'homme et le monde tout en renvoyant à l'homme la condition de l'autonomisation des choses, elle systématise et stabilise l'univers extérieur tout en conférant au sujet la maitrise absolue sur l'organisation de cette extériorité nouvellement conquise. La perspective linéaire institue ainsi, dans le domaine de la représentation, la possibilité de ce face-à-face entre l'individu et la nature qui va devenir caractéristique de l'idéologie moderne et dont la peinture de paysage deviendra l'expression*

[718] Idem., p. 16.
[719] Descola P., *Par-delà…,* p. 94.

artistique »[720]. Ce besoin de contrôle permanant sur toute chose ne semble pas propre aux sociétés nomades. Le chaos et l'incertitude ne semble pas les soucier, pas plus même que la complexité de l'humain ou de l'environnement naturel et de ses différentes entités. En revanche, l'Occident s'est progressivement enfermée dans une conception aveugle de la place à accorder à la Nature, mathématisant et structurant l'ensemble pour mieux se donner une impression de gouvernance absolue.

Alors que la culture nomade fait de l'environnement naturel une scène ouverte à toutes les possibilités, quelles soient rationnelles ou non, la pensée occidentale va progressivement stabiliser la nature, notamment dans un processus psychologique, pour mieux se poser en conquérant face à cette dernière. Il est possible de retrouver ici la théorie de la solidification du monde mise en avant par René Guénon, démontrant la matérialisation à outrance entreprise par la société moderne. Mais bien avant l'apparition de la pensée moderne, qui semble d'ailleurs suivre le schéma de la pensée Judéo-chrétienne, les religions monothéistes posent également un système de pensée en accord avec cette vision d'un monde stabilisé, centré sur l'être humain. Une humanisation poussée à l'extrême sur toutes choses ou porte le regard, et qui permet très certainement une stabilisation des sociétés autour de valeurs communes. Alors que la religion dominante des tribus nomades turco-mongoles reste le tengrisme, à l'intérieur de laquelle chaque éléments, naturels sont pris en considération et donc sans hiérarchisation, l'Occident et peu à peu les autres civilisations sédentaires, auront tout naturellement tendance à se renfermer sur elles-mêmes. La pensée humaine dans sa globalité suit alors des voix d'interprétations en totale opposition, chacune jouant cependant un rôle influant dans la construction et l'évolution des différents groupes humains et ce au sein même de leur propre actualisation culturelle.

Mais comme évoqué précédemment, le combat constant entre sociétés nomades et sociétés sédentaires n'est pas propre au continent eurasiatique même si il semble avoir était le plus abouti et le plus violent sur ce territoire, notamment dû au fait de l'évolution globale des sociétés humaines sur ces espaces géographiques. Pour en revenir à l'étude comparée avec les amérindiens, une dualité semble également s'être opérée sur les terres d'Amérique du Nord, à une moindre échelle, mais démontrant également la différenciation à apporter entre ces deux modes de vie. Ainsi, des sociétés tribales sédentaires se sont également retrouvées en opposition avec les sociétés tribales nomades. Cette dualité est intéressante car elle semble suivre le même schéma qu'au sein de l'histoire du continent Eurasiatique, entre les groupes

[720] Idem., p. 94-95.

nomades des Indiens du Nord et ceux, sédentaires, se trouvant plus au sud. Ainsi, au cœur d'un système humain plus primitif, avant l'arrivée des européens, pratiquant essentiellement la survie par processus de chasse, de pêche et de collecte, une même dualité s'est également formée, démontrant l'universalité de la confrontation entre nomades et sédentaires.

2. De la présence d'une idéologie nomade sur les territoires d'Amérique du Nord

Les peuples nomades des steppes eurasiatiques auraient-ils supporté la même histoire politique et sociale sans la présence de grandes aires culturelles sédentaires avec qui ils ont interagi régulièrement, essentiellement par phénomène guerrier ? Inversement, la situation géopolitique actuelle des grandes civilisations serait elle modifiée sans la présence constante, durant près de deux mille ans, de ces éléments perturbateurs trouvés au cœur des zones steppiques d'Asie centrale ? Il est possible d'en déduire, comme l'a très justement souligné Fernand Braudel, que les nomades steppiques ont joué un rôle déterminant dans l'évolution globale des civilisations sur le continent eurasiatique et ce durant près de deux mille ans. L'étude comparée avec les amérindiens va ainsi permettre de démontrer la présence d'une dualité entre nomades et sédentaires, essentiellement d'un point de vue semble-t-il idéologique, tout comme l'absence d'un développement social et politique important sur cette aire géographique avant l'arrivée des colons européens. Démontrant par là même le principe de coévolution culturel et politique ayant eu cours aux abords des zones steppiques et désertiques d'Asie centrale.

Durant ces derniers millénaires, de l'autre côté de l'Atlantique, sur le continent nord Américain, une dualité s'est également opérée progressivement entre tribus nomades et tribus sédentaires, notamment vers la région des Grandes Plaines, et ce avant l'arrivée des colons européens. Dualité d'ordre essentiellement idéologique et en rapport direct avec le mode d'existence de ces populations. Ainsi, le cas historique de la civilisation des steppes et de la dualité que cette dernière a permis d'opérer entre nomadisme et sédentarisation, n'est pas le seul exemple de cette confrontation. Comme précisé précédemment, cette étude comparée s'articule volontairement autour de certains groupes indiens, les Cheyennes et les Sioux, supportant une similitude culturelle et spirituelle commune avec les pasteurs nomades d'Asie centrale et septentrionale. Il va ainsi être permis de constater que la présence d'une sédentarisation tribale sur le contient nord américain, subit également des attaques constantes de la part de ces groupes indiens situés plus au nord.

Mais avant, il semble important de revenir rapidement sur les notions de nomade, pasteur nomade et sédentaire. Ainsi, comme le souligne Vincent Aucante, « *les nomades vivent aussi des situations différentes qu'il convient de bien distinguer : les pasteurs, qui suivent les troupeaux, les migrants, qui cherchent une terre d'accueil, les soldats errants, qui forment des groupes de pillards* »[721]. L'étude présentée ici s'attarde essentiellement sur une analyse des groupes steppiques altaïques, essentiellement présents sous forme d'un pastoralisme même si, à n'en pas douter, quelques groupes issus de migrations ont dû généralement se mélanger à ces derniers. Les amérindiens des grandes plaines, étudiés précédemment, s'opère essentiellement dans un nomadisme plus « primitif », issu directement des chasseurs cueilleurs. Comme vu précédemment, notamment au travers des travaux de Pierre Clastres, nomadisme et sédentarité semblent être en capacité de pouvoir supporter le mode de vie primitif (allié essentiellement aux principes de chasse de récolte et de cueillette) et le mode de vie « moderne » (compris avec l'arrivée de l'élevage et de l'agriculture). Ainsi, les tribus nomades turco-mongoles répondent au deuxième schéma, participant à la création du nomadisme pastoral par principe d'élevage et donc de récupération de la domestication animale. Les amérindiens des Grandes Plaines reposent quand à eux sur un schéma de nomadisme que l'on peut qualifier d'originel, survivant au travers des sociétés de chasseurs cueilleurs. Quoi qu'il en soit, l'idéologie qui s'échappe de ces deux groupes nomades revêt le même caractère dans ses fondements. Fondements liés à une culture d'essence animiste, ajoutés à une volonté certaine d'empêcher tout principe de sédentarisation, alors même que ce dernier est en mesure de voir le jour.

Ainsi, la préface de l'ouvrage de Héhaka Sapa, *Les rites secrets des Indiens Sioux*, décrit de façon habile la dualité à opérer entre nomade et sédentaire. Héhaka Sapa, homme sacré de la tribu des Lakotas, et petit cousin du chef indien Sioux Crazy Horse, participa notamment à la résistance indienne dès son plus jeune âge, à la fin du XIXème siècle. Au cours de cette préface il explique ainsi que « *la structure profonde de la vie indienne signifie que l'homme rouge n'entend point se « fixer » sur cette terre où tout, selon la loi de la stabilisation et aussi de condensation voire de « pétrification », menace de se « cristalliser », et ceci explique l'aversion de l'Indien pour les maisons et surtout celles en pierre, et aussi l'absence d'une écriture qui, d'après cette perspective, « fixerait » et « tuerait » le flux sacré de l'esprit. La civilisation européenne, par contre, dans ses formes dynamiques, comme dans ses formes statiques, est foncièrement sédentaire et citadine : elle est donc ancrée dans*

[721] Aucante V., op. cit., p. 95.

l'espace et s'y étend quantativement, tandis que la civilisation indienne a son pivot en quelque sorte en dehors de l'espace, dans le centre principiel, non localisé, son expansivité sera par conséquence « qualitative », en ce sens qu'elle n'est que mouvement pur, symbole de l'illimité, et non point délimitation quantitative, voire « mercantile », de l'étendue spatiale »[722]. Cette citation s'applique en priorité au dualisme à opérer entre le mode de vie des amérindiens et celui des colons européens. Mais bien avant l'arrivée de ces derniers, des cas de sédentarisation ont eu lieu sur ce même territoire. Il semble également intéressant de souligner la valeur accordée au quantitatif et au qualitatif, l'un opérant sur l'entité sédentaire, l'autre sur celle du nomadisme. Il est possible de retrouver ici la symbolique analysée par René Guénon et définissant le sédentaire comme ancré dans le temps, le nomade dans l'espace.

Le système de pensée de certains groupes amérindiens semble demeurer en adéquation, dans ses composantes, avec la culture nomade altaïque. Ainsi, « *c'est à travers les espèces animales et les phénomènes fondamentaux de la nature que l'Indien contemple les essences angéliques et les qualités divines* »[723]. L'aspect religieux semble ici à caractère animiste, et répond directement à un souci évident de ne pas « domestiquer » l'ensemble de l'environnement naturel. Les conceptions divines, et plus largement celle du comportement humain face à la Nature, sont donc en totale opposition entre peuples sédentaires et peuples nomades. Le premier, dans un souci également « spirituel », ou tout du moins d'une conception de l'existence humaine particulière, estime que la domestication et le contrôle absolue de la Nature, répond à une volonté divine réclamant l'humanisation matérielle et donc physique de toute chose. Le second, obtient un processus de raisonnement inverse à l'intérieur duquel l'humanisation passera davantage par une observation constante de la Nature, sans la « toucher » de façon physique et en interagissant de façon essentiellement psychologique. Le spirituel et le religieux, bien qu'intimement liés dans leurs fondements, n'en sont pas moins en dualité constante dans leur application, qu'elle soit collective ou individuelle. Tout comme au sein de l'histoire eurasiatique, la dualité entre sédentaires et nomades va apparaître progressivement, principalement d'un point de vue guerrier et idéologique. C'est en ce sens que l'étude comparée qui suit va permettre de démontrer l'unification tribale des Indiens d'Amérique du Nord au sein d'une confrontation différente avec les sociétés sédentaires.

[722] Héhaka Sapa, *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Payot et Rivages, Paris, 2006, p. 31-32.
[723] Héhaka S., op. cit., p. 16.

Bien évidemment, toute l'histoire de ces populations ne sera pas abordée, le but n'y étant pas. Pour rappel, deux peuples amérindiens du nord sont avant tout mis à l'honneur, non seulement pour leur dynamisme tribal (principe de politisation par la mise en place de la Chefferie, par rapprochement entre mêmes symboles totémiques), mais également leur similitude culturelle et spirituelle avec le système de pensée turco-mongol. Il s'agit des Cheyennes et des Sioux qui permettent, grâce aux différentes recherches déjà opérées sur ces populations, de décrire plus en détail l'histoire de cette région du monde avant l'arrivée de la colonisation européenne. Ces deux grandes confédérations tribales se situent essentiellement au nord-ouest des actuels Etats-Unis, dans la région des Grandes Plaines. Le choix de ces deux tribus s'explique avant tout par leurs fortes similitudes culturelles et spirituelles avec les populations de pasteurs nomades de la Haute Asie. Cependant, le mode de vie diffère quelque peu, notamment en ce qui concerne la domestication animale. Alors que les populations turco-mongoles, notamment sous l'ère gengiskhanide, se partage un héritage à la fois « purement » originel avec une petite présence de groupes nomades relevant de la chasse et de la cueillette à l'extrême nord de l'Asie septentrionale, et les pasteurs nomades d'Asie centrale, ce même nomadisme pastoral n'est pas présent chez les populations amérindiennes, notamment de par l'absence d'une domestication animale, cette dernière étant arrivée avec la colonisation européenne.

Quoi qu'il en soit, cette étude comparative est intéressante dans le sens où elle regroupe la même évolution humaine sur un continent et au sein de modes d'existences différents, ou tout du moins resté à un stade plus « primitive ». De plus, la rencontre entre les sédentaires et les différentes tribus des Indiens d'Amérique du Nord, peut permettre de comparer le phénomène de politisation chez ces derniers, non pas dans un souci évident de constituer un empire nomade, mais inversement, par contrainte envers la colonisation européenne. Le phénomène politique, déjà présent au sein des peuples tribaux d'Amérique du Nord, notamment sous la forme de confédération tribale, démontre la faculté d'auto indépendance dans l'évolution sociale, politique et culturelle de ces populations, au même titre que les tribus turco-mongoles. Mais l'absence d'un dynamisme conséquent chez les amérindiens peut semble également s'expliquer par l'absence de grandes civilisations sédentaires avant l'arrivée des européens. Alors que les nomades de Haute Asie ont rapidement entrepris des interactions avec les civilisations du continent eurasiatique, l'absence de ces dernières sur les territoires d'Amérique du Nord peut permettre de démontrer l'impact direct de celles ci dans le jeu dynamique du politique altaïque.

Il est important de démontrer, non seulement l'absence de sédentarisation chez la plupart des peuples d'Amérique du Nord, mais également de rappeler les travaux de Pierre Clastres, permettant de démontrer la volonté certaine de ces populations de bloquer le processus de domestication conduisant à la sédentarité, à l'instar des nomades altaïques. Ainsi, comme le souligne Claude Fohlen, spécialiste de l'Amérique du Nord, une différenciation de taille est à apporter entre le nord du continent Américain, et le sud. « *Etrange destinée que celle des Amérindiens du Nord, quand on les compare à leurs frères de race de l'Amérique latine. Vers le sud, au Mexique et au-delà, à travers la Colombie, le Pérou et l'Amazonie, se sont développées des civilisations indiennes majeures, celles des Aztèques, Toltèques, Incas, dont les restes grandioses et originaux, tant architecturaux qu'iconographiques, sont encore visibles. La vigueur de ces civilisations indiennes du Sud a entrainé un brassage avec les conquérants européens pour former la population métisse qui domine les républiques d'Amérique centrale. Rien de tel au nord du Mexique, où n'existe, pratiquement, aucun vestige permanent d'une civilisation précolombienne* »[724]. Cependant, certains cas de sédentarisations, même en pratiquant encore les principes de chasse et de cueillette, se retrouvent sur les territoires nord américain.

Bien que relativement proche des civilisations sédentaires, bien qu'ayant la capacité pour développer et mettre en place une sédentarisation, les populations indiennes d'Amérique du Nord semblent avoir, tout comme les nomades altaïques, une volonté certaine de ne pas développer de systèmes économiques sédentaires. Cette absence de volonté n'est pas le résultat d'une contrainte environnementale, les Européens y ayant constitué l'une des plus grandes civilisations sédentaires en la présence des Etats-Unis d'Amérique, ni même une absence de connaissances. Tout comme la civilisation nomade turco-mongole, il est permis d'y voir les fondements d'une culture et d'une idéologie générale reposant sur une volonté directe de ne pas domestiquer l'ensemble naturel, tout en empêchant la création d'une société sédentaire et la mise en place d'un pouvoir politique les privant de leur liberté. Comme cela fut évoqué précédemment, la présence d'une culture chamanique sibérienne, et d'une culture totémique, alliant concepts holistiques et animistes, semble, là encore, empêcher le développement sédentaire. Mais le plus surprenant reste la présence continue, sur un même continent, du nomadisme et de la sédentarité.

Ainsi, « *il est vraisemblable que les Indiens de l'Amérique latine ont été des sédentaires, par opposition à ceux de l'Amérique du nord, en grande partie nomades. Il est*

[724] Fohlen C., op. cit., p. 6-7.

certain que les premiers étaient relativement denses, les seconds, plus dispersés. Au nord, les Français, Britanniques et Espagnols se sont heurtés à des résistances sporadiques, facilement matées et se sont établis dans un pays qu'ils ont supposé vierge, à la différence des conquistadores qui ont dû affronter des empires organisés. Les Indiens ont été d'abord refoulés puis parqués dans les zones arides pudiquement appelées « réserves », enfin assimilés, ou presque, au mode de vie de l'homme blanc. Sur le territoire des Etats-Unis et du Canada, l'Indien a été un comparse, tandis qu'il était un acteur et un partenaire au Mexique et au-delà »[725].

Bien évidemment, le stade tribal se retrouve également chez certaines populations d'Amérique du Sud, mais n'étant pas en majorité, et surtout, ne disposant pas d'un processus de politisation extrême, elles ne rentrent pas dans le cadre de cette étude. Beaucoup pense, à tort que de telles sociétés tribales puissent mettre en place un dynamisme politique, passant par la formation d'une politie. Les nomades altaïques ont démontré le contraire avec l'établissement de différents empires des steppes, jusqu'à l'aboutissement final avec l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle. Certes, la formation impériale ne fut pas opérée chez les Indiens d'Amérique du Nord. Soit car l'utilité d'une telle formation n'était pas nécessaire, soit parce que la supériorité et la rapidité d'invasion des colons européens ne leur en a pas laissé le temps. Cependant un relatif dynamisme politique semble bel et bien avoir eu lieu chez certains peuples tribaux d'Amérique du Nord, notamment au travers de la mise en place de différentes confédérations tribales, avant et pendant l'invasion européenne. Confédérations tribales qui permet de démontrer la continuité culturelle existante au sein de certaines tribus amérindiennes du Nord, notamment chez les Cheyennes, et la survivance d'une spiritualité chamanique plongeant ses origines bien avant leur arrivée sur le territoire américain. Comme démontré dans la première partie de cette étude, la politisation amérindienne, reposant essentiellement sur les chefferies, s'opère par le totémisme. Le regroupement de symboles claniques similaires permet ainsi des formes de coalitions tribales.

Comme le rappel Pierre Clastres dans son ouvrage *La société contre l'Etat*, la plupart des tribus indiennes, notamment en Amérique du Nord, ont eu la possibilité de créer des sociétés sédentaires. L'environnement naturel sur lequel ces dernières se situées, permettait la mise en place d'une agriculture et d'une domestication de la nature, pour la production et le rendement économique nécessaire à l'accroissement. Alors que l'environnement naturel d'Asie centrale et septentrionale reste plus complexe dans sa « domestication », notamment

[725] Fohlen C., op. cit., p. 7.

dû au fait de la dureté du climat, ce qui a néanmoins permis la création du nomadisme pastoral, les espaces naturels d'Amérique du Nord sont un terrain fertile à la domestication naturelle. Cependant de là à soumettre l'hypothèse que la culture chamanique et animiste est directement impliquée dans le processus de développement, ou non, de la société, en société sédentarisée, reste un postulat plus qu'incertain. Comme démontré précédemment, la culture chamanique et animiste est en capacité de supporter le phénomène politique, participant même directement à ce dernier. Les différents empires des steppes en sont le point principal, permettant de montrer le dynamisme social et politique des populations tribales, tout en leur permettant de conserver un mode de vie culturel et spirituel qui leur est propre. Mais la culture chamanique, qui implique une certaine vision de l'existence, freine en partie l'utilisation de l'environnement naturel à des fins économiques et productivistes.

Comme précisé précédemment, la sédentarisation occupait une infime partie des espaces nord américain, en particulier dans la zone des Grandes Plaines. Mais cette dernière ne semble jamais s'être développée de façon croissante et intense. Comme le souligne Daniel Royot, dans son ouvrage *Les Indiens d'Amérique du Nord*, la sédentarisation est peu présente, et se caractérise avant tout par l'occupation de quelques villages, dont la trop courte durée de vie ne permet pas la constitution de cités à proprement parlée. De ce fait, « *les peuplades préfèrent incendier les grands espaces pour créer des pâturages régénérés où viendront paître les bisons. La chasse primitive consiste à revêtir une peau de loup pour s'approcher des bovins qui sont habitués à la présence de l'animal. Celui-ci régule le nombre de bétail dans les troupeaux en dévorant les bêtes les plus faibles et la charogne* »[726]. Le mode de vie nomade est donc bel et bien avéré, et qui plus est, tente de se sauvegarder face aux quelques cas de sédentarisations qui se développent communément à travers le territoire des Grandes Plaines. Les Indiens préfèrent ainsi incendier régulièrement les quelques terres cultivables, pour permettre la présence constante des bisons, et faire perdurer le mode de vie des chasseurs nomades. Cette absence de positionnement sur une terre permet la création d'une culture liée au nomadisme, plus proche cependant du système du chasseur cueilleur que du nomadisme pastoral altaïque. Ainsi, comme évoqué précédemment, avec les travaux de Pierre Clastres, l'absence de domestication végétale et animale, participant au mode de vie du chasseur cueilleur, permet néanmoins la création sédentaire. A titre d'exemple, de nombreuses tribus isolées d'Amazonie sont sédentaires, avec l'installation de villages, n'empêchant pas les principes de la chasse.

[726] Royot Daniel, *Les Indiens d'Amérique du Nord*, Armand Collin, Paris, 2007, p. 161.

Alors que les sociétés sédentaires ont progressivement développé une conscience de l'existence humaine enfermée dans un schéma classique de début et de fin, utilisant un contrôle constant de l'humain sur l'environnement naturel, aussi bien de façon physique, avec l'établissement de l'agriculture et la construction de cités, que psychique, avec la formation de culture et de religion propres à ce système d'existence, les cultures nomades semblent utiliser une sorte de continuité au sein même des différents aspects de la vie, mort comprise. Les mythologies et plus particulièrement la culture chamanique turco-mongole et amérindienne, ne conçoivent pas de fin du monde, récit récurrent au cœur des grandes religions monothéistes par exemple. L'absence d'une religion « domestiqué » s'explique avant tout par le désir profond de ces sociétés nomades de conserver une certaine liberté d'existence. Ainsi, « *les sociétés organiques n'ont pas besoin d'Etat, lequel, même quand il n'est pas formellement « démocratique », demande toujours une « délégation de pouvoir », c'est à dire, en réalité, une privation de liberté pour les membres de la société* »[727].

C'est cette même volonté de stopper le processus de sédentarisation, amenant progressivement à la formation d'un pouvoir étatique, qui pousse régulièrement les Indiens des Grandes Plaines à incendier volontairement les quelques cas de mise en place de système d'agriculture. Ainsi, « *la trentaine de groupes indiens différents qui occupaient les Grandes Plaines peuvent être divisés en deux sous-ensemble : les horticulteurs qui habitaient des villages permanents sur les prairies de l'Est, et les chasseurs nomades des hautes plaines de l'Ouest* »[728]. Ces mêmes villages souvent incendiés par les groupes nomades, participant ainsi à une dualité constante entre ces deux modes de vies. Mais alors que sur le continent Eurasiatique, la confrontation entre ces deux groupes humains que sont les nomades et les sédentaires, a permis une évolution constante de l'histoire de l'humanité jusqu'à la suprématie sédentaire par l'armement, l'histoire des populations indiennes d'Amérique du Nord, reste relativement stable de part l'absence notamment de grandes aires culturelles sédentaires sur ce même territoire. Cela démontre l'influence probable qu'ont pu avoir les sociétés humaines sédentaires sur la formation de la civilisation des steppes, notamment dans le processus de création du nomadisme pastoral et par la suite avec le principe de coévolution guerrière et économique.

Cependant, l'aspect chamanique et animiste de la culture des Indiens d'Amérique du Nord, participe, tout comme au cœur de la culture nomade des steppes, à fabriquer une

[727] Dubant Bernad, *Crazy Horse, chamane et guerrier*, Traidaniel, 1990, p. 99.
[728] Carlson Paul H., *Les Indiens des Plaines*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 11.

actualisation culturelle plus proche d'un hybride entre Nature et Culture. Alors que « *les temples, les églises, les synagogues et les mosquées ne font que refléter la suffisance des hommes qui ont perdu leur connexion avec la nature, avec les forces mystérieuses de l'univers, pour prétendre à une révélation « absolue » qui n'est que le reflet bouffi de leur « ego », politiquement important, spirituellement nul, l'Indien Sioux était avant tout en relation avec les forces de la nature, avant de refléter les façons sociales* »[729].

Les nomades, proches de leur environnement naturel, sont ainsi en totale interaction psychique avec ce dernier, développant une idéologie particulière, que l'on pourrait qualifier de primitif, tout en étant cependant aussi évoluée dans l'analyse des composantes de la vie, qu'au sein des sociétés sédentaires. Le chamanisme joue un rôle prépondérant dans la culture nomade altaïque. A la fois religieux, médical, voir scientifique, puisqu'il prend en considération tous les éléments naturels et cosmiques, ce dernier participe hautement à l'idéologie culturelle des peuples nomades d'Asie centrale. Sa puissance et son influence sont telles que cette forme de spiritualité parvient également à fusionner avec différentes religions monothéistes qui l'envahissent. Ainsi, « *si les traditions chamaniques d'Asie centrale et septentrionale présentent une forte unité, c'est notamment en raison de la parenté des peuples nomades de langues altaïques (turques, mongoles, toungouses) qui, originaires de Sibérie du Sud et de Mongolie, se sont étendus au fil des migrations jusqu'à l'Arctique et à la Méditerranée. La diffusion de l'islam en Asie centrale, à partir du VIIIème siècle, ne signe pas la fin du chamanisme, car celui-ci est recomposé avec cette nouvelle religion et, en particulier, avec sa forme mystique, le soufisme* »[730]. La société américaine contemporaine trouvera également, dans les principes spirituels amérindiens, un renouveau culturel, notamment au travers des courants de pensées Psychédéliques et New Age à partir des années 1970, utilisant de nombreuses références à la spiritualité amérindienne.

A l'heure actuelle, bien que le bouddhisme soit devenu religion première en Mongolie, il n'en demeure pas moins un fort héritage chamanique, notamment par le biais du chamanisme jaune. Le bouddhisme pouvant être associé plus à une doctrine philosophique spirituelle qu'à une religion au sens propre du terme, la frontière entre les deux reste mince et peut prêter à certaines similitudes, notamment dans le cas de la place à accorder à la condition humaine face à l'ensemble du système naturel. Le chamanisme semble cependant resté propre au mode de vie nomade et à l'absence de domestication naturelle. Rien d'étonnant que les

[729] Dubant B., op. cit., p. 100.
[730] Stépanoff C. et Zarcone T., op. cit., p. 14.

grandes civilisations sédentaires aient essayé de le supprimer pour mieux éradiquer ce mode de vie. Les soviétiques, en particulier, ont tenté de supprimer le chamanisme, afin notamment de mieux contrôler ces populations nomades. Bien avant eux, les occidentaux considéraient cette forme religieuse comme une imposture, durant la grande époque des Lumières. Ainsi, « *le siècle des Lumières n'a pas d'affection pour la magie. L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert comporte un article sur les « schamans » qui décrit ces derniers comme des « imposteurs » cupides abusant d'un « peuple ignorant et superstitieux ». En 1776, grâce aux données accumulées, Goergi invente la notion de « chamanisme » pour décrire un système religieux qui ne cessera d'intriguer les savants russes puis soviétiques* »[731]. Répondant ainsi à une volonté de créer un système de pensée cartésien, stabilisé, et ne supportant aucunement toute autre forme de pensée sauvage ou magico religieuse.

Le chamanisme rentre dans une idéologie et une conception de la vie propre à lui même et en constante interaction avec les entités naturelles, humaines ou non humaines, ainsi qu'énergétique et cosmique. Il est intimement lié au mode de vie nomade, difficile à concevoir dans son intégralité pour des civilisations sédentaires qui, depuis leurs origines, conditionnent l'être humain dans un stade de domestication culturelle et idéologique extrême en vue de produire et de faire croitre leur propre civilisation. Même la science semble impuissante face à certains aspects du chamanisme, dans le sens où ce dernier semble avoir compris bien avant elle le lien qui unit toute chose présente sur Terre et dans l'Univers, par principe holistique.

« *De nos jours, le chamanisme est ainsi souvent imaginé en Occident comme une « spiritualité » plongeant ses racines dans les origines de l'humanité. Porteur d'une sagesse écologique exemplaire, le chamanisme constituerait une théologie primitive délivrant à chaque homme un message sur le monde. Cette perception mystique occidentale oublie le rôle central du corps même du chamane et des relations intimes qu'il tisse avec ses instruments rituels. Les chamanes ne produisent pas de doctrine destinée à être exportée : leurs pratiques, focalisées sur les différences de pouvoir entre les êtres, dessinent une religion de la singularité plutôt que de l'universel* »[732]. Cela rejoint les principes d'existence avant tout individuels et non collectifs, propre au nomadisme ou encore à certains groupes tribaux d'où, comme vu précédemment, la difficulté de se faire coordonner les principes de cohérence et de cohésion sociale chez les populations nomades ou tribales. Alors que les sociétés sédentaires

[731] Idem., p. 22.
[732] Idem., p. 12.

ont tout intérêt à développer des relations importantes entre les différents membres composants ces dernières, notamment dans un souci évident de cohésion et de cohérence sociale, mais également d'idéologie matérialiste, le nomade conçoit son existence non pas en fonction de l'autre, mais par sa propre existence. D'où la difficulté de base pour la constitution d'une entité politique et donc sociale importante. A l'instar des invasions nomades, perturbatrices des foyers sédentaires, le chamanisme a capacité à s'insérer à l'intérieur de différents courants de pensée, participant également à la création de doute, de remise en question, de modifications, comme cela fut le cas avec l'arrivée du soufisme en Asie centrale, branche mystique de l'Islam. En cela, le chamanisme paraît être beaucoup plus récent qu'il n'y paraît, tout comme le nomadisme pastorale d'Asie centrale. A eux deux, ils forment une existence humaine proche de l'introspection et d'une pratique individuelle de l'existence, notamment par influence constante du mode de vie nomade et d'un environnement naturel sauvage et steppique.

Ainsi, pour revenir aux populations pastorales de Haute Asie, leurs apparitions sur la scène géopolitique de l'époque, comme élément déstabilisateur et prédateur, en font un système à part entière, difficilement insérable dans l'histoire humaine des civilisations et pourtant en totale interaction avec cette dernière. Plus encore, en opérant un jeu d'actions avec les sociétés sédentaires, l'entité nomade des steppes eurasiatiques obtient son actualisation dans le réel, à la fois comme élément perturbateur, tout en se réclamant directement issue de ces dernières.

3. Le nomadisme pastoral de Haute Asie, enfant troublant de la sédentarité

« *La civilisation a-t-elle été « mère de barbarie », elle a fait d'anciens agriculteurs des bergers nomades* »[733]. Il semble difficilement concevable que les nomades steppiques se situent, d'un point de vue chronologique, en dernier lieu d'apparition dans l'évolution des sociétés humaines. Pourtant, au regard des nouvelles découvertes scientifiques, le nomadisme pastoral n'a pu voir le jour que grâce aux différentes techniques de domestications issues elles mêmes des sociétés sédentaires. Pour faire simple, l'évolution humaine suit ainsi le schéma classique du paléolithique, caractérisé par nos ancêtres chasseurs cueilleurs, suivi par la mutation néolithique et l'émergence des premières civilisations humaines par la sédentarisation, notamment par principe d'écriture et de domestication animale et végétale,

[733] Braudel F., op. cit., p. 243-244.

opérant ainsi le début de l'Histoire. Emerge seulement en troisième position une adaptation humaine particulière, liée à des zones géographiques atypiques, le nomadisme pastoral, empruntant le phénomène de domestication animale associé à un mode de vie exempté de sédentarisation car reposant essentiellement au cœur d'espaces arides, combiné au mouvement incessant lié au pastoralisme.

John Man, auteur d'un ouvrage intitulé *Genghis Khan : Life, death, and résurrection*, propose un schéma explicatif, en rapport avec les nouvelles découvertes scientifiques liées à l'étude de l'apparition du nomadisme pastoral. Ainsi, les deux schémas proposés[734] permettent d'appréhender le fait que pendant longtemps le nomadisme pastoral fut considéré comme la seconde grande évolution de l'histoire de l'humanité. Il n'en n'est rien. Au contraire, ce stade semble ainsi être arrivé en dernière position dans l'élaboration des différents mode de vie ayant touché l'humanité. Voici une reconstitution traduite de l'anglais des schémas proposés :

Chasseur-cueilleur → Nomadisme pastoral → Agriculture → Vie urbaine

Le premier schéma s'attarde sur la vision première entretenue par les scientifiques à propos de l'apparition du pastoralisme. Dans ce cas de figure, il serait donc intervenu à la suite de nos ancêtres chasseurs cueilleurs. Or, le nomadisme pastoral ne peut apparaître que une fois la domestication animale entreprise, autrement dit à la suite de l'émergence de l'agriculture, qui permet elle même la mise en place de l'élevage. S'en suit une seconde interprétation :

Nomadisme pastoral

↑

Chasseur-cueilleur → Agriculture + Elevage

↓

Vie urbaine

Le second schéma si dessus démontre ainsi que c'est à la suite de l'émergence de l'agriculture et de l'élevage que deux modes de vie vont progressivement se mettre en place. D'un coté une forte sédentarisation, permise par l'agriculture notamment, provoquant apparition des premières cités, et de l'autre côté, le pastoralisme, récupérant l'élevage issu des

[734] Man John, *Genghis Khan : Life, death and résurrection*, Bantam, p. 58.

peuples sédentaires, permettant ainsi l'adaptation de certains groupes humains à l'intérieur de zones de vide géographique, survivant grâce à la présence d'un cheptel.

Ainsi, « *le nomadisme est un phénomène qui a existé à diverses époques de l'histoire humaine. Mais le mode de vie des nomades « classiques » d'Eurasie, qui nous intéresse ici, est apparu au sein de populations précédemment sédentaires* »[735]. Tout comme le chamanisme sibérien, le nomadisme pastoral s'avère donc beaucoup plus récent dans son développement et son apparition au sein de l'histoire humaine. Mais comme le précise Lebedynsky, « *les raisons de son apparition ne sont pas évidentes. Le nouveau mode de vie permettait assurément d'exploiter de très grands espaces dans le cadre d'un élevage extensif. Mais la mutation a-t-elle été volontaire ou imposée par les circonstances ?* »[736]. Des changements climatiques importants peuvent être à l'origine d'une modification des modes de vie sédentaires vers le pastoralisme, par les premières populations indo-européennes, notamment avec les Scythes. Lebedynsky émet également l'hypothèse d'une volonté plus personnelle de certaines populations désireuses de s'écarter volontairement des civilisations sédentaires, pour des raisons avant tout d'ordre idéologiques et liées à la notion de prestige, le nomadisme apparaissant alors à l'époque comme un mode de vie plus noble que celui des sédentaires. Il écrit ainsi à propos de la création du nomadisme pastoral, « *on peut envisager d'autres facteurs, comme la valorisation idéologique de certaines activités. Indépendamment des conditions matérielles qui l'encourageaient, le nomadisme, surtout compte tenu de sa forte coloration guerrière, a pu être considéré comme un mode de vie plus noble que celui des sédentaires. On ne veut pas suggérer que des peuples aient choisi ce mode de vie par romantisme, mais son développement a pu être encouragé ou légitimé par des considérations de prestige* »[737]. Quoi qu'il en soit, l'apparition du nomadisme pastoral chamboule quelque peu l'évolution classique sédentaire, créant par la même les peuples prédateurs issus des steppes, troublant périodiquement l'évolution des sociétés humaines durant près de deux millénaires.

Alors que la sédentarisation de l'être humain suit de façon chronologique le nomadisme propre aux sociétés paléolithiques, le nomadisme pastoral semble bel et bien héritier direct de ces mêmes sociétés sédentaires. Participant ainsi à fermer le cycle constant des évolutions humaines, entre deux modes de vie, nomades et sédentaires. Bien trop souvent qualifié d'état primitif, le nomadisme pastoral, à ne pas confondre donc avec la vision des

[735] Lebedynsky I., op. cit., p. 19.
[736] Ibid.
[737] Ibid.

premiers peuples de chasseurs cueilleurs propre à l'humanité en générale, tend dans son étude à inverser totalement cette vision « archaïque ». Bien que fortement en opposition avec la sédentarisation, le nomadisme pastoral sait néanmoins ce qu'il doit à cette dernière, car ne pouvant réellement exister sans elle. Ainsi, comme précisé précédemment, la création de ce nouveau type d'existence répond avant tout à une adaptation humaine face à des conditions environnementales particulières, dans le cas présent les régions montagneuses, steppiques et désertiques d'Asie centrale. S'ensuit un principe de coévolution entre deux modes de vie en totale opposition, et supportant malgré tout de nombreuses interactions, essentiellement d'ordre économiques, culturelles et guerrières, et qui se verront tout naturellement sublimer par la création de l'empire gengiskhanide dès le XIIIème siècle, permettant une ouverture sans précédente avant l'époque contemporaine entre les différentes civilisations eurasiatiques.

Avant de conclure cette partie, il convient de rappeler l'existence de deux types de nomadismes aux époques citées tout au long de ce travail de recherche, démontrant ainsi la réelle complexité à apporter aux études sur la civilisation des steppes. Les régions d'Asie centrale, plus proches des civilisations sédentaires, voient se développer un nomadisme pastoral caractérisé par l'élevage d'animaux domestiques, propre à une adaptation particulière dans ces zones de vides géographiques. Les zones forestières, situées davantage au nord de l'actuelle Mongolie et de la Sibérie orientale, sont quant à elles peuplées par des nomades pratiquants encore la chasse et la cueillette. Les premiers se trouvent alors être plus riche, notamment grâce à leur proximité avec les grandes civilisations, qu'ils utilisent d'un point de vue commercial, essentiellement pour marchander ou protéger et diriger les voyageurs, permettant ainsi un arrêt progressif de la chasse comme unique moyen de survie. La formation d'échanges commerciaux, ou de razzias sur les cités, participe à la mise en place d'interactions constantes entre ces deux entités sociales, le pastoralisme et la sédentarité.

De même, *« le système pastoral nomade s'est largement vu refuser dans l'histoire de la Mongolie une capacité propre à exister sur des bases spécifiques. Défini par ses « manques » par rapport à un ordre « normal » du développement humain, celui des sociétés agraires puis urbaines et industrielles, le nomadisme symboliserait paradoxalement la stagnation. Tout aussi paradoxalement, le nomadisme serait un état primitif, « préhistorique », antérieur aux sociétés agraires et donc incapable d'évolution. Premier constat : bien loin d'être antérieur aux sociétés agraires, les sociétés pastorales nomades en sont les héritiers. Le pastoralisme, a fortiori le pastoralisme nomade ne sont pensables qu'une fois réalisé l'essentiel de la domestication animale. Or nous savons désormais que*

celle-ci a suivi, et non précédé, la domestication végétale, la culture des plantes alimentaires. Contrairement à une image qui veut voir le peuplement humain comme « nomade » au paléolithique et se sédentarisant au néolithique, s'il y a bien lieu de dater du néolithique l'apparition de la sédentarité (agricole ou pastorale), celle-ci est une rupture avec une mobilité migratoire et non avec un nomadisme qui est alors encore loin d'être apparu »[738]. Le nomadisme de Haute Asie peut être ainsi qualifié d'héritier direct des sociétés sédentaires, un héritier cependant perturbateur et fortement instable. Comme démontré précédemment, notamment avec les travaux de Pierre Clastres, le nomadisme pastoral, ou plus largement le stade de micro sociétés, demeure un choix inculpé à une partie de l'humanité d'auto gérer sa démographie et ses besoins économiques, en fonction d'un mode de vie en total opposition avec la sédentarisation. Mode d'existence qui peut dès lors répondre directement à une volonté idéologique. La seconde session va ainsi tenter de déterminer la présence d'une idéologie nomade, définissant l'entité pastorale comme autonome et cependant antagonique avec le système sédentaire. Mais là où le nomadisme pastoral d'Asie centrale prend tout son sens, c'est par la création d'une politie, impliquant la création d'une aire culturelle stabilisée et indépendante, tout en supportant les différentes interactions entreprises avec les autres civilisations. Héritier direct des sociétés sédentaires, et paradoxalement en totale opposition avec ces dernières, le nomadisme pastoral participe ainsi à la mise en place d'une identité singulière, propre aux régions steppiques et désertiques.

Cependant, ce mode de vie sait ce qu'il doit à la sédentarité et au système de domestication animale, puisqu'elle lui permet sa propre création et sa survie. Mais ce dernier tend également à s'affirmer indépendamment, sur un plan politique et diplomatique notamment, ainsi que culturel, autrement dit, dans la création de sa propre identité entant que civilisation, puis entité politique autonome. C'est le cas avec la formation des différents empires des steppes au cours de ces deux derniers millénaires, et la consécration avec la constitution de l'empire Mongol de Gengis Khan. Cependant, il reste relativement difficile d'évaluer la réelle différenciation entre les nomades des steppes de l'aire gengiskhanide et ceux de l'époque des T'ou-kiue ou des Juan-Juan dont nous avons pu étudier les différentes évolutions. Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *aussi devons-nous accepter les inévitables risques d'erreurs. Il est imprudent jusqu'à un certain point de considérer du même œil une civilisation du VIIème siècle et une autre du XIIIème siècle, de ne pas s'arrêter devant la solution de continuité entre un peuple éleveur de la steppe et un peuple chasseur de la forêt,*

[738] Legrand Jacques, *La Mongolie entre deux ères (1912-1913)*, conception et édition Anne Sigaud, commissaire de l'exposition, Musée Albert-Kahn, 2013, p. 90.

entre des gens qui parlent turc et d'autres mongol »[739]. L'étude qui suit, bien que rappelant l'origine des peuples altaïques à une époque où ces derniers occupaient encore la partie des zones forestières de la Sibérie orientale, s'intéresse avant tout au dynamisme politique de ces derniers bien après leur sortie de cette environnement naturel, pour les ramener, d'un point de vue historique, à leurs arrivées progressives vers les zones montagneuses de l'Altaï. C'est probablement à cette époque, datée entre 700 et 300 avant J-C, que ces dernies rencontrent les civilisations sédentaires, en même temps que les premiers nomades indo-européens, Scythes en premier lieu, par qui ils ont très certainement récupéré le mode de vie pastoral. Ces derniers seront progressivement poussés vers d'autres terres, ou réduit à néant par les nomades altaïques. Et c'est dès leurs arrivés dans les zones de l'Altaï que ces derniers vont progressivement mettre en place le phénomène politique et la constitution des premiers empires des steppes, notamment par principe de continuité culturelle, créant une identité au pastoralisme de Haute Asie. Un dynamisme politique qui cessera lorsque le sédentaire aura renversé les rapports de force, notamment d'un point de vue de l'armement avec notamment l'invention de la poudre à canon. Ainsi, « *les civilisations massives d'Extrême-Orient, avant tout l'Inde et la Chine, auraient vécu paisiblement s'il n'y avait eu, pour les troubler, que ces zones internes de sauvagerie, avec leurs pauvres agriculteurs mangeurs de forêts. Leur tourment, sous la forme de vrais fléaux bibliques, est venu des vastes déserts et steppes, torrides sous le soleil d'été, l'hiver ensevelis sous d'énormes amoncellements de neige. Sur ces terres inhumaines, une population de peuples pasteurs : Turcs, Turkmènes, Khirgiz, Mongols. Des nués de cavaliers. Dès que l'histoire permet de les apercevoir, ils sont déjà tels qu'ils se maintiendront, violents, pillards, cruels, d'une bravoure folle, jusqu'à la fin de leur grandeur historique, c'est-à-dire, en gros, jusqu'au milieu du XVIIème siècle. Alors, mais alors seulement, les peuples sédentaires, grâce à la poudre à canon, auront eu définitivement raison d'eux* »[740].

Bien que successeur direct de la sédentarité, le nomadisme d'Asie centrale participe également à l'évolution de cette dernière, créant ainsi une zone de trouble géopolitique pendant près de deux millénaires et ce sur une grande partie du continent Eurasiatique. Par le phénomène militaire, les massacres de populations, mais également les échanges commerciaux, et la possibilité d'ouvrir et de se faire rencontrer les cultures, notamment lors de la création de l'empire gengiskhanide, le nomadisme agit directement sur l'évolution globale des civilisations sédentaires, participant notamment au ralentissement de la

[739] Roux J-P., *La religion des Turcs*…, p. 54.
[740] Braudel F., op. cit., p. 242-243.

civilisation chinoise, ralentissement induit par les nombreuses incursions nomades, permettant ainsi à l'Occident de rattraper son retard, comme l'a très justement fait remarquer Fernand Braudel. De ce fait, « *l'histoire des civilisations bruit encore de l'influence de certains peuples nomades. Art animalier, mobilité, science consommée de la guerre et de l'équitation, grande aptitude à l'assimilation des techniques ou des idées de leurs voisins : autant de qualités qui expliquent les conquêtes foudroyantes et de grande ampleur que réalisèrent les Mongols, les Mandchous contre les Chinois, ou les Turcs contre les Arabes* »[741]. Apparu tardivement au sein de l'histoire humaine, le système pastoral semble cependant en capacité de s'incruster comme un nouvel élément face à l'évolution humaine « classique », ou tout du moins majoritaire, représenté par la sédentarité. Une intrusion certes sous jacente mais perturbatrice et présente au cœur de certaines influences religieuses, culturelles, ou encore sociales, notamment grâce à la flexibilité à apposer à la pensée animiste et à la spiritualité chamanique.

Cette dernière va se voir cependant fortement chamboulée lors de la création de l'Empire mongol, tout en ayant capacité à se modifier pour les besoins idéologiques prônés par l'arrivée du politique. S'en suit une refonte interne de la société nomade avant son expansion en zone sédentaire. Le principe de coévolution opéré entre nomades et sédentaires a ainsi très certainement permis l'émergence progressive d'une idéologie de conquête territoriale, fondée sur les bases de l'identité pastorale et du mode de vie guerrier et prédateur de ces populations, participant largement à la volonté d'élaboration d'un dynamisme politique important. Mais pour se faire, Gengis Khan doit s'appuyer essentiellement sur une domination charismatique, apportant avec elle glorification de l'ancêtre commun devenu Grand Ancêtre de tous, tout en opérant sur une approche politique « carnassière », détruisant progressivement les différentes identités claniques au profit d'une seule unificatrice.

Section II: DU CANNIBALISME TOTÉMIQUE : VERS LA PRÉSENCE D'UN SOFT POWER ET D'UNE IDÉOLOGIE GENGISKHANIDE

Au delà de l'analyse du système des représentations sociales zoomorphiques dans le processus de politisation nomade, il semble intéressant de tenter de redéfinir le champ d'étude de ce dynamisme politique à l'intérieur d'une vision plus contemporaine, tout en maintenant

[741] Gourdin P., op. cit., p. 280.

en relief la symbolique de l'ancêtre carnassier dans le jeu de la formation politique des peuples de la steppe. Car comme le soulignent de nombreux auteurs, « *Gengis Khan était d'abord un génie militaire* »[742]. Mais au delà de l'aspect purement guerrier, il semble important de souligner sa capacité à créer ou tout du moins faire émerger une identité sociale nomade autour d'un ancêtre commun, associé à un mode de vie atypique. Car l'unification des tribus d'Asie centrale n'a pu s'opérer uniquement par un recours à la force pure, autrement dit militaire. Supportant une base démographique en nombre réduit, dû au mode de vie pastoral, l'intérêt premier de Gengis Khan n'est donc pas de pratiquer une extermination des tribus, mais de faire se coïncider les principes de cohésion et de cohérence sociale, notamment par le biais d'une forme de diplomatie interne, afin de modifier en profondeur la morphologie tribale, le système des représentations et des idées, et plus largement le destin de la société pastorale. Diplomatie rendue possible par la réutilisation d'éléments culturels prégnants et fort de représentations, aussi bien du côté turc que mongol. Cette seconde section entend ainsi revenir en premier lieu sur la problématique à opérer d'un point de vue linguistique entre ethnies turques et ethnies mongoles. Il sera ainsi permis d'évoquer la présence possible d'un *soft power* gengiskhanide, comme arme culturelle permettant stabilisation et élaboration de l'ensemble tribal autour de valeurs communes, mais également comme outil diplomatique. Cette section se terminera tout naturellement sur l'étude d'une idéologie gengiskhanide, en parallèle de l'utilisation émotionnelle.

1. Le problème linguistique au cœur de l'unification nomade altaïque

Tout évolution politique et sociale demeure essentiellement liée au phénomène guerrier mais également à la culture, à la religion et bien évidemment au langage. Toutes ces notions, essentiellement issues de la discipline de la géopolitique, permettent de comprendre comment la construction et l'expansion d'un empire se fait selon des règles d'ordre militaire principalement, mais également idéologique et culturelle. Les relations internationales ont posé ainsi deux grands principes de pouvoir d'influences à savoir le *hard power* et le *soft power*. Pour définir rapidement ces deux notions, il peut être dit que la première concerne essentiellement les usages coercitifs physiques, autrement dits la force armée mise en place par un acteur, le plus souvent étatique, à des fins essentiellement politiques et territoriales. Le *soft power*, défini plus largement dans la suite de cette étude, se rapporte quant à lui à

[742] Aron R., op. cit., p. 68.

l'utilisation de moyens essentiellement idéologiques et culturels, d'où sa dénomination de « pouvoir doux », en opposition au « pouvoir fort ».

Dans son ouvrage à *L'introduction à la géopolitique*, Olivier Zajec, démontre ainsi l'importance de la prise en considération de plusieurs éléments, essentiellement géographiques et ethniques, quant à l'expansion d'un pouvoir politique. L'influence, qu'elle soit militaire ou culturelle, ne répond pas aux mêmes principes. Ainsi, la langue reste le pivot principal dans le regroupement ethnique de populations au sein d'une politie formée ou en phase de formation. Selon Zajec, dans un cadre purement géopolitique, la population reste ainsi le « *deuxième grand élément d'analyse après la géographie, l'étude des populations complète la vision géopolitique. Pour comprendre ce facteur, la plupart des géopoliticiens interrogent la notion d'identité, afin d'approcher au mieux le poids des enjeux identitaires mondiaux dans les stratégies étatiques* »[743]. Retrouvant ainsi l'approche constructiviste prenant en considération les acteurs sociaux et les éléments gravitants autour d'eux. Quatre grands éléments doivent ainsi être pris en compte dans cette notion d'identité à savoir, les ethnies, les langues, les religions et les dynamiques démographiques. Par contacts récurrents, les groupes humains issus d'une même ethnie et parlant un même langage, vont donc progressivement élaborer des rapprochements certains, permettant par la suite une uniformisation progressive de l'aire culturelle. Le politique, en accomplissant son rôle de catalyseur social, participe également à l'émergence dans le réel de l'aire culturelle en formation, tout en stabilisant l'ensemble social au sein de frontières établies en fonction. Ainsi, « *les frontières ont donc des effets souvent analogues à ceux des limites linguistiques : elles favorisent l'uniformisation des traits à l'intérieur du territoire national et accusent les différences avec l'extérieur* »[744]. Permettant ainsi la formation de la politie, en stabilisant l'ensemble social de l'intérieur, tout en participant à créer une zone de conflits vers l'extérieur. Réunis au sein d'un pouvoir politique, ces différentes composantes forment ainsi une puissance, nécessaire pour les besoins d'unification identitaire, apportant donc par la suite le principe de la guerre légitimée vers l'extérieure. Comme vu précédemment, la notion territoriale existe dans la formation sociale du pastoralisme, bien qu'elle n'opère pas sur les mêmes conceptions que celles des sociétés sédentaires. Mais ce besoin territorial implique une stabilisation sociale progressive, notamment au travers d'éléments culturels et linguistiques. Ainsi, « *dans les sociétés humaines, la source de la force, c'est la collectivité. Une*

[743] Zajec O., op. cit., p. 93.
[744] Claval P., op. cit., p. 121.

collectivité, c'est un groupe d'humains ayant certains liens entre eux : ou géographique, ou fonctionnel, ou racial, ou linguistique, ou volontaire, etc…. »[745].

Comme vu précédemment, les nombreuses tentatives d'établissement d'empires nomades à travers les deux derniers millénaires de notre ère, répondent directement à ce souci ethnique et identitaire de créer un lien entre populations subissant les mêmes cadres idéologiques, culturels et religieux, en plus d'appartenir au même mode de vie au sein des mêmes espaces géographiques. Une demande d'homogénéisation émerge naturellement, et qui aboutira à la constitution finale du plus grand empire territorial de l'humanité, sous le règne gengiskhanide au début du XIIIème siècle. Cette construction impériale, comme cela fut démontré, répond également à la problématique première d'établir et surtout de mettre en relief une aire culturelle commune, qui passe par un brassage constant entre ces populations, jusqu'à l'avènement d'une identité cristallisée dans un processus d'uniformisation culturelle par l'arrivée du politique. Il est possible de retrouver ce principe des différentes forces énergétiques poussées vers l'unification, au cœur des principes animistes, selon lesquels toutes formes ou entités énergétiques semblables ont tendance et ont capacité à se regrouper quand les besoins s'en font sentir.

De ce fait, l'outil militaire, l'utilisation de la force pure, ou *hard power*, n'est pas le seul moyen pour parvenir à la constitution d'une politie durable et légitime. L'influence se doit également d'être d'ordre idéologique, culturelle et donc interne, afin de rallier l'ensemble des populations au sein d'une entité politique de grande envergure. La multiplication des représentations sociales d'aspects zoomorphiques, le morcellement tribal, jouant sur l'identité de la civilisation des steppes, ajouté à un caractère naturellement belliqueux, ne facilite pas la mise en place d'une homogénéisation culturelle au sein de l'entité pastorale. Le terme cannibalisme totémique fut utilisé tout au long de cette étude pour démontrer la nécessité « d'avaler » progressivement les différentes identités tribales au profit d'une seule, unificatrice, conquérante et constitutive de l'empire. Le principe hiérocratique, défini précédemment, semble répondre directement à ce cannibalisme totémique du simple fait que l'empire est par nature anti totémique. En utilisant la religion universelle, le tengrisme, et en plaçant le loup comme ancêtre commun à l'ensemble tribal, Gengis Khan assure ainsi la mise en place d'une identité nomade forte et unie, prête pour la formation d'une politie amenant à la constitution de l'empire et la conquête vers l'extérieur.

---

[745] Duroselle Jean-Baptiste, *Tout empire périra : théorie des Relations Internationales*, Armand Colin, Paris, 1992, p. 126.

Car comme le souligne Shmuel Eisenstadt, « *il est essentiel de reconnaître que c'est par la transformation des croyances et visions du monde en principes structurels des différents modèles d'interaction sociale, c'est-à-dire en systèmes de règles régissant les problèmes fondamentaux de l'ordre social, que ces croyances peuvent devenir des composantes de base de l'ordre social et des complexes institutionnels* »[746]. La création d'une civilisation passe donc naturellement par la mise en place d'une transformation progressive des croyances et des idéologies, afin de parvenir à une homogénéisation d'un ensemble stable et cohérent pour l'ordre social. Il est donc nécessaire de mettre en place « *des processus sociaux par lesquels les grandes religions se cristallisent dans les grandes civilisations* »[747]. Revenant ainsi à la nécessaire utilisation du tengrisme dans la formation des empires des steppes.

La présence d'un même langage au sein des tribus altaïques est logiquement primordiale pour le système d'unification. Mais comme l'a très justement souligné Jean-Paul Roux, la différenciation linguistique, opérée au cours des siècles entre les peuples de langue turque et les peuples de langue mongole, ne permet pas de placer la langue comme seule moyen de ralliement. Certes la compréhension mutuelle reste la principale source d'un regroupement entre êtres humains. Mais étant donné le séparément progressif des langues turques et mongoles au cours des siècles de nomadisation, cet élément ne peut demeurer l'unique explication de l'unification entre ces deux groupes linguistiques, appartenant pourtant à la même famille altaïque.

Pour Jean-Paul Roux, « *il ne semble pas que les historiens se soient préoccupés d'une question qui nous paraît pour le moins intrigante. Malgré leur parenté, les langues turque et mongole sont différentes, et savoir l'une n'est pas savoir l'autre. Or, en Mongolie même, Turcs et Mongols coexistent, voisinent, entretiennent des rapports étroits et entrent maintenant dans le même système politique. Peuvent-ils donc se comprendre ? La logique voudrait que l'on répondît par la négative, mais toute l'histoire semble imposer une réponse positive. Temüdjin (Gengis Khan) converse trop familièrement avec Toghril le Kereyit pour que leurs entretiens se déroulent par un truchement : on peut en conclure que les Kereyit parlent le mongol. Mais ni lui ni aucun autre ne paraissent avoir plus de difficultés à*

[746] Eisenstadt Schmuel, *Approche comparative de la civilisation européenne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 88.
[747] Eisenstadt S., op. cit., p. 88.

dialoguer avec un Merkit, un Tatar ou un Naïman. Sauf à admettre un bilinguisme généralisé ou l'existence d'un idiome commun, il y a là un mystère qui n'est pas éclairci »[748].

Toujours est-il que la relative différenciation entre les langues mongoles et turques ne peut suffire à la mise en place d'une unification politique durable chez ces populations nomades. Comme vu précédemment, d'autres éléments culturels se doivent d'être pris en considération pour comprendre cette facilité d'assimilation et d'uniformisation progressive entre les différentes tribus pastorales. C'est dans ce cas de figure que semble en capacité d'agir pleinement l'utilisation d'un ancêtre commun, symbole fort de la culture des steppes, en tant que représentation sociale transcendante. Une représentation sociale d'aspect zoomorphique demeure ainsi en capacité d'opérer un principe de synchronisation des différentes pensées nomades au cœur d'une seule unifiant l'ensemble tribal. Le principal souci de Gengis Khan est dès lors d'unifier toutes ces populations au cœur d'une idéologie culturelle et religieuse commune. L'élément politique va ainsi opérer un changement radical dans le système de pensée turco-mongol, tout en lui permettant de conserver son concept de base, notamment à travers l'utilisation de Tengrï. L'arrivée de l'entité politique permet ainsi de concrétiser dans le réel l'aspect culturel lié au mode de vie pastoral, en définissant à la fois la guerre virtuelle vers l'extérieur, tout en pacifiant l'ensemble de l'intérieur, autrement dit en opérant une distinction entre le « Nous » et les « Autres », créant ainsi l'identité sociale.

Mais bien au delà, c'est l'élément politique qui va être progressivement transformé pour acquérir définitivement une dimension sacrée. Comme vu précédemment, les réunions de quelques tribus nomades existent et permettent, à une échelle minime, la mise en place de coalitions politiques entre tribus, sans parvenir pour autant à une stabilité sur l'ensemble des territoires d'Asie centrale. La construction impériale ne pouvant se détacher d'un principe hiérocratique, l'élément divin se doit de venir supplanter l'élément purement politique, afin de dépasser les volontés uniquement humaines, et ainsi porter l'élément spirituel au sommet, car participant au principe transcendantal et surhumain. Ce cas d'étude se retrouve de façon analogue au cœur de toutes les grandes civilisations opérant des dynamismes politiques importants, essentiellement impériales. Comme le précise Eisenstadt, « *on assista ainsi dans toutes les civilisations à une modification profonde de la représentation du lien unissant l'ordre politique à l'ordre transcendantal. La sphère politique, point central de l'ordre mondain, était conçue comme inférieure à l'ordre transcendantal et devait donc être*

[748] Roux J-P., *Histoire de l'empire…,* p. 157.

restructuré en fonction des principes de ce dernier »[749]. L'élément politique semble ainsi permettre une actualisation des grandes religions humaines dans un champ d'application politique, voir militaire, permettant à ces dernières une cristallisation dans l'espace global des mentalités collectives.

L'instabilité naturelle de l'être humain et peut être même encore plus des populations nomades pour tout ce qui touche au vivre ensemble, entraine tout naturellement des conflits et des tensions qu'il est nécessaire de canaliser au sein d'un espace culturel et idéologique commun à un ordre social. Ainsi, « *tout complexe institutionnel, tout système ou modèle d'interaction sociale, qu'il soit micro ou macrosociologique, est instable. En effet, les processus de contrôle symbolique ou institutionnel par lesquels de tels modèles se forment engendrent simultanément des tendances à la contestation, au conflit et au changement. Parce que tout ordre social renferme des éléments de remise en cause des valeurs dominantes et de la distribution du pouvoir, aucun système institutionnel n'est jamais parfaitement « homogène », c'est-à-dire qu'il n'est jamais accepté pleinement ou à un même degré par tous ceux qui y participent* »[750].

Les différentes tentatives d'unifications des tribus nomades, qu'elles soient de la branche turcophone ou mongole, ont toujours subies des échecs dans la stabilisation d'une entité politique de grande ampleur avant l'arrivée de Gengis Khan. Instables, peu enclin à l'ordre et à la discipline, les nomades n'en restent pas moins un peuple qui a su, au fil des siècles, se constituer progressivement une culture et une identité propre, notamment en parallèle des sociétés sédentaires. Permettant ainsi la création de plusieurs empires éphémères, essentiellement du côté turcophone. Bien évidemment, la seule distinction entre société nomade et société sédentaire ne suffi pas à comprendre l'unique motivation de la mise en place d'une civilisation nomade et encore moins l'apparition du politique au sein de ces structures pastorales. Pour cela, il reste nécessaire de l'unifier autour de valeurs communes, liées entre elles par la religion, la langue, le mode de vie et la culture. Car c'est bel et bien la mise en avant d'une culture et d'une identité commune qui semble être en mesure d'unifier durablement les différentes tribus au sein d'un pouvoir politique propre à leur system social.

Plus le dynamisme politique tendra vers la constitution d'un empire universel, plus les cultures qui en dépendent auront tendance à s'homogénéiser au profit d'une seule unificatrice. Le phénomène politique agit alors comme une sorte de cannibale culturel afin d'unifier les

[749] Eisenstadt S., op. cit., p. 23.
[750] Idem., p. 20-21.

populations au sein d'une culture commune et pacificatrice. Ce principe est à rapprocher directement du souci, pour toute civilisation en stade de construction, de créer une aire culturelle commune suffisamment puissante pour mettre en place une unité sociale importante. Unité nécessaire pour la création d'une zone de paix entre différents individus partageants une culture commune au sein d'espaces devenus eux mêmes communs sur le long terme. Les tribus nomades cherchent constamment cet équilibre menant à l'unification, dans un souci premier de mettre en place une zone de paix entre les membres d'une origine commune, et utilisant le même mode d'existence. Mais puisque l'empire a vocation universelle, la zone culturelle se doit également d'atteindre un stade hautement stabilisé, afin notamment de permettre la mise en place d'une culture impériale débordant de son aire culturelle et en capacité d'influer sur d'autres, rendant légitime sa volonté de conquête vers l'extérieur.

Les représentations et l'inconscient collectif jouent alors un rôle prépondérant, comme le démontre Jean Beachler dans son ouvrage *Les Morphologies sociales*. Une influence à la fois sur l'idéologie, la formation sociale, et l'évolution politique d'une civilisation. Les différents travaux sur le rôle de l'inconscient collectif ne permettent pas encore d'y voir un lien qui pourrai démontrer que ce dernier puisse se transmettre génétiquement. L'inconscient collectif répond directement aux mentalités collectives des civilisations et semble donc d'ordre essentiellement culturel, par principe de transmission. Mais la fonction symbolique au cœur des consciences collectives, joue cependant un rôle prépondérant dans la mise en place et la survie des cultures. Le fait de transmettre une culture permet à cette dernière de perdurer à travers le temps, d'acquérir ou non un statut qui touchera à l'intemporalité tant sa symbolique est devenue cyclique et puissante. Dans le cas des nomades altaïques, la transmission de la culture semble moins évidente à mettre en place, notamment dû à une absence concrète d'écrits historiques et religieux. L'environnement naturel se charge de dicter la culture, ce qui est en mesure de poser problème dans la mise en place d'un ordre social unifié et près pour la construction impériale.

Comme le souligne Eisenstadt, « *les problèmes fondamentaux de l'ordre social sont, entre autres, ceux qui furent identifiés par les Pères fondateurs de la sociologie, c'est-à-dire la division du travail social, l'élaboration de la confiance ou de la solidarité sociale, la régulation du pouvoir ou la constitution du sens. Les règles régissant ces problèmes spécifient les principes régulateurs des divers cadres d'interaction sociale, les frontières et les critères d'appartenance aux communautés et aux collectivités, les contours des centres sociaux et des*

principaux complexes institutionnels. De tels principes constituent une importante dimension analytique de la « culture », qui la distingue des « croyances », des « contours » et même des idéologies »[751]. Bien évidemment, dans le cas présent, il est important de rappeler que l'étude de la construction de la civilisation nomade des steppes ne peut être pleinement comparée avec d'autres civilisations humaines, dans le sens où cette dernière ne participe pas à l'élaboration d'un système économique et démographique propre au schéma « classique ». Quoi qu'il en soit, à l'époque de Gengis Khan, et en partie grâce à l'évolution précédemment orchestrée par les tribus altaïques, certains éléments demeurent en capacité d'être réutilisés par le politique, d'un point de vue essentiellement culturel et idéologique, démontrant la présence possible d'un *soft power* gengiskhanide.

2. Vers l'étude d'un *soft power* gengiskhanide

En parallèle de l'étude du système des représentations, il semble intéressant de tenter d'analyser la présence et la mise en place possible d'un *soft power* dans le processus de politisation des tribus turco-mongoles, notamment à l'époque de Gengis Khan. Tout cela à la fois directement et dans un premier temps sur les populations tribales altaïques, notamment au travers de la notion de paratotem, analysée précédemment, mais également par la suite au cœur des autres aires culturelles conquises par l'empire. Certes, utiliser la notion de *soft power*, mise en avant en 1990 par Joseph Nye pour démontrer le non déclin de la puissance américaine et sa capacité à continuer d'influer, aussi bien de façon culturelle et idéologique, les autres acteurs étatiques, semble plus risquée à appliquer sur le cas de la formation de l'empire gengiskhanide. Mais la construction d'une aire culturelle nomade, ainsi que les différents échanges, aussi bien économiques, culturels et idéologiques, entre nomades et sédentaires, peut s'apparenter, en partie, à une forme de *soft power*. Il convient tout d'abord de donner une définition concrète de ce dernier, dans un cadre théorique des relations internationales. Il ne sera pas question de l'autre versant, le *hard power*, défini comme l'utilisations de moyens coercitifs, autrement dit l'utilisation de la force armée, pour soumettre des populations à une autorité naissante. Les différentes attaques gengiskhanides, aussi bien sur les civilisations sédentaires, mais également sur les différentes tribus turco-mongoles, ont démontré la capacité des nomades à « faire la guerre », pour l'unification tribale mais également dans une volonté certaine de constituer un empire nomade à caractère universel. Nous reviendrons plus longuement par la suite sur la stratégie d'attaque et de

[751] Eisenstadt S., op. cit., p. 88.

terreur appliquée par les guerriers nomades, notamment en rapport direct avec l'influence de la représentation sociale zoomorphique.

Pour faire simple, « *le soft power désigne une manière « tempérée » de parvenir à des fins politiques, par usage de mécanismes d'influence en lieu et place de la coercition et de « l'incitation appuyée » propres au hard power* »[752]. Ces influences vont être avant tout d'ordres idéologiques et culturels, participant ainsi directement à la création ou à l'affirmation d'une aire culturelle stabilisée et prête pour la conquête territoriale. Le langage, l'utilisation de phénomènes culturels ou religieux, la présence de mythes communs, autant d'éléments permettant à un pouvoir politique en formation, d'acquérir des zones d'influences stratégiques, d'abord au sein de son espace géographique, puis en dehors.

Pour apporter une définition plus complète du *soft power*, ce dernier peut être assimilé à une forme d'influence idéologique, par le biais de mécanismes d'ordres culturels et historiques. « *Le terme « soft power » fut introduit par Nye (1990), et a était popularisé par lui dans les années qui ont suivis (2004-207-2011). Il utilisa ce terme pour prêter attention à la possibilité « d'obtenir des autres acteurs ce que l'on veut ». Rien que cette capacité d'affecter les préférences des autres acteurs a tendance à être associée aux ressources du pouvoir intangible telle que la culture, l'idéologie ou les institutions. Il le distingua du « hard command power » usuellement associé avec les ressources tangibles comme la force militaire ou économique. Dans des écritures postérieures sur le soft power, Nye a souligné cette attraction : « qu'est ce que le soft power ? C'est la capacité d'obtenir ce que vous désirez à travers l'attraction plutôt que par la contrainte ou les paiements* »[753].

Bien évidemment, la théorie du *soft power*, de par sa récente analyse et son application exclusive à des acteurs contemporains, semble poser problème dans son application au niveau de la politisation des nomades altaïques et de l'expansion de l'empire gengiskhanide en zone sédentaire. Une première forme de *soft power* sera ainsi appliquée afin de démontrer la capacité idéologique de Gengis Khan à rallier les tribus sous son attraction culturelle et religieuse, quelles soient mongoles ou turques, et donc à un niveau d'abord interne. Une

---

[752] Attar Franck, *Dictionnaire des Relations Internationales, de 1945 à nos jours*, Seuil, Paris, 2009, p. 885.

[753] Carlsmaes Walter, Risse Thomas, Beth A. Simmons, *Handbook of International Relations*, Sage, 2013, p. 288-289. Traduit de l'anglais : « *The term « soft power » was introduced by Nye (1990) and has been popularized by him in ensuing years (2004-2007-2011). He use dit to call attention to the ability to get « others to want what you want ». Nothing that this ability to affect the préférences of others « tends to be associated with intangible power resources such as culture, ideology, and institutions ». He distinguished it from « the ahrd command power usually associated with tangible resources like military and economic strength ». In later wrintings on soft power, Nye emphasized « attraction », « what is soft power ? It is ability to get what you want through attraction rather than coercion or payments »* ».

attraction idéologique qui se verra sublimer également au cœur d'autres polities, sédentaires cette fois ci, et qui permettra à l'empire nomade de s'infiltrer progressivement au cœur de nombreux systèmes socio culturels, notamment par la mise en place d'une grande tolérance de la part des Mongols gengiskhanides sur les populations conquises. Ce sera notamment le cas avec l'administration de la Chine par le petit fils de Gengis Khan, Kubilaï, mais également avec la création de l'Inde des Moghols, descendants directs des nomades altaïques. La mise en place d'une diplomatie élaborée sous Gengis Khan, permet également de démontrer l'influence de la politique nomade en zone sédentaire, notamment par la mise en place de principes d'échanges culturels et religieux importants, facilitant l'acceptation de la présence de l'ennemi.

Le *soft power*, ou puissance douce, se définit donc avant tout par la capacité d'un acteur à utiliser les éléments intangibles de sa constitution, telle que la culture ou l'idéologie, afin de convaincre d'autres acteurs d'intégrer sa sphère d'influence. Reposant sur des mécanismes solides, cette influence d'ordre avant tout idéologique, peut être mise directement en rapport avec la notion de paratotémisme, évoquée par Jean-Paul Roux dans son ouvrage *Histoire de la Turquie*. Il énonce ainsi, en évoquant le mythe fondateur du peuple Turc, à rapprocher directement du mythe mongol gengiskhanide, que ce dernier « *est confirmé par un relief sculpté au sommet d'une autre inscription turque, celle de Bugut (VI° siècle), qui représente un être humain sous le ventre d'une louve. Le mythe insiste sur le thème de l'abandon dans l'eau, source de vie, et sur le loup, promu animal totémique ou paratotémique, qui restera le protecteur et le guide de l'empire et dont le souvenir se prolongera jusqu'à l'époque de l'hégémonie mongole, où, revivifié, il entamera une nouvelle carrière* »[754].

Le terme de paratotémisme, étudié précédemment en parallèle du concept de morphodynamique des mythes, peut être perçu comme une évolution directe et naturelle de la culture totémique, évolution permettant la formation d'une politie, et la création de l'aire impériale, notamment autour d'un ancêtre clanique devenu ancêtre commun. Paratotémique peut dès lors être défini comme un complément totémique, dans le sens où ce dernier fusionne directement avec l'ensemble culturel progressivement mis en place au sein des tribus turco-mongoles, amenant à la création de l'empire. Comme vu précédemment, une culture purement totémique, dans le sens propre du terme, peut sembler inapte à supporter l'élément politique à un niveau très élevé. Le terme de paratotémisme démontre ainsi la capacité pour une

[754] Roux J-P., *Histoire des Turcs*…, p. 78-79.

représentation « primitive », à apparence zoomorphique, et issue directement de la sphère clanique, d'évoluer au bénéfice du dynamisme politique. Cet élément clanique fort de représentations symboliques, va progressivement se transformer pour devenir un symbole bien plus puissant que le totem lui même, tout en conservant son identité de base et son caractère divin. L'utilisation d'un ancêtre clanique majeur et attracteur répond donc au souci évident de légitimer l'arrivée au pouvoir de Gengis Khan, par des moyens autres que ceux purement guerriers, en utilisant notamment le système des représentations sociales, jouant sur la psychologie sociale et donc directement sur la mentalité collective nomade.

Comme le précise Jean-Paul Roux, « *le choix du loup comme géniteur n'est évidemment pas arbitraire et ne découle pas seulement de son omniprésence dans les steppes. Il s'est imposé, pour des raisons inconnues, en milieu indo-européen dès avant l'ère chrétienne (ce qui permettrait un rapprochement encore assez hasardeux avec la louve romaine), puis, à nouveau, déjà par tradition, chez les Hiong-nu et chez les T'ou-kiue.*[755] *L'exceptionnelle réussite de ces peuples a permis à leur mythe d'origine d'être largement diffusé dans les steppes. C'est ainsi qu'il atteignit les Mongols, qui lui donnèrent un nouvel essor. Il ne disparaîtra plus. Nous le retrouverons plus tard, ainsi dans l'épisode d'Er-Töshtük du cycle de Manas où le héros est présenté comme « semblable au loup bleu » et son épouse décrite comme faisant « les mouvements étonnés et hésitants de la femelle du bouquetin », et encore dans les berceuses mongoles étudiées par Roberte Hamayon qui laissent percer le souvenir précis de la fonction d'ancêtre qu'à tenue le fauve* »[756].

La diffusion progressive du mythe du loup, comme ancêtre commun à toutes les populations nomades altaïques, demeure ainsi en capacité de créer une aire culturelle stabilisée autour d'éléments culturels prégnants. Bien au delà de l'aspect purement militaire, le récit mythique a volonté d'être réutilisé de façon répétitive par l'ensemble des souverains nomades. De plus, la dualité à opérer entre nomade et sédentaire semble accroître l'utilisation symbolique de l'ancêtre carnassier, d'un point de vue identitaire. Cette diffusion d'une culture nomade commune, alliant récit totémique, culture animiste et pratique chamanique, participe grandement à la mise en place d'une cohésion sociale de grande envergure chez les populations d'Asie centrale. La plupart des destructions tribales, notamment sous l'hégémonie mongole de Gengis Khan, ne sont pas purement militaire et semble dès lors participer à la

[755] Les Hiong-nu, ou Xiongnu, d'origine turco-mongole, constituèrent le premier empire des steppes aux alentours du IIIème siècle avant J-C. Les T'ou-kiue, d'origine turque, constituèrent également un important empire nomade durant le VIème siècle après J-C.
[756] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…*, p. 68-69.

mise en place d'un *soft power*. Comme vu précédemment, l'empire ne peut supporter la multiplicité des cultes totémiques qui prolifèrent à travers les territoires steppiques et qui mettent à mal l'établissement d'un pouvoir politique central. Bien que les moyens militaires et l'affaiblissement des différentes tribus passent par la force guerrière, l'anéantissement culturel, ou tout du moins la promotion d'un ancêtre commun à tous les peuples nomades altaïques, demeure l'un des principaux enjeux, notamment à l'époque gengiskhanide. Ainsi, « *la naissance de l'Empire gengiskhanide amena une profonde révolution dans la Mongolie, non pas tant du fait de son unification que de la volonté impériale de détruire l'ancien système tribal qui impliquait a décentralisation et se révélait générateur de luttes intestines, voire d'anarchie. Quand les textes nous disent par exemple que les Tatars furent anéantis, il s'agit évidemment d'une destruction non pas physique, mais sociale et politique. Les familles et les clans ne disparurent pas, mais perdirent dans une très large mesure leurs prérogatives, virent leurs divinités tutélaires affaiblies au profit du Grand Dieu, du Dieu unique, la divinité de l'Empire, de qui toutes les autres n'étaient que des émanations ou des manifestations, et leurs totems oubliés alors que celui de la famille souveraine, le loup, était promu grand ancêtre de tous* »[757]. La faiblesse démographique, propre à cette existence, implique un anéantissement culturel et non humain, notamment pour les besoins de la guerre vers l'extérieur, en plus de la création necessaire d'une identité commune.

Cependant, il est permis de constater, comme démontré précédemment, que la forte présence du mythe d'origine, utilisant le loup comme ancêtre commun, participe directement à cet anéantissement progressive des cultures tribales, pour parvenir à une simplification, dans un souci évident de cohésion et de cohérence sociale, nécessaire à l'établissement d'un dynamisme politique puissant. Il y a, dans ce processus de déconstruction de la culture totémique, une volonté certaine d'influer le phénomène politique au sein de la civilisation nomade, et ce à son plus haut niveau. L'utilisation d'un pouvoir intangible, essentiellement culturel et idéologique, reposant sur un mythe fondateur propre aux peuples de la steppe, facilite l'assimilation tout en modifiant le système des représentations. La forte circulation du mythe, à travers les territoires d'Asie centrale et septentrionale, chez les populations nomades, renforce la création d'une ligne culturelle commune. Bien plus que par les moyens militaires, c'est par l'utilisation d'un mythe à forte influence que Gengis Khan entreprend de soumettre les différents clans tribaux sous son unique autorité.

[757] Idem., p. 157.

Certes, le *soft power* demeure dans le cas présent, ancré au sein d'une culture à apparences totémiques. Mais l'aspect culturel, impliquant une multiplication des mythes fondateurs, combiné au besoin de stabilisation de l'ensemble social, tous ces éléments permettent au mythe d'origine d'abattre progressivement l'ensemble culturel tribal au profit d'un Dieu et d'un ancêtre unique attracteur et influent. Cette évolution culturelle n'est pas sans rappeler le développement politique des différentes civilisations sédentaires qui, tour à tour, utilisèrent des grands mythes d'origine, ayant la capacité à réunir des populations entières, en vue de former des empires ou des aires culturelles de grande ampleur. C'est à travers la culture totémique que se sont ainsi formées les différentes tribus turco-mongoles et c'est par l'anéantissement progressif de cette dernière qu'ils trouvent leur unification. De ce fait, « *dans l'armée, des hommes de toute provenance furent incorporés à des unités à l'origine purement mongoles. Ainsi le polythéisme s'estompa-t-il pour céder la place à un monothéisme à dieux multiples ; le totémisme classificateur et diviseur fut condamné et, les autorités magico-religieuses furent non seulement asservies, mais encore jugées moins autorisées que l'empereur à parler au nom de Dieu* »[758]. C'est essentiellement pour des raisons logistiques mais également culturelles que le mythe d'origine reste indispensable dans l'unification tribale. Bien que relevant de la même origine ethnique, Turcs et Mongols, à l'époque même de Gengis Khan, revêtent des caractéristiques linguistiques différentes. Une différenciation qui n'a pas empêchée la mise en place d'une union entre ces deux ethnies, et ce très certainement grâce à l'utilisation constante au cours de leur histoire politique, de l'ancêtre animal.

La guerre restant nécessaire pour arriver à un état de paix, les différents conflits entre tribus nomades ont longtemps supporté l'instauration de différents empires des steppes, dû notamment à une volonté d'édicter un système de sécurité et de stabilité. La sécurité et la mise en place de la paix sont deux notions pouvant pousser les sociétés tribales à désirer l'empire, ou tout du moins l'évolution politique. L'histoire a déjà démontré les nombreuses querelles guerrières de ces populations nomades entre elles. Mais la guerre ne pouvant être incessante, la mise en place d'une certaine sécurité demeure indispensable. De ce fait les sociétés humaines peuvent être vues comme « *des entités formées par des ensembles d'individus qui, sur la base de croyances et de sentiments communs d'ordre national et/ou religieux, se sentent liés entre eux par une forme de conscience collective distincte de, et supérieure à, la*

[758] Ibid.

somme des consciences individuelles »[759]. Cela rejoint par ailleurs la vision animiste des peuples nomades altaïques concernant les différentes entités animales, se constituant également en clans, en sociétés ou en empire, et participant à des interactions constantes au sein du système naturel global.

L'utilisation de la force armée ne peut à elle seule constituer l'empire. La mise en relief et la stabilisation d'une aire culturelle commune et la mise en place d'une mentalité collective stabilisée et effaçant progressivement les sentiments individuels au profit d'une pensée culturelle unique, demeure indispensable pour la création de la politie. En réutilisant un mythe d'origine fortement présent à travers tous les territoires d'Asie centrale et en édictant le nomadisme comme mode de vie propre aux populations des steppes, Gengis Khan fabrique progressivement son empire. L'élément culturel, ou l'utilisation d'un *soft power*, reste indispensable, la force militaire ne demeurant qu'un des moyens du politique. Mais l'anéantissement progressif des différents totems tribaux, au profit d'un ancêtre commun reste un point principal à la formation de la politie nomade. La création d'un sentiment d'unité semble essentielle dans la formation impériale, notamment dans le souci premier d'unifier les différentes tribus au sein d'un ensemble culturel et religieux propre.

Comme démontré précédemment, les confédérations tribales existent bien avant la création de l'empire. Confédérations essentiellement misent en place pour des raisons d'entraides mutuelles et de volonté non caché de regroupement entre familles tribales. Mais le fort sentiment d'indépendance des nomades pose un frein constant à une unification plus large amenant à une évolution politique de grande ampleur, dépassant le simple stade de la chefferie ou du royaume. Ainsi comme le souligne René Grousset, « *traditionnellement, les associations de tribus rassemblées pour une entreprise guerrière étaient peu structurées, peu stables, et se désintégraient rapidement, chaque tribu tenant à ses intérêts propres* »[760]. Tout le génie de Gengis Khan réside davantage dans sa capacité à mettre en exergue l'identité socio culturelle des pasteurs de la Haute Asie, bien plus encore que son génie militaire. Car la guerre ne sert à rien si cette dernière ne permet pas sur un long ou court terme la création d'une zone de paix. L'utilisation d'une représentation primitive d'aspect zoomorphique est dans le cas présent le déclencheur au dynamisme politique. Bien plus que son mode de vie, c'est toute la symbolique liée à l'animal, son impact dans les consciences collectives, et son utilisation constante comme ancêtre géniteur des nomades turcs et mongols, qui paraît ainsi en

[759] Battistella D., op. cit., p. 527.
[760] Grousset R., op. cit., p. 121.

mesure de réunir les différentes tribus au sein d'une identité commune. La création de l'identité nomade démontre la capacité de ces derniers à supporter l'élément politique à son plus au stade d'évolution avec l'empire, tout en utilisant les composantes nécessaires pour y parvenir.

L'empire qui va lui même permettre la mise en place d'un *soft power* au delà des frontières du nomadisme. Ainsi, la forte tolérance religieuse et culturelle des peuples nomades d'Asie centrale à l'égard d'autres civilisations, ajouté à une certaine curiosité naturelle pour tout se qui touche au divin, leurs permet progressivement de se faire accepter durablement au cœur des civilisations sédentaires conquises. Ce pouvoir d'attraction du nomade sur les populations sédentaires, s'explique donc par ce souci premier de préserver les cultures au sein desquelles les armées turco-mongoles se sont infiltrées et ont besoin de se faire accepter pour la continuité et la survie de l'empire.

Ainsi, la constitution et l'expansion territoriale sous Gengis Khan semble également et en partie, bénéfique pour les populations sédentaires, si l'on ne tient pas compte des nombreux massacres perpétrés sur les civils pour y parvenir. Bien que les assauts répétés des « barbares du nord », restent le point principal retenu par les historiens et les populations civiles, il ne faut pas oublier que la stabilisation de l'Asie centrale, sur un plan géopolitique, à permis la mise en place d'une sécurité non négligeable sur les routes de la Soie et sur l'évolution des relations entre Orient et Occident, notamment d'un point de vue commercial. Ainsi, comme le remarque Jean-Paul Roux, « *ce qui a peut-être le plus joué en faveur des Mongols est l'établissement de l'ordre et, malgré les guerres intestines ou étrangères, en définitive marginales de la paix. Finis les conflits tribaux, finies les guerres de petits Etats contre leurs voisins ; éliminés sans pitié les fauteurs de troubles, bandits de grands chemins, fanatiques religieux, persécuteurs des faibles, sectaires qui, comme les ismaéliens d'Iran, perpétraient des crimes politiques. Tant que l'Empire est fort, il est possible, même si la distance et la nature des sols demeurent des épreuves, de traverser l'Eurasie, de la Méditerranée ou de la Mer Noire au Pacifique. A elle seule, la paix mongole aurait suffi à encourager les voyages et le commerce* »[761].

Ce pouvoir d'attraction lié à une diplomatie nomade en territoire sédentaire, et qui va progressivement se répandre sur un grand ensemble du continent eurasiatique, démontre la faculté d'influence, non pas militaire, mais cette fois ci culturelle et idéologique de l'empire Mongol sur la totalité des populations conquises. Ce pouvoir d'attraction des nomades

[761] Roux J-P., op. cit., p. 66.

altaïques, et plus particulièrement de l'administration gengiskhanide, va se voir sublimer par un respect et une tolérance sans égale face à l'ensemble des cultures issues des différentes polities englobées un temps à l'intérieur de l'empire nomade. Mais c'est très certainement la notion de justice qui va à elle seule permettre de démontrer l'immense respect des nomades pour les plus démunis, en même temps qu'une absence de hiérarchie face à la loi. Ainsi, « *leur justice est implacable, mais elle est égale pour tous : les plus grands n'y échappent pas. Güyük n'hésitera pas à faire exécuter le tout puissant ministre Abd al-Rahman parce qu'il a pressuré le peuple chinois, et Rachid al-Din (1247-1318), qui fiat figure de maître chez les Ilkhans d'Iran pendant vingt ans, finira lui-même sous les coups du bourreau. Cette égalité devant la loi plaît, comme plaît la sollicitude pour les plus démunis, l'absence de tout racisme, et, malgré les fanatiques qui refuseraient volontiers aux autres les droits qu'on leur accorde, l'universelle tolérance* »[762].

Toutes ces marques d'attentions de l'Empire mongol envers les populations conquises vont permettre la diffusion d'un sentiment de respect envers l'envahisseur, bien loin de l'image de barbare issue de leurs attaques sanguinaires. Cela participe au cycle impérial mis en avant par Harari, dont il explique d'ailleurs que « *la culture impériale mongole copia la culture chinoise* »[763], notamment dû au fait de l'administration de la Chine par les mongols de Kubilaï Khan au XIVème siècle. Ainsi, l'empire de par son essence, participe à une modification à double sens, à la fois chez les peuples conquis, par nécessité de transformer les « Autres », « Eux », en « Nous », mais influant également sur les conquérants, de par la découverte d'autres cultures humaines imbriquées dans le processus impérial. « *Les idées culturelles propagées par l'empire étaient rarement la création exclusive de l'élite dirigeante. La vision impériale tendant à être universelle et inclusive, il était relativement aisé aux élites impériales d'adopter idées, normes et traditions, d'où qu'elles vinssent, plutôt que de s'accorder fanatiquement à une seule tradition obtuse* »[764]. L'ouverture sur les autres aires culturelles conquises par l'appareil impérial, permet ainsi ouverture et modification au sein même des sociétés humaines. Ouverture généralement acceptée par les peuples conquis si elle est faite dans un respect global des différentes approches culturelles. Respect permettant également la mise en place d'une influence considérable et ce bien évidemment pour l'objectif premier voulu par Gengis Khan, l'émergence d'une paix durable entre sédentaires et nomades, et indépendamment au sein même de leur système politique. Car comme tout à

[762] Idem., p. 68-69.
[763] Harari Y. N., op. cit., p. 237.
[764] Idem., p. 236-237.

chacun le sait, pour vouloir la paix il faut au préalable faire la guerre. Les nombreux massacres des nomades ouvrent progressivement la mise en place d'une stabilité régionale non négligeable.

Mais l'élément politique nomade ne semble pas être le seul à utiliser une forme de *soft power* permettant une influence en zone sédentaire. Le chamanisme, relativement malléable dans son adaptation, va également profiter de l'expansion de l'empire mongol au delà de ses territoires d'origine, pour s'infiltrer au cœur de grands courants de pensée religieux, comme cela fut démontré précédemment. Ainsi, la constitution d'une entité politique majeure permet à la civilisation nomade des steppes de rentrer dans la fabrication progressive d'une globalité universelle, elle même créée par l'émergence progressive des différents empires humains, durant ces cinq derniers millénaires. L'expansion de la civilisation nomade, par le biais de l'établissement d'une entité politique impériale, semble ainsi répondre au souci évident de faire participer le nomadisme pastoral entant qu'entité singulière mais néanmoins présente au cœur de l'évolution de l'histoire humaine. Une entité prédatrice, perturbatrice, mais également tolérante et semble-t-il nécessaire à l'évolution humaine. L'idéologie semble ainsi faire son apparition, se mêlant au politique, afin de cristalliser l'ensemble nomade sous une destinée propre aux peuples de la steppe. Bien plus encore, la présence de cette idéologie permet non seulement une légitimation de l'action du politique, mais également la concrétisation d'une identité pastorale stabilisée.

3. L'idéologie gengiskhanide : vers une logique prédatrice et existentialiste

L'apparition de la politie et avec elle la volonté de domination universelle, réclame certaines composantes essentielles comme vu précédemment. Outre la capacité d'unifier un ensemble tribal sous un principe de cohésion et de cohérence sociale indéniable, permettant par là même la chute progressive du tribalisme et du système clanique des liens de sang, la volonté impériale réclame également l'apparition d'une certaine idéologie. Cette dernière peut dès lors se combiner à la notion de domination charismatique, se rejoignant dans l'émergence d'un pouvoir politique absolu. Elle est également en rapport directe avec le système des représentations car fortement influencée en premier lieu par ce dernier. Mener la guerre vers l'extérieur implique ainsi un fondement idéologique nécessaire pour à la fois englober l'ensemble des populations sous un pouvoir politique centralisé, tout en les amenant à concevoir comme légitime ce même pouvoir et la conquête territoriale. L'idéologie demeure intrinsèquement liée au politique et plus spécifiquement au discours politique. C'est celui là

même qui est en mesure de récupérer les éléments socio culturels nécessaires à l'organisation de l'agir communautaire et donc directement à l'action du politique dans le phénomène guerrier. L'étude précédente sur l'aire culturelle nomade permet ainsi de comprendre les différents mécanismes d'influences des représentations sociales sur les mentalités collectives et leurs récupérations, par le politique, dans l'avènement de la civilisation et dans le processus de guerre vers l'extérieur. Mais c'est également et très certainement au travers du tengrisme que s'opère également une volonté de domination sur les autres sociétés humaines, essentiellement sédentaires. Ainsi, « *bien que Turcs et Mongols dans leur ancien paganisme fussent incapables de concevoir une guerre de religion, leur Dieu suprême fut un guerrier, et comme le fit remarquer Vladimirtsov à propos de Gengis Khan, ils donnèrent à la guerre un caractère en quelque sorte religieux* »[765]. Démontrant encore l'influence du religieux dans le discours et l'action politique et militaire. Discours politique demeurant ainsi en capacité d'opérer sur une analyse permettant de comprendre au sein de quelle mentalité collective et sur quelles représentations sociales un groupe humain est en mesure de se définir et de légitimer son existence, en accord direct avec les autres sociétés humaines. Permettant ainsi de lier l'ensemble des disciplines en sciences humaines, pour les besoins propres à la compréhension de l'émergence d'une civilisation définie.

Ainsi, « *la théorie critique (influencée par Gramsci, l'Ecole de Francfort ou encore Bourdieu) considère que les discours sont en fait des idéologies. Ils produisent du « sens commun » qui masque des rapports de force. La culture serait dans cette optique l'artifice avec lequel les dominants sont en mesure d'asseoir leur pouvoir par la construction de la « vérité ». Le décryptage des cultures serait par conséquent un pré requis dans le travail d'émancipation. De manière schématique, dans l'optique critique, la culture stratégique se conçoit comme une série de discours justifiant le maintient de structures sécuritaires étatiques dominantes au profit de la minorité qui en a le contrôle* »[766]. Le problème se pose ici face à une population de pasteurs nomades prenant pour système de pensée une culture animiste. Bien qu'au fil des siècles, de nombreux peuples nomades, en particulier turcophones, se soient convertis aux religions sédentaires, l'Empire mongol de Gengis Khan semble suivre à la lettre les principes animistes et chamaniques dans sa composante institutionnelle. Ainsi, comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, « *tout ce qui est antérieur au XIIIème siècle ou au XIVème siècle peut s'inscrire dans ce que je nomme la religion turco-mongole puisque celle-ci est alors revivifiée par l'expansion gengiskhanide qui*

[765] Roux J-P., *La religion des Turcs*…, p. 113.
[766] Taillat S., Henrotin J. et Schnitt O., op. cit., p.139.

brasse les populations, la codifie dans une certaine mesure et véhicule des phénomènes auparavant spécifiques d'une région ou d'un peuple chez les peuples et dans des régions qui ne les connaissaient peut-être pas »[767].

L'idéologie concerne notamment le système des représentations, en l'utilisant directement, tout en permettant à la fois la production ou la consécration de certaines d'entre elles, mais également la diffusion de ces dernières pour la légitimation du pouvoir. Elle demeure donc intimement liée aux valeurs de la société et « *ne peut donc être comprise qu'en référence aux valeurs qui prédominent dans la société* »[768]. Le problème se pose à nouveau ici face à l'étude de populations exemptes d'écrits historiques. Cependant, au vu de l'analyse des différents éléments culturels et religieux propres à la société pastorale d'Asie centrale, il va cependant être permis d'opérer sur une analyse de l'idéologie gengiskhanide. Car l'idéologie, retrouvée au sein du discours politiques, existe préalablement au cœur d'un ensemble de valeurs et d'idées propres à une société donnée. Ainsi, « *les pratiques et le rites à contenu fortement symbolique, tout autant que les doctrines elles-mêmes, contiennent, indissolublement liés, les éléments de légitimation du pouvoir et des valeurs* »[769].

Comme vu précédemment avec le chamanisme sibérien et son brassage au sein d'autres courants de pensée spirituelle, l'expansion territoriale des nomades altaïques, par le phénomène politique, entraine naturellement une expansion de la culture et de la spiritualité des steppes au delà de ses frontières d'origines. Mais dès lors, la question se pose de savoir quelle peut être l'idéologie nomade gengiskhanide basée sur un système de pensée animiste, et supportant le chamanisme en son sein, le tout accoudé au mode d'existence pastoral. Car un système de pensée animiste, contrairement aux systèmes de pensées sédentaires, ne participe que très faiblement à la mise en pace d'une structure mentale collective. Conservant une pratique spirituelle individuelle, quand les grandes religions universalistes enferment cette même spiritualité au cœur de principes collectifs, l'animisme, comme démontré précédemment, ne participe pas, à première vue, à la mise en place d'une idéologie collective, excepté si ce principe devient autonome et accepté de tous. Cependant, la présence du tengrisme participe directement à l'unification des tribus turco-mongoles, sans pour autant mettre totalement en échec le chamanisme considéré lui comme multiplicateur des systèmes de pensées. Bien plus, l'élaboration d'une idéologie politique peut être en capacité de sacraliser certaines représentations sociales pour les besoins de la légitimité.

[767] Roux J-P., op. cit., p. 54-55.
[768] Grawitz M. et Leca J., op. cit., p. 422.
[769] Idem., p. 423.

Le discours politique, rejoignant directement l'idéologie, participe également à une dichotomie importante entre le « Nous » et les « Autres », principe servant à justifier la guerre vers l'extérieur, notamment par action de séparément entre les groupes humains. La culture stratégique, qui sera étudiée plus en profondeur dans la dernière section consacrée, notamment au travers du concept de guerrier fauve, permet d'expliquer la création nécessaire et certainement volontaire d'un ennemi commun pour le phénomène guerrier, en rapport direct avec l'actualisation culturelle. De ce fait, l'approche poststructuraliste, s'intéressant essentiellement à l'implication de la culture dans la structure des liens sociaux et politiques, permet ainsi la prise en considération de différentes disciplines dans l'étude notamment des idéologies. Ainsi, « *le poststructuralisme (souvent inspiré par les écrits de Michel Foucault) se focalise quant à lui sur les liens entre discours, production de sens et effets de pouvoir. Cette approche tend à moins s'intéresser à la question de l'existence de dominants. Ce qui préoccupe la recherche poststructuraliste, c'est le fait que nos conduites sont déterminées par la répétition de discours qui créent ce que nous appréhendons comme étant réel, nécessaire ou encore adapté. De ce point de vue, la culture stratégique apparaît avant tout comme une série de discours qui contribuent à légitimer la croyance en l'existence d'ennemis et en la pertinence du recours à des moyens armés* »[770]. Chaque grand empire, et plus largement chaque grande conquête territoriale humaine, semblent suivre un schéma ancré dans une forme de destinée (outre le principe de la destinée manifeste que l'on retrouve chez les peuples européens aux Etats Unis vers 1840, l'Etat Islamique actuel semble également concevoir cette forme de destinée conquérante, basée sur des fondements religieux et idéologiques). Quoi qu'il en soit, l'empire gengiskhanide semble ainsi démontrer la capacité pour un système de pensée animiste à concevoir l'idéologie politique et religieuse, notamment par la présence de Tengrï, permettant la mise en place du système hiérocratique et de la conquête territoriale par récupération du Grand Esprit. Car comme le souligne Lebedynsky, « *en matière religieuse, contrairement à ses successeurs, Gengis Khan resta fidèle aux croyances mongoles, bien qu'il ait eu l'occasion de fréquenter bouddhistes, musulmans, chrétiens et taoïstes* »[771].

Le politique se mêle idéalement à l'idéologie, permettant ainsi la mise en place d'un discours, d'une attitude, d'un sentiment apte à réunir ensemble des populations définies, sous une volonté de pouvoir certaine. Mais l'idéologie, de part son aspect psychique, touche également et directement aux passions humaines, aux volontés individuelles ou collectives, au

[770] Taillat S., op. cit., p. 139-140.
[771] Lebedynsky I., op. cit., p. 285.

besoin de faire la guerre ensemble, tout comme à celui d'obtenir la paix. Pour Jean Baechler, la nature de l'idéologie est avant tout politique et est liée directement au discours du pouvoir. Cependant, l'idéologie dans son essence même, n'est pas « *verbal, mais s'enracine dans la réalité préverbale. Autrement dit, notre définition de départ doit être raffinée. L'idéologie n'est pas un discours, lié à l'action politique, c'est un noyau non verbal, dont le mode d'existence est verbal,…, l'idéologie n'est pas seulement fait de mots, mais aussi d'images, de sons, d'odeurs* »[772]. De ce fait, la rareté des textes nomades, pour ne pas dire leurs quasi inexistence, ne peut permettre une approche totale de l'idéologie nomade, bien que sa présence semble logiquement avoir était, notamment pour les besoins de la mise en place du pouvoir impérial.

Cependant, l'idéologie peut également être un excellent moyen de déterminer plus en profondeur l'essence même d'une identité culturelle et sociale. Ainsi, cette dernière « *varie selon les sociétés, les groupes et les individus* »[773], opérant ainsi sur les composantes identitaires d'une société humaine. Comme le souligne Jean Baechler, elle opère également sur différents niveaux, de l'individuel au global, permettant par là même de mettre en exergue les éléments ayant capacité à transcender des espaces sociaux et géographiques de grande ampleur, notamment pour les besoins impériaux. Plus encore, les représentations participent directement à l'élaboration du noyau idéologique puisque faisant partie intégrante de la nature de l'idéologie.

Certes la religion joue un rôle central dans la constitution de l'empire, mais ne peut à elle seule permettre un ralliement conséquent de toutes les tribus sous une idéologie commune et une volonté de faire la guerre ensemble. Le discours politique semble ainsi agir directement sur les besoins de la guerre vers l'extérieur, lors de la constitution impériale, réclamant débordement de la politie sur d'autres aires culturelles. Ainsi, « *un système idéologique peut atteindre le même degré de cohérence qu'un système théologique ou un système philosophique. La différence tient toujours au contenu, c'est à dire à l'orientation politique du discours idéologique. Il suit que l'apparition de l'idéologie dans une société ne manifeste aucune perversion de l'entendement ou des cœurs, elle signale seulement l'émergence d'un problème politique il suit aussi que n'importe quelle proposition peut devenir idéologique, pour peu qu'elle soit utilisée dans le combat politique* »[774]. Comme vu précédemment, la présence d'un *soft power* durant l'instauration progressive de Gengis Khan, comme Kaghan

[772] Baechler Jean, *Qu'est ce que*…, p. 27.
[773] Idem., p. 107.
[774] Idem., p. 25.

suprême, participe déjà à la mise en place d'une idéologie nomade pour les besoins politiques d'unification et de conquête territoriale. La volonté de placer l'ancêtre animal carnassier au dessus de l'ensemble culturel tribal, peut dès lors être perçu comme l'affirmation d'une identité collective se voulant prédatrice, en opposition directe avec les sociétés sédentaires.

Ainsi, quelques éléments historiques sont en capacité de faire obtenir une idée globale de la composante idéologique gengiskhanide, notamment dans l'affirmation d'une identité nomade forte et stabilisée, en dualité avec les peuples sédentaires, sur le continent eurasiatique. De ce fait, les rares traces écrites retrouvées au sein du *yasaq*, le code de loi gengiskhanide, peuvent permettre de démontrer la présence d'un discours politique idéologique, permettant de comprendre les motivations de l'expansion territoriale et politique des nomades des steppes au XIIIème siècle de notre ère. Il permet surtout d'affirmer une volonté politique et administrative, notamment à l'égard des peuples de la steppe. Ainsi, comme le souligne Lebedynsky, « *Gengis Khan édicta un code valable pour tous, ensemble de prescriptions dont certaines furent ensuite observées religieusement dans les steppes durant des siècles : le célèbre yasaq* »[775]. Mais avant d'en arriver à l'instauration de règles, il est essentiel de parvenir à unifier l'ensemble d'une population sous une idéologie politique imparable. Car comme le souligne très justement Jean Baechler, « *on ne peut pas faire de la politique seul* »[776]. C'est pourquoi la mise en place d'un discours politique cohérent reste inévitable. Mais dès lors, quel a pu être le discours politique, et donc idéologique, tenu par Gengis Khan, lors de son ascension au pouvoir suprême. Certains éléments historiques permettent de déceler au moins un aspect du discours politique gengiskhanide, notamment dans le principe d'identité nomade, en opposition avec les sociétés sédentaires. Mais la comparaison animale, ainsi que celle opérer entre les parties de chasse au gros gibier et la guerre, sont également d'actualité.

Outre le *yasaq* qui édictait notamment « *le mépris de la ville et l'attachement au nomadisme* »[777], certains éléments peuvent permettre de penser que la conquête voulue par Gengis Khan supportait comme fin ultime la mise en place d'un territoire steppique, propre au nomadisme, sur l'ensemble du territoire humain. De ce fait, « *on prête à Gengis Khan l'intention de détruire les villes chinoises pour transformer le pays en pâturages ; il y aurait renoncé sur les instances de son ministre Yelü Chucai (issu de l'ancien clan royal qidan), qui*

[775] Lebedynsky I., op. cit., p. 281.
[776] Baechler J., op. cit., p. 63.
[777] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…*, p. 145.

lui aurait expliqué qu'on pouvait attendre bien plus de profit d'une campagne cultivée peuplée de contribuables que d'une steppe déserte vouée à l'élevage »[778].

Car l'idéologie répond avant tout à un ensemble de représentations, elles mêmes issues de passions, à un niveau individuel et collectif. Cela rejoint ainsi les notions de représentations sociales et les principes de cohérence, nécessaire dans la modification et l'évolution des morphologies sociales. Car toute la difficulté de l'idéologie se trouve dans sa nature d'ordre psychologique, liée à l'esprit humain, et donc en soi difficilement palpable. « *En conséquence, une idéologie n'est ni vraie ni fausse, elle ne peut être qu'efficace ou inefficace, cohérente ou incohérente* »[779]. Outre l'aspect hiérocratique de l'empire, propre essentiellement à l'utilisation de l'élément divin transcendantal, l'idéologie, bien qu'elle puisse en faire parti, est avant tout de nature politique, et pour les besoins de la guerre territoriale vers l'extérieure. De ce fait, « *une idéologie est une forme discursive polémique, grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société* »[780]. Faisant entrer dans le réel la culture des steppes, par principe de légitimation de la guerre vers l'extérieur, en accord avec les principes issus du discours politique. Discours politique lui même directement issu de la récupération d'éléments sociaux et culturels, et donc très certainement de l'influence des représentations sociales, jouant un rôle prépondérant dans la réalité culturelle, permettant par là même implication du politique dans l'élaboration d'une idéologie conquérante.

Lebedynsky semble ainsi émettre l'hypothèse d'une conservation volontaire du mode de vie pastoral pour des raisons d'ordre avant tout idéologique et s'envisageant essentiellement au cœur d'une existence propre au mode de vie nomade et donc directement en opposition au mode de production sédentaire. Il écrit ainsi, en évoquant l'apparition du nomadisme pastoral, qu'il semble possible d'envisager « *d'autres facteurs, comme la valorisation « idéologique » de certaines activités. Indépendamment, des conditions matérielles qui l'encourageaient, le nomadisme, surtout compte tenu de sa forte coloration guerrière, a pu être considéré comme un mode de vie plus noble que celui des sédentaires. On ne veut pas suggérer que des peuples aient choisi ce mode de vie par romantisme, mais son développement a pu être encouragé ou légitimé par des considérations de prestige* »[781]. Le prestige s'appréhende comme l'une des composantes essentielles au noyau idéologique, selon

[778] Lebedynsky I., op. cit., p. 283.
[779] Baechler J., op. cit., p. 61.
[780] Idem., p. 60.
[781] Lebedynsky I., op. cit., p. 19.

les affirmations de Jean Baechler. En effet, certaines composantes humaines, propres à la « fabrication » de ce noyau idéologique, semblent constamment apparaître, car appartenant à la nature humaine. Ainsi, le noyau idéologique peut être défini dans sa forme comme étant « *d'un côté une passion spécifique, de l'autre une valeur spécifique. En tant que passion il représente un quantum d'énergie psychique ; en tant que valeur il est une représentation ; le noyau est donc un quantum d'énergie parvenu à la conscience de soi* »[782].

Répondant de ce fait directement à la psyché humaine, et donc au système des représentations, il semble en mesure de puiser son énergie au cœur des mythologies et des systèmes symboliques des sociétés humaines. Mais il répond également à un certain nombre de passions propres à la nature humaine. Jean Baechler en cite dix, allant de la volonté de puissance au prestige, en passant par l'envie, l'obéissance, l'amour comme la haine. Ces différentes composantes peuvent ainsi se retrouver au cœur de la formation de l'empire gengiskhanide. La volonté de puissance ainsi que l'aspiration à la liberté semblent les plus évidentes à entrevoir, ne nécessitant que très peu de débat sur leur existence. Le prestige semble également rentrer facilement en ligne de compte. Il parvient ainsi à démontrer la présence d'une volonté naturelle de la part des populations nomades, d'affirmer le prestige de leur mode de vie, tout en prenant la peine de dénigrer volontairement celui de leurs voisins sédentaires. Ainsi, lors de la campagne de Gengis Khan pour rallier l'ensemble altaïque sous son pouvoir, nombreux Turcs, déjà attaché à l'islam, « *manifestaient leur désir de quitter le service du chah pour entrer à celui des Mongols. Bien que musulmans, ils faisaient passer la fidélité à leur race bien avant l'attachement à l'islam* »[783], démontrant l'influence primordiale de la langue dans le regroupement et l'unification politique de populations se sentant appelées à une destinée commune.

L'amour comme la haine, les deux étant intimement liés, semblent également faire partie intégrante de la stratégie de conquête gengiskhanide. Comme cela sera démontré plus tard, l'ouverture d'esprit, la curiosité et la grande tolérance des Mongols à l'égard des cultures sédentaires, démontre une certaine fascination à leur égard. La volonté première de ne pas détruire entièrement les cultures sédentaires et de participer à la mise en place d'une politique de tolérance importante, peut être en mesure de participer à un sentiment d'amour à l'égard des peuples conquis. L'attrait naturel des nomades pour les richesses sédentaires participe également à un rapport de force induisant une certaine forme de jalousie mais également un

[782] Baechler J., op. cit., p. 201.
[783] Roux J-P., op. cit., p. 191.

sentiment d'admiration pour les productions issues des peuples sédentaires. Comme le souligne Jean-Paul Roux, l'égalité envers la loi demeure l'un des fondements de l'empire mongol, participant ainsi à une forme de pacifisme, nécessaire pour l'administration de l'empire. Et c'est justement « *cette égalité devant la loi qui plaît, comme plaît la sollicitude pour les plus démunis, l'absence de tout racisme, et, malgré les fanatiques qui refuseraient volontiers aux autres les droits qu'on leur accorde, l'universelle tolérance. Sollicitude ? Khubilaï en 1260 prend des dispositions pour subvenir aux besoins des lettrés âgés, des orphelins, des malades* »[784]. Mais l'amour semble également trouver ses propres limites dans son opposé, la haine. Il est difficile de concevoir à la fois une idéologie gengiskhanide basée sur la tolérance et le respect des peuples vaincus, accoudée à des destructions violentes de populations.

Quoi qu'il en soit la haine, pouvant trouver une logique dans « *la destruction simultanée du sujet et du monde dans un suicide apocalypse* »[785], se retrouve dans certains comportements militaires et stratégiques de Gengis Khan. Rejoignant par là même la symbolique du chaos et du renouveau fortement présente dans la pensée chamanique. De ce fait, « *la première génération mongole est si éloignée des logiques de la sédentarité qu'elle refuse la combinaison impériale de la violence tribale et de l'activité productive sédentaire. Maître de millions de paysans chinois dès 1215, Gengis Khan, seul parmi les grands conquérants, rejette le marché implicite qui mettrait, en échange de sa protection, ces producteurs à son service. Loin d'exiger d'eux l'ordinaire tribut, il les extermine. Les Mongols entendent ainsi, semble-t-il, libérer la terre d'un excès de population qui l'accable, et rendre la Chine du Nord à la prairie des troupeaux et des loups. Le même traitement est appliqué en 1219-1221 à la Transoxiane islamique, puis à tout le nord de l'Iran (1221-1231), à la Russie et à la Hongrie en 1238-1241, bien que les densités y soient moindres* »[786]. Opérant destructions conséquentes des populations sédentaires, l'expansion territoriale nomade aux XIIIème et XIVème siècle, démontre ainsi la stabilité à apposer à la représentation symbolique de l'ancêtre animal carnassier dans le phénomène idéologique et guerrier, assimilant progressivement les assauts des « barbares du nord » aux attaques des loups et à l'avènement du chaos pour les civilisations qui les subiront.

[784] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 68-69.
[785] Baechler J., op. cit., p. 243-244.
[786] Martinez-Gros G., op. cit., p. 121.

Section III: ÉTUDE ANTHROPOMORPHIQUE DES GUERRIERS NOMADES TURCO-MONGOLS

Aucun autre domaine d'étude ne semble aussi bien supporter la dualité propre à notre espèce que celui de la guerre. Opérant à la fois sur l'organisation et l'intelligence stratégique, mais également sur l'instinct et la violence, la guerre demeure ainsi un champ d'analyse propice au mélange entre humanité et animalité. Répondant en premier lieu à des composantes logistiques et stratégiques, généralement accoudées à l'idéologie et au charisme de fonction, la guerre s'affirme ainsi comme la continuité légitime de l'action du politique. Mais son caractère violent, parfois irrationnel et opérant sur une volonté évidente d'une distinction entre le « Nous » et les « Autres », cette dernière semble également extirper l'animalité en chaque être humain. Mettant ainsi à mal la frontière entre le barbare et le civilisé. Comme le souligne Jean-Paul Roux en évoquant les épitres des T'ou-kiue, « *c'est parce que Tengrï donne la force que les soldats de mon père le kaghan sont comme des loups, ses ennemies comme des moutons* »[787].

Pour rappel à l'introduction, l'être humain a constamment, au cours de son évolution, de son histoire et de ses différentes actualisations culturelles, laissé une place de choix à l'animal, autre entité vivante proche de ce dernier et avec qui il a su créer des interactions constantes, de façons physiques (domestication) ou psychiques (mythes). S'animalisant autant qu'il l'humanisa, notamment au travers des cultures animistes, l'animal demeure aujourd'hui encore, un réceptacle de peurs et d'envies, de fascinations ou de dégouts, d'ouverture sur d'autres mondes ou de diabolisation de la Nature. Il constitue surtout et à juste titre, la réalité ultime. Les différentes prégnances dégagées par l'entité animale ont permis à l'humain de s'insérer durablement au cœur du système naturel, notamment en utilisant ses formes symboliques afin de mieux conceptualiser son existence comme entité organique à part entière. Mais le système naturel, défini comme immuable et programmé par une force extérieure dont l'humain ne semble pouvoir percer tous les mystères, demeure en grande partie hermétique. Cependant, les différents jeux d'interactions entre les sociétés humaines répondent également à un système qui semble ne pas être dénoué de tout sens logique. L'histoire humaine suit ainsi un schéma logique lui permettant une constante évolution, tout comme au cœur du système naturel. La dualité entre peuples nomades et peuples sédentaires s'articule ainsi autour d'une logique de coévolution culturelle et politique, nécessaire pour continuer perpétuellement le développement de l'humain et de ses sociétés. A partir de ce

[787] Roux J-P., *La religion des Turcs*…, p. 113.

constat, l'animal reste le socle essentiel pour tenter de comprendre comment un système organique est en mesure d'opérer sur des dualités existentielles et des confrontations nécessaires dans son évolution globale.

Il n'en demeure pas moins que l'étude entre humanité et animalité semble prendre tout son sens au sein de populations vivant en symbiose et en interaction constante avec l'environnement naturel, à l'intérieur duquel l'animal se voit accorder une place de choix au sein de la culture animiste. Aucune autre civilisation ne semble avoir supporté autant la comparaison avec l'animal que celle des pasteurs nomades d'Asie centrale. Les récurrentes razzias et destructions de cités par ces « barbares du Nord », ont participé à créer un imaginaire décrivant ces derniers comme mi-homme, mi- animal. Mais l'arrivée progressive de cette civilisation des steppes au sein d'autres cultures, notamment grâce à l'entité politique, permettant expansion et concrétisation du nomadisme pastoral dans l'histoire politique et sociale humaine, semble démontrer que la comparaison animale ne se cantonne pas uniquement à un mode de vie sauvage. Le sédentaire a progressivement lui aussi supporté la comparaison avec l'entité animal, cette fois ci utilisée du côté des nomades. La question reste toujours de savoir qui est réellement le barbare de l'histoire et sous quelle forme ce dernier apparaît. Il sera ainsi question, dans cette troisième section, de la notion de barbare, utilisée de façon récurrente de la part des peuples sédentaires à l'encontre des populations nomades. Il sera ainsi permis de constater la difficulté à apposer la notion de barbare sur l'être humain, cela en fonction des identités culturelles et existentielles. Cela découlera ensuite vers une nouvelles approche du mimétisme, toujours en rapport avec la pensée animiste, entre le nomade turco-mongol et le loup, permettant une analyse plus approfondie du rôle de la symbolique du loup dans le phénomène guerrier. Symbolisme ancré dans un archétype propre à la guerre, permettant transition progressive vers la dernière section de cette étude portant sur l'utilisation de la terreur comme arme du faible sur le fort. Cela permettra en outre un rapprochement anthropomorphique entre la stratégie d'attaque gengiskhanide et celle de la société des loups, bouclant ainsi l'étude sur l'influence de la représentation zoomorphique dans la construction et l'expansion de l'entité politique nomade, notamment durant les XIIIème et XIVème siècle de notre ère.

1. Le barbare : de l'animal humanisé à l'humanité animalisée

« *Quelles images fait surgir en nous l'évocation des Mongols ? Nous pensons à des armées de cavaliers rapides et féroces qui envahissent la Russie, la Hongrie et la Silèsie. Le*

nom de Gengis Khan apparaît et, avec lui, le mythe de la terreur à laquelle on l'associait. Toute la peur que nos ancêtres éprouvaient depuis plus de sept cent ans devant ces cavaliers aux jambes courtes, sur leurs petits chevaux hirsutes ; ils les croyaient échappés des enfers, « ex Tartaro », c'est pourquoi ils transformèrent le nom Tatar en Tartares ; toutes cette peur continue de vivre dans notre inconscient »[788]. Il n'est pas anodin que durant plusieurs siècles de nombreux auteurs aient qualifié, à tort ou à raison, les invasions des barbares du Nord en territoires sédentaires de « *fléaux de Dieu envoyés pour le châtiment des vieilles civilisations* »[789]. Tout comme au sein du système naturel, la constante dualité entre proie et prédateur demeure l'un des principaux aspects du développement humain, entre création et destruction constante. Loin de s'attaquer « gratuitement » à l'herbivore, le carnassier permet une régulation des troupeaux en opérant élimination des éléments les plus faibles, vieux ou malades, permettant ainsi à l'ensemble de l'espèce de parfaire son évolution. Les nombreuses découvertes scientifiques ont ainsi démontré la capacité de la nature à créer un équilibre proie/prédateur, participant à une coévolution nécessaire entre l'herbivore et le carnassier. Les sociétés humaines, comportant du bon comme du moins bon, semblent également danser sur un équilibre constant, entre les modes de vie, les actualisations culturelles, les idéologies, la guerre et la paix. Les évolutions accomplies au cœur même des sociétés ont également permis une sélection des éléments les plus performants, accomplissant ainsi l'évolution globale de l'histoire humaine. Bien évidemment, il demeure délicat d'opérer constamment la comparaison entre les sociétés animales et les sociétés humaines. Comme le rappel Jean Baechler, « *c'est précisément la notion de programmation qui introduit la différence essentielle entre sociétés humaines et sociétés animales… Bref, les sociétés humaines se distinguent fondamentalement par l'élargissement du champ des possibilités et par la latitude qui leur est laissée de choisir parmi ces possibles* »[790].

Cependant, la culture animiste des peuples steppiques peut-elle être en capacité d'influer directement sur un rapport de force violent et guerrier entre sociétés nomades et sociétés sédentaires ? Autrement dit, la culture altaïque devient-elle la motivation première des conquêtes turco-mongoles, sachant qu'elle permet très certainement la consécration d'une identité collective ? Identité sociale en partie développée sur des composantes animiques, faisant rentrer en scène des ancêtres animaux dans le processus de politisation. Car comme le souligne Philippe Descola, la culture animiste crée un rapport complexe dans la visibilité et la

[788] Heissig Walther, *Les Mongols : un peuple à la recherche de son histoire*, Lattès, Paris, 1982, p. 7.
[789] Grousset R., *L'empire des steppes*…, p. 11.
[790] Baechler J., *Qu'est ce que…,* p. 30.

compréhension des différentes classes sociales, humaines et non humaines. Nous n'allons pas revenir ici sur les difficultés de l'analyse animique, notamment dans ses rapports entre l'humain et le non humain et la perception que chacun peut se faire de l'autre. En revanche, il peut être permis d'affirmer que « *si les membres de chaque classe d'êtres se perçoivent comme humains, ils n'appréhendent pourtant pas les autres classes comme pourvues d'une humanité exactement identique à la leur, puisque les usages propres à chaque classe diffèrent de façon ostensible* »[791]. Participant ainsi à l'instauration d'une discontinuité entre les groupes humains, à une différenciation entre les groupes sociaux en fonction de leur mode de vie, leur culture, leur politisation, etc., tout en composant des identités sociales définies en fonction de certaines caractéristiques propres aux évolutions humaines. Malgré le fait que cette conception soit en mesure d'animaliser en quelques sortes les sociétés humaines, elle a cependant le mérite de participer également à la légitimation de la conquête territoriale vers l'extérieure, en créant notamment une dichotomie entre le « Nous » et les « Autres ». Ainsi, la politisation accomplie au sein des tribus d'Asie centrale permet à ces populations d'accepter l'évidence de leurs ressemblances, même mode de vie, même culture, même attitude guerrière, participant à la création identitaire, en symbiose constante avec le monde animal. Ainsi, « *si les personnes non humaines appréhendent leur propre corps sous les espèces de la morphologie humaine, elles sont également sensibles au fait que ces corps diffèrent dans une large mesure par les dispositions respectives qui y sont logées, comme ils diffèrent aussi par la façon dont ils se présentent en action au regard d'autrui (à travers les parures, la décoration, la gestuelle, les types d'armes et d'outils employés, les langues parlées)* »[792]. Permettant ainsi une humanisation du monde animal et parallèlement, une animalisation du monde humain, tout en créant des rapports de force semblables entre les différentes sociétés constituées.

Ce qui semble intéressant à souligner c'est bien évidemment cette ambiguïté dans l'élaboration de la culture animiste. Cette dernière permet ainsi une humanisation des entités animales, mais également une humanisation de la société pastorale en participant à l'élaboration d'une identité sociale devenue commune aux groupes steppiques lors de la formation impériale. Paradoxalement, les peuples de la steppe, pratiquant directement cette forme culturelle, semblent également avoir opéré sur un renversement de ce principe animique. En humanisant l'animal, par le phénomène culturel, ces derniers ont également animalisé l'être humain, opérant ainsi sur la dichotomie nécessaire entre le « Nous » et les

[791] Descola P., op. cit., p. 200-201.
[792] Idem., p. 201-202.

« Autres », légitimant de fait la conquête vers l'extérieur. La partie consacrée à l'étude stratégique reviendra plus longuement sur l'utilisation métaphorique de l'animal lors des échanges conflictuels entre nomades et sédentaires. De fait, ce même système de coévolution et d'équilibre naturel, semble également se retrouver au cœur du phénomène guerrier le plus long de l'histoire, celui des nomades contre les sédentaires. En effet, et comme l'a très justement noté Gérard Chaliand, aucune autre région du monde ne semble avoir supporté autant de conflits armés entre peuples nomades et armées sédentaires, et ce durant plusieurs millénaires, que l'Eurasie. Le premier point intéressant dans l'analyse de la barbarie se situe très certainement dans le rapport, quelque peu paradoxale, entretenu entre les « barbares » et les autorités étatiques. Nous allons nous y attarder un instant avant de poursuivre plus largement sur cette notion ambiguë.

Dans son ouvrage consacré aux empires, Gabriel Martinez-Gros démontre le rôle des envahisseurs barbares à la fois dans l'expansion de la civilisation romaine tout comme dans sa chute progressive, sous couvert de l'autorité politique sédentaire. Il évoque ainsi le fait que « *les invasions barbares ne tuent pas l'empire. Elles substituent une dynastie à une autre et, le plus souvent, elles raniment les forces de l'organisme impérial en lui apportant le tranchant militaire d'une asabia (cohésion sociale) neuve. En revanche, l'empire meurt de la diminution de son potentiel productif et fiscal, d'une lente consomption qui le ronge pendant plusieurs générations et qui, comme la lèpre, le démembre vivant* »[793]. La société sédentaire ne doit sa survie, et d'ailleurs sa légitime existence, que sur les principes de productions de richesses, de biens matériels et d'innovations techniques, parallèlement à des regroupements sociaux conséquents. Ce type de société qui, paradoxalement au cœur d'un système ventant les mérites de l'expulsion de la violence illégitime au profit de la violence légitime récupérée par l'autorité politique, semble prêt à faire intervenir à nouveau cette violence, pour des besoins liés essentiellement à cette même création de richesse. Une utilisation des barbares est alors opérée par les autorités sédentaires, soit pour protéger ses acquis ou pour transmettre un nouveau souffle dans l'économie de production. De ce fait, « *c'est au moment même où l'empire a besoin de leur violence que les invasions barbares se précisent. L'impôt qui s'alourdit sur les populations sédentaires sous prétexte de combattre la violence menaçante des barbares sert le plus souvent à l'acheter. L'essentiel n'est pas en effet la destination de l'impôt mais son existence, qui confirme les sédentaires dans leur rôle de producteurs et de contribuables, les barbares dans leur rôle de bénéficiaires et de combattants, et l'Etat enfin*

[793] Martinez-Gros G., op. cit., p. 77-78.

dans celui de collecteur et de redistributeur de la rente fiscale des uns vers les autres »[794]. Participant de nouveau à l'instauration d'une complémentarité entre nomades et sédentaires.

Comme vu précédemment, l'arrivée des nomades altaïques sur la scène politique internationale pose plusieurs problèmes. Tout d'abord sur leurs origines mêmes. Alors que les premières populations à nomadiser les territoires d'Asie centrale trouvent leurs origines au cœur de la famille iranienne et plus largement indo-européenne, la descente d'un petit groupe de populations de Sibérie septentrionale tend ainsi à modifier en profondeur le rapport de force sur les territoires des steppes. Chassant d'abord les peuples indo-européens tels que les Scythes, les Sarmates ou les Alains, vers l'Ouest, les nomades altaïques vont s'accaparer progressivement les territoires de la Haute Asie, le mode de vie pastoral, et faire trembler durant près de deux millénaires l'ensemble des civilisations du continent eurasiatique. Ainsi, comme le souligne très justement Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, « *l'Asie centrale peuplée de nomades était le foyer perturbateur des civilisations sédentaires de la masse eurasiatique* »[795].

Dans son ouvrage consacré, *Barbares : le retour*, Vincent Aucante analyse de façon habile la possibilité d'accouder la notion de barbarie à l'ensemble de l'humanité, des pasteurs nomades dont le mode de vie accentue volontairement l'animalité sous jacente, aux autorités étatiques des grandes civilisations. Tout comme Tzvetan Todorov dans *La peur des barbares*, Aucante souligne l'ambigüité présente dans l'application même du terme barbare. Ainsi, et comme il l'explique très justement, la barbarie d'Etat fut en mesure d'opérer sur les plus grandes tragédies de l'humanité, de l'idéologie nazie au stalinisme en passant par le maoïsme, ou plus récemment les stratégies militaires américaines et anglaises préconisant la théorie du choc et le bombardement volontaire de civils. Mettant ainsi à mal la frontière entre barbarie et civilisation. Mais c'est en premier lieu la peur de l'autre, l'incompréhension culturelle, sociale ou religieuse qui participe à la structuration de la définition de barbarie. Ainsi, « *le barbaros est aussi la brute sauvage, l'homme livré à ses tendances animales, emporté par ses passions, qui représente une menace pour la civilisation. Il s'agit en fait du sens lexical originel, puisqu'en sumérien bar-bar, devenu barbaru en babylonien, désigne l'étranger menaçant semblable à un animal* »[796]. Opérant ainsi sur la dualité entre le « Nous » et l' « Autre », le civilisé contre le sauvage, l'humanité contre l'animalité, nous permettant de rebondir ici sur l'analyse de la culture animiste et l'humanisation animale opérée au sein de ce système de

[794] Idem., p. 90-91.
[795] Chaliand G. et Rageau J_P., op. cit., p. 14.
[796] Aucante V., op. cit., p. 25.

pensée, tout comme la symbolique du loup fortement ancrée dans une notion d'anti civilisation, rejoignant de fait l'étude précédente sur l'animal carnassier comme archétype guerrier.

De plus, la volonté millénaire pour ces populations de conserver un mode de vie pastoral, rentre directement en opposition avec le schéma « classique » évolutif des autres sociétés humaines. Alors que la plupart des sociétés ont progressivement inséré les codes de la mutation néolithique, par le biais notamment de la mise en place des cultures des sols, de la domestication animale, elle même récupérée par le pastoralisme, aboutissant logiquement sur la création des cités, les peuples nomades ont tenu à conserver durablement un mode de vie semble-t-il en opposition constante avec ces derniers, ou tout du moins figé dans un espace temps distinct. Opérant une sorte de « blocage » évolutionniste, à ne pas concevoir dans un sens péjoratif, les nomades ont ainsi progressivement développé une identité à part entière, rendant les principes démographiques, économiques et sociétaux issus de la sédentarisation, non universels. Plus encore, c'est une volonté directe issue d'une adaptation à un environnement naturel spécifique, les zones de vide géographique, qui semble constituer l'identité nomade. Ainsi, « *la survivance de cette humanité restée au stade pastoral quand le reste de l'Asie était depuis longtemps parvenu au stade agricole le plus avancé, a causé pour une bonne part le drame de l'histoire. Elle entrainait entre populations voisines une sorte de décalage chronologique* »[797]. Décalage projetant le nomade dans un espace temps différent du sédentaire et pourtant en capacité de survivre, sur un autre modèle d'existence, tout en participant, par interactions constantes, à l'évolution directe de ces mêmes sociétés. Rejoignant indirectement l'analyse opérée par René Guénon sur la symbolique entre nomades et sédentaires, entre espace et temps.

Mais c'est très certainement le rapport de ces peuples nomades avec l'environnement naturel et plus particulièrement avec l'animal, dans le processus d'actualisation culturelle, que s'opère une analyse intéressante dans le processus d'humanisation ou d'animalisation de l'être humain. La création d'une culture animiste démontre le lien très mince existant entre l'homme et l'animal. Humanisant tout d'abord l'animal, par un système de pensée alliant animisme, chamanisme et totémisme, le rapport de force semble progressivement se retourner, provoquant une sorte d'animalisation de l'être humain. Les différents récits évoquant les populations barbares du Nord du continent Eurasiatique, démontrent le processus d'animalisation qu'ont subies les cavaliers nomades de la part des populations sédentaires. De

[797] Grousset R., op. cit., p. 12.

part leur « sauvagerie » naturelle, leurs comportements différents, et leur mode de vie en opposition avec celui du « civilisé », un jeu de comparaison anthropomorphique semble s'être progressivement développé entre nomades et sédentaires.

C'est donc tout naturellement que le barbare, en particulier les populations nomades d'Asie centrale, vont admettre la comparaison avec la symbolique de l'animal carnassier, et en particulier celle du loup. Ainsi, « *on ignore généralement le rôle majeur joué durant près de deux millénaires par les nomades de haute Asie (le monde des steppes) à la fois comme destructeurs et comme bâtisseurs d'empire. Ces groupes nomades n'appartiennent à aucun peuple en particulier, mais à un mode de vie pastoral et guerrier dont la prédation constitue l'une des activités* »[798].

Cette image de guerriers conquérants, sauvages, rapides et imprévisibles, à l'instar de l'image véhiculée par le loup, ou plus généralement par le prédateur, fut celle répandue dans les consciences collectives des peuples conquis par les combattants Mongols, durant l'expansion de l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle. Et c'est, semble-t-il cette vision chaotique des corps d'armée nomades qui en fait, en grande partie, un peuple redouté et considéré comme naturellement barbare. Mais bien loin de cette image déstructurée, c'est au contraire la cohésion sociale et la hiérarchisation poussée de ces corps d'armée qui fit la force des attaques nomades. Cependant, vu de l'extérieur, ces populations ne peuvent que représenter l'antithèse de ce à quoi aspire les sociétés de gens dits « civilisés ». Participant volontairement à l'instauration de la terreur, à des fins essentiellement stratégiques, les nomades d'Asie centrale opèrent ainsi sur une influence d'ordre psychologique. La dernière section reviendra tout naturellement sur cette utilisation symbolique et stratégique, notamment au travers de la propagande utilisée sous Gengis Khan, participant directement à une stratégie du faible sur le fort.

Pour comprendre la perception des guerriers nomades par les populations sédentaires, il semble impératif de revenir rapidement sur la notion d'analogie, et son fonctionnement au cœur de la pensée et du mode de vie des turco-mongols. Comme démontré au cours du chapitre consacré à la présence d'une forme de totémisme au sein de la culture nomade altaïque, le système analogique semble bel et bien fonctionner entre les mondes humains et non humains. Un système analogique permettant de comprendre en profondeur l'unité de la vie qui anime les conceptions idéologiques des populations nomades d'Asie centrale.

[798] Chaliand G. et Rageau J-P., op. cit., p. 10.

Conceptions idéologique opérant sur une non hiérarchisation des rapports entre les humains et les animaux, permettant par là même un regroupement d'analyse avec la notion de barbarie.

Dans *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola démontre la présence de cet analogisme chez de nombreuses ethnies de Sibérie et de Mongolie du Nord. Ainsi, dans le cas présent, « *les relations égalitaires entre des collectifs de personnes humaines et non humaines pourvues d'attributs identiques que l'on trouvait au Nord ont ici disparu, supplantées par des relations verticales de différenciation que Pedersen qualifie de « totémiques », tout en concédant qu'il n'existe pas en Sibérie de cas avérés de totémisme : si les clans et les moitiés reçoivent souvent des noms d'animaux, on ne retrouve aucune trace d'une identification entre les membres et l'espèce éponyme. Or, à l'examen, les caractéristiques « totémiques » qu'il attribue à la Sibérie méridionale sont en fait beaucoup plus proches de ce que j'appelle un système analogique* »[799].

Comme étudié en première partie, une apparence totémique, proche de vestiges culturels, peut être appliquée à la culture des nomades altaïques. En apparence seulement car le système de pensée de ces populations semble se tourner davantage vers un système analogique que purement totémique, participant à l'élaboration d'une culture animiste tout en permettant des interactions poussées entre le monde humain et le monde animal, notamment lors de la pratique chamanique. Certes, les représentations culturelles sont de l'ordre d'un schéma apparenté directement au totémisme, avec l'utilisation de différents noms d'animaux au niveau clanique, participant ainsi à la mise en place d'une culture à vestige totémique, dans le sens de l'illusion totémique analysée par Lévi-Strauss. Mais très vite, la « révolution culturelle » mise en place par Gengis Khan pour unifier l'ensemble des populations tribales d'Asie centrale, va modifier en profondeur cet aspect totémique, le transformant progressivement en un système analogique, prenant certainement en considération les autres sociétés humaines, schéma nécessaire pour l'apparition de l'entité politique et la dichotomie à instaurer entre le « Nous » et les « Autres ». Le dessin impérial ne pouvant s'opérer que par contradiction avec d'autres sociétés humaines, qu'il est essentiel de faire rentrer dans le cadre de la nouvelle entité politique, la culture se doit également de se modifier pour les besoins du politique et de son idéologie conquérante. Le loup devient ainsi ancêtre commun à tous les nomades turco-mongols. Mais au delà de la simple symbolique du loup, ancrée dans l'imaginaire collectif, cette dernière va également servir dans l'élaboration d'un art de la guerre propre au mode d'existence pastoral, notamment par processus analogique.

[799] Descola P., op. cit., p. 506.

Le principe analogique, lié à la pensée animiste, repose sur ce concept d'interactions constantes entre les différentes entités naturelles, quelles soient animales, végétales, énergétiques ou humaines. Comme vu au cours de ce travail de recherche, les Nénetses, peuple nomade rattaché à la branche mongole, et éleveur de rennes en Sibérie, continuent de pratiquer cette analogie entre l'humain et l'animal, en se concevant eux-mêmes davantage comme des loups déguisés en berger que comme de simples êtres humains. Ainsi, « *la symbiose entre l'homme et le renne ne se joue cependant pas sur un pied fraternel d'égalité : ce sont les hommes qui mènent et qui mangent les rennes, pas l'inverse. En cela, les humains se rapprochent des loups, que les Nénetses considèrent comme de véritables bergers, et même leurs maîtres en la matière. Par ses manières de prédateur, l'homme n'est donc qu'un loup habillé d'une peau de renne qui suit patiemment son troupeau. Dans la mythologie, les loups ne sont autres que les chiens du dieu des rennes, Ilibembèrtâ. Dans leurs façons de s'occuper des rennes, les hommes conjuguent l'enseignement appris auprès du prédateur et leur expérience du dialogue avec l'herbivore. Faisant preuve d'un double mimétisme, ces éleveurs nomades du Nord font la synthèse de deux modèles éthologiques : celui de la meute de loups et celui de la horde de rennes* »[800].

Ce système permettant à l'humain de concevoir des rapprochements dans les comportements et les attitudes directement avec d'autres entités vivantes, essentiellement animales, démontre la présence d'un lien étroit entre animalité et humanité, et ce notamment au cœur de leur système de pensée animiste. Cela ne signifie pas pour autant qu'en se comparant ou en s'assimilant au loup, les nomades altaïques seraient prés à dévorer toute chaire humaine qui passe à leurs portées. Cependant, ces derniers semblent s'identifier à l'entité carnassière et ce au sein d'une conception naturaliste et analogique de l'existence. Vivant sous forme de microsociétés, opérant une auto régulation de leur démographie, face aux grandes civilisations sédentaires pour qui une démographie importante demeure le leitmotiv, les populations nomades semblent s'inscrire dans une volonté prédatrice, plus proche du chaos que de la stabilité, comme le souligne Tzvetan Todorov dans son ouvrage *La peur des barbares*.

Cependant, comme le précise Jacqueline Thevenet, c'est seulement la vision de sauvagerie et de barbarie qui retient l'attention dans la seule évocation des attaques mongoles. « *Il donne leur cadre aux images nées du seul nom de Mongolie, celle d'abord des « hordes déferlantes », héritée d'une longue mémoire où la fascination se mêle à la terreur ; celle*

[800] Stepanoff C., op. cit., p. 212.

ensuite, émue, d'une immensité où n'en finit plus le galop des chevaux ; et toutes celles brouillées qu'échafaude sur l'inconnu la curiosité. Ainsi, est-on invité, sans détruire le mythe, à le mesurer aux réalités. A imputer à la stratégie et non à la force, à la mobilité, à la ruse des cavaliers et non à leur nombre, la formation de l'Empire »[801].

Il est permis de soupçonner le fait que l'armée gengiskhanide entretienne intelligemment cette vision barbare et animale, participant ainsi à l'idéologie de conquête sur les bases symboliques prédatrices, et opérant sur des composantes propre aux groupes terroristes notamment dans une volonté de stratégie de terreur. Non seulement l'attaque des nomades sur les sédentaires permet tout naturellement une comparaison rapide avec l'attaque du prédateur sur le troupeau, mais cette dernière se doit d'être entretenue afin de conserver une marge de manœuvre importante, tout en instaurant un climat de peur. Nous allons revenir plus longuement sur l'utilisation de la peur par le pouvoir politique dans la suite de cette étude. Les évènements terroristes ayant eu cours sur le territoire français, durant 2015 et 2016, démontre la facilité d'instaurer un climat de peur et d'angoisse au sein de populations sédentaires, d'autant plus lorsque l'attaque s'opère en plein cœur d'une cité, Paris ou Nice dans le cas présent. En effet, au delà de la simple stratégie militaire, l'aspect psychologique est également à prendre en considération. La création d'une image propre à une armée, dans le cas présent une image de prédation, et diffusée volontairement au sein des autres populations, et permettant ainsi de conserver, ou du moins de créer un sentiment oppressant bien avant lesdites attaques. Tout cela afin de maintenir ses ennemis dans un état de stress permanent, pouvant participer à la création de faiblesses psychologiques, atteignant directement le facteur réceptif. Ainsi, lors des attaques nomades sur les peuples sédentaires, « *les villes qui se rendent sont pillées, mais leurs habitants épargnés. On massacre les habitants de celles qui résistent en laissant toujours assez de vivants pour colporter l'ampleur du désastre* »[802]. Cette stratégie montre surtout la pertinence du système militaire et idéologique gengiskhanide. Bien loin de l'image de sauvages que les sociétés sédentaires ont voulu colporter, la stratégie militaire des nomades altaïques répond avant tout à un ordre bien précis, la conquête territoriale et la lutte pour la mise en place d'un empire nomade à vocation universel. Les visions d'horreurs laissées par les armées mongoles démontrent ainsi le souci de propagande militaire.

[801] Thevenet J., op. cit., p. 9.
[802] Chaliand G. et Rageau J-P., op. cit., p. 112.

Montrer l'impact, à la fois visuel, mais également psychologique, laissé par les attaquants nomades sur les peuples sédentaires, permet d'obtenir une comparaison rapide entre le prédateur et la proie. Cet aspect symbolique entretenu semble en mesure de faire comprendre le lien si particulier qui peut exister entre le nomade et le monde animal. Bien que l'image du prédateur soit souvent assimilée et utilisée au sein du phénomène guerrier et militaire, l'impact semble en être d'autant plus fort dans le cas d'une attaque barbare visant les populations civiles. D'un point de vue externe, il semble aisé de comprendre la logique qui établie le guerrier nomade comme étant l'animal prédateur se jetant sur l'armée ou le peuple sédentaire, plus nombreux certes, mais opérant sur des difficultés de déplacement et de réactivité. La comparaison avec l'animal participe également à discréditer le nomade, en le montrant sous son plus mauvais jour, tout en colportant l'idée que ce dernier n'est bon qu'à être supprimé, car en total opposition avec les logiques de civilisation. Son animalité devient dangereuse, malsaine et en opposition avec les pensées religieuses universalistes, notamment chrétienne, qui considèrent que l'être humain se doit de se positionner au sommet d'une hiérarchie naturelle, par la présence d'une certaine obligation divine. Montrer le nomade comme un animal sauvage participe à la nécessité de le combattre sous toutes ses formes, notamment en le positionnant comme un ennemi de l'humanité. Le nomade humanise l'animal à travers son système de pensée, tout comme le sédentaire animalise le nomade par sa culture.

Ainsi, avant de poursuivre vers une étude analogique entre la stratégie d'attaque du loup et celle des armées de Gengis Khan, il semble intéressant de revenir sur la notion d'animalité et son étude au cœur des stratégies militaires. A titre d'exemple, et cela se rapporte directement aux objets étudiés précédemment, l'ouvrage d'Emanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, permet une réflexion sur la notion de discipline, ainsi que son application d'un point de vue niveau militaire. En effet selon lui, « *la discipline transforme l'animalité en humanité. Par son instinct, un animal est déjà tout ce qu'il peut être ; une raison étrangère a déjà pris soin de tout pour lui. Mais l'homme doit user de sa propre raison. Il n'a point d'instinct et doit se fixer lui même le plan de sa conduite. Or puisqu'il n'est pas immédiatement capable de le faire, mais au contraire vient au monde, pour ainsi dire à l'état brut, il faut que d'autre le fassent pour lui* »[803].

Certes, le modèle prôné par Kant s'applique davantage à l'évolution générale de l'être humain, à la volonté d'éduquer l'adulte en devenir, en lui inculpant des codes sociaux et

[803] Kant Emanuel, *Réflexions sur l'éducation*, Librairie Philosophique, 2004, p. 94.

moraux nécessaires à la vie en société. Son analyse rejoint la théorie de l'être humain en tant qu'être inachevé, étudié précédemment. Le concept de discipline peut être étudié sous différents angles, sociaux, familiaux, mais également militaires. La discipline militaire, alliée à une idéologie politique, peut permettre d'éduquer le futur guerrier dans le but d'obtenir un corps d'armée prêt au combat, sous l'influence d'une idéologie précise. En ce qui concerne l'étude suivante, la discipline de fer instaurée par Gengis Khan à son armée reste remarquable, tant par la hiérarchie mise en place que par le dévouement des troupes à son égard. Une cohésion sociale et militaire qui trouve son point d'ancrage dans la création d'une identité nomade directement inspirée par l'ancêtre animal et l'idéologie nomade. Mais au delà d'une simple constitution militaire, c'est l'aspect psychologique qui peut être mis en avant pour tenter de comprendre en quoi la vision donnée par les conquérants mongols les apparente, dans la plupart des cas, non pas à des être humains, mais à un mélange humain/animal, alors même que l'éducation militaire mise en place par le Khan, démontre l'éducation qu'ont reçus ces guerriers nomades. Cela rejoint notamment les conceptions mélangeant rituels chamaniques et incorporation du prédateur dans l'étude du guerrier-fauve entreprise par Mircea Eliade. La dernière section reviendra notamment sur l'initiation militaire en rapport avec le chamanisme.

Le phénomène guerrier, dans sa généralité, reste associé à l'animalité plus qu'à l'humanité, notamment dû à sa violence, son irrationalité et sa montée aux extrêmes. Les comparaisons animales sont nombreuses de la part des peuples conquis sur les conquérants. Que cela soit avec la comparaison des armées d'Hitler, durant la Seconde Guerre Mondiale, ou encore sur les récentes attaques terroristes sur le territoire français en 2015, l'image du prédateur, et en particulier du loup, ressort de façon quasi systématique pour qualifier les attaques étrangères ou internes sur le territoire d'une civilisation. Rien de bien étonnant qu'inversement, les grandes civilisations supportent également la comparaison avec la proie. Dans son ouvrage *Le totem du Loup*, l'auteur chinois Jiang Rong assimile directement sa propre population au mouton. Selon lui, la seule force de son peuple se résume ainsi à sa force numérique. Une démographie basée sur une reproduction intensive de la population, lui permettant d'être en ce début de XXIème siècle, la première puissance économique mondiale.

Alors qu'une civilisation sédentaire aura tout naturellement tendance à l'immobilité, à la productivité numérique, et donc à la mise en place d'un système de sécurité afin de conserver un statu quo lui permettant de croitre numériquement et économiquement parlant, le nomade ne cesse quant à lui d'être dans la mobilité, la facilité de déplacement, à la recherche

perpétuelle de nouvelles terres vierges pour faire perdurer son mode de vie pastorale. La confrontation entre sédentaire et nomade demeure l'une des principales luttes de ces deux derniers millénaires au sein de l'humanité, même si aujourd'hui la sédentarisation semble avoir gagnée le combat. Mais tout comme le prédateur qui permet à la proie une évolution constante, et vis et versa, le nomade joua un rôle prépondérant dans l'évolution même des sociétés sédentaires. Les attaques constantes et imprévisibles des peuples nomades sur le continent eurasiatique a ainsi forcé les sociétés sédentaires à toujours plus d'innovations afin de contrer ces dites attaques. Pour rappel, l'une des plus grandes constructions architecturales de l'humanité, la Grande Muraille de Chine, fut construite pour assurer la sécurité de la civilisation chinoise face aux invasions des barbares du Nord. Tout comme au sein du système naturel, chaque espèce cohabitent en symbiose, et évolue en fonction de l'autre. Le prédateur forcera toujours la proie à aller davantage en rapidité, cette dernière mettant tous les éléments de son évolution au service de sa survie. Une sélection naturelle qui fera évoluer la proie, elle même permettant au prédateur de s'adapter également à cette dernière. Principe retrouvé dans l'équilibre naturel proie/prédateur.

La comparaison du nomade avec le prédateur semble demeurer dans l'ordre de la logique. Comme le souligne Jean-Paul Roux, il existe un parallèle entre le barbare et le loup. « *Tous deux hantent la conscience des hommes. Venus d'un ailleurs aussi inconnu que lointain, ils vivent sur les marges, sur les marches des lieux civilisés. Prédateurs, ils guettent le voyageur solitaire qui a osé s'éloigner, prêts à se jeter sur lui pour le dévorer. Parfois, quand la faim mes pressent, ou le besoin d'espace, ils fondent en bandes innombrables sur ceux, trop tranquilles, qui avaient cru bâtir pour l'éternité, bouleversant l'ordre du monde qu'on avait cru immuable, anéantissant en quelques heures ce qui avait demandé des siècles pour s'établir* »[804]. Provenant du chaos, et l'apportant avec lui lors de ces attaques, il n'en demeure pas moins essentiel dans le processus évolutif de l'être humain, comme cela fut démontré précédemment. La peur permettant le plus souvent une réactivité et une capacité d'adaptation nécessaire, durant plus de deux millénaires, les nomades de Haute Asie ont eu capacité à perturber l'évolution des sociétés sédentaires, tout en leur permettant de mettre au point des stratagèmes afin de pallier au mieux la présence de ces populations nomades. Ainsi, l'arrivée des nomades altaïques sur la scène internationale ne comporte pas que des aspects négatifs. Comme précisé précédemment, la constitution et la mise en place de l'empire mongol de Gengis Khan eu un impact décisif sur l'économie mondiale, notamment grâce à

[804] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 131.

une facilité au niveau des échanges commerciaux entre Orient et Occident, par ouverture et sécurisation de la Route de la Soie, permettant échanges entre les plus grandes civilisations sédentaires de l'époque.

Pour René Grousset, dans son ouvrage, *Le conquérant du Monde*, l'arrivée des armées mongoles fut souvent assimilé à l'arrivée d'une horde de loup, ou de chiens sauvages. C'est lors d'une bataille contre les Naïman, autre tribu turco-mongole en passe de se rallier à Gengis Khan dès 1210, que la métaphore entre l'homme et l'animal est opérée sur les premiers corps d'armée gengiskhanides.

« *L'épopée mongoles place ici un magnifique poème, au cours duquel le souverain naiman interroge Djamouqa sur les divers corps d'armée ennemis qu'on voit se déployer dans la plaine :*

Qui sont, demande Tayang, ces gens qui poursuivent nos avant-Garde comme des loups poursuivent les brebis jusqu'à leur parc ?

Ce sont, répond Djamouqa, les quatre chiens de mon anda Tèmudjin (Gengis Khan). Ils sont nourris de chairs humaines et attachées à une chaine de fer. Ils ont des fronts d'arain, leur gueule est comme un ciseau, leur langue comme un perçoire, leur cœur est de fer, leur fouet est comme un glaive. Ils boivent la rosée. Ils courent, montés sur le vent. Le jour de la bataille, ils dévorent la chair de l'ennemi. Les voilà maintenant détachés de leur chaine, et de joie la bave leur coule de leur gueule. Ces quatre chiens, ce sont Djébé et Qoubilaï, Djelmé et Subötei »[805].

Il n'est d'ailleurs pas rare de découvrir plusieurs récits « imaginaires » de voyageurs en terre des steppes. Des récits évoquant fortement la présence d'êtres à la fois humain et animal, fortement influencés par l'aspect canin. Dans un *Recueil des historiens des Croisades*, un passage décrit la rencontre des Occidentaux avec certaines populations d'Asie centrale. « *Le roi nous racontait beaucoup de choses merveilleuses et inconnues qu'il avait vues et entendues chez les nations barbares. Il disait qu'il y avait un pays où les femmes sont raisonnables à la manière des hommes et les hommes sans raison et semblables à des chiens, grands et couverts de poils. Ces chiens font la chasse et vivent de son produit avec les femmes. De leur union naissent des enfants mâles qui ont forme de chiens tandis que les femelles on forme de femmes* »[806]. Cette métaphore homme/animal semble à mettre en relation

[805] Grousset R., *Le conquérant mongol*…, p. 230-231.
[806] Roux J-P., op. cit., p. 130.

directe avec la dualité barbare/civilisé. Pour les voyageurs occidentaux, de surcroît en mission de christianisation des populations nomades, la découverte d'un mode de vie en totale opposition semble mettre en place une définition du nomade tournée naturellement vers celle de la bête féroce, du sauvage, à apparence canine ou lupine. Car contrairement à la notion de « bon sauvage » décriée par les colons européens ayant découvert progressivement les différentes contrés et ethnies du monde, les nomades turco-mongols n'en sont pas moins familier des grandes civilisations sédentaires. Les voyageurs étrangers arrivent sur un territoire et au cœur d'une population ayant déjà supporté l'élément politique, avec la création de différents empires des steppes, et connaissant les plus grandes civilisations sédentaires, puisque échangeant économiquement et culturellement avec ces dernières.

Il semble important, avant de poursuivre l'étude qui suit, de définir plus en détail la notion de barbare décriée par de nombreux peuples. Cette dernière, résonnant directement avec celle de l'animalité chez l'être humain, peut être appréhendée au travers des conceptions sociales, identitaires et culturelles, et amener à étudier les nomades turco-mongols sous un angle anthropomorphique. Cependant, comme cela va être démontré, la notion de barbare semble difficile à cerner dans son intégralité, notamment dû au fait des évolutions et des grandes différences sociales et culturelles à apposer entre nomades et sédentaires. Comme chacun le sait, le barbare demeure souvent l'autre, celui que l'on ne connaît pas, car ne rentrant pas dans un cercle socio culturel familier. Les créations d'entités politiques majeures que sont les empires, posent directement les principes de dualité entre le « Nous » et « l'Autre ».

Tzvetan Todorv, philosophe et historien français d'origine bulgare, est l'auteur d'un ouvrage intitulé *La peur des barbares*. Tout au long de ce dernier, l'auteur interroge la notion de barbarie, son impact sur les consciences collectives, et l'évolution de cette dernière en fonction des différentes approches socio culturelles. Ainsi, dès son introduction, Tzvetan Todorov pose la problématique de l'universalisme idéologique. Selon lui, « *pour parler des relations qui s'établissent entre peuples ou entre sociétés, nous devons aborder au début une question difficile : peut-on employer les mêmes critères pour juger d'actes relevant de cultures différentes ? On a souvent l'impression ici que l'on n'échappe pas à un excès sans aussitôt retomber dans un autre. Celui qui croit aux jugements absolus, donc transculturels, risque de prendre pour des valeurs universelles celles auxquelles il est habitué, de pratiquer un ethnocentrisme naïf et dogmatisme aveugle, convaincu de détenir pour toujours le vrai et le juste. Il risque de devenir bien dangereux le jour où il décide que le monde entier doit*

bénéficier des avantages propres à sa société et qu'afin de mieux éclairer les habitants des autres pays, il est en droit de les envahir »[807]. A titre d'exemple historique, la colonisation des territoires américains, par les colons européens, se fit sous couvert d'une certaine destinée manifeste, notamment pour le cas étasunien. Au nom de Dieu, les colons se sont sentis impactés d'une mission divine, propre aux conquêtes territoriales, afin de « civiliser » les tribus amérindiennes. Mais cette expansion de la société européenne fut également perçue comme sauvage et barbare de la part des populations indiennes ayant subit la colonisation. Le même schéma peut se dessiner en Afrique Noire ou en Australie.

De ce fait, qui est barbare et qui ne l'est pas ? La barbarie est elle uniquement liée à la notion d'animalité et à partir de quel moment est-il concevable de déclarer une société, une population, un être humain de barbare, et selon quels critères ? Pour Jean Baechler, il reste évident que la création de l'empire, imposant elle même la création d'une aire culturelle impériale, est en mesure de constituer un fossé entre les sociétés humaines, définissant chacune d'elle comme étrangère et donc barbare, par rapport à l'autre. Ainsi, « *l'identification tendancielle de l'aire impérialisable avec une aire culturelle maximale fait de l'empire un oekoumène, la terre habitée par les Humains. Par implication, tout ce qui est extérieur aux deux aires doit être perçu comme habité par des êtres à peine humains* »[808].

La notion d'animalité se rapporte directement à l'idée d'une absence de culture. Culture servant elle même à conditionner l'être humain en l'actualisant dans une réalité propre à son existence. Pourtant, même les « barbares du nord » ont établis des cultures et des polities qui leurs sont propres. Dès lors, qu'est ce qu'un barbare ? Il semble essentiel de revenir sur l'origine de cette notion. Ainsi, le mot barbare « *nous vient de la Grèce ancienne où il appartenait à l'usage commun, en particulier depuis la guerre contre les Perses. Il y entrait en opposition avec un autre mot, et ensemble ils permettaient de diviser la population mondiale en deux parties inégales : les Grecs, donc « nous », et les Barbares, c'est à dire « les autres », les étrangers* »[809]. A première vue, le mot barbare fut en premier lieu utilisé pour définir toute personne étrangère à un système politique, religieux et culturel propre. Encore aujourd'hui, toute personne ou tout groupe de personne, ne s'incluant pas dans le même fondement idéologique que l'autre, pourra être qualifié, à tort ou à raison, de barbare. Les récentes attaques terroristes sur le sol français ont fait ressurgir cette notion de barbarie,

[807] Todorov Tzvetan, *La peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffond, Paris, 2014, p. 31.
[808] Baechler J., op. cit., p. 112.
[809] Todorov T., op. cit., p. 33.

afin de qualifier les actes commis au nom d'une idéologie, dans le cas présent religieuse. Mais comme démontré précédemment, la notion de barbare demeure mouvante dans son appropriation.

Le barbare, dans sa définition première est donc caractérisé par l'étranger, celui qui ne parle pas la même langue, celui qu'il est difficile de comprendre et donc celui qui n'appartient pas à une même aire culturelle. Progressivement, la notion de barbare s'est opposée tout naturellement à la notion de civilisé. Au fur et à mesure de l'évolution humaine, le civilisé s'est progressivement défini comme celui qui appartient à une entité culturelle et sociale regroupant un certain nombre de normes lui permettant de vivre en société, à l'instar des barbares qui « *sont ceux qui vivent par famille isolées au lieu de se regrouper dans des habitats communs ou, mieux encore, de former des sociétés régies par des lois adoptées en commun. Les Barbares sont du côté du chaos, de l'arbitraire, ils ne connaissent pas l'ordre social* »[810].

Cependant cette notion de barbare semble être également à double sens. Ce dernier est ainsi en mesure de considérer le civilisé comme barbare et inversement. Tout dépend donc de la place que chaque être humain occupe avec sa propre idéologie, quelle soit culturelle, sociale, religieuse ou naturelle, et comment ce dernier est en mesure de définir l'autre. Par opposition, le civilisé est « *celui qui sait reconnaître pleinement l'humanité des autres. Deux étapes doivent donc être franchies pour le devenir : au cours de la première, on découvre que les autres ont des modes de vie différents des nôtres ; au cours de la seconde, on accepte de les voir porteurs de la même humanité que nous* »[811]. Cependant, un autre problème se pose dans cette définition même, à savoir la capacité pour un groupe d'êtres humains d'accepter les conceptions idéologiques, religieuses ou culturelles des autres sociétés humaines. Ainsi, « *l'enfermement en soi s'oppose ici à l'ouverture aux autres. Se croire le seul groupe proprement humain, refuser de rien connaître en dehors de sa propre expérience, de rien offrir aux autres, rester délibérément enfermé dans son milieu d'origine est un indice de barbarie ; reconnaître la pluralité des groupes, des sociétés et des cultures humaines, se mettre de plain-pied avec les autres fait partie de la civilisation* »[812].

Bien que relativement fermés sur eux mêmes, vivants en marge des grandes aires culturelles sédentaires, et ne voulant en aucun cas s'y assimiler directement, les nomades

[810] Idem., p. 35.
[811] Idem., p. 44.
[812] Idem., p. 46.

d'Asie centrale ont néanmoins, sous Gengis Khan notamment, fait preuve d'une incroyable curiosité et d'une ouverture d'esprit à l'encontre des grandes civilisations sédentaires qu'ils ont conquis. Barbares dans leurs attaques, prédateurs nés des grandes civilisations humaines, le nomade n'en reste pas moins un être curieux, tolérant et ouvert à toutes cultures qu'il ne connaît pas. Comme démontré précédemment, la tolérance envers toutes les formes religieuses est fortement présente, tout comme le souci d'une justice égale envers tout être humain. Signe que les nomades des steppes, en plus d'être parvenus à constituer le plus grand empire territorial de l'humanité, et donc directement de mettre en place une cohésion sociale sans précédente au cœur de populations nomades peu apte à la discipline, sont également en capacité de constituer une civilisation. Cela n'empêche cependant pas, de la part des mongols notamment, la comparaison animale sur d'autres peuples.

Lorsque les Mongols définissent les Chinois comme du gibier, la notion d'animalité est alors directement posée sur le civilisé. Il devient à son tour un animal, ou tout du moins se voit obtenir ce grade par une population elle-même caractérisée de barbare et d'animal. De plus, dans la culture des nomades des steppes, le principal prédateur n'est pas le carnivore mais l'herbivore. Le fléau principal des steppes reste l'antilope, la marmotte, le mouton, le cheval ou encore la chèvre, capables de détruire entièrement l'écosystème, si aucun animal carnassier ne vient réguler les appétits tout au moins féroces de ces derniers sur l'environnement naturel. Cette problématique s'est notamment rencontrée lors de l'arrivée des soviétiques au début du XXème siècle sur les territoires des steppes. L'extermination massive des loups, associée à une volonté de surproduction du bétail, a automatiquement entrainée une désertification encore plus intense de cette région. La suppression du prédateur pour réguler le système naturel a ainsi conduit à la désertification de nombreuses zones, touchant encore aujourd'hui, de façon significative, les récoltes chinoises, notamment par expansion grandissant du désert de Gobi. Les sédentaires qualifiés de gibier par les populations nomades, les nomades qualifiés de prédateurs par les populations sédentaires, le jeu d'une animalisation de l'être humain est encore fortement courant aujourd'hui, et semble ne pas pouvoir disparaître des consciences humaines. Comme démontré au début de cette étude, l'animal reste une préoccupation constante du psychisme humain, servant à la fois de base dans la construction de ce dernier, autant que supportant le rejet voir le dégout pour tout être humain ayant la nécessité de se détacher totalement de la Nature. L'humain a cependant perpétuellement supporté la comparaison avec l'animal. Il s'agit dans le cas présent de la mise en place d'un anthropomorphisme. Que cela soit dû à son mode de vie, à sa sociabilité ou

encore à son comportement, l'humain ne semble en capacité de se comparer qu'avec ce qu'il connaît de mieux, ou en tout cas ce qui lui semble le plus proche, l'animal et Dieu.

2. De l'anthropomorphisme et du mimétisme comme mode de fonctionnement du système guerrier nomade

Avant de débuter pleinement l'étude comparée entre la stratégie d'attaque nomade en parallèle de celle opérée par les meutes de loups, il convient de revenir sur certaines notions entreprises précédemment telles que le mimétisme et l'animisme, nous amenant ici à concevoir une étude anthropomorphique des guerriers turco-mongols. La culture des nomades altaïques comprend en son sein un système de pensée animiste permettant la mise en place de relations privilégiées entre le monde humain et le monde animal. Ainsi et pour rappel, l'animisme peut être défini comme « *l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes ethniques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de « culture » aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maitrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions* »[813].

L'animisme semble établir un passage, une ouverture entre le monde des humains et celui des non humains, permettant ainsi l'utilisation de métaphores. Une culture élaborée au cœur d'un environnement naturel où il y a « *beaucoup plus d'animaux que d'hommes, beaucoup plus d'espaces vides que de lieux habités. Les Mongols, comme leurs voisins, n'ont donc pas tendance à tomber dans l'anthropocentrisme, à considérer que la terre a été créée pour eux et que l'espèce à laquelle ils appartiennent est réglée par des lois singulières. Ils ont une conscience aiguë de l'unité de la vie et du fait que tout ce qui les entoure ne diffère d'eux que par les apparences. Animaux, végétaux, minéraux, corps célestes, mais aussi tout ce qui existe sans que leurs sens le perçoivent, et que pour simplifier nous nommerons « esprits », sont organisés comme les hommes, obéissent aux mêmes lois, possèdent leurs chefs, leurs saints, c'est-à-dire des êtres privilégiés, doués de certaines vertus susceptibles de les mettre en rapport avec le sacré. Ainsi se regroupent-ils comme eux en familles en clans, en tribus, et*

[813] Descola P., op. cit., p. 183.

peuvent-ils, comme eux, constituer des empires »[814]. Participant ainsi à une humanisation des entités animales, les comparant directement aux agissements humains, mettant ainsi à mal la frontière établie entre humanité et animalité.

Bien au delà, c'est une conception culturelle de l'existence qui projette le nomade dans un univers où coexistent hommes et bêtes sur un même pied d'égalité. Ce rapprochement constant de l'homme avec l'animal permet de mettre en place une analyse anthropomorphique démontrant le fort impact psychologique de l'entité zoomorphique sur le psychisme humain, aussi bien dans le domaine social et politique, mais également militaire. L'animal se voit dès lors humaniser, tandis que l'humain sera progressivement animalisé. Un double jeu évoqué dans les travaux de Jean-François Dortier dans son ouvrage *L'homme cet étrange animal*. L'auteur y présente la théorie de la coévolution, opérant sur une mise en symbiose entre le monde humain et le monde animal. Selon lui, « *il y a coévolution lorsque deux espèces évoluent en interagissant l'une sur l'autre* »[815]. Ainsi, certains insectes participent à une coévolution en fonction des fleurs dont ils ont besoin et inversement. Cela participe directement à l'idée d'une mutualisation entre deux entités. Le système d'équilibre proie/prédateur participe également au principe de coévolution. Plus le prédateur ira vite, plus la proie devra subir une évolution lui efforçant de sélectionner les espèces les plus rapide pour lui échapper et inversement. Ce principe de coévolution s'est également retrouvé dans le schéma classique d'affrontements entre nomades et sédentaires, comme cela fut étudié précédemment.

Ainsi, la théorie de la coévolution semble également pouvoir fonctionner au cœur du système culturel. De ce fait, « *la coévolution peut concerner les liens qui unissent une espèce avec le milieu qu'elle a elle-même produit. Les fourmis ne se sont pas adaptées à vivre directement dans un milieu naturel, mais dans les fourmilières qu'elles produisent. De même, le cerveau humain a évolué en lien avec la culture qui la produit. L'évolution du cerveau produit chez l'homme des compétences indispensables à sa survie. Et cet environnement culturel favorise en retour la croissance du cerveau. Ce processus de coévolution pourrait expliquer la tendance continue à l'augmentation du cerveau au cours de l'hominisation. Le cerveau ne s'est pas adapté aux exigences de la nature, mais à celle de sa propre culture en formant une spirale évolutive* »[816]. Rejoignant ainsi le principe de morpodynamique des mythes, théorisé par Philippe Descola et qui stipule que la mythologie universelle ne cesse

[814] Roux J-P., *Histoire de l'Empire…*, p. 55.
[815] Dortier J-F., op. cit., p. 325.
[816] Ibid.

d'évoluer en opérant constamment des interactions entre les différents mythes de l'histoire humaine.

Une spirale évolutive enfermant l'humain a cœur même de ses actualisations culturelles et de ses modes de vie. Mais la théorie de la coévolution démontre bien la possibilité pour l'être humain d'évoluer en symbiose avec les différentes entités naturelles qui l'entoure, et ce d'un point de vue essentiellement culturel, donc symbolique et mythique. L'animal, en particulier prédateur, va servir de guide de survie mais pas uniquement. Les comportements des animaux peuvent, dans certains cas, être assimilés à des comportements humains et inversement. Quand les voyageurs occidentaux décrivent les peuples nomades plus proche de la bête que de l'être humain, il faut semble-t-il y voir la problématique liée à un mode de vie « sauvage », participant à une vision antagonique entre deux mode d'existence.

L'anthropomorphisme peut être défini comme l'utilisation ou l'attribution de caractéristiques comportementalistes ou morphologiques humaines à d'autres espèces animales. Comme démontré au début de ce travail de recherche, l'animal reste au cœur de nombreuses constructions psychiques de l'être humain. Vivant dans un corps organique proche de celui des animaux, mais ne supportant pas la même intériorité, notamment dû au fait de son développement neurologique et cognitif particulier, l'humain ne peut se détacher entièrement du règne animal chez qui il puise bons nombres d'attitudes. Rentre alors en ligne de compte l'action mimétique, « *qui peut être appréhendée comme le fait d'imiter, d'entrer en émulation, de faire semblant de, ou encore de s'approprier. Mais elle englobe également le fait d'exprimer quelque chose, de porter quelque chose à la représentation. La mimésis est bien d'avantage qu'une simple imitation : elle est une reprise créative* »[817]. Le chamanisme opère ainsi un rapprochement important entre le comportement humain et le comportement animal puisque c'est notamment du fait de sa transformation en entité zoomorphique que le chaman perçoit l'autre monde. Le rapprochement et les interactions constantes entre les tribus d'Asie centrale et le loup ont très certainement permis l'émergence progressive d'un mimétisme entre ces deux types de sociétés. Participant ainsi à la création d'un lien de parenté au niveau tribal. Ce mimétisme est d'ailleurs mis en avant à propos des Nénèstes, peuple nomade de Sibérie. Comme vu précédemment, ces derniers admettent l'idée qu'ils sont davantage des loups déguisés en bergers, que de véritables gardiens de troupeaux.

[817] Janin Claude, *L'animisme parmis nous : monographies et débats de psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 219.

L'assimilation poussée parfois à son extrême avec l'animal peut permettre également d'humaniser ce dernier.

Il semble dès lors intéressant d'évoquer à nouveau les travaux de René Thom, notamment sur la théorie des saillances et des prégnances, autrement dit, comment les différentes formes ont capacités à interagir entre elles, par le biais de la lumière, du relief ou encore de la sonorité. Il s'agit, dans le cas présent, d'influences et d'interactions entre différentes entités organiques. L'entité des loups, ou plus généralement la société des loups semble ainsi avoir eu un impact décisif sur la société des nomades turco-mongols, sur leur conception de la vie et du comportement à adopter. Pour rappel, l'influence symbolique de cet animal a obtenu des interprétations différentes dans les sphères culturelles. Comme vu précédemment, la symbolique du loup ne répond pas aux même critères chez l'ensemble des sociétés humaines, son utilisation non plus.

Tout comme les loups, les populations steppiques vivent sous forme de micro sociétés, se définissant essentiellement en lignage et donc en famille, ne facilitant pas l'élaboration d'unifications importantes et surtout durables dans le temps, car se déplaçant perpétuellement et incitant par là même la mise en place d'un système démographique proche de celui de l'animal carnassier. L'économie de prédation propre au nomadisme, à l'inverse de l'économie de production propre aux sociétés sédentaires, participe à la mise en place d'une symbiose entre le mode de vie de la société des loups et celle des pasteurs nomades, bien que l'économie de prédation se voit transformer dans une société pastorale, puisqu'en interactions avec l'économie de production des sociétés sédentaires. Réclamant un territoire important pour un petit nombre d'individus, le pastoralisme implique l'auto régulation démographique, qu'il est possible de retrouver à l'intérieur de la société des loups. L'absence d'une histoire et d'une culture écrite rajoute à cette volonté première de ne pas laisser de traces, quelles soient physiques ou psychiques. Un mystère qui joue également sur la notion de prédation. Tout comme le prédateur, le nomade ne laisse donc aucune trace, que cela soit dans ses déplacements, dans son histoire ou encore dans ses attaques. Mais ses impacts sur les civilisations sédentaires sont bel et bien réels.

Ainsi, dans le cas présent, il va s'agir d'étudier la vision transmise par les armées mongoles et de démontrer que cette dernière a possibilité d'être mise en rapport direct avec le comportement du loup, notamment dans lors du phénomène militaire. Cette notion d'anthropomorphisme applicable aux combattants Turcs et Mongols semble pouvoir être mise en rapport direct avec la culture animiste,. Une culture accordant une place prépondérante à la

Nature, et plus particulièrement à l'animal, qui se voit humanisé, et doté de capacités hautement égales avec celles de l'être humain. Une assimilation facilitée par la présence de la culture animiste donc, et l'assimilation des tribus altaïques à des noms claniques zoomorphiques. De plus, l'utilisation du loup comme ancêtre mythique ainsi que son rôle dans l'apprentissage de la chasse et du phénomène guerrier, semble pouvoir renforcer cette étude anthropomorphique. Un anthropomorphisme animalisant le nomade, décrié comme un être ayant perdu, ou n'ayant jamais eu d'humanité.

Pour Jean-Paul Roux, le barbare se caractérise de la manière suivante : « *Le mouvement contre l'immobilité. La précarité contre la stabilité. L'insécurité permanente, la fragilité. La mort surgissant au galop qui pousse des cris effrayants articulés dans une langue inconnue. Terreurs, répulsions, mais aussi fascination* », avant d'ajouter en dernier lieu, « *ce qui oppose le « Barbare » au « Civilisé », c'est son instabilité, ce mouvement incessant qui le porte en avant, toujours plus loin. Qu'il se sédentarise et il devient relativement inoffensif. Les civilisations établies l'ont bien compris qui, au fil de l'histoire et de la géographie, de la Chine à la Gaule en passant par Rome ont préféré faire le sacrifice des terres qui bordaient leurs frontières pour tenter de « fixer » les barbares* »[818]. Mieux les « domestiquer », les sédentariser, pour pouvoir plus facilement les contrôler et ainsi éviter leurs attaques destructrices. Sur le grand échiquier de la scène internationale, à l'époque des grandes invasions barbares, ces derniers semblent agir comme le prédateur sur les troupeaux de gibier. Leurs attaques sont historiques et raisonnent encore aujourd'hui dans les consciences collectives, malgré l'arrêt définitif des invasions nomades durant la moitié du XVIème siècle, notamment dû à la modernisation des techniques d'armement des sociétés sédentaires et à leur accroissement numérique. Mais la symbolique du loup demeure encore fortement présente et utilisée lors d'attaques terroristes au cœur même des sociétés dites « civilisées ».

Le dualité existante entre le nomade et le sédentaire permet cette approche anthropomorphique vis à vis des guerriers turco-mongols. Le loup opère, dans l'inconscient collectif occidental, sur un symbolisme de sauvagerie et d'animalité, en désaccord total avec la nécessaire éducation prônée par les sociétés sédentaires. Les différentes attaques des peuples barbares sur les différentes civilisations semblent y répondre directement et de façon autant symbolique que concrète. Une vision entretenue par l'effet de surprise, combiné à la rapidité d'action notamment, et qui caractérise en grande partie la stratégie militaire nomade. Ainsi, « *comme tous les nomades de Haute Asie, les Mongols montent à cheval dès l'enfance,*

[818] Roux J-P., op. cit., p. 128.

pratiquent la chasse, qui est l'école de la guerre, sont frugaux et accoutumés à un climat aussi rude en été qu'en hiver. Le mode de combat est initialement le même dans les troupes de Gengis Khan que chez les autres nomades. Harcèlement, enveloppement par les ailes, fuites feintes, embuscades, le choc final étant porté à un adversaire déjà affaibli »[819]. Le mode d'attaque reste quasi similaire à celui utilisé par le loup lors de ces assauts sur le gibier. L'assimilation demeure donc totale, et semble répondre directement au souci propre des attaques d'un petit groupe d'individus sur un plus grand nombre.

La victoire de Gengis Khan sur l'empire Chinois lui octroi plusieurs millions de paysans sous son unique service. Mais, « *Gengis Khan, seul parmi les grands conquérants, rejette le marché implicite qui mettrait, en échange de sa protection, ces producteurs à son service. Loin d'exiger d'eux l'ordinaire tribut, il les extermine. Les Mongols entendent ainsi, semble-t-il, libérer la terre d'un excès de population qui l'accable, et rendre la Chine du Nord à la prairie des troupeaux et des loups. Le même traitement est appliqué en 1219-1221 à la Transoxiane islamique, puis à tout le nord de l'Iran (1221-1231), à la Russie et à la Hongrie en 1238-1241, bien que les densités y soient moindres* »[820]. Bien loin des préoccupations et des logiques sédentaires, c'est en « exterminateur » que Gengis Khan entend ainsi se poser mais pas sous n'importe quelle circonstance. Pour rappel, l'apparition de l'empire Mongol s'opère à une période historique de surpopulation humaine, bien qu'au vu de la démographie mondiale actuelle cette dernière peut sembler dérisoire. Ainsi, deux grands fléaux vont s'abattre successivement sur les peuples sédentaires dans le courant des XIIIème et XIVème siècle, les invasions nomades et la peste noire. Paradoxalement, alors que l'Europe médiévale se croit en sureté vis à vis des invasions barbares, cette dernière subira les ravages causés par la peste, beaucoup plus meurtrière que les coups guerriers des nomades altaïques. Ainsi, « *de nouveau, comme au Ier millénaire de notre ère, la courbe de la population et de l'activité humaine fléchit, moins durablement il est vrai, mais peut-être plus brutalement. Deux grands fléaux accablent le monde des empires, le plus convoité et le plus densément peuplé : les invasions des Mongols et leurs épigones, jusqu'à Tamerlan (1200-1400 environ), et la peste, de retour à partir de 1340 après avoir disparu pendant près de sept siècles au Moyen-Orient et dans le monde méditerranéen. Chacun de ces deux fléaux fait disparaître*

[819] Chaliand G. et Rageau J-P., op. cit., p. 110.
[820] Martinez-Gros G., op. cit., p. 121.

plusieurs dizaines de millions d'êtres humains, même si la peste et ses répliques, nombreuses et violentes jusqu'au XVème siècle, ont sans doute tué beaucoup plus que les Mongols »[821].

L'image même de Gengis Khan n'échappe pas à ce parallèle entre l'homme et l'animal. Ainsi, dans *L'Histoire secrète des Mongols*, ce dernier est décrit avec « *du feu dans les yeux et de l'éclat sur le visage* »[822]. Tour à tour qualifié de « *sauvage aux yeux de chat* » par Vladimirtsov, ou « *d'aigle noir aux yeux d'or* » par René Grousset[823], Gengis Khan n'échappe donc pas à l'anthropomorphisme, à l'instar de ses guerriers conquérants assimilés aux meutes de loups. Le civilisé ne cessera de considérer le sauvage comme étant davantage lié à l'animalité, dans tous les aspects négatifs que cela comporte, alors même que ce dernier agit également comme un animal sur des aspects différents. Un point positif pour les nomades qui vont être en capacité d'utiliser cette vision et l'entretenir pour pallier leur infériorité numérique. La création d'une identité collective, pour une population, reste indispensable afin d'exister réellement au sein de l'ensemble de l'humanité. Cette identité culturelle va se former par contact répété, sur plusieurs générations, amenant progressivement l'apparition d'une identité commune et avant tout prédatrice du monde sédentaire. La dernière section va ainsi revenir sur l'utilisation de la terreur à des fins stratégiques. « *Quelle est l'origine de la culture d'un groupe humain ? La réponse, paradoxale, est : elle provient des cultures antérieures. Une nouvelle culture naît de la rencontre entre plusieurs cultures de plus petites dimensions, ou de la décomposition d'une culture plus vaste ou de l'interaction avec une culture voisine. Nous n'accédons jamais à une vie humaine antérieure à l'avènement de la culture. Et pour cause : les caractéristiques « culturelles » sont déjà présentes chez d'autres animaux, et notamment chez les primates* »[824].

Le mimétisme opéré chez les peuples nomades est à rapprocher de leur mode de vie et de leur système de pensée. Peuples de chasseurs par excellence, et ce malgré l'apparition de l'élevage, c'est par cette dernière que les nomades apprennent l'art de la guerre. Bien que le mode de vie pastoral permet, grâce à la domestication animale, la présence constante d'un cheptel, pour les besoins de chaque famille, la chasse demeure ainsi l'une des activités préférées de ces populations, quand elles ne le font pas directement sur d'autres sociétés humaines. Le loup reste l'animal emblématique en matière de chasse, devenant ainsi le précurseur. Symbole de la guerre par excellence, et ce au sein de plusieurs mythologies, sa

[821] Idem., p. 119.
[822] Even M.D & Pop R., op. cit., p. 51.
[823] Thevenet Jacqueline, *La Mongolie*, Karthala, Paris, p. 27.
[824] Todorov T., op. cit., p. 98-99.

stratégie d'attaque semble impitoyable et destructrice, même si, dans la majorité des cas, ses attaques sur les troupeaux se soldent souvent par des échecs. Ce sera le cas également de nombreuses attaques nomades, ces derniers préférant, la plus part du temps, lorsqu'ils se sentent en danger ou en position d'infériorité, prendre la fuite plutôt que le combat.

L'Histoire Secrète des Mongols fournis un exemple intéressant dans la façon dont les guerriers nomades ont de concevoir la guerre, l'assimilant directement avec le phénomène de la chasse. Ainsi : *« L'Empereur Cinggis (Gengis Khan) et le Roi Ong se dirent l'un à l'autre : « Au moment de marcher sur l'ennemi nombreux, Comme un seul, nous marcherons ensemble ! Lors des battues au gros gibier farouche, Comme un seul toujours, nous chasserons ensemble* » »[825]. Les apprentissages de la chasse et de la guerre sont en corrélation directe. Ces populations nomades, coupées des grandes civilisations, apprennent le phénomène guerrier comme ils s'entrainent à la chasse. Rien d'étonnant que les armées ayant à combattre contre ces guerriers, les assimilent à des prédateurs, les seconds assimilant leurs ennemis à du gibier. Cela participe également au principe propre aux attaques de petites unités sur de plus grandes, comme cela va être démontré par la suite.

L'influence naturelle et culturelle, dû notamment à la présence du loup sur les territoires steppiques, exerce un impact sur la construction psychologique des tribus nomades. Les recherches opérées par Bernard Charlier sont intéressantes sur plusieurs niveaux. Non seulement l'auteur démontre l'impact cognitif du loup sur les éleveurs nomades dans l'Ouest de la Mongolie, la dualité existante dans la relation entre humain et non-humain, mais également l'influence de ce dernier dans l'apprentissage de la chasse chez les tribus mongoles. Ainsi, *« les visages du loup, leurs référents multiples, divisés, stratifiés, feuilletés, toujours entrelacés, en font une anamorphose, une discontinuité continue, propice au tissage d'analogies, et dont seule l'expérience de l'interaction détermine un point de vue singulier sur l'animal et sur soi-même. Interagir d'une manière ou d'une autre avec un loup ne dévoile pas tant une perception de l'environnement que sa propre position en son sein. « Les loups n'attaquent le bétail que des mauvais éleveurs », « Seules les personnes au bon cœur (sajhan setgeltej) peuvent abattre un loup ». Les éleveurs, exclusivement les hommes, pris dans un jeu de miroir avec le loup, valorisent dans l'animal certains attributs identitaires qu'ils s'approprient à travers la chasse : le courage, l'autonomie, l'intelligence, la force, la*

[825] Even D. & Pop R., op. cit., p. 119.

résistance »[826]. S'opère dés lors une forme de mimétisme entre le nomade et le loup, le premier apprenant du second pour les principes de survie et de chasse, mais également pour développer une identité sociale, notamment dans les rapports entrepris entre l'éleveur nomade et son troupeau. Rien d'étonnant que les turco-mongols partent à la guerre comme ils partent à la chasse. Peuples isolés dont seul l'environnement naturel est à même de leur apporter les enseignements de la vie, le nomade se différencie des gens des villes dans le sens où ce dernier opère son apprentissage par une observation des interactions entre humains et non humains, notamment au sein d'une construction culturelle propre à ces populations. Mais c'est également et surtout la construction symbolique portée sur cette entité zoomorphique qui va progressivement apporter les bases d'une construction psychique nécessaire à un certain art de la guerre chez les populations nomades.

3. Le loup mongol : ancêtre mythique et archétype du guerrier

La symbolique liée à l'animal carnassier a fortement inspirée les systèmes mythologies ainsi que celui des représentations, aussi bien dans la sphère sédentaire que dans la sphère nomade. Loin d'obtenir constamment une image purement négative, ce dernier s'est longtemps vu apposé directement au pouvoir suprême et surhumain, à la fois comme messager divin, notamment dans la culture altaïque, et dans sa forme guerrière au travers du concept de guerrier fauve. Au sein de nombreuses cultures le loup, ou plus généralement le canidé, demeure le symbole lié directement au phénomène de la mort et du chaos, apportant ainsi destruction et renouveau. Peu apte à la domestication, de nature sauvage et imprévisible, ce dernier n'en reste pas moins doué d'une intelligence d'observation et d'une capacité rapide d'attaque. Permettant ainsi de le faire rentrer progressivement à l'intérieur du temple des symboles guerriers. Ainsi, « *la religion égyptienne comptait à son panthéon un dieu à tête de loup, Ophoïs, à l'origine associé à la guerre et devenu, par la suite, dieu des Morts* »[827]. A l'inverse, et en concordance avec le développement du christianisme durant la période médiévale, le loup s'est vu obtenir des attributs maléfiques. Cependant à la même époque et sur le même continent, les nomades altaïques le conçoivent comme messager direct de Tengrï. De plus, durant l'époque de l'empire Romain, se dernier était perçu à l'origine comme le loup nourricier et protecteur. Une dualité dans l'utilisation symbolique qui demeure cependant en capacité d'être opérée au sein de nombreux autres symboles. Il n'en demeure pas moins que

[826] Charlier Bernard, *Faces of the Wolf, Faces of the Individual. Anthropological study of Human, Non-Human relationships in West Mongolia*, https://emscat.revues.org/1942, vu le 15 août 2013.
[827] Morel C., op. cit., p. 554.

l'aspect physique du loup ramène, de façon quasi automatique, à la notion de barbarie et de sauvagerie animale, notamment dû à sa mâchoire carnassière, fantasme de peurs et de terreurs sanguinaires.

Dans son ouvrage, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Gilbert Durand explique la fonction symbolique du prédateur, dans tout ce qu'il comporte de négatif, dentition, sauvagerie et mort, sur l'inconscient collectif, en particulier occidental. Ainsi, « *c'est donc dans la gueule animale que viennent se concentrer tous les fantasmes terrifiants de l'animalité : agitation, manducation agressive, grognements et rugissements sinistres* »[828]. Il faut cependant préciser que l'analyse des inconscients collectifs, répondant directement aux différentes mythologies entreprises par des groupes humains spécifiques, peut difficilement obtenir un caractère absolument universel. Comme vu au début de ce travail de recherche, les pensées asiatiques et occidentales diffèrent sur plusieurs points, notamment au niveau des interprétations symboliques. Alors que le loup, tout comme le serpent ou le dragon, participe à instaurer un sentiment de dangerosité chez les peuples occidentaux, et ce notamment depuis l'époque moyenâgeuse, il n'en est pas de même dans les mythologies asiatiques, quelles soient chinoises, turco-mongoles ou encore japonaises. Au sein de ces dernières, le dragon par exemple est perçu comme un symbole de puissance et de protection, tout comme le loup chez les turco-mongols, ou encore le serpent, symbole de vitalité dans l'hindouisme.

Une opposition symbolique et culturelle s'instaure dès lors entre l'Orient et l'Occident. Alors que les différents systèmes de pensée asiatiques trouvent une approche existentielle tournée essentiellement vers l'esprit, et prenant fortement en considération l'impact du monde invisible, la conception matérialiste occidentale, fortement préoccupée par le monde tangible, a progressivement tenter de supprimer définitivement toute attache entre l'Homme et la Nature en exterminant ou en diabolisant notamment l'un de ses symboles les plus évoquant, le loup. Comme le souligne Geneviève Carbone, la disparition de cet animal carnassier en Europe « *coïncide avec l'expansion des cultures ouest-européennes, lesquelles sont caractérisées, entre autres, par leur adhésion à un système agropastoral et la christianisation de leurs populations. Deux phénomènes conjoints qui ont instauré les conditions d'un rejet violent du loup. Les philosophes de la Grèce antique, pères de l'histoire naturelle, ne concevaient pas l'homme hors de la nature. Avec le christianisme fut instaurée une dichotomie profonde entre l'homme et l'animal, l'esprit et la matière, et ce courant, opposé à l'approche holistique, allait perdurer jusqu'au XIXème siècle avec la naissance*

[828] Durand G., op. cit., p. 91.

d'une nouvelle science, l'écologie. Une fois l'homme exclut de la nature, restait à en extirper tous les éléments qui l'y rattachaient symboliquement : l'animal en lui, la sexualité, la violence. Dévaloriser puis refuser « le loup en soi » posait le prémices d'un nouveau regard sur le loup dans la nature. L'exclusion conceptuelle ne pouvait aller sans l'extermination radicale d'une espèce si chargée de références symboliques »[829].

Le loup devient le symbole même du danger, de la mort, de l'animalité et plus largement de la Nature, participant à la formation d'une antithèse à la notion de civilisation. L'Occident se détache donc par un phénomène de christianisation intense de la Nature et de tout ce que cette dernière peut apporter comme altérité à la civilisation et au monde humain. Une séparation permettant également la mise en place d'une pensée essentiellement ancrée dans le matérialisme, davantage que dans la pensée spirituelle, toujours dans un souci évident de faire croitre la civilisation sédentaire vers un idéal, loin de toute matières et symboliques en lien avec la Nature. Rien d'étonnant donc de constater qu'à l'époque médiévale les différents peuples barbares du Nord, en particulier les tribus nomades turco-mongoles, se voient assimiler directement à cette symbolique du loup, représentant, pour les peuples civilisés, sauvagerie et animalité sanguinaire. Comme vu précédemment, la culture nomade d'essence animiste demeure ancrée dans un processus d'interactions constantes entre le monde des humains et celui des non humains. Une mythologie qui s'est progressivement construite en parallèle avec les observations des éleveurs nomades sur leur environnement naturel. Pour rappel, le mythe est « *un mode du connaître, recourant à l'imagination et au récit, pour expliquer pourquoi les choses en général et humaines en particulier sont comme elles sont* »[830]. Mais bien au delà, l'observation de l'environnement naturel et des différentes interactions entre les éléments qui le compose, permet également à l'humain, être dépourvu d'instinct par nature, de survivre dans un environnement hostile, tout en se construisant progressivement une identité psychique et culturelle. L'environnement d'Asie central a ainsi progressivement permis au nomade de se constituer une culture animiste afin de comprendre et d'assimiler les différentes interactions entre les entités naturelles et surnaturelles. Cette culture des steppes permet d'expliquer le lien qui unit les tribus turques et mongoles à leur environnement naturel, et plus spécifiquement au concept d'animalité. Possédant un système de pensée holistique, à l'intérieur duquel l'ensemble fait partie du Tout, le loup n'est pas vu comme une bête sauvage, enragée et dénuée de tout sens moral, mais comme un précepteur, à la fois spirituel, écologique et guerrier. Car l'une des symboliques appliquée le plus souvent à

[829] Carbone G. et Le Pape G., op. cit.. 17.
[830] Baechler J., *Les morphologies…,* p. 104.

cet animal se situe dans le domaine de la guerre. Ainsi, « *devenir loup était une aspiration et une exigence communes à de nombreuses organisations guerrières* »[831].

Comme démontré précédemment, plusieurs tribus turco-mongoles ont utilisé la figure du loup pour se constituer une identité sociale apte au combat, à l'instar des T'ou-kiue, premier peuple Turc, ou des Ouïghours, ainsi qu'au sein du clan gengiskhanide. Une symbolique faisant également écho à l'ancêtre clanique, porteur de victoires militaires et politiques. Cette identification semble ainsi s'expliquer par le rapport qu'entretiennent les éleveurs nomades avec le loup, et les similitudes entre ces deux sociétés, humaines et animales. Une symbiose entreprise entre le nomade et l'animal carnassier, les deux se devant de cohabiter sur un même territoire, tout en recherchant les mêmes besoins vitaux liés à leur propre survie dans les régions steppiques. La mise en place d'une analogie entre ces deux entités organiques que sont la société des loups et la société pastorale, semble s'opérer de façon quasi naturelle. Le phénomène de la chasse, fortement présent chez les populations nomades, a également permis de concevoir le système naturel de façon analogique avec les entités, en particulier animales. De ce fait, « *l'identification des peuples chasseurs au loup, si elle n'est pas systématique, reste un motif récurrent dans les cultures amérindiennes et eurasiatiques, des toundras américaines et sibériennes aux zones tempérées chaudes du Mexique et de la Grèce. Outre les domaines de la chasse et de la guerre, elle s'exprime généralement à travers la reconnaissance de liens de filiation entre loups et êtres humains. Pour Gengis Khan, Tu Kueh (ancêtre fondateur du peuple turc), Apollon et Artémis, Remus et Romulus, Siegfried, l'animal est un parent allégorique ou réel, nourricier ou biologique. L'homme ou le clan qui le reconnaît pour ancêtre se dénomme « loup » ou « fils du loup ». Avoir un loup pour ancêtre, revêtir sa peau, copier ses comportements. Dans cette quête de pouvoir, l'étape ultime est réalisée par la métamorphose. Reconnaître « le loup en soi » est alors ce vers quoi il faut tendre, un objectif noble et valorisant* »[832].

Le loup s'est ainsi progressivement vu accordé une place de choix en tant qu'élément divinisé dans la mythologie turco-mongole. Il semble utile d'évoquer la légende des « loups volants », tradition évoquée dans le roman de l'auteur chinois Jiang Rong, *Le totem du loup*. Cette tradition spécifique aux régions d'Asie centrale, permet en partie de démontrer le lien existant entre le loup et le Dieu Tengrï. Ainsi, « *dés leur installation dans la steppe, ont avait raconté aux étudiants que les loups étaient envoyés dans ce bas monde par Tengger le Ciel*

[831] Carbone G. et Le Pape G., op. cit., p. 68.
[832] Idem., p. 14.

eternel. Depuis des millénaires, les pasteurs offraient leur corps aux loups après la mort. C'était l'inhumation céleste, une coutume rituelle basée sur la croyance que les loups volent vers Tengger, emportant avec eux l'âme des morts »[833]. Cette conception rattache ainsi le loup à la mort, aux ténèbres, au passage dans l'au delà, mythe qu'il est possible de retrouver de façon analogue chez les égyptiens avec le dieu Anubis. Offrir son corps mort aux loups des steppes est alors un hommage au divin. Comme vu précédemment, le loup occupe également une place importante dans le tengrisme, notamment en tant que messager direct de Dieu. L'étude du passage vers la mort chez les populations nomades des steppes est intéressante, notamment dû au fait que ce dernier s'opère en interaction directe avec les entités animales. Le non-humain suit l'humain dans tous les moments de son existence, mort comprise. Ainsi, comme le rappel Jacqueline Thevenet, les rituels opérés par les nomades au moment de la mort sont à mettre en relation directe avec la culture animiste. Lors d'un enterrement, « *le moment et le lieu de l'abandon du corps étaient soigneusement choisis, ainsi que la direction du visage. On couvrait le corps d'un linge, maintenu par des cailloux. Puis on laissait faire la nature, en l'occurrence les chiens et les loups, les corbeaux, les rongeurs. Plus vite les chairs étaient mangées et mieux cela valait ; l'esprit du mort s'était libérée, seuls restaient ses os, signes de permanence* »[834].

Cette croyance du loup porteur des âmes humaines vers Tengrï, semble assez significative de l'importance accordée à cet animal dans la société pastorale. Il demeure ainsi un passage nécessaire, tout en étant lié directement au monde de l'au delà et du divin. Sa place demeure prépondérante dans la culture des steppes, comme le démontre le mythe d'origine gengiskhanide. Associé à la mort mais également au phénomène guerrier, le loup symbolise, de façon paradoxale, l'espoir chez les peuples turco-mongols, alors qu'il n'est que messager du chaos et des ténèbres chez de nombreuses autres cultures. Selon la culture mongole, le loup fut amené sur Terre afin de réguler les différents groupes herbivores qui constituent une menace réelle sur l'environnement naturel des steppes. Tout comme les attaques nomades qui furent souvent assimilées au « fléau de Dieu », venues sur Terre pour punir et détruire les civilisations devenues trop importantes ou trop anciennes, le loup est dès lors considéré comme le messager direct du divin, puisqu'envoyé directement par lui pour des besoins touchant à l'équilibre terrestre. Mais c'est très certainement au cœur du phénomène guerrier que la symbolique liée au prédateur prend toute son importance. L'image du loup s'est alors vu utilisée de façon récurrente chez les différentes tribus turco-mongoles. Ainsi les

[833] Rong Jiang, *Le totem du loup*, Bourin, 2007, p. 86.
[834] Thevenet J., op. cit., p. 176.

T'ou-kiue, les premiers turcs à avoir constitué un empire des steppes durant le VIème siècle de notre ère, utilisaient l'emblème du loup en ornement lors des combats. Tout cela afin de respecter les premières inscriptions turcophones retrouvées dans la vallée de l'Orkhon au nord-ouest de l'actuelle Mongolie, décrivant l'union d'un être humain avec une louve et présenté comme le descendant direct du peuple Turc. Rattachant ainsi le propos entre l'ancêtre clanique et la notion de guerrier fauve. La dernière partie reviendra sur cette notion, notamment en la mettant en parallèle avec la pratique chamanique.

Comme le précise Mircea Eliade, « *on est guerrier-fauve par droit de naissance, lorsqu'on descend d'un Ancêtre-Loup (comme c'est le cas pour certaines tribus ou certaines familles de chefs d'Asie centrale) ou on le devient par initiation, par la transformation rituelle en carnassier. Bref, on partage le mode d'être d'un carnassier 1) par le simple fait qu'on descend d'un Animal mythique, 2) par le revêtement rituel de la peau d'un fauve (répétition d'un événement primordial, ayant comme résultat l'assimilation de l'essence de l'animal, 3) par l'expérience de l'initiation chamanique ou militaire* »[835]. L'assimilation à l'ancêtre totémique se voit donc amplifiée et sublimée lors du phénomène guerrier. Tout comme au sein de la culture chamanique, le loup reste le symbole propre à la guerre, et plus largement à l'attaque. Il est d'ailleurs intéressant de souligner la connexion qu'opère Eliade entre la pratique chamanique et le phénomène guerrier, les deux pouvant en effet se regrouper sur les notions de transformation psychique de l'humain pour les besoins de la guerre. Car c'est très certainement au cœur du phénomène guerrier que la symbolique du loup opère toute sa force. Symbolique rendue en partie possible par la présence naturelle de la bête sur les champs de batailles humains. Ainsi, « *les chroniqueurs ont de tout temps signalé que les loups vivent et prospèrent dans le sillage de la guerre. Quand elle s'éternise, les champs devenus friches accroissent leur habitat, la noblesse occupée à combattre abandonne le gibier à la dent du prédateur, l'effort de destruction de l'espèce passe au second plan. Des augures antiques aux sagas scandinaves, la destruction et la mort marchent dans les pas du loup. Temps des haches, temps des épées, temps des tempêtes, temps des loups, le monde finira dans le chaos et la ruine ouvrira le temps des loups* »[836].

Ainsi, lors des combats, les guerriers nomades sont décrits par leurs ennemis comme des barbares sans éducation, ressemblant davantage à des bêtes féroces qu'à de véritables êtres humains. Ces légendes sont à mettre en parallèle avec la vision guerrière de ces

[835] Eliade Mircea, *De Zalmaxis à Gengis Khan*…, p. 26-27.
[836] Carbone G., op. cit., p. 67.

populations et leur appartenance directe avec l'ancêtre mythique. Ancêtre souvent présent lors des attaques, mais falsifiant cependant quelque peu le jugement objectif que l'on peut avoir de ces corps d'armée. Ainsi, « *la horde n'est pas une bande de sauvage indisciplinés et furieux, mais une armée cohérente et bien menée. Les hommes sont répartis en groupe de 10, 100, 1000, 10 000, ces plus fortes unités étant désignées par un mot d'origine persane : tumen, autour des flammes à queue de yack ou de cheval, de fanions aux hampes surmontées d'une tête de loup dorée ou de l'effigie de quelque autre animal* »[837].

L'ancêtre animal se voit donc accéder à une double utilité. Non seulement, il obtient un rôle essentiel dans le développement politique nomade, en s'accaparant notamment la place d'ancêtre commun tout en chamboulant le système des représentations, mais il participe également à la mise en place d'une cohésion sociale, en unifiant l'armée autour d'un ancêtre clanique fort de représentations et au cœur d'une identité commune, tout en accompagnant les guerriers sur les champs de bataille. Retrouvant ainsi l'émergence des principes animistes selon lesquelles les forces semblables vont progressivement s'assimiler entre elles, aussi bien chez les humains que chez les non humains. Une assimilation répondant soit aux besoins sociaux et politiques, soit aux besoins guerriers. Mais au delà de son étude purement symbolique, le loup se voit accorder une place de précepteur dans le phénomène guerrier chez les populations nomades et ceci d'un point de vue réel. Cela s'explique naturellement et en partie à cause du nombre inferieur de ces populations face aux sociétés sédentaires, disposant d'armées numériquement plus importantes. L'utilisation de la terreur comme arme du faible sur le fort devient alors nécessaire et justifiée, que cela soit pour des raisons religieuses, politiques ou idéologiques, participant ainsi à la légitimité de la conquête territoriale vers l'extérieur. Le loup devient dès lors le symbole des peuples de la steppe, opérant de sa prégnance sur le politique et sur le militaire. Les nomades de Haute Asie semblent ainsi maitriser tout particulièrement les mécanismes propres à l'usage de la peur, ainsi que son utilisation dans le domaine militaire et psychologique. Les rendant ainsi maîtres dans l'emploi d'une propagande de la terreur, tout en leurs permettant de pallier leur faiblesse numérique.

[837] Roux J-P., *Histoire des Turcs*…, p. 109.

Section IV: DE GENGIS KHAN À DAECH : LA PEUR, ENTRE INFLUENCE NATURELLE, SYMBOLIQUE ET RECUPERATION IDÉOLOGIQUE PROPRE À L'UTILISATION DE LA TERREUR

Depuis 2015, la France, et parallèlement avec elle le monde occidental, se sont vue frapper à nouveau, et en leur sein, par différentes attaques terroristes, impliquant directement les populations civiles tout en opérant sur des composantes plus ou moins renouvelées. Si le retour accru du terrorisme sur les territoires occidentaux peut faire frémir, il n'empêche que cette présence semble avoir le mérite de démontrer l'adaptabilité de ce dernier, et plus largement de l'utilisation de la terreur, dans le monde moderne, aussi bien sur les consciences collectives que dans l'utilisation habile des nouveaux moyens de communications, via internet notamment. Mais le terrorisme n'est pas chose nouvelle, et l'utilisation de la terreur à des fins religieuses, politiques ou idéologiques, permet en partie aux petits groupes armées d'obtenir une certaine victoire face à un ennemi considérablement plus important, d'un point de vue essentiellement numérique ou technique. Victoire essentiellement basée sur un impact psychique plutôt que purement physique, participant à une élaboration anxiogène des mentalités collectives, de part notamment un principe d'harcèlements continus et de déstabilisation voulue, permettant cristallisation de la peur. C'est le cas notamment de la stratégie d'usure qui « *recherche l'épuisement progressif des forces matérielles ou morales de l'ennemi* »[838]. Pour rappel, l'attaque du 11 septembre 2001 à New York sur le World Trade Center, demeure gravée dans les esprits comme étant l'acte terroriste le plus meurtrier de l'histoire contemporaine. Cependant, et comme le précise Gérard Chaliand, « *l'attentat du 11 septembre 2001 représente le zénith du terrorisme classique. Al-Qaïda se bat encore sans arme chimique, sans arme biologique, sans arme de destruction massive. Si l'attentat a frappé les consciences, il reste le fait d'une bande qui a pris le contrôle et le commandement de deux avions civils avec des cutters : le minimum du minimum* »[839]. Démontrant l'impact de l'utilisation de la terreur comme arme du faible sur le fort. C'est également une consécration de l'utilisation de la ruse et de l'effet de surprise que vont accomplir les conquérants nomades, palliant ainsi leur faiblesse numérique. Principes devenus intemporels et retrouvés naturellement au cœur du terrorisme actuel, affirmant ainsi l'utilisation nécessaire de la peur dans la stratégie de conquête gengiskhanide.

---

[838] Coutau-Bégarie Hervé, *Bréviaire stratégique*, du Rocher, Paris, 2016, p. 83.
[839] Fottorino Eric (sous la direction de), *Qui est Daech ? Comprendre le nouveau terrorisme*, Le 1, Paris, novembre 2015, p. 69-70.

Mais comparer les attaques nomades en terres sédentaires, notamment durant l'expansion de l'empire Mongol dès le XIIIème siècle, avec la notion de terrorisme, ferait des guerres nomades une forme de guerre irrégulière. Ces dernières en sont, mais uniquement lorsque leurs assauts se font en dehors de tout cadre politisé. L'étude de la stratégie militaire va ainsi permettre de démontrer la complexité à apposer aux différentes formes de conflits armées. Bien que la comparaison puisse fonctionner entre la stratégie de terreur influée sous Gengis Khan, avec celle du terrorisme actuel, notamment dans l'utilisation de la peur comme arme du faible sur le fort, la souveraineté nomade, impliquée par la présence de l'empereur, ne peut supporter complètement le comparatisme avec d'autres formes de guerres irrégulières. Ainsi, comme le souligne Stéphane Taillat, « *la question de la définition et de la délimitation de modes de guerre renvoie premièrement à l'étude de la notion d'irrégularité. Les distinctions classiques proposent deux ensembles de critères, essentiellement définis de manière inductive. Le premier est lié au statut des belligérants. Serait irrégulier un acteur qui n'est pas un Etat ou n'est pas représenté par un souverain. Plus précisément ne lui est pas reconnue la légitimité de recourir à la force. Un second critère (lié au premier) s'intéresse aux tactiques dans la mesure où le recours à la guérilla ou au terrorisme qualifierait l'irrégularité* »[840]. Précisant par la suite la difficulté empirique à définir pleinement l'irrégularité tant cette dernière semble également en capacité d'être utilisée par des acteurs étatiques, tout comme à l'inverse, l'utilisation de moyens conventionnels par des acteurs non étatiques tels les organisations non gouvernementales. Ce faisant, l'auteur insiste ainsi sur l'utilisation du vocable « mode de guerre ». Mais dès lors, quelle forme de guerre pratiquent les nomades, et dans quelle mesure l'utilisation de la terreur, rejoignant directement l'influence de l'ancêtre clanique dans l'art de la guerre, semble en capacité de soutenir la comparaison avec l'animal carnassier ? Car comme le rappel très justement Clausewitz, la guerre n'est que la continuité de l'action politique, donc directement liée au discours politique et à l'idéologie.

L'étude suivante s'est attardée essentiellement sur le processus de politisation de la société nomade de Haute Asie. Mais la guerre s'avère être une certaine continuité de l'action du politique. L'analyse ne serai donc complète sans une dernière section consacrée principalement à la stratégie militaire nomade. Elle va surtout permettre de confronter cette stratégie militaire nomade avec l'aire culturelle dont elle provient. Permettant là encore un rapprochement certain avec l'ancêtre clanique et la pratique chamanique, afin de tenter

[840] Taillat S., op. cit., p. 254.

notamment d'apporter une nouvelle analyse dans la stratégie gengiskhanide, cela d'un point de vue essentiellement culturel et idéologique. Car bien que la guerre soit avant tout l'action du politique, elle entraine avec elle une multitudes d'approches liées directement au processus de politisation.

Cette dernière section entend ainsi répondre directement à la précédente, tout en y influant une étude stratégique plus poussée. Opérant toujours sur une approche transversale, il sera notamment permis de retrouver les notions de chamanisme, d'ancêtre clanique zoomorphique et d'animisme, en rapport cette fois ci avec le phénomène guerrier. Au cours de celle ci, il sera question de l'art de la guerre chez les populations nomades et le rôle de la chasse et de l'observation animale dans la mise en place d'une stratégie d'attaque. S'en suivra naturellement une étude comparée entre la stratégie d'attaque nomade avec celle des loups, afin de démontrer les similitudes permises entre ces deux types de sociétés. La notion de culture stratégique, notamment évoquée par Coutau-Bégarie, et réaffirmée dès les années 1970, servira de base dans la compréhension de l'influence de l'environnement naturel et de l'ancêtre clanique zoomorphique, en lien avec la stratégie militaire nomade. Comme vu précédemment, la notion d'aire culturelle demeure primordiale dans son étude et son application au niveau du processus de politisation. C'est elle qui donne vie à la civilisation et permet de démontrer la construction progressive des identités culturelles et sociales, en même temps qu'elle participe à la mise en place d'une cohésion sociale, nécessaire pour la guerre en commun et la conquête territoriale légitimée vers l'extérieur. L'utilisation de la culture stratégique, déjà évoquée précédemment dans le domaine idéologique, permettra en outre un rapprochement entre la pratique militaire et la pratique chamanique, notamment au travers des études de Mircea Eliade portant sur le concept de guerrier fauve. Démontrant ainsi l'intérêt d'une approche pluridisciplinaire dans l'étude du militaire, notamment chez les peuples steppiques. Il sera ainsi question, dans cette troisième sous section, de confronter la stratégie militaire nomade directement avec l'aire culturelle dont elle est issue. Pour terminer, l'analyse se portera sur l'utilisation de la terreur comme arme du faible sur le fort, amenant ce travail de recherche à une étude comparée entre la stratégie de terreur mise en place sous Gengis Khan, directement avec celle de l'Etat islamique, recentrant ainsi le sujet dans une approche plus contemporaine.

1. L'art de la guerre chez les nomades : de la pratique prédatrice à l'élaboration d'une stratégie militaire

Clôturer cette étude par l'analyse de la stratégie militaire gengiskhanide permet à la fois un retour sur le processus de politisation, les notions d'animalité et d'humanité, sur l'influence d'un environnement naturel dans l'élaboration d'une stratégie de conquête territoriale, mais également sur la nécessité d'opérer sur une approche pluridisciplinaire pour les besoins essentiellement liés à l'étude de la guerre au cœur des sociétés humaines. Pour rappel, « *aborder la « boîte noire » de la guerre implique une approche multidisciplinaire. Sont alors convoqués la science politique, les relations internationales, l'histoire – dans ses différents sous-champs disciplinaires, de l'histoire antique à l'histoire sociale ou encore, bien évidemment, militaire – le droit, l'économie, la géographie, la sociologie ou encore, et sans être exhaustif, l'ethnologie* »[841]. Permettant ainsi une approche à la fois anthropologique, culturelle et sociologique, amenant progressivement le retour de l'utilisation de la symbolique clanique zoomorphique au cœur de son domaine de prédilection, la guerre. Car le domaine de la guerre n'est pas simple dans son étude, et tout porte à croire que cette dernière dépend de nombreux facteurs extérieurs. Comme le souligne justement Clausewitz, « *chacun mène la guerre à sa façon, différente dans chaque cas, avec des moyens différents et des buts différents* »[842]. Celle des nomades semble en adéquation avec le mode de vie des sociétés barbares, imprévisible, rapide et avant tout prédatrice des peuples alentours. Elle semble surtout être légitimée par la création politique et par là même au travers d'une conception existentielle et identitaire propre aux peuples de la steppe.

Ibn Khaldoun s'est attardé sur une étude de la guerre et des combats accomplis entre les différents pays. Cette analyse a le mérite de répertorier les grands types de guerres possibles aux époques antérieures, notamment en fonction de l'évolution sociale des populations. Ainsi, alors que les tribus vont s'attarder sur un déclanchement de la guerre par simple besoin de vengeance ou par concurrence tribale, l'agressivité semble propre aux populations « sauvages », à concevoir ici comme les peuples nomades. S'en suit le combat entrepris pour la « guerre sainte », autrement dit sous la loi religieuse, pour terminer par la guerre dynastique. Les guerres nomades sont alors de l'ordre de l'agressivité naturelle. Mais la constitution de l'empire Mongol répond également, comme cela a été analysé, à une demande religieuse édictée par le Dieu Tengrï, et à une volonté de domination légitime sur les autres

[841] Idem., p. 12-13.
[842] Clausewitz Carl Von, *De la guerre*, Perrin, p. 369.

peuples. Faisant quelque peu se modifier l'objet de la guerre entreprise sous Gengis Khan, tout en permettant une sortie à grande échelle vers l'extérieur des conquérants nomades au sein d'autres aires culturelles. Néanmoins, les techniques d'attaques restent propres à celles opérées par les peuples barbares, entre ruse et prédation, repli et attaque, le tout combiné, sous Gengis Khan, à une volonté farouche de destruction importante des populations sédentaires.

Nous allons donc ici, rapidement, définir l'art de la guerre chez les peuples nomades eurasiatiques en rapport avec la pratique de la chasse. Cependant, précisons ici la pensée de Clausewitz selon laquelle l'art de la guerre est avant tout un commerce entre les hommes. Pour Clausewitz, la guerre appartient en premier lieu à la vie en société. C'est d'ailleurs les complexités de cette dernière qui sont à même de déclencher les hostilités et donc l'action militaire. A rapprocher de l'économie, des conflits d'intérêts, la guerre est encore plus proche de « *la politique, qui peut être conçue comme un très grand commerce. Elle est de plus la matrice où grandit la guerre ; tous les rudiments de la guerre y figurent déjà, comme les traits des créatures vivantes dans le germe* »[843].

Si il y a bien un mot pour qualifier la stratégie militaire nomade c'est avant tout la ruse, combinée à la rapidité et l'effet de surprise. Cette dernière s'avère en effet beaucoup plus importante que la force pure, notamment au sein de petits groupes armés prêts à combattre face à un plus grand nombre. Nous y reviendrons plus longuement par la suite. Bien évidemment, la force joue également son rôle dans la guerre, mais cette dernière semble demeurer l'apanage des armées sédentaires. La ruse va ainsi permettre de pallier le faible nombre des corps d'armées nomades, en démontre la stratégie militaire gengiskhanide, issue directement des exploits antérieurs des peuples de la steppe. Comme le souligne Plancarpin à propos des Mongols, « *ils sont en effet très rusés au combat : cela fait plus de quarante ans qu'ils sont en guerre permanente avec tous les autres peuples* »[844]. Plusieurs possibilités sont généralement utilisées, tout est bon pour tromper l'ennemi : simuler la fuite et créer des embuscades, utiliser des avant garde, tromper l'ennemi en le flattant, et bien évidemment opérer sur une rapidité d'attaque. Ainsi, et à titre d'exemple, la faiblesse numérique des armées nomades peut être palliée par un leurre. Femmes, enfants, et même faux soldats remplacés par des mannequins, tout le monde s'associe à l'action militaire. Permettant ainsi la mise en place d'une vision erronée du nombre de combattants. Comme l'écrit Plancarpin à propos des Mongols, « *ils fabriquent des mannequins et les placent sur leurs chevaux. Ils*

[843] Clausewitz C. V., op. cit., p. 136.
[844] Plancarpin (de) Jean, *Dans l'Empire mongol*, Anacharsis, 2014, p. 112.

cherchent ainsi à donner l'impression qu'ils disposent d'une foule de guerriers »[845]. Cette technique, combinée à la propagande de peur, permet parfois une fuite en avant des armées opposées avant même le début des affrontements.

A titre d'exemple, les récentes attaques terroristes à Londres, en juin 2017, dans le quartier du London Bridge, ont démontré l'utilisation par les assaillants de fausses ceintures d'explosifs afin de tromper l'ennemi tout en provoquant directement un sentiment de panique par utilisation de ces leurres. Permettant ainsi une approche doublement efficace de la terreur, participant à une désorganisation de l'adversaire. Mais cette tactique de la ruse et de la surprise se retrouve, dans une moindre mesure, au cœur du monde animal. Le prédateur, tout comme le nomade, a certaines faiblesses, et tout est bon pour pallier cette dernière au travers de stratégies rusées, jouant sur la rapidité, le dispersement, ou encore le guet-apens, le but étant essentiellement de créer la surprise, combinée à une rapidité d'action.

La comparaison entre l'humain et l'animal reste présente au cœur de l'ensemble des sociétés et des cultures. Cependant, cette dernière demeure sujette à des différences d'interprétations, répondant généralement à une certaine réalité sociale. Ainsi, le sédentaire aura tout naturellement tendance à assimiler le nomade ou le barbare au prédateur. Inversement, le nomade sera tenté par une mise en relation entre le sédentaire et le gibier. On trouve trace de nombreuses comparaisons animales apposées sur le barbare, ceci au cœur même des écrits sédentaires, nous en avons mentionné quelques unes précédemment. En revanche, l'utilisation métaphorique entre l'entité animale et les populations sédentaires demeure plus rare du coté nomade. Quelques écrits sur les armées turco-mongoles font cependant état de cette comparaison. Tour à tour mouton ou cochon, ce sont particulièrement les gens des villes qui semblent accéder à un rang peu flatteur. Ainsi, et à titre d'exemple, Jean de Plancarpin mentionne cette réalité lors de son étude portant sur la stratégie militaire nomade. « *Il faut bien se rappeler que les Tatares préfèrent que les combattants s'enferment dans les villes ou les places fortes plutôt que d'aller les combattre en pleine campagne, et qu'ils ont alors coutume de dire qu'ils tiennent leurs ennemis enfermés comme des pourceaux dans leur porcherie : il ne leur reste plus, disent-ils, qu'à installer les gardiens* »[846]. Bien évidemment, l'auteur emprunte également à plusieurs reprises des métaphores animales à l'encontre des Mongols, notamment la figure du scorpion, en rapport direct avec la ruse et la flatterie utilisées par les Tatars.

[845] Chaliand Gérard, *Anthologie mondiale de la stratégie : des origines au nucléaire*, Robert Laffont, p. 558.
[846] Plancarpin J., op. cit., p. 129.

Tout cela peut paraître à première vue anecdotique et de l'ordre d'une analyse portant sur le symbolisme. Cependant, bien que cette comparaison animale serve directement l'étude suivante, elle souligne également une réalité sous jacente mais qui a servie admirablement bien les armées mongoles. La faiblesse psychologique des peuples sédentaires face aux invasions nomades, permettant la mise en place d'ondes de choc émotionnelles, sert ainsi la destinée conquérante de Gengis Khan, notamment au travers d'une propagande de terreur implacable dont nous ferons échos par la suite. En effet, la non préparation des populations civiles lors des assauts barbares participe à une onde de choc importante au cœur des cités conquises et plus largement au sein des mentalités collectives. Permettant parfois une fuite en avant des citadins avant même l'arrivée des conquérants nomades, le mode de vie urbain implique certainement une faiblesse psychologique face aux imprévus violents. Comme l'analyse très justement Ibn Khaldoun, « *les sédentaires se sont habitués à la paresse et à la facilité. Ils sont noyés dans le bien-être et le luxe. Ils ont confié la défense de leurs propriétés et de leur vie au gouverneur et au souverain qui les dirige, et à la milice qui a pour tâche de les protéger. Ils trouvent toute assurance de sécurité dans les murs qui les entourent et les fortifications qui les protègent* »[847]. Rendant de fait ces populations d'une grande fragilité face aux menaces extérieures, d'autant plus si ces menaces s'avèrent imprévisibles. Cela n'est pas sans rappeler l'impact des attaques terroristes à l'époque actuelle, en particulier durant ces dernières années sur les territoires occidentaux. Malgré la faiblesse du nombre de morts, c'est certainement la panique et la désorganisation qui siègent en une des médias, démontrant de la faiblesse psychologique de nos contemporains face aux actes de violences réels et imprévisibles.

L'étude qui suit s'est longuement concentrée sur les notions d'animalité et d'humanité, notamment au travers des différentes composantes amenant progressivement un groupe humain vers la civilisation et la conquête territoriale par le politique. Le tout analysé parallèlement et au travers de la culture animiste des peuples de la steppe. Comme le précise justement Gérard Chaliand, la chasse demeure fille de la guerre. C'est par son apprentissage, permettant également analyse de l'environnement naturel et du monde animal, que l'être humain fut en mesure d'opérer sa survie en même temps que son adaptation physique et cognitive. Nos ancêtres chasseurs cueilleurs excellés certainement dans ce que l'on pourrai appeler l'art de la chasse, une pratique devenue primordiale chez tout bon nomade, participant, à l'instar de la guerre, à servir le prestige et l'honneur. Gengis Khan lui même,

[847] Chaliand G., op. cit., p. 496.

dont la rumeur suppose que sa mort serai dû à une chute à cheval durant la chasse, ne pouvait s'empêcher de partir plusieurs jours en quête de proies animales. Ainsi, « *une des rares informations que nous avons sur les occupations de Gengis Khan pendant ces longues années qui le conduisent des Indes en Mongolie concerne les chasses, et particulièrement une grande battue qui eut lieu en 1224 et dura deux mois* »[848].

Car en plus de l'élevage, les nomades s'adonnent à la chasse, permettant non seulement de compléter le régime alimentaire monotone imposé par le pastoralisme, mais également de se concevoir eux mêmes comme étant de véritables chasseurs, à l'instar de l'ancêtre clanique. Une pratique de la chasse servant directement à l'apprentissage de la guerre. Comme le précise Geneviève Carbone, ethnologue et zoologiste, spécialiste du loup en France, « *depuis que l'espèce Canis lupus existe, deux millions d'années, les groupes humains qui ont partagé son territoire peuvent être séparés de façon très manichéenne : ceux qui, pour avoir chassé le loup, ne l'ont pas pour autant exterminé ; et ceux qui, très tôt (IXème siècle en France), ont adopté une politique de destruction systématique conduisant à la disparition de l'espèce (dès le XVIème siècle en Angleterre). Il peut sembler paradoxal, au premier abord, que des peuples dont la survie dépend de la chasse n'aient pas tenté d'éliminer ce redoutable rival, la concurrence sur le gibier ayant été et demeurant l'une des principales justifications du « contrôle des populations de loup », c'est à dire de leur abattage légal, ainsi que les Etats d'Alaska et du Yukon le projetaient en 1993 pour assurer la disponibilité des caribous aux chasseurs. Cette attitude positive vis-à-vis du loup tient justement à ce que ses qualités de prédateur étaient reconnues et imitées : sa peau était revêtue par les traqueurs de gibier ou par les guerriers, ses comportements inspiraient les stratégies de chasse ou de bataille, et tous s'honoraient d'avoir reçu du loup un enseignement* »[849].

La section consacrée à l'étude de la culture stratégique reviendra sur la notion de guerrier fauve et la transformation psychique de l'humain en animal carnassier, notamment au travers des pratiques chamaniques et du phénomène de transe psychique. Quoi qu'il en soit, l'humain, cet animal non programmé, demeure constamment sujet à l'observation et à l'analyse, ainsi qu'au mimétisme, lui permettant d'acquérir les comportements nécessaires à son adaptation et à sa survie. Les pasteurs nomades d'Asie centrale reconnaissent surtout la dangerosité de l'animal carnassier sur les attaques des troupeaux. Comme vu précédemment dans la partie consacrée à l'aire culturelle, l'attaque du loup sur le troupeau d'un nomade

[848] Roux J-P., op. cit., p. 218.
[849] Carbone G., op. cit., p. 11-12.

s'assimile, dans la mythologie altaïque, à une punition divine de Tengrï sur les éleveurs n'ayant pas respecté certains interdits. Cependant, alors que l'Occident semble avoir fait du loup une entité purement négative durant l'ère chrétienne, le monde nomade lui accorde la place de messager divin en même temps qu'ancêtre commun au groupes steppiques, porteur de prestiges guerriers et physiques. N'oublions pas qu'avant leurs arrivées sur les territoires steppiques, les Turcs et les Mongols proviennent des forêts sibériennes à l'intérieure desquelles, avant d'adopter le nomadisme pastoral, ces derniers pratiquaient la chasse et la cueillette. Ainsi, dans ces conditions, le loup accompli directement un enseignement important. « *Les sociétés de chasseurs se sont largement identifiées au loup, et leurs mythologies témoignent de l'importance accordée au prédateur dans ce domaine* »[850].

Mais l'art de la chasse chez les nomades participe également et directement à l'art de la guerre. Outre qu'elle demeure une activité essentielle chez les turco-mongols, elle joue également « *un triple rôle : économique, sportif et symbolique. Rôle économique : elle ne contribue pas dans une faible mesure à l'alimentation, notamment des troupes en campagne, et plus spécialement des petites unités qui sont détachées du gros des forces armées et donc du cheptel qui peut les accompagner. Rôle sportif : elle entretient la forme physiques des hommes, les entraine à la guerre, par les efforts qu'elle demande, par l'adresse au tir qu'elle développe, par les ruses qu'elle exige, par les enseignements qu'elle dispense. Rôles symbolique enfin : pour ces éleveurs dont la vie dépend essentiellement des animaux, elle représente le second volet des rapports qu'ils entretiennent avec eux, le premier étant évidemment la domestication. Les Mongols considéraient la chasse comme l'exact équivalent de la guerre* »[851]. Ce qui semble intéressant à souligner, et qui permet d'expliquer en partie la rapidité d'action de la stratégie nomade, se situe dans le fait que la chasse permet en effet aux petites unités combattantes, détachées du corps d'armée principal, de conserver une autonomie certaine en pratiquant la prédation naturelle pour les besoins alimentaires. Cette autonomie participe ainsi à la mise en place de plusieurs petites unités dispersées, prêtes au combat, permettant ainsi l'élaboration de l'effet de surprise ou du guet-apens. Comme cela sera souligné par la suite, la tactique du guet-apens et de l'effet de surprise se retrouve également au cœur de la stratégie de chasse du loup, en plus de l'endurance.

Comme le souligne Jean-Paul Roux, la chasse chez les nomades répond directement à la culture animiste de ces populations, notamment dans leurs conceptions de l'action guerrière

[850] Idem., p. 60.
[851] Roux J-P., op. cit., p. 218-219.

face aux autres sociétés humaines. Dans la culture animiste, « *les animaux n'étaient pas vus comme des créatures inférieures ; ils possédaient au contraire des dons qui manquaient aux humains, celui de voler, de nager, le flair, et touchaient de plus près qu'eux au monde surnaturel. Ils ne différaient d'eux, qui étaient eux mêmes zoomorphes, avant leur naissance et après leur mort, que par les apparences. Ils étaient organisés comme eux en familles, clans, tribus, voire empires ; ils avaient leurs chefs et leurs saints. Aussi les rapports que l'on entretenait avec les différentes sociétés animales étaient-ils les mêmes que ceux que l'on avait avec les sociétés humaines. On leur faisait la guerre comme on la faisait aux hommes, ou, plutôt, on guerroyait comme on chassait, en employant les mêmes techniques, en obéissant aux mêmes lois, en suivant les mêmes rites* »[852]. Se rapportant à une conception holistique de l'existence, l'animisme permet ainsi des rapprochements certains entre les sociétés humaines et les sociétés animales. Se définissant avant tout dans l'enceinte symbolique du prédateur, les nomades en ont fait un véritable guide spirituel et militaire, alliant sa technique de chasse à leur propre art de la guerre.

Mais c'est également, et encore une fois, l'utilisation d'éléments du passé ainsi que, très certainement, l'habitude du mode de vie pastoral, qui implique la régularité dans la stratégie militaire nomade, démontrant un art de la guerre propre à ces populations. Pour René Grousset, « *le Mongol et son cheval chasseront le Chinois, le Persan, le Russe et le Hongrois, comme ils chassaient l'antilope ou le tigre. L'archer de Mongolie abat le chevalier au défaut de l'armure, comme il abattait l'aigle en plein vol. les plus belles campagnes mongoles, la campagne de Transoxiane, la campagne de Hongrie, prendront l'aspect de gigantesques battues pour fatiguer « le gibier », l'affoler, l'encercler, fourbu, et terminer la chasse par une tuerie méthodique* »[853]. Prouvant une fois encore le lien infime entre la pratique de la chasse et celle de la guerre. L'absence d'écrits militaires, la tradition purement orale et le mode de déplacement constant de ces populations a ainsi fait naitre un art de la guerre instinctif, plus proche de celui du chasseur que du stratège « civilisé ». Autant de « *ruses héréditaires du chasseur qui veut affoler la bête pour l'avoir à sa merci* »[854].

La guerre semble ainsi faire pleinement partie de la culture nomade. Ainsi, « *l'éducation à la guerre commence dès le plus jeune âge : la pratique de la chasse, l'enseignement des plus anciens, et l'acquisition de coutumes violentes favorisent la préparation des futurs guerriers. Cet apprentissage du métier de la guerre est pratiqué par*

[852] Idem., p. 219.
[853] Grousset R., op. cit., p. 285.
[854] Ibid.

tous les peuples barbares, des Celtes aux Mongols »[855]. Participant de fait à l'instauration progressive d'une entité prédatrice soudée autour de valeurs communes essentiellement axées sur la violence et l'instabilité. Le rapport à la mort des peuples nomades demeure intéressant dans le sens où ce dernier permet en partie de comprendre cette instabilité naturelle et cette volonté sans faille de mourir au combat plutôt que de maladie ou de vieillesse. Comme la très justement analysé Aucante, les peuples barbares ne craignent pas la mort mais les morts. Les différentes cultures barbares, celle des turco-mongols en premier lieu, s'opère sur des schémas se rapprochant de l'animisme, d'une conception de continuité entre le monde des vivants et le monde des morts, généralement accoudées à des pratiques chamaniques ou divinatoires. Le rapport au sang semble également fortement présent et dénote d'une certaine conception du corps humain qu'il semble possible de rapprocher de la pratique chamanique. « *Vivant dans l'insécurité, qu'ils aspirent ou non à trouver une terre où s'installer définitivement, les barbares ont tous en commun le mépris de la mort. Celle-ci est perçue comme inéluctable, et il vaut mieux l'affronter au combat que dans la vieillesse ou la maladie. Ce dont aurait témoigné Attila : « Nul trait n'atteint ceux qui doivent vivre, tandis que, même dans la paix, le destin précipite les jours de ceux qui doivent mourir »* »[856]. Inversement, « *si les barbares n'ont pas peur de la mort, ils craignent les morts. Le monde des défunts reste pour eux présent et accessible, et il convient pour la tranquillité des communautés qu'ils ne reviennent pas hanter les vivants* »[857]. Retrouvant ainsi la pratique chamanique, nécessaire dans le bon déroulement entre le monde tangible et le monde invisible. Mais ce rapport à la mort et cette fascination pour le sang versé participe également à renforcer l'image carnassière des populations barbares.

L'identification poussée, parfois à l'extrême, avec l'animal fauve, s'explique donc en grande partie par le statut accordé au loup dans certaines cultures. Ainsi, « *l'identification des peuples de chasseurs au loup, si elle n'est pas systématique, reste un motif récurrent dans les cultures amérindiennes et eurasiatiques, des toundras américaines et sibériennes aux zones tempérées chaudes du Mexique et de la Grèce. Outre les domaines de la chasse et de la guerre, elle s'exprime généralement à travers la reconnaissance de liens de filiation entre loups et êtres humains* »[858]. Rien d'étonnant alors de retrouver l'ancêtre clanique de Gengis Khan, des Tou'kiue, des Ouïghours ou encore des Kirghizes en la présence du loup et ce de

[855] Aucante V., op. cit., p. 75.
[856] Idem., p. 79.
[857] Idem., p. 81.
[858] Carbone G., op. cit., p. 12.

manière constante à travers l'histoire politique et militaire des peuples d'Asie centrale. Ces mêmes populations qui ont bâtis d'importants empires des steppes, participant à l'expansion de la civilisation nomade et à l'élaboration d'un art de la guerre propre à leur mode de vie. Art de la guerre essentiellement influencé par l'environnement naturel, le mode d'existence démographique et la présence de l'animal carnassier, à la fois comme guide spirituel et précepteur militaire.

2. L'ancêtre mythologique, précepteur de la stratégie militaire nomade

L'un des principaux voisins des Mongols de Gengis Khan, la Chine, comporte au cœur de son histoire le plus grand stratège de tous les temps. Sun Tzu, auteur du célèbre *L'art de la guerre*, rédigea ce traité bien des siècles avant le triomphe des armées nomades sur l'empire du Milieu. Mais cette agilité militaire combinée à une stratégie de conquête rapide et imparable, n'est pas l'œuvre d'une lecture assidue des fondements du maitre Tzu par les guerriers de Gengis Khan. Comme le postule Jean-Pierre Perrin, auteur d'un ouvrage sur le djihad, « *ce qui est étonnant c'est de voir autant de génie militaire chez ces « barbares mal dégrossis et analphabètes », même Gengis Khan était illettré. Plus surprenant encore, ils ont compris le rôle de la propagande et sa puissance digne d'une arme de destruction massive* »[859]. Malgré l'absence d'écrits militaires, les Mongols gengiskhanides vont parvenir à accomplir la plus spectaculaire conquête territoriale de l'histoire en un temps record. Jean-Paul Roux reprend également ce décalage chronologique présent entre les nomades d'Asie centrale et les autres civilisations sédentaires. Selon lui, les Mongols gengiskhanides du XIIIème siècle « *n'étaient pas fondamentalement différents de leurs devanciers, de ceux qui avaient fondé les empires des steppes, si ce n'est qu'ils étaient un peu moins civilisés. Rien ne prouve que leur armement ait été sensiblement supérieur, qu'ils aient été meilleurs archers ou cavaliers (...) On a pu montrer que la quasi totalité de l'Eurasie, à quelques nuances près, en était arrivée avec l'agriculture à un stade comparable d'évolution matérielle, alors que les steppes étaient demeurées en marge de la civilisation, n'avaient pas participé à son essor et conservaient presque partout des modes d'existence abandonnés ou dépassés. Le décalage chronologique est en effet évident entre des gens qui, comme le disait Grousset « étaient restés en quelque sorte au IIIème millénaire av. J.-C. et des gens de notre Moyen Age ». Mais, loin d'être une explication, cette remarque me semble plutôt souligner toute*

[859] Perrin Jean-Pierre, *Le djihad contre le rêve d'Alexandre : En Afghanistan, de 330 av. J.-C. à 2016*, Seuil, p. 95.

l'invraisemblance de l'affaire »[860]. Invraisemblance également présente dans la conquête militaire mongole. Comment ce peuple « primitif », sans écriture, est il parvenu à conquérir les plus grandes civilisations sans l'aide d'aucune stratégie militaire écrite ou tout du moins simplement documentée ? L'une des réponse, au delà de la discipline de fer instaurée par Gengis Khan, peut se trouver dans l'analyse entre la société nomade avec celle des loups. Nous transportant ainsi vers une étude entre animalité et humanité au cœur de l'analyse stratégique et militaire. Car comme le souligne de nombreux auteurs ayant travaillé sur Gengis Khan, son rapport au loup s'avère étrangement compatible avec la stratégie militaire nomade, démontrant d'un lien certain entre ces deux entités. Ainsi, « *Gengis Khan, dont la légende mongole veut qu'il ait pour ancêtre un loup bleu (börté-cino), est imprégné du culte du loup inhérent à la culture de la steppe et sa tactique s'inspire en partie de celles des meutes de haute Asie* »[861]. Il convient alors de s'attarder à nouveau sur une analyse interne, cette fois ci du phénomène guerrier, en territoire steppique, afin de tenter de démontrer l'influence directe de la prégnance animale dans l'éclosion d'une stratégie militaire propre aux groupes steppiques.

Etudier la stratégie militaire des nomades gengiskhanides en la rapportant directement avec les techniques d'attaques du loup peut faire doucement sourire tant l'étude de la stratégie semble confinée dans un ensemble de théories élaborées, bien loin de l'image de cavaliers barbares descendants leurs plaines steppiques à la rencontre malheureuse des populations sédentaires. Pendant longtemps le nomade ne fut assimilé qu'à un simple primitif, tout juste humain, dénoué de tout intérêt intellectuel et donc demeurant dans l'incapacité d'opérer sur un plan stratégique pouvant égaler ceux des sociétés humaines dites civilisées. L'empire mongol de Gengis Khan et son expansion spectaculaire dans le courant des XIIIème et XIVème siècles, démontre le contraire. Les cavaliers nomades ne se jettent pas corps et âmes sans préparations stratégiques et tactiques. Comme le souligne Coutau-Bégarie, « *le concept de stratégie est d'origine grecque, il correspond à un art de la guerre élaboré et à une parfaite compréhension du lien entre le politique et le militaire* »[862]. Art de la guerre appris en rapport direct avec l'observation de l'environnement naturel et au cœur d'une idéologie de conquête territoriale imparable et sublimée par Gengis Khan. Comme vu précédemment, la chasse demeure aux fondements de la guerre chez les populations nomades. La guerre qui, pour rappel, participe à la sortie de l'humanité du paléolithique vers le néolithiques,

[860] Roux J-P., op. cit., p. 23-24.
[861] Gueniffey P. et Lentz T., op. cit., p. 149.
[862] Coutau-Bégarie H., op. cit., p. 30.

transformant progressivement les bandes en tribus, chefferies jusqu'aux royaumes et aux empires. Mais c'est très certainement son rapport direct avec le politique, pour qui elle est une continuité logique, qui démontre de l'importance de l'idéologie dans la volonté de conquête territoriale.

Mais avant de débuter, une rapide définition de la stratégie semble s'imposer. Comme vu précédemment, cette dernière demeure liée au politique puisqu'elle lui permet notamment d'acquérir les fins nécessaires à son projet. Le problème repose essentiellement sur le fait que « *les définitions de la stratégie sont innombrables. Aucune ne peut prétendre englober tous les aspects d'une activité dont le champ est immense* »[863]. Ainsi, « *au-delà de l'incertitude sur la définition de la stratégie, l'opinion commune s'accorde pour dire qu'elle constitue le niveau le plus élevé de conduite d'un conflit. Le général Ailleret (1965) la définissait comme : niveau où se conduisent et où se préparent les opérations militaires à l'échelon le plus élevé du commandement (stratégie militaire), et au niveau de ceux qui décident de la guerre et qui en assurent ensuite la conduite d'ensemble (stratégie gouvernementale). Cette différence de degré par rapport aux échelons inférieurs (tactique ou logistique) entraine une différence de nature. La tactique est strictement militaire et caractérisée par le primat de la force, qui à généralement le dernier mot : « en cas de victoire tactique, la stratégie se soumet ». La stratégie prépare et permet le règlement final, mais elle ne conclut pas. Le vrai stratège sait que la victoire militaire n'est qu'une fin intermédiaire et qu'il doit tenir compte des fins ultimes, qui relèvent de la politique* »[864].

La stratégie s'applique ainsi à concevoir une approche du combat basée sur différents éléments, prenant avant tout en considération le dessin politique, mais également les ennemis à combattre et très certainement les fins à obtenir. Elle demeure ainsi une volonté du politique pour qui la guerre permet non seulement conquête et victoire, mais également de démontrer la capacité pour des individus, se réclamant d'une identité sociale et culturelle politisée, de parvenir à des fins qu'ils estiment justes et légitimées, opérant par là même sur les notion de cohésion sociale. Là encore, une opération militaire peut déceler nombres de volontés, qu'elles soient idéologiques, économiques ou territoriales. Cette dernière ne peut cependant s'opérer sans une certaine réflexion, amenant les gouvernements à penser l'essence même de la stratégie. De ce fait, « *il est nécessaire de retrouver l'essence de la stratégie : comme l'économie est caractérisée par la recherche de la richesse, la politique par la recherche du*

[863] Idem., p. 29.
[864] Idem., p. 29-30.

bien commun, la stratégie doit continuer à reposer sur le conflit violent, sous peine de s'appliquer à n'importe quoi »[865]. Conflit violent assouvi à merveille par les nombreuses guerres opérées par l'humanité, mais peut être encore plus, dans son approche et sa volonté destructrice, aux guerres ayant opposées sédentaires et nomades. L'expansion de l'empire gengiskhanide dès le XIIIème siècle ne déroge évidemment pas à la règle et, outre l'admirable capacité de gestion de l'empire dès le XIVème siècle par les successeurs de Gengis Khan, son expansion en terres sédentaires s'est essentiellement vue habillé de bains de sang.

L'influence du loup, au sein de la société de pasteurs nomades d'Asie centrale, se détermine en premier lieu au cœur de l'ensemble tribal, non seulement d'un point de vue identitaire, culturel et spirituel, mais également politique et militaire. Bien loin de l'image de barbare, le guerrier turco-mongol doit sa réussite, d'un pont de vue tactique, grâce à l'utilisation de procédés propres aux groupes nomades, procédés influencés directement par observation des techniques d'attaques du loup. Mais c'est également le génie militaire de Gengis Khan, et sa capacité à mettre en œuvre une cohésion sociale sans précédente, entre les différentes tribus nomades, qui participent directement à la mise en situation d'une stratégie de conquête infaillible et prédatrice. Ce dernier est en effet « *un homme dynamique qui aspire confiance. De plus il se révèle déjà un organisateur hors pair. Avant même de régner sur d'autres peuples, il met sur pied, dans son propre entourage, les fondements d'une organisation nomade militaire* »[866]. Baigné dans un environnement souvent hostile et sauvage, où l'observation naturelle reste le meilleur moyen de comprendre les subtilités de la vie et de la survie, de la chasse et de l'attaque pour la défense de ses propres intérêts, Gengis Khan, comme l'ensemble des nomades altaïques, à dû développer une conscience particulière des différentes entités, notamment animales et prédatrices. L'absence d'une volonté de sédentarisation rapproche le nomade au plus près d'une conception de l'existence basée avant tout sur une introspection extrême et une observation constante du milieu naturel, notamment en ce qui concerne le phénomène de la chasse.

Un environnement qui influe directement sur l'ensemble de la vie du nomade et également avant tout sur sa manière de combattre et de concevoir le phénomène militaire. Tout comme les animaux, le nomade doit se plier aux rudes exigences d'une steppe sauvage et désertique, mais également d'un nombre démographique réduit, par rapport à ses voisins sédentaires. Ainsi, comme le précise Gérard Chaliand, « *robuste, frugal, habitué dès son plus*

[865] Idem., p. 38.
[866] Thevenet J., op. cit., p. 34.

jeune âge à monter à cheval, sur de petits chevaux sobres et résistants, et à chasser dès l'enfance, le combattant mongol, trempé par un climat très rude en hiver comme en été, est sans doute supérieur aux autres combattants nomades à cause de la discipline et de la cohésion de groupe instituée par Gengis Khan »[867]. Une cohésion nécessaire, et mise en place notamment par une homogénéisation culturelle sans précédente dans l'histoire des peuples de la steppe. Car comme démontré précédemment, la cohésion sociale reste primordiale pour mettre en place une unification tribale autour d'une idéologie commune, et pour y influer l'élément politique, nécessaire aux besoins de la conquête territoriale vers l'extérieur.

La mise en place d'une cohésion s'opère directement sur plusieurs niveaux, qu'ils soient culturels, religieux, idéologiques ou encore ethniques et linguistiques. Cette formation de la cohésion sociale des nomades altaïques fut déjà expliquée précédemment, tout l'intérêt étant de se maintenir sur l'apport d'une telle cohésion dans le phénomène militaire et dans son interaction avec la société des loups. La mise à mal des liens tribaux, opérée par Gengis Khan, participe directement à une volonté d'esprit de corps implacable, mais c'est très certainement par le *yasaq*, le code de lois gengiskhanide, opérant sur une discipline de fer, que la cohésion militaire vient se renforcer. Mais le rapport au prédateur ne s'arrête pas là et semble presque, de façon analogique, aller de soi, notamment dans la mise en place de la stratégie militaire. Ainsi, les guerriers nomades, toujours numériquement inférieurs aux autres armées sédentaires, se doivent d'apprendre les techniques de chasse et d'attaque du prédateur, lui aussi inférieur en nombre face à ses proies. Il ne faut pas croire que les attaques des loups sur les troupeaux réussissent à chaque fois, loin de là. Au contraire, le loup reste conscient lui aussi de sa faiblesse numérique, et même si d'un point de vue biologique, ce dernier est programmé naturellement pour attaquer le gibier, la fuite demeurant son principal atout lorsque celui ci estime ne pas être en mesure de l'emporter.

Au sein du système naturel, la cohésion sociale se retrouve naturellement présente et nécessaire au sein des meutes de loups. Par le biais de codes de communications élaborés, ces derniers font en sorte de conserver une homogénéité de groupe impérative à la survie de tous. Ainsi, « *chez les loups, le contact est un élément indispensable, qui resserre les liens entre les différents individus de la meute et les prépare à affronter ensemble les épreuves à venir. Pour apprendre à se connaître, tout est bon : jeux, affrontements, caresses, rapprochements pour*

[867] Chaliand G., *Les empires nomades*…, p. 130.

se sentir, se lécher… L'essentiel est de parvenir à maintenir la cohésion du groupe »[868]. Certes l'être humain ne peut établir une cohésion sociale de grande ampleur par un jeu purement animal d'échanges physiques entre tous les membres des tribus qui nomadisent l'Asie centrale. Cette cohésion reste cependant nécessaire à la survie de tous, notamment durant une période où le nomadisme pastoral est en passe de perdre le combat, d'un point de vue technique et territorial, sur les sociétés sédentaires qui l'entourent. De par sa non programmation, la cohésion chez l'être humain va avant tout s'obtenir par la mise en place d'une idéologie commune, issue elle même d'une culture commune entre les membres, autrement dit par le biais d'un discours politique agissant sur la mentalité collective, en utilisant habilement l'idéologie légitime qui peut s'échapper de cette même mentalité collective. Mais cette cohésion peut également intervenir à travers l'instauration d'une discipline militaire infaillible. Les écrits de Plancarpin démontrent justement de cette organisation militaire gengiskhanide basée sur une loyauté sans faille entre les différentes troupes, participant notamment à concrétiser la chute du tribalisme. Outre le fait que Gengis Khan conserve la division décimale des corps d'armées, c'est surtout l'absence de loyauté qui est sévèrement punie. Ainsi, « *si au cours des combats une partie d'un groupe de dix prend la fuite, c'est tout le groupe qui est mis à mort, et ce qu'il n'y ait qu'un seul fuyard, ou deux, ou trois ou plus encore ; et si c'est le groupe de dix tout entier qui s'est enfui, alors c'est le groupe de cent auquel il appartient qui est mis à mort* »[869]. Rendant ainsi l'ensemble des soldats dépendants les uns des autres, tout en créant une cohésion militaire implacable.

Longtemps qualifiés de barbares, les guerriers turco-mongols n'en sont pas moins de fins stratèges. En l'absence d'écrits pouvant servir à l'art de la guerre, ces nomades altaïques s'en retourne vers les récits oraux, les contes et légendes des victoires passées, mais également vers leur propre environnement naturel pour assimiler les techniques de chasse et d'attaque, grâce à leur maître à penser en la matière, le loup. Comme vu tout au long de ce travail de recherche, la dualité progressivement instaurée entre nomades et sédentaires, à permis aux premiers de s'assimiler entièrement au mode de vie de l'animal carnassier, et plus largement vers la symbolique du chaos et du sauvage. Il demeure encore aujourd'hui que leur stratégie d'attaque reste l'une des plus instructive. Car c'est bien au cœur de l'animalité, et plus précisément par le biais des techniques d'attaque du loup, que peut s'expliquer en grande partie l'implacable stratégie militaire de ces guerriers nomades. L'utilisation de la terreur, à

[868] Lecomte Gérard et Dumort Dominique, *Le grand livre des loups, Mythes, légendes et le loup aujourd'hui*, De Vecchi, Paris, 2007, p. 25.
[869] Plancarpin J., op. cit., p. 107.

des fins stratégiques, demeure ainsi le *leitmotiv* des attaques nomades, comme cela sera précisé par la suite.

Pour Henri Joannet, auteur d'un ouvrage intitulé *Mémoires du loup*, il semble évident d'opérer sur un parallèle entre le loup et Gengis Khan. Pour lui, « *ce guerrier qui possédait comme le loup les qualités nécessaires à la survie dans la steppe (puissance, mobilité, rapidité), mais aussi sa férocité, se plaça sous sa protection* »,[870] ce qui lui permit d'établir son empire, tout en ralliant l'ensemble tribal d'Asie centrale sous sa symbolique, participant de fait à la mise en place d'un esprit de corps. L'étude d'une analogie entre la stratégie d'attaque des loups et celle des guerriers nomades, reste nécessaire, notamment afin de comprendre pourquoi Mircea Eliade à écrit, à propos de Gengis Khan, « *qu'il a exploité au maximum les techniques d'attaque du loup, son ancêtre mythique* »[871].

Pour Jacqueline Thevenet, « *les qualités, voire le génie, du chef militaire (Gengis Khan) qui sut, en si peu d'années, faire conquérir par ses guerriers nomades des Etats sédentaires, en instaurant dans ses armées une discipline exemplaire basée sur la répartition hiérarchique des hommes, en utilisant une stratégie d'encerclement inspirée, dit-on, de celle des loups pour cerner leurs proies, en inaugurant un système codé de communications par sifflets le jour et par torches la nuit* »,[872] contribue à renforcer le mythe d'un Gengis Khan disciple des loups. Mais au delà du mythe, c'est bel et bien la stratégie d'attaque du carnassier qui est instaurée durant les attaques nomades. Entre fuite stratégique, gué tapant, encerclement de l'ennemi, et communication à distance par bruits rapide et concis (sifflets ou tambours), sur des corps d'armées ou des cités comprimées sur elles mêmes, il est possible d'y voir métaphoriquement l'attaque des loups mongols sur les troupeaux d'herbivores. Plus largement, il s'agit de la technique d'attaque de toutes petites unités sur des plus grosses, principes retrouvés lors des guérillas, ou encore des attaques terroristes.

Une première analogie peut être mise en place entre les techniques d'attaques des loups et celles des guerriers nomades. Il s'agit du moment de la préparation, de l'étude du terrain et de l'état physique et psychique des ennemis (ou proies) à attaquer. En effet, « *toutes les campagnes de Gengis Khan sont menées après une solide préparation. Des espions sont chargés de recueillir des informations, de répandre des rumeurs, de rassurer la population en matière de liberté religieuse, de reconnaître le terrain* »[873]. Le loup, quand à lui, opère de

[870] Joaennet Henri, *Mémoires du loup*, Equinoxe, Paris, 2011, p. 36.
[871] Thevenet J., op. cit., p. 34-35.
[872] Idem., p. 29.
[873] Challiand G., op. cit., p. 125-126.

façon similaire, guettant l'état général du troupeau, pouvant l'observer pendant des jours, avant de décider du moment opportun pour attaquer, et surtout quel animal se doit d'être tué, pour des raisons biologiques relevant de la santé, de la vieillesse ou de la maladie. Ainsi, « *la chasse se déroule généralement de la manière suivante. Dans un premier temps, les loups repèrent dans un troupeau un animal blessé, malade, âgé ou affaibli. Ils le testent en le faisant courir, parfois des heures durant, et l'amènent à se diriger vers le lieu où attendent les autres loups* »[874].

Cette technique n'est pas sans rappeler celle de l'embuscade, propre aux loups tout comme aux guerriers nomades. C'est au travers de son roman autobiographique, *Le totem du loup*, que l'auteur chinois Jiang Rong, évoque une attaque du carnassier sur un troupeau de plusieurs dizaine de chevaux. Attaque minutieusement préparée, et qui conduit à démontrer la grande connaissance du terrain, d'un point de vue visuelle et stratégique, du loup, avant chaque attaque de grande ampleur. En effet, la meute évoquée par l'auteur, fait, dans le cas présent, preuve d'une cohésion sociale et d'une connaissance du terrain des steppes, lui permettant de mettre en place une technique de l'embuscade afin d'anéantir dans la quasi totalité le dit troupeau. « *Il (le chef de meute) agissait selon un plan minutieusement établi : il pressait sans cesse les chevaux vers le sud, persistant dans son but de les acculer au marécage et de les anéantir. Pour cela il était prêt à tous les sacrifices* »[875]. Les chevaux à exterminer étaient numériquement plus nombreux, et a posteriori plus puissants, mais la meute de loups, commandée par son chef alpha, parvient néanmoins à ses fins, en attirant ses proies vers un endroit où cette dernière se retrouve prise au piège, et dans l'incapacité de se défendre. L'encerclement par surprise et la conduite du troupeau vers un lac gelé, résume d'une volonté d'anéantir en entier le troupeau, tout en ayant procédé par avance à une analyse minutieuse du terrain et des possibilités offertes par ce dernier. Cette aptitude à connaître le terrain et à cerner son ennemi, par le biais d'embuscades notamment, se retrouve de façon analogue lors de certaines opérations militaires gengiskhanides. Ainsi, comme le démontre Gérard Chaliand, « *il faut savoir que lorsqu'ils (les mongols) arrivent en vu de l'ennemi, ils attaquent immédiatement, chaque homme décochant trois ou quatre flèches sur l'adversaire ; si ils voient qu'ils ne vont pas être en mesure de l'emporter, ils se retirent, revenant à leur propre ligne. C'est un piège pour inciter l'ennemi à les suivre jusqu'aux endroits où ils ont*

[874] Lecomte G. & Dumort B., op. cit., p. 45.
[875] Rong J., op. cit., p. 106.

préparé des embuscades. Si les ennemis les poursuivent jusqu'à ces embuscades, ils les encerclent et les blessent ou les tuent »[876].

Cette technique de l'embuscade peut avoir était emprunté directement à la stratégie d'attaque du loup, notamment par observation. Pour rappel, à l'époque gengiskhanide mais également avant, les tribus nomades ne disposent pas d'écrits, notamment sur un certain art de la guerre. Le seul moyen d'apprendre le phénomène guerrier est lié directement au phénomène de la chasse, elle même apprise par le biais d'une observation constante de l'environnement naturel. Cette technique de l'embuscade, propre au guerriers nomades, se retrouve donc de façon analogue chez le loup. Ainsi, comme le souligne Maurice Duperat, spécialiste du loup et des questions liées à la stratégie d'attaque d'une meute, ce système de l'embuscade est souvent observé chez l'animal prédateur, et mis en place notamment par le biais de rabatteurs. En effet, « *une autre façon de procéder, dans la technique d'attaque du loup, consiste à utiliser des « rabatteurs » qui vont contraindre la victime à se diriger vers un lieu où un ou plusieurs loups se tiennent en embuscade* »[877]. Même si il reste difficile de concevoir que ces attaques ne sont pas le résultat d'une préparation millimétré, mais simplement une technique programmé au sein de l'espèce, il n'en demeure pas moins que ce système d'attaque par embuscade fut observé à de nombreuses reprises au sein des meutes de loups. Cette dernière servant très certainement la faiblesse numérique de ces derniers.

Une autre analogie pouvant être opérée entre les techniques d'attaques du prédateur et celles des guerriers nomades, consiste dans le fait de désorganiser l'adversaire et d'opérer un climat de confusion afin de procéder à un éclatement du groupe ennemi par dispersion. Cette technique de confusion permet ainsi en partie de déstabiliser l'adversaire, en lui influant un climat de peur et de non contrôle de la situation. Ainsi, chez les troupes mongoles, dans la plupart des attaques, « *il s'agit de désorganiser l'adversaire en le décimant. Tous ces mouvements sont organisés en silence. Les ordres sont donnés par des bannières blanches ou noires qu'on lève ou abaisse. Les lanternes remplacent les bannières pendant les combats nocturnes. Une fois la confusion semée chez l'adversaire, on bat les tambours annonçant la charge* »[878]. Cette stratégie d'attaque s'ajoute également à l'effet de surprise très présente au sein des assauts nomades. Chez le loup, cette technique de confusion et de désorganisation de l'adversaire, ou de la proie dans le cas animal, se retrouve également, notamment face à un troupeau numériquement très important. Ainsi, « *une fois la proie sélectionnée, les loups*

[876] Chaliand G., op. cit., p. 131.
[877] Duperat Maurice, *Le loup*, Artémis, Paris, 2005, p. 49.
[878] Chaliand G., op ; cit., p. 133-134.

donnent l'assaut en essayant de faire éclater le groupe pour l'isoler, le désorganiser puis le harceler jusqu'à ce qu'elle soit totalement épuisée »[879].

La stratégie de désorganisation de l'adversaire se retrouve donc tout naturellement au sein des attaques nomades, notamment lorsque ces derniers sont en proie à un ennemi numériquement beaucoup trop important. Ils utilisent alors une technique basée sur la ruse, servant une fois de plus à éclater le groupe ennemi, leur permettant ainsi d'attaquer, tout comme le loup, de façon beaucoup plus importante. Ainsi, « *confrontés à une force supérieure en nombre ou à un adversaire redoutable, les Mongols usent d'un stratagème qui leur à maintes fois réussi : ils feignent la fuite afin de diviser les troupes ennemies, certaines plus mobiles, d'autres moins. Ainsi, Djebé et Subotaï font-ils retraite, en 1222,*[880] *durant neuf jours devant les forces du prince de Galich et celles des Kipchaks qui, mieux montées que celles des princes russes, sont anéanties lorsque les Mongols font volte-face. La deuxième vague des chevaliers russes est anéantie à son tour* »[881].

Cependant, la ruse demeure un élément principal de toute stratégie militaire, et n'est pas uniquement présente au cœur des stratégies nomades. Comme le souligne Carl Von Clausewitz, dans son ouvrage *De la guerre*, la technique de la ruse est directement liée à l'attaque par surprise. « *Le désir très général de surprendre, dont nous avons parlé au précédent chapitre, permet déjà cette conclusion ; toute effet de surprise implique un certain degré de ruse, si faible soit-il* »[882]. Cependant pour Clausewitz, la technique de la ruse reste peu utilisée au sein des stratégies militaires, car réclamant notamment une certaine agilité et rapidité de la part des attaquants, afin de combler une faiblesse numérique. Ainsi, « *plus sont faibles les forces soumises à la direction stratégique, plus celle-ci sera accessible à la ruse. Si bien que celui qui est très faible, tout petit, et à qui la prudence et la sagesse ne servent plus à rien, en vient au point où toutes les ressources de l'art semblent l'abandonner et où la ruse est son dernier recours* »[883]. Pour Clausewitz, la tactique de la ruse répond avant tout à une situation de détresse de la part de l'armée qui l'utilise. Or dans le cas des armées nomades il n'en n'est rien. L'utilisation de la ruse et de la rapidité d'action répond directement à la stratégie d'attaque de base de ces petits groupes nomades. Tout comme la meute de loup face

---

[879] Duperat M., op. cit., p. 49.
[880] Les années 1222-1223 correspondent aux premiers raids mongols en Russie. Cependant ils ne s'y maintiennent pas, mais le choc provoqué par les attaques nomades suffit à ruiner les principautés russes. Djebé et Subotaï ralliés tous les deux à Gengis Khan, feront partie des plus grands capitaines de l'histoire mongole, notamment par la mise en place de fabuleux raids en Iran et dans le Caucase.
[881] Chaliand G., op. cit., p. 134.
[882] Clausewitz Carl Von, *De la guerre*, Minuit, Paris, 1955, p. 212.
[883] Clausewitz C. V., op. cit., p. 213.

à un troupeau numériquement plus fort, les armées gengiskhanides utilisent la ruse et la surprise en vue de déstabiliser l'adversaire, non pas dans un but de détresse stratégique, mais parce qu'elle correspond depuis toujours à la stratégie d'attaque des guerriers nomades. Mais la ruse semble également faire partie intégrante du caractère des nomades. Ainsi, Jean de Plancarpin, décrivant les mœurs et coutumes des Tatars, souligne ce trait de caractère propre visiblement aux populations nomades, et toujours dans un objectif de dissimuler leurs mépris naturels envers les étrangers. Il explique ainsi que « *les Tatars sont également très colériques envers les autres et d'une nature très méprisante. Ils sont aussi très menteurs, et on ne trouve presque aucune vérité en eux ; en effet, si au premier abord, ils peuvent être flatteurs, ils finissent toujours par piquer comme le scorpion. Ils sont fourbes et sournois et, lorsqu'ils le peuvent, ils utilisent la ruse pour tromper tout le monde. Ils sont sales dans leur manière de manger, de boire, ou dans les autres usages de la vie quotidienne. Lorsqu'ils veulent nuire à quelqu'un, ils sont capables de le dissimuler d'une manière étonnante, afin que l'on ne puisse pas se prémunir contre eux ou trouver de remède à leurs ruses* »[884].

La ruse demeure ainsi l'apanage du faible sur le fort. Combinée à l'effet de surprise, elle peut ainsi permettre la mise en place d'une stratégie reposant sur la faiblesse numérique. Elle est surtout, et en premier lieu, une action lourdement utilisée en Orient, en démontre *L'art de la guerre* de Sun Tzu pour qui la ruse demeure un principe fondamental de la stratégie. Ainsi, « *face aux armées asiatiques de cavaliers archers qui pratiquent un style de guerre indirect exploitant la feinte dans le but d'attirer l'ennemi dans un guet-apens, les Occidentaux sont souvent dominés, à moins qu'ils n'adoptent eux mêmes une approche plus souple, comme seront le faire les Byzantins* »[885]. Elle est également en lien direct avec la propagande qui, si elle est intelligemment utilisée, peut permettre de mettre à mal l'ennemi d'un point de vue psychologique. On retrouvera d'ailleurs cette technique de la propagande et de l'affaiblissement psychologique de l'adversaire dans la stratégie de terreur gengiskhanide. Ainsi, le principe de la désorganisation de l'adversaire peut être vue comme un stratagème propre à la ruse, permettant la mise en place de la confusion et donc du désordre au sein de l'adversaire.

La désorganisation de l'ennemi se retrouve ainsi de façon quasi logique au sein de nombreuses attaques nomades. En effet, « *quand ils rencontrent une armée trop puissante, ils feignent de fuir pour l'entrainer à sa poursuite, sachant que celle-ci se fera en désordre, pour*

[884] Plancarpin J., op. cit., p. 83.
[885] Blin A. et Chaliand G., op. cit., p. 782.

choisir le lieu où ils entendent combattre, pour l'entrainer dans quelque piège, et ils font volte-face quand elle ne s'y attendent pas, et les cavaliers tirent par dessus leur épaule, en se retournant, ce qu'on nomme « la flèche du Scythe ou du Parthe » »[886]. Cette technique de la fuite fut notamment utilisée lors de la prise de la Grande Muraille de Chine à l'été 1213, suite à la déclaration de guerre de Gengis Khan contre le royaume des Kin qui dominaient alors le Nord du pays. Comme le souligne René Grousset, la technique de la fuite utilisée dans le cas présent, leur a permis de tromper l'ennemi chinois. Ainsi, « *comme il l'escomptait (Gengis Khan), les Kin commirent l'imprudence de se lancer à sa poursuite. Lorsqu'il les eut attirés assez loin de leurs positions, il fit brusquement demi-tour et les chargea. Derrière lui, toute l'armée mongole commandée par Gengis Khan en personne, chargeait aussi* »[887].

Chaque action des guerriers turco-mongols, tout comme celle des loups, s'opère après une observation des lieux, de l'ennemi, et des possibilités d'attaques, pour une réussite maximale en cas d'opération. De plus, l'effet de surprise et le système de la fuite pour attirer l'ennemi dans un guet-apens, se retrouve également de façon analogue chez les deux groupes, mongols et loups, constituant l'un des points principaux de leur stratégie d'attaque. Le loup attaque toujours par effet de surprise, fonçant sur sa proie sans que cette dernière s'y attende. C'est cet effet de surprise qui permet non seulement de déstabiliser la proie, mais également de l'attraper plus facilement et plus rapidement. N'ayant pas le temps de réagir convenablement, pris dans la précipitation des évènements, la proie se retrouve alors surprise et n'a pas le temps de mettre en place une fuite cohérente pour sa survie. La déstabilisation du troupeau est telle que la dispersion du groupe entraine la plupart du temps, un avantage non négligeable pour les loups. Cet effet de surprise se retrouve donc souvent dans les attaques des conquérants nomades, ce qui leur a certainement values les différentes peurs qu'ils ont suscité chez les peuples conquis, notamment par le biais de leurs attaques le plus souvent non prévisibles. Là encore, l'histoire interne au monde nomade fait directement écho à cette stratégie de surprise. Ainsi, il faut « *prendre en compte également la ruse des chefs mongols, aiguisée au fil de combats ancestraux entre tribus rivales, et la pratique de l'effet de surprise. Quand les assiégés, croyant que l'ennemi a abandonné l'encerclement, desserrent leurs lignes de défense, ils reviennent à la bride abattue ou feignent d'attaquer ici pour mieux surgir là* »[888]. La politisation nomade sert non seulement la modification de la morphologie tribale et la stabilisation de l'ensemble social sous une hégémonie politique, mais elle permet

[886] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 64.
[887] Grousset R., op. cit., p. 64.
[888] Perrin J-P., op. cit., p. 95.

également l'élaboration d'un art de la guerre propre à ces groupes. Cependant, ce principe d'attaque ne peut se faire qu'au sein d'une armée numériquement faible, permettant rapidité des déplacements. Une faiblesse numérique largement palliée par la rapidité des combattants nomades et une utilisation surprenante de la propagande de la terreur.

C'est en 1220 que les Mongols gengiskhanides prennent d'assaut le royaume des Khwârazm-Shahs, une dynastie perso-turque, et mettent à mal plusieurs grandes villes d'Asie centrale. En effet, en quatre mois, Gengis Khan « *défait les forces sans doute supérieures du Shah du Khorezm par une campagne remarquable. Face à un adversaire qui a dispersé ses troupes sur la ligne défensive du Syr-Daria, Gengis Khan leurre celui-ci par une offensive combinée dont le Shah ignore où se situe le centre de gravité. Tandis que deux armées mongoles, l'une venue du nord, l'autre de l'est, se dirigent, la première vers Samarcande, la deuxième vers Tachkent, une troisième menée par Gengis Khan lui-même et Subotaï, traversant le désert de Kizil Koum, fond de façon imprévisible sur Boukhara et les arrières des forces du Shah. L'effet de surprise est tel que le Shah se retire plutôt que d'affronter les Mongols. Boukhara se rend (mars 1220) et les trois armées mongoles convergent vers Samarcande. Mobilité, surprise, capacité de concentration au terme d'une manœuvre sur longue distance, la campagne du Khorezm est un modèle du genre* »[889]. La mobilité combinée à l'effet de surprise peut ainsi provoquer un choc, stratégie idéale pour permettre de remporter rapidement la victoire sur l'ennemi, si les deux utilisations fonctionnement parfaitement. Il n'est ainsi pas rare de retrouver, encore aujourd'hui, l'utilisation du choc dans les guerres technologiques du XXIème siècle, notamment au travers des stratégies américaines. Ainsi, « *c'est plus récemment la stratégie américaine du shock and awe, qui aurait dû être intégralement mise en œuvre en Irak en 2003 et qui consistait à utiliser le bombardement intensif (3000 bombes et missiles en quarante huit heures) pour produire un choc, dans l'espoir de briser aussitôt la résistance du gouvernement irakien. Les concepteurs expliquaient que procéder de cette manière, violente mais très brève, est le moyen le plus « propre » et le plus « rapide » de gagner la guerre* »[890]. Parallèlement à cette stratégie du choc, la cible privilégiée semble là encore les populations civiles, pour une simple et bonne raison selon plusieurs auteurs qui « *défendaient le bombardement de civils comme une alternative morale à la guerre de tranchée, comme un mal pour une plus grand bien, un sacrifice nécessaire qui permettra de mettre rapidement fin à la guerre* »[891]. Mais les attaques

[889] Chaliand G., op. cit., p. 126.
[890] Taillat S., op. cit., p. 182.
[891] Ibid.

opérées directement sur des populations civiles peuvent également participer à la mise en place d'une stratégie de terreur, retrouvée chez les nomades mais également au cœur des attaques terroristes, comme cela sera approfondie par la suite. L'effet de surprise combinée à une mobilité rapide servent également à la déstabilisation de l'adversaire. Rapidité et choc frontal qui se retrouve naturellement lors des attaques opérées par les prédateurs en groupe tel que le loup.

Ainsi, tous les éléments réunis lors de cette campagne, l'effet de surprise, la désorganisation de l'adversaire, la concentration, une mobilité et une rapidité importante, constituent le fondement d'une attaque glorieuse pour les nomades. La réunion de ces mêmes éléments se retrouve également, de façon analogique, au sein des attaques de meute de loups. Une cohésion sociale et une rapidité d'action qui leurs permettent d'agir au moment le plus convenable. Comme l'explique Maurice Duperat, « *d'une extrême endurance physique, les loups n'hésitent pas à suivre un troupeau durant plusieurs heures, voire plusieurs jours, dans l'attente du moment le plus propice pour passer à l'offensive, et opérer l'effet de surprise* »[892]. Analyser le moment opportun pour attaquer, ajouté à une force de concentration, de patience, d'observation, afin d'optimiser les chances de l'emporter lors de l'attaque, tels sont les moyens d'actions qu'il est permis de retrouver au cœur d'une meute de loups, et au sein de la stratégie d'attaque gengiskhanide. Alors que les questions relatives à l'éthiques et à la morale dans la pratique de la guerre, semblent relativement récentes et propres à l'étude stratégique occidentale, les guerres moyenâgeuses semblent opérer sur des composantes stratégiques éloignées de toute conscience morale, paradoxalement à une utilisation accrue du religieux dans la justification et la légitimité du conflit.

Car lorsque la surprise réussit, « *elle sème la confusion et brise le courage de l'ennemi, et il ne manque pas d'exemples, petits et grands, qui montrent à quel point cela multiplie le succès* »[893]. De plus, comme le souligne Clausewitz, l'effet de surprise répond à deux facteurs bien précis que l'on retrouve de façon analogue chez le loup et chez le guerrier nomade. Ainsi, « *le secret et la rapidité sont les deux facteurs de ce produit ; tous deux supposent une grande énergie dans le gouvernement et chez le commandement en chef, et un sens profond du devoir militaire de la part de l'armée* »[894]. La faiblesse numérique des armées nomades et dès lors compensée par la stratégie d'attaque sublimée par le génie militaire de Gengis Khan, la mise en place de sa discipline de fer, combinée à une force de

[892] Duperat M., op. cit., p. 50.
[893] Clausewitz C. V., op. cit., p. 207.
[894] Ibid.

combat alliant effet de surprise, encerclement, ruse et guet-apens, face à des ennemis numériquement plus importants, mais moins réactifs. L'endurance et la rapidité des guerriers nomades est encore à rapprocher des forces physiques du loup qui, bien que souvent numériquement inférieurs aux gros mammifères qu'il peut attaquer, parvient dans certains cas à décimer entièrement ces derniers. Le *Yasaq*, le code de lois gengiskhanides, met un point final à l'organisation sans faille de son armée. Ce livre, considéré comme hautement sacré dans la sphère nomade, car régissant et codifiant l'ensemble des lois, coutumes et traditions des peuples de la steppes, n'existe plus. Cependant, comme le démontre Jean-Paul Roux, « *outre ce qui relevait du règlement militaire très strict (la sentinelle inattentive, par exemple, méritait la peine de mort) et qui permit de forger une troupe sans égale, deux prescriptions devaient orienter de façon décisive l'Empire mongol et le sort d'une partie de l'Asie, même après sa disparition. L'une, qui concernait également l'armée, exigeait le respect sans réserve au chef et l'obéissance à ses ordres, obéissance aveugle, aussi totale que celle d'un esclave – ou, pour mieux dire, d'un cheval ou d'un chien – à son maitre. L'autre édictait le mépris de la ville et l'attachement au nomadisme* »[895].

En ce qui concerne l'un des points clés de la stratégie d'attaque nomade, outre l'utilisation de la terreur, à savoir la rapidité et la mobilité, il faut y voir, là encore, une influence directe de l'environnement des steppes. Habitués à se déplacer longtemps à travers les immenses zones désertiques de l'Asie centrale, les longues distances n'effraient pas les cavaliers nomades, et ce notamment grâce à leurs montures habituées comme eux aux grands espaces et à une alimentation spartiate. Le mode de vie des pasteurs nomades, adaptée pour les besoins de survie dans la steppe, permet une appréciation de la solitude qui ne semble pas négligeable dans la mise en place de stratégie de patience, souvent nécessaire afin d'attaquer l'ennemi au bon moment. En effet, de part son immensité, la steppe offre aux Mongols un terrain de chasse privilégié, mais qu'il est impératif de cerner au mieux, tout en ayant la capacité de s'y déplacer aisément. De part sa petite taille, sa résistance à l'environnement rude des steppes d'Asie centrale, il est devenu le meilleur allié des nomades, aussi bien pour le déplacement, que pour la chasse et l'action militaire. Ainsi, « *le cheval mongol est petit, il se rapproche d'avantage du double-poney que du cheval. Vigoureux et résistant, on peut lui faire parcourir jusqu'à cent kilomètres par jour* »[896]. Cette culture du cheval s'observe d'ailleurs dans le fait que « *dès qu'un enfant peut tenir debout, il apprend à monter à cheval, agrippé au deel (robe) de son père ou de sa mère. Cette habitude acquise si tôt lui déforme*

[895] Roux, J-P., *Histoire de l'Empire…,* p. 145.
[896] Thevent J., op. cit., p. 93-94.

souvent les jambes et s'observe à sa démarche la vie durant »[897]. Participant ainsi à instaurer une mobilité sans faille, permettant des attaques simultanées et rapides.

Cette culture et cette éducation du cheval se ressentent d'ailleurs sur la façon de combattre des guerriers mongols. Comme le précise Gérard Chaliand, « *robuste, frugal, habitué dès son plus jeune âge à monter à cheval, sur de petits chevaux sobres et résistants, et à chasser dès l'enfance, le combattant mongol, trempé par un climat très rude en hiver comme en été, est sans doute supérieur aux autres combattants nomades à cause de la discipline et de la cohésion de groupe instituée par Gengis Khan* »[898]. Ces qualités mongoles que sont l'endurance et une mobilité importante, se mesurent sur les différentes conquêtes gagnées. Une analogie évidente est encore à mettre en place avec le loup. En effet, l'un des atouts majeur du carnassier réside dans son endurance et sa capacité de mobilité extrêmement importante. «*D'une extrême endurance physique, les loups n'hésitent pas à suivre durant plusieurs heures, voire plusieurs jours, leurs proies, dans l'attente du moment le plus propice pour passer à l'offensive* »[899]. Ainsi, « *le dernier atout, mais non des moindres, dont dispose le loup pour s'emparer de l'animal convoité, réside dans sa merveilleuse adaptation à la course. Véritable coureur de fond, il est tout à fait capable de soutenir, au petit trot, une course de plusieurs dizaines de kilomètres, pratiquement d'une seule traite* »[900].

Pour anecdote, il est intéressant de souligner également une ressemblance entre la société nomade et celle des loups dans le mode de vie quotidien. Ainsi, lors des repas, qui ne se composent pour l'essentiel de viandes, les Mongols tout comme les Tatars, semblent respecter un ordre hiérarchique dans la distribution de la nourriture. Jean de Plancarpin décrit ainsi le moment des repas chez les Tatars. « *Ils n'utilisent pas de nappes ni de serviettes. Ils n'ont ni pain, ni légumes, ni plantes de potager, ni rien d'autre à part de la viande, mais ils en mangent en si faible quantité que les autres peuples pourraient à peine survivre avec si peu. Quand ils mangent, ils ont toujours les mains pleines de la graisse de leurs viandes, et ils se les essuient sur leurs bottes, sur l'herbe ou sur quoi que ce soit d'autre avec quoi l'on puisse s'essuyer. Seuls les plus éduqués d'entre eux ont de petits mouchoirs avec lesquels ils finissent par s'essuyer les mains lorsqu'ils mangent de la viande. L'un d'entre eux coupe la nourriture, puis un autre prend les morceaux avec la pointe de son couteau e les distribue*

[897] Idem., p. 95.
[898] Chaliand G., op. cit., p. 130.
[899] Duperat M., op. cit., p. 50.
[900] Idem., p. 25.

plus ou moins gros, en fonction de l'honneur que l'on veut accorder à la personne »[901]. A rapprocher directement du principe de l'esprit de corps et de l'importance hiérarchique au niveau tribal, cette façon d'opérer une gradation dans le partage de la nourriture rappelle également celle accomplie au sein des meutes de loups.

Mais les écrits de Plancarpin ont également le mérite de démontrer la force naturelle des nomades, notamment dans le fait que ces derniers sont en capacité de se priver de nourriture, ou tout du moins d'en supporter un apport infime, permettant ainsi une mobilité simplifiée et une endurance renforcée naturellement. Un trait commun supplémentaire entre le guerrier nomade et l'animal fauve à qui l'endurance et la rapidité de mobilité permettent la mise en place de l'effet de surprise, ou de la simulation de la fuite pour attirer l'ennemi dans un guet-apens. Ainsi, « *dans les batailles, les Mongols appliquaient la tactique traditionnelle des nomades : des pluies de flèches usaient l'adversaire, la rapidité de leurs chevaux leur permettait d'esquiver les chocs de la cavalerie adverse et de l'attirer dans ses embuscades ; une fois affaiblie, l'armée ennemie était brisée par les charges répétées de la cavalerie maniant l'épée et la lance. Puis les fuyards étaient poursuivis sans relâche, si possible jusqu'à leur anéantissement* »[902]. Des avantages qui permettent ainsi une rapidité de mouvements et de réactions face à leurs proies ou à leurs ennemis, que cela soit pour la société des loups ou celle des nomades. Cela permet également de combler le désavantage numérique. Car comme le souligne très justement Jean-Paul Roux, c'est très certainement cette faiblesse numérique, alliée à une capacité d'attaque surprenante, qui participe à la fascination portée à l'égard des armées nomades. En effet, peu nombreux mais invincibles, « *ces Mongols compensent leur faiblesse numérique par la force de leur personnalité. Ce sont des hommes comme on en fait peu. Ils sont doués d'une vigueur physique et morale exceptionnelle. Ils sont les survivants d'une impitoyable sélection naturelle due aux rigueurs du climat, aux précaires conditions de vie, et ils peuvent tout endurer, la faim, la fatigue, les épreuves, comme ils supportent tous les excès, ceux de l'ivresse et de l'amour* »[903]. Une invincibilité qui semble en mesure de trouver son fondement au sein même de l'aire culturelle nomade. Au delà de la discipline de fer et de l'organisation militaire imparable entreprise par le Khan, un autre élément semble pouvoir servir le destin militaire de ces populations. Ainsi, il va être permis à présent de confronter la stratégie nomade à des influences sous jacentes issues directement de l'aire culturelle en question. La transe chamanique, la notion de guerrier

[901] Plancarpin J., op. cit., p. 84-85.
[902] Le Monde Hors-Série, act., cit., p. 45.
[903] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 61.

fauve et l'utilisation anxiogène de la terreur à travers la propagande, autant d'éléments servant une seule réalité, l'élaboration d'une stratégie propre aux petits groupes armées face à un ennemi numériquement plus important mais semble-t-il moins préparé à affronter la prédation pastorale.

3. Le guerrier fauve : de l'influence chamanique à l'initiation militaire

Afin de parvenir à une analyse plus dynamique mais également plus approfondie sur la stratégie militaire nomade, et toujours en accord avec l'influence de l'ancêtre clanique zoomorphique, l'utilisation du concept de culture stratégique peut permettre ici un approfondissement d'étude, en rapport direct avec la culture des steppes et l'influence de l'environnement naturel sur la construction idéologique et militaire des guerriers turco-mongols. Ce concept est notamment évoqué par Hervé Coutau-Bégarie comme une idée très ancienne selon laquelle « *chaque peuple a sa manière particulière de faire la guerre. Des armes ou des tactiques ne sont pleinement efficaces que si elles s'intègrent dans des institutions aptes à les recevoir et à les pratiquer* »[904]. En effet, comme vu précédemment, le mode de vie, la culture ou encore les différentes conceptions idéologiques et identitaires qui peuvent s'échapper d'une aire culturelle, permettent l'élaboration d'une stratégie militaire en accord avec les composantes socio culturelles transmises. Mais c'est très certainement la mise en relation avec la notion de guerrier fauve et la pratique chamanique, notamment étudiée par Mircea Eliade, qu'il va être permis de démontrer l'impact de l'ancêtre clanique dans l'anthropomorphisme évoqué à travers la vision donnée aux guerriers nomades d'Asie centrale.

Bien que très ancienne, la notion de culture stratégique semble s'être réaffirmée dès les années 1970, afin notamment d'ouvrir le champ des études stratégiques vers de nouveaux domaines d'analyses et sortir ainsi progressivement de la rationalisation opérée sur l'étude du militaire. Permettant par là même l'utilisation d'une approche pluridisciplinaire afin notamment d'accomplir l'étude sur des composantes nouvelles. De ce fait, « *aux cours des années 1970 et 1980, on assiste à une remise en question de la prédominance des approches « mathématisantes » et basées sur des perceptions trop strictes du « choix rationnel » dans les études stratégiques. A tort ou à raison, on accuse alors ces outils d'avoir contribué à la défaite du Vietnam et mené à des impasses en matière de stratégie nucléaire. Des voix se font*

[904] Coutau-Bégarie H., op. cit., p. 73.

alors entendre pour un retour à l'histoire, à la sociologie ou encore aux sciences politiques dans les études stratégiques. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'apparition formelle du concept de culture stratégique. On doit le terme à une étude de Jack Snyder, publiée par la Rand Corporation en 1977. Inspiré par la notion de « culture politique », l'auteur définit la culture stratégique comme la somme totale des idéaux, réponses émotionnelles conditionnées, et modèles de comportements habituels que les membres d'une communauté nationale stratégique ont acquis au travers de l'instruction ou de l'institution et qu'ils partagent entre eux par rapport à la stratégie nucléaire. La référence à la « stratégie nucléaire » est liée au sujet de l'analyse. Elle ne servira pas à limiter le domaine de la culture stratégique, les recherches ultérieures laissant purement et simplement tomber ce dernier mot de la définition »[905].

S'attardant sur une approche constructiviste, la notion de culture stratégique entend ainsi recentrer l'être social et les groupes sociaux non plus comme des entités dépourvues de toute autonomie, mais essentiellement comme des individus influencés par de nombreux paramètres culturels, naturels ou encore idéologiques et bien sur sociétales, et pouvant parfois être détachés des intérêts bureaucratiques ou étatiques. Ainsi, « *les préférences en matière de défense, de sécurité ou de stratégie ne sont pas uniquement le fait de bureaucraties, d'Etats ou d'organisations internationales. La compréhension des questions stratégiques pose également sur l'analyse des univers mentaux des individus et des petits groupes d'individus en charge de celle-ci* »[906]. L'ensemble mythologique peut dès lors jouer un rôle prépondérant à la fois dans les discours politiques, mais également dans la construction mentale des individus appartenant au même groupe social. Ainsi, « *aux côtés du constructivisme sociologique se développaient ensuite deux autres visions plus radicales du constructivisme : la théorie critique et le poststructuralisme. La théorie critique (influencée par Gramsci, l'Ecole de Francfort ou encore Bourdieu) considère que les discours sont en fait des idéologies. Ils produisent des « sens communs » qui masque des rapports de force. La culture serait dans cette optique l'artifice avec lequel les dominants sont en mesure d'asseoir leur pouvoir par la construction de la « vérité ». Le décryptage des cultures serait par conséquent un prérequis dans le travail d'émancipation* »[907].

L'intérêt premier s'opère alors dans la possibilité de démontrer l'influence de l'environnement naturel et de l'animal, à la fois sur l'évolution de la morphologie sociale

[905] Taillant S., op. cit., p. 133.
[906] Idem., p. 137.
[907] Idem., p. 134.

nomade, mais également à l'intérieur du politique et donc directement dans l'élaboration du dessin stratégique des peuples de la steppes, notamment sous Gengis Khan. L'aspect carnassier et sauvage qui s'échappe du monde altaïque n'est plus à démontrer. Mais l'influence de l'ancêtre clanique dans les différents niveaux d'évolution de la société pastorale, s'opère d'un point de vue psychique mais également semble-t-il physique. Comme vu précédemment, la comparaison opérée par les voyageurs occidentaux sur les populations d'Asie centrale, supporte déjà la ressemblance avec l'animal fauve. L'étude comparée entre les attaques nomades et les attaques de loups permet un rapprochement convainquant dans la mise au jour de l'influence psychique de l'animal fauve sur le guerrier turco-mongol. Mais aucun autre aspect social et culturel des peuples steppiques, ne semble aller aussi loin dans le rapprochement avec l'animal qu'au sein de la pratique chamanique, associée directement au phénomène guerrier.

Mircea Eliade, ayant opéré une étude du chamanisme sibérien des plus poussée, ce dernier s'est également attardé à entreprendre une approche convaincante entre l'initiation guerrière et le chamanisme, notamment dans son étude portant sur la notion de guerrier fauve. Déjà mise en avant par Max Weber au travers du *berserk*, cette notion fut utilisée pour démontrer la force du pouvoir charismatique comme agent pouvant servir les fins du politique et du militaire. Ainsi, selon Weber, « *la capacité du « berserk » nordique à connaître l'extase héroïque, à rentrer dans un état où, tel un chien enragé, il mord son bouclier et tout ce qui est à sa portée, avant de se lancer à l'assaut dans un folle soif sanguinaire, ou bien les facultés analogues du héros irlandais Cùchulainn ou de l'Achille d'Homère sont des accès maniaques, provoqués artificiellement par l'absorption massive de toxiques, a-t-on longtemps prétendu au sujet des berserkers. L'extase chamanique est attachée à une constitution épileptique, et c'est le fait d'être doté de façon avérée d'une telle constitution qui confère la qualification charismatique* »[908]. Issu en premier lieu de la mythologie nordique, le *berserk* est un guerrier fauve pris de fureur divine qui le rend quasi surpuissant, comme en état de transe chamanique, et donc à associer directement au phénomène guerrier. Il semble cependant important de rappeler que le chamanisme sibérien ne s'opère pas à travers une utilisation de drogues psychotiques et hallucinogènes, mais semble uniquement déclenché par le bruit du tambour. Tambour que l'on retrouve naturellement dans le phénomène guerrier, puisque servant généralement à la communication entre les hommes d'une même armée, lorsque les distances l'imposent.

[908] Weber M., op. cit., p. 270.

C'est dans son ouvrage *Initiation, rites, sociétés secrètes*, qu'Eliade entreprend donc l'analyse du phénomène militaire parallèlement avec celle du concept de guerrier fauve, le tout en rapport direct avec la pratique chamanique. Cet ouvrage entend essentiellement démontrer la disparition du principe d'initiation dans les sociétés modernes, tout comme son importance dans les sociétés traditionnelles, notamment à travers des passages rituels entrepris vers la puberté, au sein des sociétés secrètes, et dans les initiations militaires et chamaniques. Eliade revient bien évidemment sur les notions de *berserk* et *Cuchulainn*, au travers desquelles il démontre la présence équivoque des guerriers fauves, non plus dans une substance purement mythologique, mais belle et bien réelle, au travers du phénomène militaire. Outre le fait que la notion de guerrier fauve, en rapport direct avec l'animal carnassier, peut se retrouver à différents endroits géographiques, notamment en Afrique au cœur de la société secrète des « Léopards », Eliade n'omet bien évidemment pas l'Eurasie et les nomades altaïques. Pour lui, « *chez les nomades turco-mongols de l'Asie centrale, le comportement du carnassier était le modèle d'après lequel ils avaient élaboré leur stratégie militaire. L'ancêtre mythique de Gengis Khan était un loup gris, et le grand conquérant avait développé à son maximum la méthode d'attaque des meutes de loups. Un thème mythique analogue se laisse déchiffrer dans les noms ou les généalogies fabuleuses des divers peuples indo-européens et asiatiques. Des éponymes tels que Luviens, Hirpini, Dahae, Hyrkanoi, etc., voulaient dire que ces peuples descendaient d'un héros Loup ou qu'ils étaient capables de se comporter en loups. En somme, qu'ils étaient des guerriers redoutables, des guerriers fauves. Tout ceci appartient plutôt à la mythologie de la guerre, et les différents noms des « peuples loups » conservent peut être le souvenir d'une classe militaire ou d'une bande de guerriers qui avaient conquis un territoire et assimilé les habitants, ou avaient obtenu la suprématie de leur propre ethnie, à la suite de quoi leur titre de guerriers fauves était devenu l'éponyme du peuple tout entier* »[909].

Comme évoqué précédemment dans la partie traitant de l'aire culturelle, Eliade avait auparavant accompli un rapprochement entre l'invasion des principautés roumaines par les armées gengiskhanides, et l'utilisation de la symbolique du loup dans la reconstruction de ces mêmes principautés. Selon lui, la présence constante de la symbolique liée au loup, durant l'émergence des principautés roumaines, serait dû essentiellement aux conquêtes mongoles. Démontrant ainsi l'influence directe de l'ancêtre zoomorphique des nomades altaïques durant l'expansion mongole aux XIIIème et XIVème siècles. Mais cette influence semble également

[909] Eliade Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes : Naissances mystiques*, éditions Gallimard, juillet 2015, p. 187-188.

jouer directement sur l'émergence de la stratégie militaire nomade, permettant une circulation interne et externe de l'ancêtre clanique.

L'initiation militaire du futur guerrier fauve peut dès lors être mise en parallèle avec l'initiation chamanique. Outre le fait que les deux méthodes recouvrent le phénomène de la transe, et plus spécifiquement du contrôle plus ou moins évident de la folie divine, c'est surtout, semble-t-il, dans l'aspect sanguinaire de l'initiation mentale chamanique qu'il est permis de retrouver la violence carnassière attribuée au guerrier fauve. Les exemples entrepris par Eliade sur le chamanisme sibérien, démontre la violence psychologique imputée sur l'être élu par les puissances surnaturelles, et son démembrement par les ancêtres chamans. « *Voici ce qu'on raconte des épreuves que doivent subir les chamans sibériens durant leurs maladies initiatiques. Ils gisent inconscients, presque inanimés, de trois à neuf jours, parfois même davantage, dans la yourte ou dans un lieu solitaire. Pendant tout ce temps, ils ne parlent ni ne mangent. Certains semblent même avoir cessé de respirer, et ont failli être enterrés. Leurs vêtements et leurs lits sont trempés de sang. En revenant à la vie, ils racontent qu'ils ont été taillés en pièces par les démons ou les esprits des ancêtres : leur chair a été raclée, leurs os ont été nettoyés, leurs liquides corporels expulsés, et leurs yeux arrachés* »[910]. Outre l'aspect carnassier et sanguinaire de cette initiation, c'est également le thème de la chaleur magique et de l'avènement du chaos, porteur de renouveau, qui est mis ici en avant. Car « *on sait que, pour les cultures archaïques et traditionnelles, le retour symbolique au Chaos équivaut à la préparation d'une nouvelle création. On peut donc interpréter le « chaos psychique » des futurs chamans comme un signe que l'homme profane est en train de se « dissoudre » et qu'une nouvelle personnalité est sur le point de naître* »[911]. Rejoignant ainsi la thématique de l'abandon de soi, de la transformation et du renouveau, à un niveau purement chamanique ou guerrier. Autant de thèmes aisément retrouvables dans les mythologies guerrières et initiatiques. Mais cette thématique semble également pouvoir se rapporter directement à l'aspect apocalyptique entrepris par les guerriers gengiskhanides lors de l'expansion de leur empire au cœur des autres aires culturelles.

Pour rappel, le chamanisme occupe une place prépondérante dans la sphère nomade altaïque, aussi bien au niveau social (il permet de régler les conflits de tous les jours, la maladie, la superstition, l'honneur aux ancêtres, la gloire à la chasse comme à la guerre), au niveau politique (l'insertion des chamans et leurs contestations par le pouvoir politique atteste

[910] Eliade M., op. cit., p. 200.
[911] Idem., p. 199-200.

de leurs intérêts certains), et au niveau religieux (les chamans sont en capacité d'interagir avec Tengrï le Ciel Dieu, par le biais d'entités surnaturelles, grâce notamment à leurs facultés de voyager entre dans différentes sphères cosmiques). Cette omniprésence du chamanisme sibérien en territoire nomade semble ainsi en capacité d'opérer sur une influence considérable dans la pratique guerrière mais jusqu'à quel niveau ? La vision donnée par les cavaliers nomades reste en accord avec le principe d'animalité et de transformation de l'être humain. C'est certainement le rapport au sang qui peut être en mesure d'éclaircir l'impact sous jacent de la pratique chamanique, en rapport avec la culture barbare. Comme l'a démontré Eliade, la symbolique liée à la transe chamanique s'opère essentiellement dans une vision sanguinaire de démembrement du chaman par les esprits. Cette symbolique corporelle est à rapprocher à la fois du mépris de la mort chez les peuples barbares, parallèlement à la crainte des morts, tout comme à leurs rapports au sang versé.

Ainsi, dans les sociétés barbares, « *le rapport au sang, celui des ennemis comme celui des amis, est fondamental* »[912]. « *Les Mongols et le Huns se tailladent les joues jusqu'au sang lors de la mort d'un chef : pour eux, l'âme réside dans le sang* »[913]. Ce rapport au sang se retrouve également dans la façon de tuer les animaux. Chez les turco-mongols, de part les traditions animistes, il est logiquement interdit de verser sur le sol le sang de l'animal mis à mort. Ce rapport au sang ne signifie pas pour autant d'un goût naturel pour la barbarie. Il s'inscrit dans une logique existentielle propre à la culture des steppes, et peut être même propre aux cultures barbares selon lesquelles la frontière entre la vie et la mort reste très mince. Quoi qu'il en soit cet aspect sanguinaire, animant en partie la vie culturelle des populations nomades, rentre en adéquation parfaite avec l'ancêtre animal.

Le loup transporte avec lui toute une symbolique hautement connotée par l'animalité et la sauvagerie, de même que la transformation de l'humain en animal semble être marquée par une furieuse chaleur corporelle, retrouvée elle-même dans la pratique chamanique. « *« Je sens me brûler une soif sauvage de sensations violentes, une fureur contre cette existence, un désir forcené de saccager quelque chose, un grand magasin, une cathédrale, ou moi-même, de faire des sottises enragées, de séduire une petite fille ». Chaleur, fureur, violence, destruction, colère, sexualité : Herman Hesse accumule dans ce passage du Loup des steppes (1927), les éléments caractéristiques du guerrier sauvage, du lycanthrope, de l'enragé. Ces trois états passagers relèvent d'une même continuité thématique et s'explorent comme autant*

[912] Aucante V., op. cit., p. 80.
[913] Ibid.

de modalités de la métamorphose. Avec la christianisation de l'Europe se répand l'idée d'une dichotomie essentielle entre l'homme et le reste de la Création, mais les vielles croyances autorisant le passage de l'être humain à la bête ont la vie dure. Guerriers et chasseurs sont des populations à risque »[914]. Il est possible de retrouver ici la symbolique liée à la chaleur magique, celle là même qui transforme le chaman, modifie son état de conscience, et l'apporte vers une communication avec l'autre monde. Chaleur transcendantale qui peut également être à même de transporter l'individu dans une rage furieuse, le transformant ainsi en guerrier fauve.

Là encore, le lien évident entre l'influence de l'environnement naturel et la possession chamanique semble fonctionner. Pour Eliade, « *il y a des raisons de croire que l'échauffement par des moyens magico religieux constitue une expérience extrêmement archaïque. En effet, un grand nombre de primitifs se représentent le pouvoir magico religieux comme « brûlant » et l'expriment par des termes qui signifient « chaleur », « brûlure », « très chaud », etc. Que cette « chaleur » magique corresponde à une expérience réelle, on en a la preuve dans la grande résistance au froid aussi bien des chamans des régions arctiques et de la Sibérie, que des ascètes de l'Himalaya* »[915]. Il semble ainsi y avoir une corrélation entre la possession chamanique et la transformation en guerrier fauve, notamment dans les composantes internes de l'être et du corps. Nous avons vu au commencement de cette étude l'influence des zones désertiques centrales asiatiques sur la constitution de la pratique chamanique. A nouveau, et cette fois ci dans un cadre militaire, la pratique chamanique devient un instrument direct de l'art de la guerre chez les peuples altaïques, participant à une influence sous jacente de l'ancêtre clanique dans ses composantes propres sur l'initiation guerrière. Cette fureur divine ou chamanique n'est pas sans rappeler la fureur terroriste, qu'il est notamment possible de déceler au travers de ce que Ariel Merari nomme le terrorisme expressif. Selon lui, « *dans plusieurs cas, le terrorisme a été une réponse émotionnelle, sans objectif stratégique clair, bien que les actes de violence aient été perpétrés par un groupe d'une façon tactiquement organisée. Cette constatation, tout le monde l'admet, nous entraine vers le territoire obscur de la rationalité des terroristes et du terrorisme* »[916]. Participant à une certaine forme de folie meurtrière et guerrière apocalyptique, tout en évoquant un certain mépris de la mort et un goût prononcé pour le sang versé, le terrorisme subit pourtant lui aussi une longue histoire dont

[914] Carbone G., op. cit., p. 62-63.
[915] Eliade M., op. cit., p. 192.
[916] Chaliand Gérard et Blin Arnaud (sous la direction de), *Histoire du terrorisme, de l'Antiquité à Daech*, éditions Arthème Fayard/Pluriel, 2016, p. 52.

certaines composantes semblent cependant en capacité de se retrouver au cœur de la société pastorale altaïque. Composantes essentiellement présentent dans l'élaboration d'une stratégie de terreur mise volontairement en avant sous Gengis Khan, et participant de fait à pallier la faiblesse numérique des armées nomades. Composantes également perceptibles dans les pratiques chamaniques et les principes de transformation psychique conduisant à la notion de guerrier fauve, en rapport direct avec la fureur divine. Car l'une des composantes essentielle de la stratégie d'attaque et de conquête territoriale gengiskhanide repose à la fois sur la discipline de fer instaurée au travers du *yasaq*, mais également et essentiellement sur une campagne de terreur, dont l'influence et la propagation vont en grande partie permettre des victoires conséquentes des nomades sur les sociétés sédentaires dans les courant des XIIIème et XIVème siècles. Terreur très certainement mise en avant par les nombreux aspects physiques des guerriers nomades, entre sauvagerie animale et transformation furieuse lors des combats.

Mais c'est également une certaine forme de génie militaire, provenant de la personnalité de Gengis Khan, qui va permettre de sublimer intelligemment l'utilisation émotionnelle de la peur au cœur de sa stratégie guerrière. Faisant ainsi écho aux propos de Clausewitz pour qui, « *on ne trouve jamais chez les peuples sauvages de chef militaire véritablement exceptionnel, et il est rarissime d'y trouver un génie militaire digne de ce nom, car il faut un développement élevé des capacités intellectuelles, qui est inaccessible à un peuple primitif* »[917]. Malgré cette analyse opérée par Clausewitz sur le génie guerrier, le fait rarissime s'accomplie. La mise en place de la stratégie gengiskhanide, issue directement des confins de la Mongolie primitive, démontre d'un génie militaire et d'une analyse stratégique fine et intelligemment appliquée, notamment dans l'érosion d'une propagande de la terreur qui servira admirablement bien les armées turco-mongoles.

4. L'utilisation de la terreur, arme du faible sur le fort : la peur, élément anxiogène et dynamiteur des sociétés humaines

Dans son ouvrage *La peur : histoire d'une idée politique*, Corey Robin entreprend une relecture de grands penseurs occidentaux autour du thème de la peur et de l'utilisation de cette émotion par les pouvoirs politiques occidentaux, en particulier le pouvoir américain. Une théâtralisation de cette émotion permettant d'obtenir un contrôle non négligeable sur les

[917] Clausewitz C. V., op. cit., p. 77.

populations civiles. Mais paradoxalement, alors que le monde occidental semble parfois s'enfermer dans nombres de peurs irrationnelles, généralement divulguées en masse par les médias et les réseaux sociaux, la plupart de ces peurs enfantées par les sociétés modernes s'avèrent généralement inoffensives car en réalité fantasmées à l'outrance et « *nimbée d'un halo de présupposés intellectuels, dont certains datent de plusieurs siècles, et qui façonnent nos perceptions et nos comportements* »[918]. Quoi qu'il en soit, certains ont bien compris l'utilité de jouer sur la peur, que cette utilisation soit faite de l'intérieur même de nos sociétés par les pouvoirs politiques ou autres, ou qu'elle provienne d'autres sphères. Car comme le souligne très justement Corey, participant ainsi à un certain paradoxe de l'utilisation de la peur, cette dernière semble à première vue « *synonyme de barbarie et antithétique avec la civilisation. Hobbes invalide ce genre de présupposé. Il souligne même qu'une culture appropriée de la peur doit reposer sur des lois clairement formulées et des peines rigoureusement définies* »[919]. Une utilisation par l'Etat de droit mais également par des acteurs extérieurs sensiblement plus à même, parfois, de cerner véritablement l'utilisation émotionnelle sur les populations civiles. L'actualité récente autour des attaques terroristes a ainsi démontré une fois de plus la fragilité de nos concitoyens face à des menaces externes essentiellement menées sous l'effet de surprise. Malgré la faiblesse du nombre des victimes, les attaques terroristes semblent obtenir une pleine consécration dans le registre des peurs enfantées par les sociétés modernes. Consécration pleinement relayée par les différents médias, facilitant à n'en pas douter la stratégie de terreur et de chaos entreprise notamment par l'Etat islamique depuis 2014.

Mais le terrorisme et avec lui l'utilisation de la terreur ne sont pas choses nouvelles. De tout temps, ou du moins depuis l'émergence des premières grandes sociétés humaines, la terreur et avec elle la peur, ont fait preuve d'éléments intrinsèquement liés à l'évolution de ces dernières. Qu'elle se situe à l'intérieur même de celles ci, ou provenant de l'extérieur, la terreur répond ainsi directement aux émotions humaines, et semble essentiellement se retrouver au cœur du phénomène guerrier. Autrement dit dans l'application pure et simple de la violence, qu'elle soit physique ou psychologique. Pour Ariel Merari, plusieurs éléments font partie intégrante de cette stratégie d'insurrection. Il s'agit notamment et en premier lieu de l'élément psychologique et de son impact au cœur des cibles visées. Elément servant de fait à compenser la faiblesse numérique des groupes armés utilisant la terreur comme arme du faible sur le fort. Ainsi, « *le terrorisme est une stratégie essentiellement basée sur l'impact*

[918] Corey Robin, *La peur : Histoire d'une idée politique*, Armand Colin, 2006, p. 42.
[919] Corey R., op. cit., p. 62.

psychologique. De nombreux auteurs ont noté l'importance de l'élément psychologique dans le terrorisme. En fait, cette composante a également été reconnue dans les définitions officielles de ce terme »[920]. A côté de cet élément, d'autres composantes font également parties des stratégies terroristes, notamment la stratégie d'usure ou encore celle du chaos, mais également la provocation, l'intimidation et bien évidemment la propagande par l'action. De nombreux éléments sont en capacité de se retrouver au sein de la stratégie guerrière gengiskhanide, mais avant de parvenir à une application concrète de la terreur par les armées nomades, il semble essentielle de revenir rapidement sur la discipline instaurée sous Gengis Khan.

Bien que la notion de guerrier fauve, associée à la pratique chamanique, peut aisément faire écho à la société pastorale d'Asie centrale, les cavaliers turco-mongols n'en sont pas moins de fidèles guerriers, dont la stratégie d'attaque répond directement et avant tout à un courage et à un esprit de corps devenus implacables sous l'hégémonie gengiskhanide. La discipline de fer instaurée par Gengis Khan, notamment au travers de son code de lois, le *yasaq*, demeure l'un des éléments essentiels de la stratégie militaire nomade. Ce dernier fait directement allusion à la notion d'esprit de corps, autrement dit le principe de cohésion militaire, permettant la création d'une armée prête au combat et au déclenchement de la fureur idéologique de son concepteur.

Les écrits de Jean de Plancarpin, franciscain envoyé dès 1245 en Asie centrale par le pape Innocent IV, dans l'objectif d'en apprendre davantage sur les populations nomades, permettent ainsi de se faire une idée au plus proche du réel de cette discipline de fer. L'organisation décimale qui prévaut depuis longtemps chez les nomades du Nord, permet ainsi la mise en place d'une cohésion de groupe impitoyable, qu'il est d'ailleurs possible de retrouver dans la stratégie d'attaque des meutes de loups, à l'intérieure desquelles tous les éléments subissent instinctivement et au même moment une coordination de groupe en vue de l'assaut. Ainsi, « *en ce qui concerne l'organisation de leurs troupes, Gengis Khan a ordonné qu'un homme soit disposé à la tête de chaque groupe de dix combattants, ce qui chez nous s'appel un décurion ; puis qu'on place à la tête de dix décurions un centurion, puis à la tête de dix centurions, un chef de millier et, enfin, à la tête de dix millier, un chef qu'ils appellent « ténèbres ». L'armée dans son ensemble n'a cependant que deux ou trois grands chefs, dont l'un a la prééminence* »[921].

[920] Chaliand G. et Blin A., op. cit., p. 43.
[921] Plancarpin J., op. cit., p. 107.

Mais c'est très certainement l'ingéniosité, amenant à l'élaboration d'un esprit de corps infaillible et provoquant directement la mort comme sentence, si ce dernier n'est pas respecté à la lettre, qui permet en grande partie aux armées nomades de parvenir à une cohésion disciplinaire et morale nécessaire en temps de guerre. De fait, « *si au cours des combats une partie d'un groupe de dix prend la fuite, c'est tout le groupe qui est mis à mort, et ce qu'il n'y ait qu'un seul fuyard, ou deux, ou trois ou plus encore ; et si c'est le groupe de dix tout entier qui s'est enfui, alors c'est tout le groupe de cent auquel il appartient qui est mis à mort, sauf si tout le monde s'est enfui en même temps. Pour faire simple, à moins que ce ne soit l'armée toute entière qui cède, tous ceux qui s'enfuient sont mis à mort. De la même manière, si un ou plusieurs combattants montrent davantage d'audace que les autres et avancent au combat sans que le reste du groupe de dix ne les suive, alors les traînards sont mis à mort ; ou bien, si dans le groupe de dix, un ou plusieurs combattants sont capturés sans que leurs compagnons aient pu les libérer, alors ceux-ci sont encore et toujours mis à mort* »[922]. Permettant ainsi une cohésion implacable et opérant sur une loyauté idéologique et guerrière amenant les cavaliers nomades vers une vigilance et une réactivité sans pareil lors du combat.

Là encore, la chute du tribalisme, par la religion universaliste, le tengrisme, et donc la mise à mal des liens tribaux, sert avant tout à l'élaboration de cette discipline de fer. « *Gengis Khan s'efforça de dissoudre les tribus traditionnelles pour en faire un ensemble monolithique, ce que permirent notamment l'instauration du système décimal à l'échelle de l'empire, la fondation de sa garde et surtout la promulgation du yasaq* »[923]. L'élaboration progressive d'un mode de vie atypique, retrouvé au sein du pastoralisme, sert également les combattants mongols et turcs, influencés en premier lieu par un environnement hostile. De fait, « *l'efficacité des troupes mongoles a toujours fasciné les historiens militaires, mais les contemporains avaient déjà compris les recettes essentielles : l'extrême frugalité de cavaliers qui pouvaient vivre de presque rien tant que leurs chevaux avaient de quoi brouter ; une discipline de fer ; l'usage intelligent de l'espionnage, de la terreur, des dissensions de l'ennemi, de la surprise ; et bien sûr le génie de Gengis Khan et de certains des généraux formés à son école* »[924]. La discipline, la rapidité de réaction, l'endurance, la possibilité de rester plusieurs jours sans grandes ressources alimentaires, autant de points communs avec l'animal prédateur, nécessaire pour vaincre le grand nombre par la terreur et l'effet de surprise.

[922] Idem., p. 107-108.
[923] Lebedynsky I., op. cit., p. 284-285.
[924] Idem., p. 281.

Bien évidemment, et comme le précise Geneviève Carbone, la chasse en meute chez les loups, bien que visiblement très organisée, ne peut, à l'heure actuelle, faire l'objet d'une véritable étude poussée pouvant démontrer d'une évolution cognitive spectaculaire de l'espèce. Ainsi, « *la chasse en meute a longtemps stimulé l'imagination des scientifiques. Mais une véritable stratégie coopérative, supposant des individus capables de rester cachés, immobiles, pendant que d'autres rabattent les proies, exige des compétences cognitives que sans doute bien peu d'animaux possèdent. En réalité, on dispose de très peu d'observations précises sur la manière dont se déroulent ces chasses* »[925]. Néanmoins, l'observation constante de l'environnement naturel par les nomades peut permettre d'en déduire une analyse et un rapprochement entre l'importance du collectif dans le phénomène de chasse chez les loups, et l'application de cette coopération chez l'humain en temps de guerre. Evoluant au sein d'un environnement sauvage, et ne possédant aucun écrit stratégique, les nomades apprennent la guerre comme ils apprennent la chasse, se soumettent à l'enseignement du loup comme précepteur et guide militaire.

Mais c'est très certainement dans l'utilisation stratégique de la peur que s'opère une véritable force collective servant directement les conquérants nomades. Comme évoqué en début d'introduction, l'usage de cette émotion semble avoir servie lourdement le politique. Ainsi, et comme vu précédemment, « *l'autorité se fonde certes sur des rapports de forces mais également sur des éléments plus symboliques, des rapports de sens dont certains mobilisent de manière très minutieuse les affects, à travers, par exemple, les cérémonies ou fêtes qui permettent d'obtenir la soumission durable de l'ordre. Ces symboles sont à même de contribuer à des modes d'apprentissage de la politique – et donc en quelque sorte à une socialisation politique – à l'identification à l'Etat où à toute forme de domination politique* »[926]. Paradoxalement, l'utilisation de la peur comme stratégie du politique semble beaucoup moins évidente à mettre en place dans un environnement nomade. En effet, et pour rappel à la deuxième partie de cette étude, les fantasmes de peurs ne sont pas les mêmes au sein d'un environnement sédentaire qu'au cœur d'une entité nomade. Alors que le loup, et plus largement l'animal prédateur, font preuve d'un symbolisme maléfique dans la société occidentale moyenâgeuse, à la même époque, cet animal se voit hautement divinisé dans la sphère pastorale. A n'en pas douter, le nomade connaît la peur que le barbare peut évoquer sur

[925] Carbone G., op. cit., p. 94.
[926] Boucheron Patrick et Robin Corey, *L'exercice de la peur : usages politiques d'une émotion*, Presses universitaires de Lyon, 2015, p. 10.

les sociétés sédentaires. Il sera d'ailleurs lui même symboliquement utilisé par les pouvoirs politiques sédentaires, notamment en Occident, comme catalyseur indirect de l'action sociale.

Les guerres nomades de grande ampleur peuvent ainsi être assimilées directement au principe de la guerre psychologique, bien qu'ils ne soient pas les seuls à se servir de cette technique. Ce principe peut ainsi être utilisé à la fois par de petits groupes armés irréguliers tout comme par les institutions étatiques. Ainsi, « *alors que le terrorisme utilise des ressorts psychologiques pour déstabiliser un pouvoir en place, la terreur d'Etat est une arme dont dispose le pouvoir en place. Cette terreur d'Etat avait déjà atteint une sinistre perfection avec Attila, Tamerlan, Gengis Khan. Il suffit d'évoquer les pyramides de têtes à l'entrée des villes désertées du Kharezm, image associée à celle de quelques individus systématiquement épargnés, pour devenir des vecteurs vivants de la terreur* »[927]. La volonté première d'épargner certains civils s'explique donc par le simple fait que ces derniers auront alors la capacité de raconter les horreurs dont ils ont été témoins, participant ainsi directement à la propagande de terreur. La guerre psychologique permet également une utilisation évidente de l'illusion, du faux semblant, un ensemble de « trucages » permettant de jouer directement sur le registre émotif.

Car les émotions jouent un rôle primordial à la fois dans les systèmes de croyances et la légitimité politique, mais également au cœur de la guerre et de la conquête territoriale et plus largement au sein des idéologies. Les passions humaines servent ainsi le dessin politique tout en lui permettant d'obtenir les éléments symboliquement nécessaires à l'assise de son pouvoir. Comme le précise justement Corey Robin, « *ce n'est pas une mince affaire que d'inspirer à une société la peur d'un ennemi ; l'entreprise n'est pas automatique et réclame au contraire de savants calculs. Hobbes en donne cette vision imagée : pour le souverain, la tâche consiste à créer des « lunettes d'approche » pour la population, afin que les dangers qui lui paraissent très éloignés et sans actualité aucune soient grossis au point de devenir véritablement tangibles* »[928]. Pour rappel, les historiens estiment que l'Occident a réussie à se protéger convenablement des attaques barbares dès le Xème siècle, au moment de l'émergence de la féodalité. Paradoxalement à cela, c'est à cette période que l'Occident se plonge dans une diabolisation symbolique importante, notamment vis à vis de l'animal fauve, tout en instaurant un certain climat de peur sur les populations alors même que le danger des invasions barbares ne concernent plus que l'extrême Est de l'Europe médiévale. Cependant,

[927] Chaliand G. et Blin A., op. cit., p. 465.
[928] Boucheron P. et Robin C., op. cit., p. 58.

l'instauration d'une idéologie définissant un ennemi extérieur, même lointain, peut participer directement à l'élaboration d'un climat anxiogène servant directement les gouvernants et la stabilité de l'ordre social. De ce fait et « *pour bien se représenter la peur en politique, il est important de s'efforcer d'en distinguer les deux natures. La première est, pour ainsi dire, « horizontale » et correspond à celle dont nous parlons le plus souvent : la peur d'un ennemi extérieur. Pour reprendre la distinction entre « ami et ennemi » de Carl Schmitt, ce type de peur part du postulat qu'une nation, ou une quelconque communauté, est une unité soudée par la peur d'une autre nation ou d'une communauté qui fait figure d'ennemi* »[929]. On peut retrouver ici le principe de la cohésion sociale par l'élaboration d'un ennemi commun. La seconde nature quand à elle se retrouve essentiellement au sein de la stratification sociale imposant une hiérarchie entre les individus. Ceux possédant le plus ou gouvernant les autres se voient acquérir un certain monopole jouant également sur la peur. Quoi qu'il en soit, la distinction entre le « Nous » et les « Autres », évoqué à plusieurs reprises au sein de cette étude, sert le dessin politique et l'enracinement de la peur sur des groupes humains spécifiques. Pour faire simple, les sociétés sédentaires ont donc tendance à diaboliser les sociétés nomades, autrement dit les barbares, quand ces derniers opèrent également sur une distinction en dévalorisant volontairement les populations sédentaires.

Mais la diabolisation des sociétés barbares semble pouvoir directement servir ces dernières. Il ne s'agit pas en effet d'étudier ici l'utilisation de la peur à l'intérieur d'une société donnée mais bel et bien dans son principe d'expansion au travers de la conquête militaire. Les nomades savent ainsi se servir de façon intelligente de cette symbolique prédatrice et dangereuse qui leurs est imputée, notamment d'un point de vue militaire et donc stratégique. Ils vont notamment en jouer voir en abuser à outrance, en particulier sous l'hégémonie gengiskhanide, servant directement le dessin politique, notamment par la propagande. Ainsi, les armées de Gengis Khan encouragent « *les récits les plus noirs destinés à jeter l'adversaire dans l'effroi. Les légendes sur leur cruauté absolue précèdent leur avancée dans le but de démoraliser les troupes adverses et les pousser à la reddition sans condition* »[930].

Un autre aspect de la stratégie de conquête gengiskhanide, directement en rapport avec la symbolique de l'ancêtre clanique, s'opère dans la mise en place d'une stratégie de terreur, servant admirablement bien les conquérants nomades, notamment en territoires sédentaires.

[929] Idem., p. 39.
[930] Perrin J-P., op. cit., p. 95.

Cette stratégie de terreur a notamment permis la fuite prématurée de populations, bien avant l'arrivée des nomades, par la simple évocation de leurs déferlements imminents. Comme souligné dans le conséquent ouvrage *Histoire du terrorisme*, « *l'usage systématique de la terreur fut institutionnalisé par Gengis Khan en parallèle avec sa réorganisation des armées mongoles. Mais c'est avec Tamerlan que l'emploi de la terreur atteint un raffinement inégalé jusque-là. Tamerlan Leng se voulait l'héritier spirituel de Gengis Khan* »[931]. Cette utilisation de la terreur sert bien évidemment les Mongols, palliant ainsi leur faiblesse numérique en opérant sur un aspect anxiogène des populations, visant ainsi sur une atteinte essentiellement psychologique. Ainsi, bien avant le retour accru du terrorisme dans le monde moderne, les cavaliers nomades utilisaient la terreur à des fins essentiellement stratégiques et militaires. « *Avant l'avènement des totalitarismes modernes, les guerriers nomades pratiquèrent avec une redoutable efficacité le terrorisme à grande échelle. De toutes ces tribus, celle des Mongols fut la mieux organisée, la plus redoutable* »[932]. Bien que le terrorisme agisse en particulier sur les mentalités, donc au niveau psychique, les nombreuses exterminations de populations civiles, par les armées de Gengis Khan, participèrent durant plusieurs siècles à établir la société nomade d'Asie centrale dans la notion de barbarie. Et c'est justement dans le massacre des populations civiles qu'il peut être permis d'y voir un aspect hautement idéologique. En effet, « *les guerres de religions, les guerres civiles, les guerres d'opinion ont toutes un point commun ; elles impliquent les populations civiles* »[933].

Rien d'étonnant donc de retrouver cette même utilisation dans la stratégie actuelle opérée par Daech. Dans un entretiens consacré à l'identité de l'Etat islamique, Gérard Chaliand démontre l'impact de la terreur sur l'ennemi et ainsi l'essence même du terrorisme. « *Peut être désigné comme terroriste, disait en substance Raymond Aron, une action dont l'impact psychologique dépasse de beaucoup les effets physiques. Le terrorisme vise les esprits et les volontés. C'est son objectif. La rumeur de la frappe à venir doit participer à la terreur. Les tueurs de Daech tuent de manière spectaculaire. Ils s'imposent à travers un système médiatique, digne de Hollywood, qui pallie leur modestie militaire* »[934]. Mais cette stratégie, à la fois spectaculaire et terrifiante, ne date pas d'aujourd'hui. Comme vu précédemment, Gengis Khan, ne s'accordant que très peu sur les logiques sédentaires, opèrent de véritables massacres, qui seront amoindris par ses successeurs, lorsque les logiques de la

[931] Chaliand G. et Blin A., op. cit., p. 115.
[932] Idem., p. 113.
[933] Idem., p. 118.
[934] Fottorino E., op. cit., p. 67.

sédentarités auront fait éloges du monde nomade, notamment sous Kubilaï Khan. Mais comme le précise Martinez-Gros, cette pratique de l'extermination pure et simple, bien que rapidement abandonnée, « *a durablement marqué les esprits. Les souverains mongols et leurs héritiers sauront tirer bénéfice de la terreur qu'ont inspirée les montagnes de crânes pour entretenir la nécessaire intimidation des peuples, mais aussi pour marteler les traces d'un pouvoir impérial quand on veut en effacer jusqu'au souvenir* »[935].

Les Mongols de Gengis Khan entretiennent très certainement et habilement cette propagande de la terreur, hurlants furieusement lors des assauts, agissants sans aucune pitié ou ne serait-ce qu'une infime part de remord. Les massacres décrits par les auteurs de l'époque, perses ou arabes, par Juvaïni ou Ibn Al Athir, démontrent l'horreur de ces attaques. Comme le souligne Jean-Paul Roux, « *toutes les ruses sont bonnes pour tromper l'ennemi. On dresse de faux bivouacs, on allume des feux de camp là où l'on n'est pas. On habille des mannequins de foin en soldats ; on utilise les prisonniers comme remparts humains. On cherche et on réussit à faire peur. On charge en poussant des cris affreux ou ce Ur ah !, « ah frappe ! », dont nous avons fait « hourra ». Une propagande dont l'efficacité laisse pantois répand, même très loin du front, les bruits les plus terrifiants, les plus délirants. Nos chroniqueurs médiévaux s'en feront l'écho. Ils contribuent dans une large mesure à décourager l'adversaire, si les ruines des villes et les tueries ne l'ont pas fait. Et l'on peut se demander si toutes les dévastations commises n'ont pas eu pour raison essentielle de semer la terreur* »[936]. Participant de fait à l'instauration d'une propagande par l'action, combinée à une certaine provocation.

Cette campagne de terreur sert essentiellement à palier la faiblesse numérique des armées nomades tout en renversant le rapport de forces avec les armées sédentaires. La violence du choc, essentiellement d'un point de vue psychologique, permet une paralysie des populations dès l'arrivée imminente des armées turco-mongoles. « *La société nomade, par rapport à la société sédentaire, est démographiquement très faible. La supériorité du guerrier nomade ne réside pas dans le nombre. C'est grâce à la concentration des forces et à travers l'effet de surprise que les nomades espèrent l'emporter sur leur adversaire. Et aussi grâce au choc psychologique qu'ils infligent à des populations mal préparées à affronter ce genre de fléau. En conséquence, ils comptent sur la terreur qu'ils inspirent aux populations et aux*

[935] Martinez-Gros G., op. cit., p. 121.
[936] Roux J-P., *Gengis Khan*…, p. 65.

armés pour éviter les soulèvements après leur passage. La terreur devient donc un instrument fondamental de la stratégie du conquérant nomade »[937].

Cette terreur va se voir largement influencée par l'idéologie prédatrice de Gengis Khan. Loin des préoccupations sédentaires, contrairement à ses successeurs qui seront en mesure d'administrer les peuples conquis, le Khan entend avant tout ramener les civilisations à l'état de steppe et de désert. Lors de l'avancée des armées mongoles, « *Gengis Khan va balayer les plus belles cités de l'actuelle Asie centrale, celles de Perse et de ce qui deviendra l'Afghanistan. Le sinologue et historien René Grousset résume ainsi son passage : « Villes détruites de fond en comble, comme par un tremblement de terre. Digues également détruites, canaux d'irrigations coupés et dérivés en marécages, semences incendiées, arbres fruitiers sciés à la base. Abattus aussi les rideaux d'arbres qui protégeaient les cultures contre l'invasion des sables. Labours millénaires ramenés à l'état de steppes ; vergers livrés sans défense à ces tempêtes de sable qui, soufflant de la steppe ou du désert, s'insinuent partout. Plus rien que cette steppe sèche qui, avec la complicité des nomades, reprend possession de tout. C'était vraiment comme après une catastrophe cosmique, la mort de la terre et jamais l'Iran oriental ne devait s'en relever tout à fait* »[938]. On se situe ici dans une volonté directe de conquête territoriale mais également dans une volonté certaine de réhabiliter l'ensemble de l'Asie centrale sous une vision désertique et steppique en désaccord totale avec la pensée sédentaire. La mise à mal des cultures démontre ainsi une aversion de la part de Gengis Khan pour tout ce qui touche à la productivité et à la survie des sociétés agraires.

L'utilisation des populations civiles est également une solution opérée par la stratégie de la terreur, que cela soit chez les nomades ou au sein du terrorisme. Bien évidemment, et comme vu au travers de l'utilisation de la stratégie du choc, le bombardement de populations civiles peut également permettre à des entités étatiques « régulières » de parvenir à une finalité plus rapide du conflit armé. Mais c'est très certainement l'utilisation des populations civiles comme « boucliers humains » ou « chair à canon », qui semble le plus utilisé chez les nomades. L'actualité médiatique de 2016 a notamment évoquée cette utilisation des populations civiles par Daech, notamment en Syrie, dans le but de les utiliser en première ligne de front. Face à un apport numérique beaucoup faible, l'utilisation des populations civiles semble pouvoir ainsi répondre à une double utilité. Le sacrifice volontairement entrepris permet la rationalisation de la peur et donc de l'utilisation de la terreur à des fins

[937] Chaliand G. et Blin A., op. cit., p. 114.
[938] Perrin J-P., op. cit., p. 96.

stratégiques. Mais il permet surtout de compenser en grande partie cette même faiblesse numérique.

L'actualité récente ne viendra pas contredire cette vérité. Les récentes attaques terroristes sur le territoire français ne peuvent que démontrer l'incapacité des populations civiles à affronter physiquement et surtout moralement l'impact des attentats, aussi bien par leur effet de surprise, combinés à la médiatisation intense de ces évènements. Bien que la peur n'agisse que quelques jours, cette dernière peut être en capacité à s'insérer durablement dans les consciences collectives, tout en opérant sur des désordres sociaux au sein même des sociétés attaquées, notamment au niveau des identités sociales. La stratégie de Daech repose essentiellement sur des composantes utilisées auparavant par les conquérants nomades, effet de surprise, massacre des populations, hommes, femmes et enfants compris, et l'utilisation accrue des médias comme porte ouverte à la propagande et à la divulgation anxiogène et extrême de ces assauts. Arme du faible sur le fort, l'utilisation de la terreur joue directement sur la peur, sentiment paralysant et accroissant le stress, au sein d'une société déjà soumise à un ensemble accrue d'informations plus ou moins utiles. Mais c'est très certainement le recours à l'idéologie et à la récupération d'éléments historiques, porteurs de charismes et de stabilité stratégique, que l'Etat islamique emprunte également à Gengis Khan. Comme tout conquérant, le statut politique demeure primordial, d'autant plus si ce dernier peut se révéler porteur d'une forme de domination charismatique, tout en ayant recours bien évidemment au religieux et à l'héritage culturel.

Plus encore, et comme le souligne très justement Vincent Aucante, la structure culturelle animant le terrorisme islamique « *se révèle semblable en tous points à celle des barbares. Il suffit de balayer rapidement les traits de la culture barbare pour s'en convaincre : des communautés égalitaires et guerrières, le mépris de la mort, la présence de femmes guerrières, la tendance au morcellement, le mépris des frontières, etc.* »[939]. Ajouté à une stratégie de terreur à n'en pas douté fortement inspiré par les grands prédécesseurs barbares, Attila, Gengis Khan ou encore Tamerlan, l'Etat islamique est aujourd'hui un acteur incontournable sur la scène international. Instable, violent, conquérant, mais également difficilement palpable, ce dernier suscite ainsi la comparaison avec certains grands conquérants nomades. Un récent numéro du *Courrier international* revient au travers d'un article sur *Le complexe du Mongol*. Selon Hassan Haidar, l'auteur de ce dernier, le calife de l'Etat islamique semble prendre pour principal exemple la figure historique de Houlagou

[939] Aucante V., op. cit., p. 244.

Khan, petit-fils de Gengis Khan, responsable direct de la chute de Bagdad en 1258. Ainsi, « *Daech ne se contente pas d'imiter les Mongols en brûlant des livres afin d'effacer les traces du passé. Il les imite également en colorant l'eau. Là où Houlagou avait teint l'eau du Tigre en noir d'encre, ils teintent l'eau de la Méditerranée en rouge sang, comme sur la vidéo de la décapitation des 21 coptes égyptiens (sur la côte libyenne), produite, selon les spécialistes, avec quantité de retouches par colorisation* »[940]. Démontrant une certaine fascination du calife pour le conquérant mongol tout en prouvant l'intemporalité de l'utilisation de la terreur à des fins essentiellement stratégiques et idéologiques. Plus encore, « *là où Houlagou avait rassemblé des Mongols, des Chinois, des bouddhistes et des musulmans de différentes ethnies et appartenances confessionnelles pour attaquer la capitale de l'empire abbasside, le calife de Daech attire aujourd'hui des terroristes des quatre coins du monde, qui parlent des langues aussi diverses que l'anglais, le russe, le tchétchène et le français. De tout cela il faut conclure que le calife Al-Baghdadi est un admirateur de Houlagou* »[941].

Ainsi, en ce qui concerne l'Etat islamique, « *la référence au califat est importante. En s'autoproclamant calife, Al-Baghdadi assure qu'il descend de la tribu de Mahomet. Au-delà de la référence historique et religieuse, il fait appel à une représentation très forte, une carte mentale évoquant le califat abbasside de Rakka qui a régné quelques années sur ces terres au VIIIème siècle. Une page glorieuse de l'Islam, quand Rakka en remontrait à Byzance. Le drapeau noir des djihadistes de Daech fait écho au drapeau noir de la conquête islamique. Le recours spectaculaire à la décapitation, mis en scène via Internet, renvoie à l'héritage des califes exigeant qu'on leur apporte la tête de leur ennemi sur un plateau. Mais c'est une version combattante, conquérante des premiers califats qui est mise en avant* »[942]. Preuve en est qu'à l'aube de ce XXIème siècle, le recours aux idéologies, au religieux et aux représentations demeure encore le *leitmotiv* d'évolutions positives ou négatives au sein des sociétés humaines.

[940] Haidar Hassan, *Courrier international*, *La menace Daech*, n°1271, mars 2015, p. 33.

[941] Haidar H., act., cit., p. 33.

[942] Fottorino E., op. cit., p. 25-26.

L'histoire du politique ne peut que démontrer aujourd'hui la victoire écrasante d'un modèle imposé naturellement à la majorité des sociétés humaines. Le concept d'Etat nation s'avère être ainsi le grand vainqueur des différents processus de politisation accomplis tout au long de l'histoire de l'humanité. Mais le politique dispose d'un passé et ne peut de surcroît se contenir au sein de l'unique notion de l'Etat nation. Ce travail de recherche, entrepris il y a maintenant un peu plus de cinq ans, s'est attardé sur l'élaboration de l'empire. Un concept qui pouvait s'avérer lointain mais qui a néanmoins retrouvé une certaine actualité avec le retour fracassant du terrorisme et plus spécifiquement à travers l'instauration d'un nouveau califat entrepris par l'Etat islamique dès 2014. Ce dernier semble en effet proposer un tout autre modèle de société, basé essentiellement sur une volonté impériale et donc conquérante. Mettant ainsi à mal le concept d'Etat nation, tout en essayant d'imposer la création de l'empire religieux comme unique solution pour l'avenir des peuples. Il semble d'ailleurs intéressant de rappeler, comme précisé précédemment, l'importance à accorder à l'idéologie et à la récupération d'éléments antérieurs, notamment au niveau représentatif, et qui ont fait la gloire des premiers califats dans l'instauration de ce dernier. Démontrant l'intérêt premier de continuer l'analyse des mutations symboliques et des systèmes de représentations sociales, en parallèle avec le destin du politique et celui de l'évolution des sociétés humaines.

Mais le concept de l'Etat nation semble également ébranlé par les partisans d'un fédéralisme européen. Les récents débats animant l'Europe, notamment lors des échanges politiques, ont ainsi démontrer les divergences de points de vue entre protectionnisme national et ouverture internationale. Participant de fait à des volontés certaines d'ouvertures entre les différentes sociétés humaines, tout en soulignant la difficulté d'opérer sur une globalisation des regroupements sociaux. Car comme le souligne justement Paul Claval, « *le déclin des religions de la morale personnelle et la critique de l'idée de progrès réduisent le rôle des identités ouvertes à visée universaliste. C'est ce qui explique sans doute le retour contemporain à des formes plus égoïstes de culture, au nationalisme le plus dur en politique et aux fondamentalismes qui ne retiennent des religions que leurs prescriptions rituelles, exaltent la crainte de la souillure et diabolisent l'Autre* »[943]. Paradoxalement donc, l'ouverture entreprise par la modernité, entre les sociétés, participe également à un

[943] Claval P., op. cit., p. 126.

renfermement des identités sociales sur elles mêmes, tout en valorisant, parfois à l'extrême, chacune d'entre elle. Démontrant à nouveau la complexité d'obtenir une vision utopique réunissant l'ensemble de l'Humanité au cœur d'une identité devenue commune et immuable.

Car l'essence même des sociétés humaines, participant à l'élaboration des identités sociales, semble être constituée en grande partie par les mentalités collectives, celles là même regroupant les systèmes culturels, religieux ou encore idéologiques. Mais ces identités sociales semblent également mouvantes, sans cesse en évolution, et avant tout projetées dans une mutation permanente, notamment par action directe du politique. La rapidité d'expansion de la modernité, accoudée aujourd'hui aux développements technologiques, participent ainsi à un chamboulement de ces identités, provoquant certaines tensions au cœur mêmes des espaces sociaux. Paradoxalement, alors que les conquêtes impériales semblent s'apparenter au passé, la modernité paraît agir comme une nouvelle forme de conquête politique, sociale et économique avec comme dessin final la mise à mal d'anciens ordres traditionnels au profit d'une légitimation moderniste. Participant ainsi à un renouveau des systèmes de pensées, tout en ayant capacité à récupérer les éléments prégnants du passé servant aux principes de cohésion et de cohérence sociale. Autant d'éléments présents et actifs sur nos futures évolutions sociétales, démontrant cependant la relation d'intimité qui s'opère continuellement entre le politique et les systèmes culturels, se rejoignant notamment au cœur des mentalités collectives, en accord direct avec la refonte des ordres sociaux.

Cette étude s'est également intéressée à l'utilisation de la peur comme arme du faible sur le fort, notamment à travers l'étude des guerres nomades. Au delà de l'enfermement certain des identités sociales sur elles mêmes, participant également à un renforcement des principes identitaires tout en instaurant un certain climat de stress dans les rapports sociaux, il semble également intéressant de souligner un autre élément anxiogène ayant impacté considérablement nos existences contemporaines. Ainsi, les conséquences apportées par l'apparition du nucléaire, dans la modification des conflits armés, semblent pouvoir faire écho directement à l'étude présentée ici. Par principe de dissuasion, l'arme nucléaire paraît aujourd'hui être en mesure de freiner considérablement la montée aux extrêmes entre les grandes nations. Participant de ce fait à une diminution des guerres régulières de grandes ampleurs, l'arrivée de cette dernière permet paradoxalement de souligner le retour en force des guerres irrégulières tel que le terrorisme, et leurs adaptations constantes au fil de l'histoire. Le terrorisme qui semble également avoir influé directement sur le retour du concept d'idéologie dans les discours politiques contemporains. Alors que la fin de la Guerre

Froide semblait avoir sonné en grande partie la fin des discours idéologiques, le retour de l'utilisation de la terreur à l'intérieure de nos sociétés contemporaines permet aujourd'hui une réutilisation de cette notion, afin notamment d'affirmer l'identité sociale et culturelle d'une civilisation.

Enfin, cette étude s'est essentiellement attardée sur une problématique principale à savoir quelle a pu être l'influence d'une représentation sociale zoomorphique dans le processus de politisation des sociétés nomades d'Asie centrale, notamment entre le IIIème siècle avant J.-C. et le XIIIème siècle de notre ère. Il s'agissait ici de démontrer l'impact de l'imaginaire et plus largement du système des représentations, primitives et zoomorphiques pour le cas présent, à travers la politisation d'une société donnée. Au terme de cette recherche, il semble permis de renverser la problématique principale afin de lui apporter une réponse. Ainsi, c'est l'action du politique qui a permis la résurgence constante de l'ancêtre mythique et donc sa concrétisation symbolique dans le réel humain par développement de la morphologie sociale nomade jusqu'à l'empire. Opérant son emprise sur plusieurs niveaux dans l'évolution altaïque, la représentation tribale s'est progressivement modifiée pour parvenir à dépasser son simple statut d'ancêtre clanique vers celui d'ancêtre commun aux groupes turco-mongols. Participant de façon sous jacente à l'élaboration d'une identité sociale, permettant regroupements sociaux et émergence des principes idéologiques. Démontrant par là même l'impact de la prégnance animale dans le processus de politisation altaïque et sa fonction dans l'élaboration d'une identité sociale collective. Grâce à l'action du politique, cette représentation sociale a acquit une place prépondérante au cœur même de la mentalité collective, démontrant sa résurgence constante en parallèle de l'évolution politique et sociale. A travers un chamboulement nécessaire du système des représentations et des idéologies au cœur de la sphère pastorale, certains ancêtres claniques se sont vus alors progressivement diviniser et acquérir le rôle d'ancêtre commun. Rôle permettant avant tout l'émergence d'un nouvel ordre social, amenant à des transformations conséquentes au sein de la morphologie tribale, provoquant par là même la chute du tribalisme en accord avec l'utilisation religieuse, et la consécration de la civilisation nomade par l'empire et la conquête territoriale vers l'extérieure. Mais tout comme l'ancêtre clanique zoomorphique, les mystères entourant la civilisation des steppes n'ont pas rendu son étude des plus évidente.

Les paradoxes à apposer sur les sociétés nomades d'Asie centrale rendent toute étude sur ces dernières de l'ordre de la fascination autant que de la déduction. Ils ont ainsi participé à la mise en place d'une méthodologie particulière, notamment par utilisation analogique,

comparatiste et pluridisciplinaire. Paradoxes liés essentiellement à leur mode de vie atypique, leur idéologie énigmatique, leurs conquêtes territoriales, leur existence même, ne rentrant dans aucune grille de lecture historique dite « classique ». Faisant ainsi preuve d'exception dans l'histoire humaine, les nomades steppiques n'en restent pas moins actifs dans leurs principes culturels (continuité et modification), spirituels (utilisation de l'élément chamanique et de la religion universaliste) et politiques (constitution d'empires nomades et principe de gouvernance légitimée). Tour à tour destructeurs, bâtisseurs, administrateurs ou simples perturbateurs des grandes sociétés, ces derniers demeurent aujourd'hui encore une civilisation dont le mode de vie semble avoir été trop longtemps et injustement porteur de peurs et de préjugés.

Un autre paradoxe semble particulièrement intéressant à localiser ici. Il se situe dans le décalage chronologique évoqué par plusieurs auteurs entre sociétés sédentaires et sociétés pastorales. Ces dernières qui, malgré leur mode de vie primitif, furent en capacité d'influer de nouvelles dynamiques dans l'évolution des entités sédentaires, notamment par principe de destruction, impliquant renouveau. Malgré leur apparence « barbare », les nomades steppiques firent preuve d'une certaine volonté moderniste face aux sociétés conquises. « *Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit, alors que partout les monuments s'écroulent, s'en ériger de nouveaux* »[944], écrit justement Jean-Paul Roux à propos des œuvres architecturales construites vers 1260 à Veramine (Iran) à la suite des incursions nomades. Opérant sur un renouveau scientifique et culturel important, les invasions barbares obtiennent ainsi l'ambivalence d'être à la fois destructrices et bâtisseuses. Cela n'est pas sans rappeler un élément fondamental de la culture des steppes en la présence du chamanisme. Ainsi, l'initiation chamanique se définie justement comme l'abandon de l'ancienne personnalité du futur chaman, notamment à travers le principe de destruction accomplie par les esprits et les ancêtres, au profit de l'émergence d'une nouvelle personnalité. Mais cette instabilité se retrouve également dans l'élaboration politique des peuples de la steppe. Sujette à de nombreux éclatements politiques, la société pastorale semble ainsi avoir supporter des va et viens constants entre création d'empires éphémères et retour incessant au tribalisme après la chute de ces derniers. Cela semble en partie s'expliquer par la nature même de ces sociétés, ancrée dans le mode de vie pastoral. Alors que les autres sociétés humaines, arrivées au stade impérial, sont parvenues à stabiliser plus ou moins cette évolution, empêchant notamment le retour au tribalisme, ce dernier s'est avéré continuel dans l'histoire politique nomade.

[944] Roux J-P., op. cit., p. 74.

Démontrant à nouveau de la singularité et de la complexité d'une étude du politique dans la société altaïque d'Asie centrale.

De nombreux politologues et sociologues ont tenté l'aventure d'une étude approfondie de l'histoire humaine dans son intégralité, prenant ainsi en considération la mutation néolithique, il y a environ 12000 ans, provoquant avec elle évolution des sociétés humaines, émergence progressive des civilisations et dynamisme à apposer aux morphologies sociales, parallèlement aux évolutions politiques. Du *Début de l'histoire*, de Francis Fukuyama, à *Esquisse d'une histoire universelle*, de Jean Baechler, en passant par *Les sources du pouvoir social*, de Michael Mann, ou encore *Sapiens*, de Yuval Noah Harari pour le plus récent, tous ont démontré les différentes logiques à apposer aux constructions et aux évolutions des sociétés humaines, notamment dans leurs principes de cohésion et de cohérence sociales permettant concrétisation des religions universelles, émergence des civilisations, des dynamismes politiques et idéologiques, apportant aujourd'hui l'espèce humaine en plein cœur d'une globalisation des échanges sans précédent entre les différents groupes humains. Cependant, l'histoire de la civilisation pastorale eurasiatique n'en demeure que superficiellement abordée, dû notamment à un manque crucial d'informations, ainsi que la nécessaire complexité à apposer vis à vis de la présence du pastoralisme comme existence humaine particulière car propre à une adaptation sociale atypique au sein d'un environnement naturel spécifique.

Comme le rappel très justement Gérard Challiand, « *on ignore généralement le rôle majeur joué durant près de deux millénaires par les nomades de Haute Asie (le monde des steppes) à la fois comme destructeurs et comme bâtisseurs d'empire. Ces groupes nomades appartiennent à un mode de vie pastoral et guerrier dont la prédation constitue l'une des activités* »[945]. Ce manque d'informations et d'analyses internes à la civilisation des steppes démontre la problématique liée à un mode de vie pastoral, prenant à la fois des éléments constitutifs des sociétés primitives (absence de sédentarisation, limitation démographique, utilisation d'une culture zoomorphique et animiste), et des éléments obtenus des sociétés dites « évoluées » (domestication animale, principes politiques et diplomatiques, échanges commerciaux, guerres de conquête idéologique vers l'extérieure et constitution de politie). Quoi qu'il en soit, cette absence d'étude approfondie sur l'entité politique pastorale atteste de son exception historique, tout comme la complexité de son étude en rapport direct avec le destin des autres sociétés humaines.

[945] Challiand G. et Rageau J-P., op. cit., p. 10.

Ainsi, et pour rappel, « *commerce, empires et religions universelles ont fini par plonger virtuellement tous les Sapiens de tous les continents dans le monde global qui est aujourd'hui le nôtre. Non que ce processus d'expansion et d'unification ait été linéaire ou sans solutions de continuité. Dans l'ensemble, cependant, la transition d'une multitude de petites cultures vers un petit nombre de grandes et, pour finir, une seule société mondiale, a probablement été le résultat inévitable de la dynamique de l'histoire humaine* »[946]. Trois grandes composantes qui ont admirablement fonctionnées ensemble, pour parvenir progressivement à la société moderne en passe d'opérer sur une stabilisation sociale qui laisserait entrevoir, comme le souligne Francis Fukuyama, une certaines fin de l'histoire humaine. Cependant, comment ne pas prendre en considération la présence et la dynamique opérée par l'entité politique pastorale asiatique, quand son empire se trouve justement avoir était le plus vaste, territorialement parlant, tout en ayant eu la capacité de participer aux évolutions religieuses, diplomatiques, commerciales et culturelles d'autres entités sociales et politiques de grande envergure ? Certainement et justement parce que son existence même, en tant qu'entité politique et militaire majeure, n'aurai certainement pas eu lieu d'être, car opérant dans un cadre culturel d'essence animiste et structurel de forme nomade.

A l'origine, le but premier de cette étude doctorale était de démontrer l'influence et le fonctionnement des représentations dites « primitives » dans le processus de politisation des sociétés tribales. Très vite, l'étude portant sur les nomades altaïques s'est centrée pleinement sur cette civilisation, démontrant ainsi la dynamique à apposer sur la mythologie tribale, la capacité pour une culture animiste à créer du lien collectif, permettant regroupements sociaux et élaboration identitaire, parallèlement à l'apparition de la politie. Tout cela pour aboutir progressivement à la formation de différents empires des steppes provoquant directement émergence de l'Empire mongol, notamment par principe de récupération d'éléments socio culturels antérieurs. Le loup, objet central de cette étude, s'est alors vu prédominant, sous différents aspects, tous constitutifs de l'histoire et de l'évolution sociale de ces populations. Ce travail de recherche s'est alors centré sur une volonté première d'étudier en interne l'entité nomade de Haute Asie et son évolution positive par le phénomène politique. Mais pour comprendre les mécanismes en route au sein de cette civilisation, une étude plus approfondie portant sur l'être humain, sa propre virtualité, et ses différentes actualisations culturelles, en rapport avec l'environnement naturel fut nécessaire. La principale difficulté résida alors dans la complexité même de l'être humain, son caractère singulier, d'autant plus lorsque le sujet

[946] Harari Y. N., op. cit., p. 279.

porte sur une population n'ayant laissé aucune trace écrite de sa propre histoire. Cette dernière semble cependant avoir été omniprésente dans le courant de ces deux derniers millénaires et en interaction constante dans l'évolution, le chamboulement ou la chute de grands systèmes sédentaires sur le continent eurasiatique.

Les différentes recherches entreprises ont notamment permis d'affirmer qu'une culture animiste, utilisant des représentations sociales zoomorphiques, a néanmoins capacité à se modifier pour les besoins de l'évolution de la morphologie tribale. Amenant ainsi avec elle le principe de coalition tribal par récupération d'un ancêtre clanique unificateur, permettant individualisation progressive du pouvoir et création identitaire par l'établissement de liens collectifs. Liens collectifs apportant également avec eux les principes d'organisations sociales à travers différentes dominations légitimes, en accord avec l'existence pastorale, tout en permettant d'affirmer la présence d'une influence du monde animal dans les processus de politisation et de regroupements sociaux. Cela se retrouve notamment chez les amérindiens, notamment ceux des Grandes Plaines, opérant des dynamismes au sein même de leur propre morphologie sociale, par regroupement identitaire autour d'un même symbole totémique. Mais la problématique liée à l'absence d'un dynamisme important chez les amérindiens, permettant apparition d'une politie de grande ampleur, nécessaire à la constitution d'une conquête territoriale vers l'extérieur, ne semble se retrouver qu'au sein de la civilisation nomade des steppes. Cette dernière participant à une exception dans l'histoire humaine, car demeurant la seule à utiliser le système culturel tribal d'origine, lié aux concepts animistes, servant de base à l'élaboration et à l'expansion de l'empire, au delà de ses frontières d'origine.

Au terme de cette étude, il est permis de constater que des représentations zoomorphiques, issues d'identités claniques, elles même présentes à travers une culture animiste, ont capacité à opérer sur un dynamisme politique et culturel important. Dynamisme nécessaire à l'évolution de la morphologie sociale, projetant ainsi et progressivement les peuples steppiques vers l'élaboration de l'empire. La place récurrente à accorder à l'ancêtre animal rentre en adéquation avec la volonté de conquête territoriale et la formation d'une identité sociale, parallèlement à l'émergence du dynamisme politique. Progressivement, le loup semble s'être frayé une place de choix dans le système mythologique, symbolique et imaginaire des populations altaïques, d'un point de vue organique, culturel puis spirituel, pour servir, par la suite, les besoins de la politie. Par principes analogiques, l'omniprésence de la représentation du loup dans la construction des empires des steppes, des premières

populations turques avec les T'ou Kiou, à l'apogée de la civilisation nomade, sous l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle, a permis non seulement d'influer une mécanique active au niveau politique et idéologique, en même temps que la capacité de démontrer la présence d'une continuité culturelle et historique indéniable. Cela sur des populations ayant, en apparence, un mode de vie qualifié de « primitif », car ne rentrant pas dans un espace culturel soit disant apte à des évolutions sociales conséquentes. Ainsi, le fonctionnement interne des tribus nomades, participant à des processus de fusionnements tribaux, de guerres internes et de chamboulement de la morphologie sociale, ont permis l'émergence d'un ancêtre clanique d'aspect zoomorphique, le loup, habilement récupéré par le politique et ce pour les besoins de son dynamisme. La religion universelle des peuples altaïques, le tengrisme, a apporter la solution nécessaire à la chute du tribalisme, accordant également en son sein une place prépondérante à la représentation zoomorphique, en tant que messager divin et gardien des coutumes et habitudes nomades. Ainsi, de part une utilisation d'abord clanique, puis symbolique et enfin militaire, le loup s'est inséré durablement et consciemment à travers l'évolution morphologique de la société altaïque, participant directement à l'émergence de la civilisation des steppes.

Pendant longtemps, les populations tribales, utilisant un système culturel basé sur le totémisme et l'animisme, furent étudiées comme des populations « froides », dans l'impossibilité d'évoluer et d'influer une dynamique importante à leurs propres morphologies sociales. Bien que le modèle culturel animiste des populations nomades d'Asie centrale reste inchangé sous le règne de Gengis Khan, et ce malgré l'apparition de l'appareil politique, il n'en demeure pas moins que ces dernières peuvent être perçues comme une société « chaude ». Société dynamique donc, dans le sens où, à l'instar de ses voisins sédentaires, la civilisation des steppes est en capacité d'intégrer le dynamisme politique, et donc la transformation de la morphologie tribale à son plus haut niveau, opérant de fait sur l'élaboration de composantes idéologiques et de guerre vers l'extérieur. Dynamisme politique rendu notamment possible par l'utilisation symbolique de l'ancêtre clanique, devenu progressivement ancêtre commun à l'ensemble tribal altaïque, modifiant ainsi la mentalité collective fondée sur des principes animiques, et participant ainsi à l'élaboration de liens collectifs.

L'utilisation des travaux de Philippe Descola, notamment sur le principe de la morphodynamique des mythes, ainsi que ses analyses portant sur l'animisme et le totémisme, et plus largement sur les liens à opérer entre Nature et Culture, ont permis de donner un

nouveau souffle à l'étude culturelle et politique de la civilisation pastorale. Tout cela en légitimant l'ouverture de cette dernière aux principes totémiques, permettant de la qualifier, selon les propos de Claude Lévi-Strauss, comme une culture supportant des vestiges totémiques. Vestiges totémiques dans le sens où les noms permettant de différencier les différents groupes tribaux demeurent zoomorphiques et ce encore à l'époque gengiskhanide. La possibilité de confronter ses études avec celles opérées par Jean Baechler sur les morphologies sociales et le principe hiérocratique lié aux empires a ainsi permis de démontrer la possibilité d'une culture, considérée à tort ou à raison comme « primitive », car utilisant un système de représentations lié au totémisme et à l'animisme, d'opérer néanmoins sur une dynamique idéologique et politique pour les besoins de l'évolution sociale.

Elargir le champ d'application de la culture animiste et des principes totémiques aux populations nomades des steppes a ainsi permis de démontrer que l'utilisation totémique, loin d'être fermée au seul stade tribal, a possibilité à évoluer en fonction et pour les besoins de l'appareil politique. Par le biais des travaux de spécialistes de l'histoire des peuples turco-mongols, tel que Jean-Paul Roux, Gérard Chaliand, ou Iaroslav Lebedynsky, et l'utilisation d'une méthodologie reposant sur l'analogisme, le loup s'est trouvé être le pilier central de cette étude, démontrant ainsi son pouvoir d'influence au sein de l'élaboration de différents empires des steppes. Surgissant de façon récurrente tout au long de l'évolution morphologique des peuples nomades, ce dernier semble ainsi avoir permis la mise en place d'unifications, sous sa symbolique, opérant un dynamisme profond au cœur même de la culture totémique altaïque, parallèlement à la mise en place de la politie. Ainsi, il semble essentiel de rappeler que les corps d'armées nomades, ayant participé à l'expansion territoriale de l'empire gengiskhanide au XIIIème siècle, étaient en majorité composés de guerriers Turcs. Seul la récupération d'un ancêtre mythique commun, suffisamment fort de représentation symbolique, et présent tout au long de l'histoire politique altaïque, semble ainsi en capacité de transcender ce même ensemble culturel sous son hégémonie.

La notion de paratotem, mise en lumière par Jean-Paul Roux, fut également intéressante à définir, preuve en est son utilisation transversale tout au long de l'analyse. Elle démontre la possibilité pour une culture d'origine totémique à réutiliser le système de lien de parenté, combinée à un ancêtre clanique fort de représentations, le loup dans le cas présent, pour modifier en profondeur cette même culture totémique et par là même l'ensemble du système des représentations. Tout cela pour les besoins de l'évolution morphologique tribale, permettant ainsi homogénéisation et unification de la sphère sociale sur des composantes

animistes. Pouvant se définir comme un principe ayant possibilité d'anéantir progressif les différents emblèmes claniques, au profit d'un ancêtre mythique commun et transcendant, cette notion du paratotem rejoint ici les travaux de Philippe Descola sur la morphodynamique des mythes. La possibilité, pour un ancêtre totémique, de devenir un élément attracteur au cœur du système culturel nomade, s'est alors développée comme étant le corolaire à l'homogénéisation culturelle et l'individualisation du pouvoir, nécessaires aux besoins de la politie. Son influence dans la spiritualité chamanique, et ses liens directs avec l'élément divin, en font un élément de choix pour le système hiérocratique propre aux constitutions d'empires. Pouvoir d'attraction permettant l'unification de la culture animiste au sein de composantes prépondérantes, par processus de récupération de l'ensemble culturel. De part sa circulation continue à travers les territoires d'Asie centrale, d'un point de vue naturel, culturel et social, essentiellement impliquée par les guerres internes, la représentation du loup s'est progressivement transformée en « trou noir » culturel, dans le sens où cette dernière fut en capacité d'aspirer l'ensemble animiste sous son pouvoir d'attraction. Permettant de ce fait l'apparition progressive de la politie tout en pacifiant l'ensemble tribal sous sa représentation identitaire. Les principes de cohérence et de cohésion sociale se retrouvent également présents au cœur de la société nomade, tout comme la continuité culturelle et idéologique nécessaire à l'apparition de la civilisation dans le réel. Enfin, la possibilité d'opérer un dynamisme culturel, par principe d'homogénéisation de l'ensemble totémique tribale, permet l'émergence et le développement de la politie. Bien évidemment, la symbolique du loup semble répondre également, dans l'histoire des empires des steppes, à une utilisation prestigieuse, opérée généralement par les grandes familles totémiques altaïques. Son omniprésence dans les formations d'empires nomades permet d'en déduire que son nom et sa symbolique sont ainsi avant tout réserver à une classe nomade aristocratique, elle même ayant capacité à dynamiser le politique.

Ce travail de recherche s'est alors inscrit dans une volonté certaine de placer le facteur culturel avant le facteur politique et militaire dans la constitution de l'empire gengiskhanide. Participant notamment à une étude essentiellement « baechlerienne », s'attardant sur une analyse approfondie des notions d'aire culturelle, de morphologie sociale, en accord avec le processus de politisation. Démontrant ainsi la présence d'une utilisation importante de la force idéologique et mythologique, parallèlement à l'usage de la force purement guerrière dans la constitution de l'Empire mongol. L'utilisation de la représentation zoomorphique démontre la forte prégnance dégagée par l'animal carnassier, notamment sur les élaborations idéologiques

et identitaires. Cependant, son utilisation symbolique dans la sphère altaïque en fait un guide spirituel, messager direct de l'élément divin sur terre, permettant évolution et modification de la culture totémique de base, tout en conservant les aspects zoomorphiques qui en font son essence même. Inversement, le loup s'est rapidement vu assimilé à une antithèse du pouvoir divin suprême, notamment dans les cultures occidentales. Démontrant la dualité à opérer sur la symbolique à apporter au « roi des steppes », cette dernière ne semble que refléter les différentes actualisations culturelles opérées pour les besoins des différentes évolutions des sociétés humaines.

Comme le rappel Lebedynsky en évoquant la création du nomadisme pastoral, bien que de nombreux facteurs économiques ou naturels puissent être à l'origine de cette adaptation humaine, il peut y avoir également le principe de « *la valorisation idéologique de certaines activités. Indépendamment des conditions matérielles qui l'encourageaient, le nomadisme, surtout compte tenu de sa forte coloration guerrière, a pu être considéré comme un mode de vie plus noble que celui des sédentaires. On ne veut pas suggérer que des peuples aient choisi ce mode de vie par romantisme, mais son développement a pu être encouragé ou légitimé par des considérations de prestige* »[947]. De là à affirmer, comme le démontre en partie cette étude, que nous sommes en présence d'une idéologie nomade élaborée sur une dualité consentie avec les sociétés sédentaires, on ne peut ici qu'affirmer que le mystère reste entier. En l'absence d'éléments écrits de la part de ces populations, il semble ainsi très difficile de percevoir entièrement les motivations ayant animé l'évolution sociale et politique de cette partie du monde. Cependant, il est permis d'affirmer qu'un important dynamisme politique (donc en soi idéologique), s'est progressivement formé, pour aboutir à l'affirmation d'une civilisation pastorale eurasiatique propre à elle même. Civilisation nomade projetée dans l'histoire humaine par la conquête territoriale et par la volonté impériale, permettant l'apparition d'une politie de grande envergure.

C'est en grande partie grâce aux différentes études comparées avec d'autres évolutions sociales, essentiellement dans la sphère sédentaire, qu'il fut permis de découvrir les éléments ayant activés leur présence dans l'évolution de la morphologie altaïque. Comparatisme permettant une mise en corrélation directe entre les processus de politisation sédentaires avec celui des peuples de la Haute Asie. Il fut notamment permis de constater que la confrontation culturelle, induite par la multiplicité des représentations sociales, se manifeste par l'action du politique, autrement dit essentiellement au cœur des guerres internes et de la mise en place de

[947] Lebedynsky I., op. cit., p. 19.

principes de dominations et d'absorptions claniques. Tout cela pour les besoins de l'uniformisation culturelle et sociale. Ainsi, dans la sphère pastorale, le système culturel s'uniformise et se matérialise par la violence politique. Violence politique apte à déborder de son aire culturelle une fois les principes d'homogénéisations sociales entrepris en interne.

La frontière actuelle entre la Chine et la Mongolie, au nord-ouest de cette région, fut un important foyer perturbateur des attaques « barbares » durant le courant du premier millénaire de notre ère, autant qu'il a permis la création constante d'empires nomades et sédentaires, notamment par principe de substitutions de dynasties. Cette dualité, retrouvée au cœur même du mythe fondateur du peuple mongol, avec l'union sexuelle d'un carnassier et d'un herbivore, participe à l'élaboration progressive d'une confrontation et d'une coévolution millénaire entre deux modes d'existences. La peur constante apportée par les différentes attaques nomades a permis aux sédentaires de prouver leur ingéniosité dans la constitution et le regroupement toujours plus important de cités, de forteresses de défense, et donc dans l'évolution même de leurs sociétés, répondant aux besoins propres à la sédentarisation. Parallèlement, l'importance économique, matérielle et culturelle toujours plus grandissante des sociétés sédentaires semble avoir permis le regroupement périodique des nomades altaïques, parfois sous une instance politisée, et ce pour les besoins simplement guerriers ou pour la conquête territoriale vers l'extérieur, apportant avec elle le principe de domination universelle.

Alors que l'arrivée de l'histoire humaine dans ce troisième millénaire semble porter un coup fatal à la civilisation des steppes et plus largement au mode de vie pastoral, par omniprésence et agrandissement constant des sociétés sédentaires, le mode de vie de ces mêmes sociétés recluses à l'intérieur de zones de vide géographique, semble aujourd'hui revenir indirectement sur le devant de la scène médiatique et internationale. Bien que les civilisations sédentaires semblent avoir posé leur propre modèle d'existence comme une vérité absolue et à sens unique, la présence, certes amoindrie, mais encore constante, des nomades, et plus largement de tout élément ne rentrant pas en adéquation avec un mode de vie sédentaire, démontre la force culturelle et idéologique de ces populations sur le psychisme humain, comme étant des éléments perturbateurs des consciences et des institutions étatiques.

L'irruption de la modernité technologique accoudée à la dématérialisation virtuelle des supports d'informations, semble également agir comme un nouvel élément perturbateur au sein des systèmes culturels. L'évolution toujours plus rapide de cette dernière participe à une perte de repères identitaires au cœur même des différents groupes sociaux. Ainsi, « *les*

nouvelles technologies rendent le contenu des mémoires objectives instantanément transférables à longue distance : il est possible d'avoir communication de textes aussi bien que d'images. La géographie de la culture s'en trouve profondément affectée »[948]. A l'image de l'arrivée des populations nomades en plein cœur des aires culturelles sédentaires, la modernité technologique opère ainsi sur un nouveau dynamisme, d'un point de vue sociale, politique ou encore militaire. De plus, certaines notions propres aux sociétés barbares semblent également faire leurs grands retours au cœur des actualités sociales contemporaines. Pour exemple, le féminisme semble opérer un retour en force au cœur de la société occidentale. Paradoxalement, et comme le souligne très justement Aucante, les sociétés « civilisées » ont généralement fait preuves d'une certaine misogynie alors que les sociétés barbares semblent ancrées dans un certain féminisme. Ainsi, « *le féminisme fait partie intégrante des cultures barbares : les femmes libres sont considérées comme les égales des hommes, et bénéficient de droits importants, sans commune mesure avec les Romaines, les Chinoises ou les Sassanides, qui endurent l'oppression de cultures misogynes. Au contraire les femmes barbares bénéficient comme les hommes des deux souveraineté identifiées par Georges Dumézil : la souveraineté magique et la souveraineté guerrière* »[949].

L'animalité, dans son utilisation symbolique et comportementaliste semble également revenir prestement au cœur de nos sociétés actuelles. Dans les discours, les études, l'art, la mode, la consommation ou encore la politique et l'économie, cette dernière semble reprendre un nouveau départ, parallèlement à l'essoufflement des modèles posés, depuis maintenant plusieurs siècles, par les religions monothéistes. Se posant aujourd'hui comme conquérant total et unique de l'environnement naturel, et ce à juste titre, l'être humain semble paradoxalement dans l'incapacité d'oublier le concept d'animalité et plus spécifiquement sa propre nature sauvage. Autant d'éléments ayant eu la capacité d'opérer des dynamismes au sein des sociétés humaines, d'un point de vue culturel, idéologique, guerrier ou encore scientifique. Le seconde Guerre Mondiale semble être, aujourd'hui encore, l'exemple le plus évoquant du retour de l'animalité au sein de l'humanité. Le nazisme, loin d'être un cas isolé, semble avoir regroupé tous les éléments nécessaires à rompre la frontière entre l'humain et l'animal, notamment dans son principe idéologique. Malgré la violence de ce conflit mondial, il n'en demeure pas moins que son application a permis une évolution conséquente de la modernité, d'un point de vue militaire, technologique ou encore médical.

[948] Claval P., op. cit., p. 247.
[949] Aucante V., op. cit., p. 83.

L'arrivée de la science moderne et des nouvelles technologies permet aujourd'hui de renouer le lien entre Nature et Humanité. Cela en participant à la mise en place d'un système holistique, opérant des améliorations considérables dans les domaines de la médecine, de la technologie ou encore de la psychologie, en analysant toujours plus en profondeur les tréfonds du système naturel, en lien direct avec l'humanité. Mais la délicate attention à porter sur la place de l'être humain, en tant qu'animal social, culturel, politique et spirituel, prouve que ce dernier ne semble pas prêt à affronter pleinement ses peurs ancestrales. Ces mêmes peurs qui semblent cependant avoir servi de pivot à l'élaboration des différentes identités sociales et des actualisations culturelles et à la volonté évidente de construire une certaine histoire de l'humanité. Mais c'est surtout le développement de la virtualité qui semble pouvoir opérer un rapprochement symbolique avec l'entité pastorale. En effet, participant à une certaine dématérialisation globale, par processus de numérisation et d'informatisation des données et des supports d'informations, cette nouvelle approche technologique semble répondre directement à l'existence nomade, cette dernière étant essentiellement ancrée dans une démarche immatérielle de l'existence.

Les nombreuses arrivées progressives du loup sur le territoire français, depuis maintenant quelques années, et son omniprésence médiatique, démontre bel et bien la problématique de la présence d'éléments perturbateurs et non « domestiqués » dans l'appareil protégé de la sédentarité. Mais bien au-delà, son utilisation symbolique s'est également vue accroître par la présence du terrorisme et des nouveaux moyens de pressions, notamment sur les territoires occidentaux. Souvent qualifiés de loups solitaires, ces perturbateurs qui sèment de nouvelles vagues de terreur, pour des raisons essentiellement religieuses, identitaires ou idéologiques, démontrent une fois de plus l'épineux souci du vivre ensemble. L'erreur serait de croire qu'un modèle de société arrivée à son apogée, et opérant sur une volonté certaine de placer ce même modèle de façon universelle, est en capacité de convenir à l'ensemble de l'humanité.

Cette étude fut également l'occasion de relancer le débat dans la distinction à entreprendre entre Nature et Culture, et le lien direct que ces deux notions opèrent au niveau de l'intégralité du système naturel et humain. Bien que la nature soit le socle essentiel à la constitution des culturelles humaines, elle n'en demeure pas moins un outil de compréhension davantage porteur de sens qu'une simple société humaine détachée totalement de ce même apport naturel. Ainsi, il semble essentiel de rappeler la vision obtenue de la part des nomades sur les sociétés sédentaires, démontrant ainsi la délicate attention à apposer entre Nature et

Culture. Pour les nomades des steppes, évoluant dans un système plus « naturel » que « humain », l'essence même des sociétés sédentaires, dans leurs principes de regroupement et de production intensives, assimile ces derniers à l'animal herbivore. Inversement, toute entité opposée ou néfaste à la sédentarisation se voit octroyer une comparaison directe avec l'animal carnassier. Dès lors, est-ce une vision naturaliste ou culturelle qui participe à poser les fondements d'une vérité absolue, transcendant le genre humain ?

Il semble également essentiel de rappeler l'écho qu'ont provoqué les invasions nomades, plus particulièrement durant l'expansion de l'Empire mongol de Gengis Khan durant les XIIIème et XIVème siècle de notre ère. En stabilisant progressivement l'ensemble tribal turco-mongol au sein d'un appareil politique de grande envergure, Gengis Khan et ses successeurs, ont permis la mise en place d'une zone géographique de pacification dans ce qu'il est aujourd'hui communément admis d'appeler la Route de la Soie. En ouvrant l'Asie centrale au reste du monde, l'Empire mongol a participé directement à un renouveau culturel, commercial et diplomatique entre Orient et Occident, faisant preuve d'un certain libéralisme par le simple fait que « *le siècle de la domination mongole est non seulement celui des grandes réalisations scientifiques et artistiques, mais celui d'un profond renouvellement de l'inspiration. Il est dû à l'émergence des traditions populaires, jadis refoulées par les lettrés et élites, à la promotion des basses classes sociales, et aux influences qu'exercèrent les unes sur les autres les diverses civilisations* »[950]. Cette dynamique globale, engendrée par l'expansion de l'Empire mongol, peut trouver écho dans l'époque actuelle répondant elle aussi à des échanges sans précédent entre les différentes civilisations. Echanges obtenus par la globalisation entreprise depuis maintenant plusieurs décennies, parallèlement à l'émergence de renouveaux scientifiques, culturels et sociétaux. Ainsi, « *l'Empire mongol a provoqué un brassage des populations sans exemple dans l'histoire avant l'époque contemporaine. Il a mis en contact des hommes qui s'ignoraient* »[951]. Provoquant cependant d'autres fléaux indirects comme l'arrivée de la peste noire dès le XIVème siècle. Une ouverture entre les civilisations permettant des échanges culturels et commerciaux entre les différentes sociétés humaines, notamment grâce à un principe de tolérance culturelle et religieuse indéniable. Symboliquement ancré dans la violence et la barbarie, l'Empire mongol a cependant participé à l'élaboration d'un renouveau économique et diplomatique entre les différentes aires culturelles conquises. A l'heure de la mondialisation et de l'arrivée des nouveaux moyens de communications, internet semble bel et bien représenter le symbole de l'entrée de l'humanité

[950] Roux J-P., op. cit., p. 73.
[951] Idem., p. 89.

dans une nouvelle ère moderne d'échanges et de partages d'informations. Mais tout comme l'ouverture des sociétés humaines entre elles durant la période des invasions nomades, le mélange des cultures ouvre également une porte aux crises et aux replis identitaires, provoquant désordre au sein même de ces dernières. De plus, la délicate attention à apporter aujourd'hui à la culture, dans un système technologique et virtuel de grande ampleur, tentant d'uniformiser ce même ensemble, participe à provoquer directement des crises culturelles et religieuses pouvant amener à une désintégration de la société, parallèlement à un renouvellement des systèmes de pensée.

A la suite des grandes invasions nomades, essentiellement entre les XIIIème et XVème siècles de notre ère, de nombreux chamboulements eurent également lieu au sein même des sociétés humaines et plus particulièrement au cœur des mentalités collectives, notamment à travers un renouveau de la pensée. L'exemple le plus frappant se situant au moment de la sortie progressive du Moyen Age pour l'Occident et l'avènement d'un nouvel ordre social au travers des idées et des systèmes de pensée ayant émergé durant la Renaissance, suivie par le siècle des Lumières. Apportant avec lui de nouvelles doctrines modernistes et humanistes, tout comme la nécessité de modifier en profondeur les mentalités collectives autour de nouvelles idées. L'entrée dans ce nouveau XXIème siècle semble ainsi constituer également une phase de transition comprenant un renouveau scientifique et technologique et plus largement une volonté certaine d'apporter des changements radicaux au sein même de l'humanité. Des nouveaux courants de pensée, à l'instar du post-humanisme, tentent ainsi de recentrer l'humanité au sein d'un tout intégral, comprenant notamment la mise en place de symbioses entre la Nature et les nouvelles technologies ou encore dans le domaine des biosciences, permettant d'apercevoir de nouveaux horizons scientifiques et technologiques. Ainsi, ces nouveaux courants de pensée tentent une mise à mal des différents dualismes opérés entre Nature/Culture, Homme/Animal et Homme/Machine, afin notamment de réinsérer pleinement l'humain au cœur de son environnement. Déclenchant par là même une volonté de refonte globale des mentalités collectives autour d'un futur renouveau.

Cependant, et à titre d'exemple, il semble intéressant de rappeler que l'invasion progressive de l'Empire perse par les armées de Gengis Khan, dès 1219, provoqua de nombreux dégâts matériels. Mais comme le précise Afsaneh Pourmazaheri, dans un article consacré à la conquête mongole en Perse, « *ce fut surtout le moral et l'esprit des Iraniens qui furent atteints durant cette longue période. Au cours de ces années de cauchemar, un grand nombre de bibliothèques et de centres scientifiques et culturels furent réduits en cendres ;*

beaucoup de grandes villes furent dévastées et entièrement ruinées. La vie culturelle et intellectuelle du pays déclina radicalement. Le peuple se désintéressa de son sort et il ne resta plus de place pour l'espoir sur la scène sociale »[952]. Rappelant ainsi que toute culture et toute civilisation ne demeurent infinies dans leurs principes même d'existences. Principes d'existences ancrés et symbolisés dans les différentes actualisations culturelles, soumises, tout comme l'est l'être humain, à une certaine montée aux extrêmes des principes transcendants idéologiques et représentatifs. Les peuples steppiques l'ont ainsi démontré, utilisant la symbolique du loup à travers tous ses aspects, et ce pour les besoins directs de l'émergence de la civilisation nomade.

A l'heure actuelle, l'affaiblissement progressif des différentes ressources énergétiques ouvre à nouveau les régions d'Asie centrale et septentrionale aux appétits toujours plus grandissants des civilisations sédentaires. Loin de participer elle-même à la rencontre des cultures, la civilisation des steppes semble cette fois ci supporter davantage l'arrivée des sociétés sédentaires plutôt qu'elle ne l'a provoque. Ainsi, et comme le postule justement Olivier Roy, « *l'Asie centrale n'a pas retrouvé son rôle de carrefour des peuples et des influences. Après une brève période de fascination pour le développement des mouvements démocratiques qui n'ont guère tenu leurs promesses, les Etats-Unis sont revenus à une politique plus distante et pragmatique. La présence occidentale au Kazakhstan et au Turkménistan ainsi qu'en Mongolie, est uniquement déterminée par la question des hydrocarbures. Au Tadjikistan et au Kyrghyzstan, elle est liée à la guerre en Afghanistan, donc au court terme. Ni les Etats-Unis ni l'Europe ne se sont vraiment précipités pour remplacer sur le long terme les Russes, qui gardent ainsi une influence par défaut. Mais le Chine s'implante de plus en plus, toute à son obsession de développer et sécuriser ses sources d'approvisionnement énergétique* »[953]. Compte tenu de ce nouvel enjeu géopolitique, l'Asie centrale, à l'instar d'autres espaces de vide géographique comme les régions de l'Arctique, vont devenir des territoires d'affrontements diplomatiques, économiques et géostratégiques majeurs dans le courant de ce tout nouveau XXIème siècle. Indirectement, ces nouveaux affrontements étatiques ramèneront sur le devant de la scène internationale les derniers pasteurs des steppes eurasiatiques face aux problématiques des sociétés contemporaines.

---

[952] Pourmazaheri Afsaneh, *La conquête mongole en Perse, ses causes et ses conséquences*, La revue de Téhéran, n°99, février 2014.
[953] Roy O., *L'Asie centrale*…, p. 121-122 .

Ouvrages

- Allsen Thomas, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, éditions Cambridge University Press, 2001, p. 245.
- Ameur Farid, *Sitting Bull, Héros de la résistance indienne*, éditions Tallandier, 2014, Paris, p. 240.
- Aron Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, éditions Calmann-Lévy, juillet 2008, Paris, p. 794.
- Attar Franck, *Dictionnaire des Relations Internationales, de 1945 à nos jours*, éditions du Seuil, janvier 2009, Paris, p. 1087.
- Aucante Vincent, *Barbares : le retour*, éditions Desclée de Brouwer, septembre 2016, Paris, p. 273.
- Bachelard Gaston, *La poétique de l'espace*, éditions Presses Universitaires de France, mai 2009, Paris, p. 217.
- Baechler Jean, *Esquisse d'une Histoire Universelle*, éditions Fayard, 2002, Paris, p. 376.
- Baechler Jean, *Les matrices culturelles : au foyer des cultures et des civilisations*, éditions Hermann Editeurs, 2008, Paris, p. 366.
- Baechler Jean, *Les morphologies sociales*, éditions Presses Universitaires de France, 2005, Paris, p. 207.
- Baechler Jean, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, éditions Gallimard, 1976, Paris, p. 405.
- Battistella Dario, *Théories des Relations Internationales*, éditions Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2009, Paris, p. 694.
- Battistella Dario, *Questions Internationales n°26, La notion d'empire en théorie des relations internationales*, juillet et aout 2007.

- Benoit Jérémie, *Du chamanisme à l'Histoire*, éditions Berg International, 2013, Paris, p. 224.
- Besson Maurice, *Le Totémisme*, éditions Rieder, 1929, Paris, p. 80.
- Birnbaum Jean, *Qui sont les animaux ?*, éditions Gallimard, 2010, Paris, p. 262.
- Blin Arnaud et Chaliand Gérard, *Histoire du terrorisme : De l'Antiquité à Daech*, éditions Pluriel, septembre 2016, p. 836.
- Blin Arnaud et Chaliand Gérard, *Dictionnaire de stratégie*, éditions Perrin, novembre 2016, Paris, p. 1117.
- Boucheron Patrick et Corey Robin, *L'exercice de la peur : usages politiques d'une émotion*, éditions Presses universitaires de Lyon, 2015, p. 82.
- Braudel Fernand, *Grammaire des civilisations*, éditions Flammarion, 1993, Paris, p. 752.
- Carbone Geneviève et Le Pape Gilles, *L'ABCdaire du loup*, éditions Flammarion, mai 2008, Paris, p. 120.
- Carlsmaes Walter, Risse Thomas et Simmons Beth, *Handbook of International Relations*, éditions Sage publications, 2013, p. 878.
- Carlson Paul H., *Les Indiens des Plaines*, éditions Albin Michel, 2004, Paris, p. 312.
- Chabbi Jacqueline, *Les trois piliers de l'Islam : Lecture anthropologique du Coran*, éditions du Seuil, avril 2016, Paris, p. 373.
- Chaliand Gérard, *Les Empires nomades, de la Mongolie au Danube, V° siècle av. J-C.- XVI° siècle*, éditions Perrin, 2006, Paris, p. 228.
- Chaliand Gérard, *Anthologie mondiale de la stratégie : Des origines au nucléaire*, éditions Robert Laffont, mars 2009, Paris, p. 1527.
- Chaliand Gérard et Rageau Jean-Pierre, *Géopolitique des Empires : Des pharaons à l'impérium américain*, éditions Flammarion, 2012, Paris, p. 256.
- Clastres Pierre, *La société contre l'Etat, recherche d'anthropologie politique*, les éditions de Minuit, juillet 2014, p. 192.
- Clausewitz Carl Von, *De la guerre*, les éditions de Minuit, 1955, Paris, p. 759.

- Clausewitz Carl Von, *De la guerre*, éditions Perrin, 2006, p. 427.
- Claval Paul, *Les espaces de la politique*, éditions Armand Colin, 2010, Paris, p. 416
- Claval Paul, *Géographie culturelle : Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, éditions Armand Colin, 2012, Paris, p. 351.
- Corey Robin, *La peur : Histoire d'une idée politique*, éditions Armand Colin, 2006, Paris, p. 366.
- Costa Jean-Patrick, *Les chamans hier et aujourd'hui*, éditions Flammarion, 2001, Paris, p. 128.
- Coutau-Bégarie Hervé, *Bréviaire stratégique*, éditions du Rocher, février 2016, p. 134.
- Descola Philippe, *Par delà nature et culture*, éditions Gallimard, 2005, p. 629.
- Descola Philippe (sous la direction de.), *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, éditionsOdile Jacob, Mras 2012, Paris, p. 302.
- Desplanques Franck, *Nénèste de Sibérie, les Hommes debout*, éditions du Chêne, 2005, p. 258.
- Dor Rémy, *Rahman Koul : Ultime Khan du toit du monde*, éditions Michel de Maule, 2015, Paris, p. 112.
- Dortier Jean-François, *L'Homme, cet étrange animal*, éditions Sciences Humaines, 2004, Paris, p. 398.
- Drège Jean-Pierre, *Marco Polo et la Route de la Soie*, éditions Gallimard, octobre 2010, Paris, p. 192.
- Dubant Bernard, *Crazy Horse, chamane et guerrier*, éditions Trédaniel, 1990, p. 375.
- Duperat Maurice, *Le Loup*, éditions Artémis, février 2005, Paris, p. 64.
- Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, éditions Dunod, janvier 2008, Paris, p. 536.
- Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, éditions Quadrige, janvier 2013, p. 650.

- Durkheim Emile, *Sociologie et philosophie*, éditions Presses universitaires de France, mars 2014, paris, p. 228.
- Duroselle Jean-Baptiste, *Tout empire périra : théorie des relations internationales*, éditions Armand Colin, 1992, Paris, p. 346.
- Duverger Maurice, *Le concept d'Empire*, éditions Presses Universitaires de France, 1980, Paris, p. 488.
- Eisenstadt Shmuel, *Approche comparative de la civilisation européenne*, éditions Presses Universitaires de France, janvier 1994, Paris, p. 220.
- Eliade Mircea, *Aspects du mythe*, éditions Gallimard, novembre 2011, p. 256.
- Eliade Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, éditions Payot et Rivages, 2015, Paris, p. 556.
- Eliade Mircea, *De Zalmaxis à Gengis Khan : études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, éditions Payot, 1970, Paris, p. 252.
- Eliade Mircea, *Images et symboles*, éditions Gallimard, février 2013, Paris, p. 252.
- Eliade Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes : Naissances mystiques*, éditions Gallimard, collection Folio/Essais, juillet 2015, p. 282.
- Even Marie-Dominique et Pop Rodica, *Histoire secrète des Mongols, chronique mongole du XIII° siècle*, éditions Gallimard, juin 2010, p. 359.
- Fohlen Claude, *Les Indiens d'Amérique du Nord*, éditions Presses Universitaires de France, 1999, p. 167.
- Fottorino Eric (sous la direction de), *Qui est Daech ?*, éditions le 1, novembre 2015, p. 96.
- Fourniau Vincent, *Histoire de l'Asie centrale*, éditions Presses Universitaires de France, mai 1994, paris, p. 128.
- Freud Sigmund, *Totem et Tabou*, éditions Gallimard, janvier 2010, p. 368.
- Fukuyama Francis, *Le début de l'histoire*, éditions Saint Simon, Paris, 2012, p. 345.

- Garrone Patrick, *Chamanisme et Islam en Asie centrale*, éditions Librairie d'Amérique et d'Orient, collection Monde caucasien et tatar volume 1 dirigée par Thierry Zarcone, 2000, Paris, p. 282.
- Girard Marc, *Les symboles dans la Bible, essai théologique biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle, Volume 1*, éditions Fides, 1991, Paris, p. 1023.
- Gobineau Joseph Arthur, *Les religions et les philosophies d'Asie centrale*, éditions Ernest Leroux, 1900, Paris, p. 387.
- Gourdin Patrice, *Géopolitiques : manuel pratique*, éditions Choiseul, 2010, Paris, p. 731.
- Grawitz Madeleine et Leca Jean, *Traité de Science Politique 1 : La science politique, science sociale, l'ordre politique*, éditions Presses Universitaires de France, juin 1985, Paris, p. 723.
- Grawitz Madeleine et Leca Jean, *Traité de Science Politique 3 : L'action politique*, éditions Presses Universitaires de France, juin 1985, Paris, p. 713.
- Grousset René, *Le conquérant du monde (Vie de Gengis Khan)*, éditions Albin Michel, Paris, p. 319.
- Grousset René, *L'empire des steppes : Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, éditions Payot, 2010, Millau, p. 656.
- Grousset René, *Histoire de la Chine*, éditions Payot et Rivages, Paris, 1994, 2017 pour la présente édition, p. 356.
- Guénon René, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, éditions Gallimard, 2015, p. 302.
- Guénon René, *La Grande Triade*, éditions Gallimard, 2016, p. 193.
- Gueret-Laferte Michèle, *Sur les routes de l'Empire Mongol*, éditions Honoré Champion, 1994, p. 345.
- Hamayon Roberte, *Le chamanisme, fondements et pratique d'une forme religieuse, d'hier et d'aujourd'hui*, éditions Groupe Eyroles, 2015, Paris, p. 182.
- Harari Yuval Noah, *Sapiens : Une brève histoire de l'humanité*, éditions Albin Michel, 2015, p. 501.

- Héhaka Sapa, *Les rites secrets des Indiens Sioux*, éditions Payot et Rivages, 2006, Paris, p. 216.
- Heissig Walther, *Les Mongols : un peuple à la recherche de son histoire*, éditions Lattès, 1982, Paris, p. 300.
- Hoàng Michel, *Gengis Khan*, éditions Fayard, 1988, Paris, p. 417.
- Homeric, *Le Loup mongol*, éditions Grasset et Fasquelle, 1998, p. 464.
- Inoue Yasushi, *Le Loup Bleu, le roman de Gengis Khan*, éditions Philippe Picquier, 2002, p. 310.
- Janin Claude, *L'animisme parmi nous : monographies et débats de psychanalyse*, éditions Presses Universitaires de France, mars 2009, Paris, p. 219.
- Javary Cyrille J.-D., *La souplesse du dragon : les fondements de la culture chinoise*, éditions Albin Michel, 2017, p. 314.
- Jettman Karl, *L'art des steppes : le style animalier eurasiatique, genèse et arrière-plan social*, éditions Albin Michel, 1965, Paris, p. 265.
- Joaennet Henri, *Mémoires de loup*, éditions Equinoxe, 2011, Paris, p. 135.
- Jung Carl Gustav, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, éditions Georg, 2009, Paris, p. 772.
- Kant Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation*, éditions Librairie Philosophique, 2004, p. 210.
- Khaldoun Ibn, *Les prolégomènes, première partie*, document produit en version numérique par Pierre Palpant, dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », 2006, p. 436.
- Khawam René, *Le livre des ruses : La stratégie politique des Arabes*, édition Phébus, Paris, 1976, septembre 2010 pour la présente édition, p. 505.
- Lagroye Jacques, *La politisation*, éditions Belin, 2003, p. 564.
- Lebedynsky Iaroslav, *Les Nomades, Les peuples nomades de la steppe des origines aux invasions mongoles (IXème siècle av. J.-C., XIIIème siècle apr. J.-C.)*, éditions Errance, 2007, Paris, p. 303.

- Le Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, éditions Ernest Leroux, 1900, Paris, p. 574.
- Lecomte Gerard et Dumort Dominique, *Le grand livre des loups, Mythes, légendes et le loup aujourd'hui*, éditions De Vecchi, octobre 2007, Paris, p. 159.
- Legrand Jacques, *La Mongolie entre deux ères (1912-1913)*, catalogue de l'exposition, Musée Albert-Kahn, conception et édition Anne Sigaud, commissaire de l'exposition, 2013, p. 216.
- Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, éditions Librairie Plon, février 2010, Paris, p. 352.
- Lévi-Strauss Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, éditions Presses Universitaires de France, avril 2009, p. 160.
- Maire Antoine, *Les Mongols insoumis*, éditions Ateliers Henry Dougier, mars 2016, Paris, p. 141.
- Man John, *Genghis Khan, Life, Death and Resurrection*, editions Bantam Press, 2011, p. 464.
- Mann Michael, *The sources of social power: a history of power from the beginning to A.D. 1760, Volume 1*, éditions Cambridge University Press, 1994, p. 550.
- Martinez-Gros Gabriel, *Brève histoire des empires : Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, éditions du Seuil, 2014, Paris, p. 216.
- Morel Corinne, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, éditions L'Archipel, 2004, Paris, p. 960.
- Moret Alexandre, *Des clans aux Empires, l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, éditions Renaissance du Livre, 1923, Paris, p. 430.
- Morgan David, *The Mongols*, editions Blackwell Publishing, 2007, p. 246.
- Paley Matthieu et Mareile, *Pamir, oubliés sur le toit du monde*, éditions de La Martinière, 2012, Paris, p. 257.
- Pastoureau Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, éditions du Seuil, 2004, Paris, p. 484.

- Perrin Jean-Pierre, *Le djihad contre le rêve d'Alexandre : En Afghanistan, de 330 av J.-C. à 2016*, éditions du Seuil, février 2017, p. 292.
- Perrin Michel, *Le chamanisme*, éditions Presses Universitaires de France, 2010, p. 169.
- Plancarpin (de) Jean, *Dans l'Empire Mongol*, éditions Anacharsis, 2014, Toulouse, p. 238.
- Radcliffe-Brown Alfred, *Structure et fonction dans la société primitive*, les éditions de Minuit, 1968, p. 316.
- Rey Marie-Catherine (sous la direction de.), *Kazakhstan, hommes, bêtes et dieux de la steppe*, éditions Artlys, 2010, Versailles, p. 176.
- Rong Jiang, *Le totem du loup*, éditions Bourin, 2007, p. 637.
- Rosa Frederico, *L'âge d'or du totémisme*, éditions CNRS, 2003, Paris, p. 364.
- Rousseau Jean-Jacques, *Textes Politiques*, éditions L'Age d'Homme, 2007, Lausanne, Suisse, p. 275.
- Roux Jean-Paul, *L'Asie centrale : Histoire et civilisations*, éditions Fayard, mars 2013, Paris, p. 528.
- Roux Jean-Paul, *Gengis Khan et l'Empire Mongol*, éditions Gallimard, 2002, p. 144.
- Roux Jean-Paul, *Histoire de l'Empire Mongol*, éditions Fayard, 2011, Paris, p. 597.
- Roux Jean-Paul, *Histoire des Turcs : Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, éditions Fayard, 2012, p. 494.
- Roux Jean-Paul, *La religion des Turcs et des Mongols*, éditions Payot, 1984, Paris, p. 323.
- Roux Jean-Paul, *Revue de l'histoire des religions, Tome 204, Sacerdoce et empires universels chez les Turco-Mongols*, éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 216.
- Roy Olivier, *L'Asie centrale contemporaine*, éditions Presses Universitaires de France, avril 2010, Paris, p. 126.

- Royot Daniel, *Les Indiens d'Amérique du Nord*, éditions Armand Collin, 2007, Paris, p. 288.
- Schlesier Karl, *Les Loups du Ciel, Mythologie et religion des Cheyennes*, éditions Rocher, 1997, p. 207.
- Sermier Claire et Dehau Etienne, *Mongolie, La vallée du Grand Ciel*, éditions Vents de Sable, 2015, Paris, p. 192.
- Sokoloff Georges, *Nos ancêtres les nomades : l'épopée indo-européenne*, éditions Fayard, 2011, Paris, p. 309.
- Stépanoff Charles, Ferret Carole, Lacaze Gaëlle et Thorez Julien (sous direct.), *Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale*, éditions Armand Collin, 2013, Paris, p. 287.
- Stépanoff Charles et Zarcone Thierry, *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, éditions Gallimard, novembre 2011, Paris, P. 128.
- T. Hall Edward, *La dimension cachée*, éditions du Seuil, 1971 pour la traduction française, réédition Août 2014, p. 256.
- Taillant Stéphane, Henrotin Joseph et Schmitt Olivier, *Guerre et stratgéie : Approches, concepts*, éditions Presses Universitaires de France, avril 2015, Paris, p. 529.
- Thévenin René et Coze Paul, *Mœurs et histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, éditions Payot et Rivages, 2004, Paris, p. 388.
- Thevenet Jacqueline, *La Mongolie*, éditions Karthala, 1999, Paris, p. 166.
- Thevenet Jacqueline, *Les Mongols : de Gengis Khan à aujourd'hui*, éditions Armand Colin, 1986, Paris, p. 224.
- Thom René, *Prédire n'est pas expliquer*, éditions Flammarion, février 2009, p. 188.
- Thubron Colin, *L'ombre de la route de la Soie*, éditions Hoëbeke, 2008, p. 547.
- Tilman Nagel, *Mahomet : Histoire d'un arabe, Invention d'un prophète*, éditions Labor et Fides, 2012, p. 287.
- Tisserand Fabienne et Hermann Frédéric, *Haute-Asie*, éditions La Renaissance du Livre, 2000, p. 189.

- Todorov Tzvetan, *La peur des barbares : Au-delà du choc des civilisations*, éditions Robert Laffont, 2014, Paris, p. 350.
- Tzu Sun, *L'art de la guerre*, éditions Pluriel, septembre 2016, p. 328.
- Virel André, *Les univers de l'imaginaire*, éditions l'Arbre Vert, 2000, Paris, p. 248.
- Vitebsky Piers, *Les chamans : le grand voyage de l'âme*, éditions Taschen, 2006, Köln, p. 184.
- Vuillemenot Anne-Marie, *La yourte et la mesure du monde, avec les nomades au Kazakhstan*, éditions Bruylant Academia, 2002, p. 286.
- Weber Max, *La domination*, éditions La Découverte, mai 2015, p. 427.
- Weber Max, *Concepts fondamentaux de sociologie*, éditions Gallimard, avril 2016, p. 405.
- Zajec Olivier, *Introduction à la géopolitique, Histoire, outils et méthodes*, éditions Argos, 2013, p. 172.
- Zarcone Thierry, *Le soufisme, voie mystique de l'islam*, éditions Gallimard, Octobre 2009, p. 128.

Articles

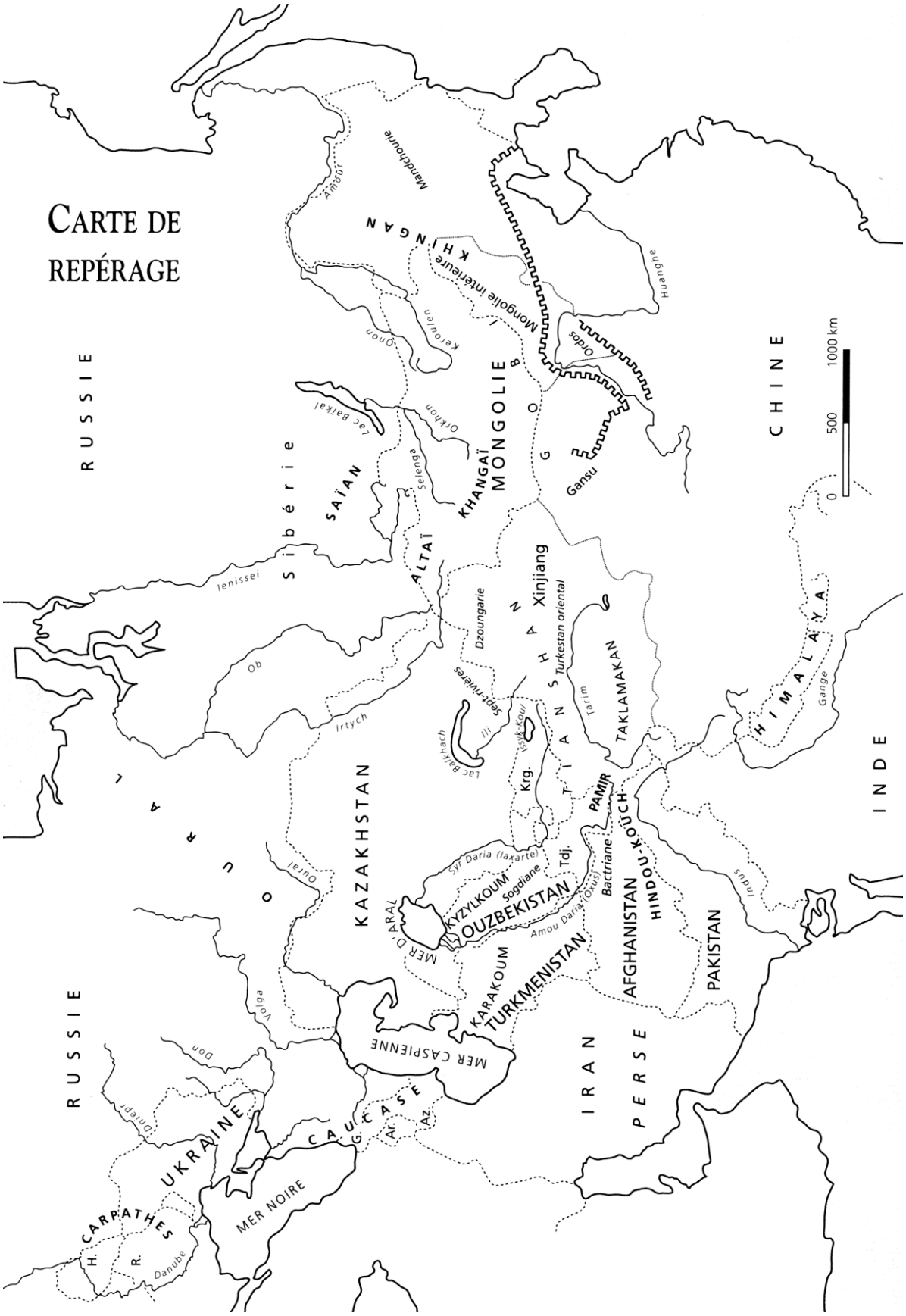
- Courrier international : *La machine Daech* : n°1271 du 12 au 18 mars 2015, France, p. 50.
- Revue Questions Internationales : Battistella Dario, *La notion d'empire en théorie des relations internationales*, n°26, Juillet-Aout 2007, p. 74.
- Le Monde Hors-Série : *L'Atlas des civilisations, 6000 ans d'histoire*, édition 2015, p. 186.
- Le Monde Hors-Série : *Empires, 4000 ans d'histoire impériale, les nouvelles stratégies de domination*, octobre - décembre 2015, p. 98.

- **Cartes n° 1 et 2** : repérages géographiques et géologiques d'Asie centrale et septentrionale.

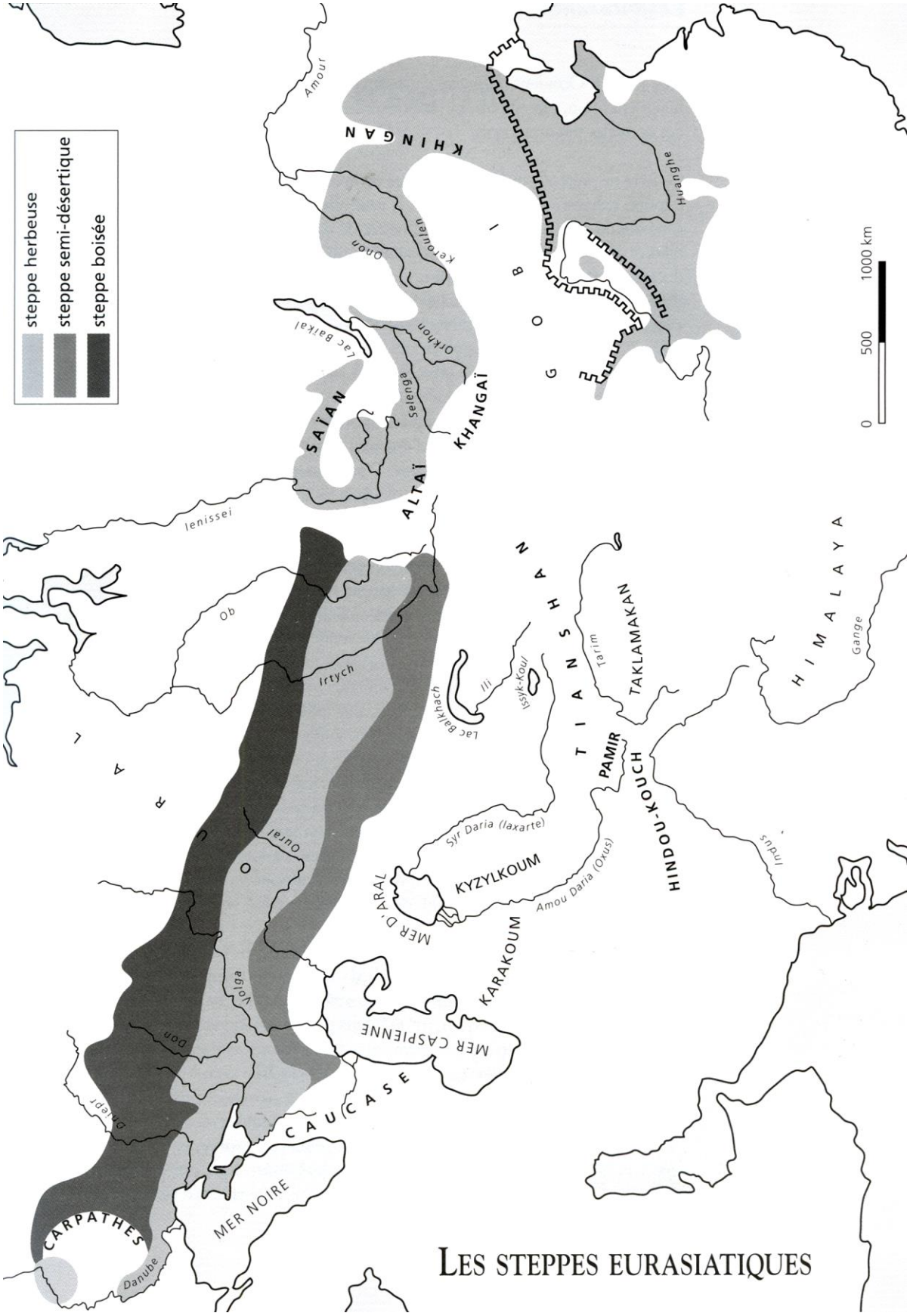
- **Cartes n° 3, 4, 5 et 6** : représentations des principaux empires nomades turcs et mongols entre le VIème et le XIVème siècle de notre ère.

Les cartes sont issues de l'ouvrage d'Iaroslav Lebedynsky, *Les nomades : les peuples nomades de la steppe, des origines aux invasions mongoles (IXème siècle av. J.-C. – XIIIème siècle apr. J.-C.)*, éditions Errance, p. 6, 7, 192, 202, 232 et 275.

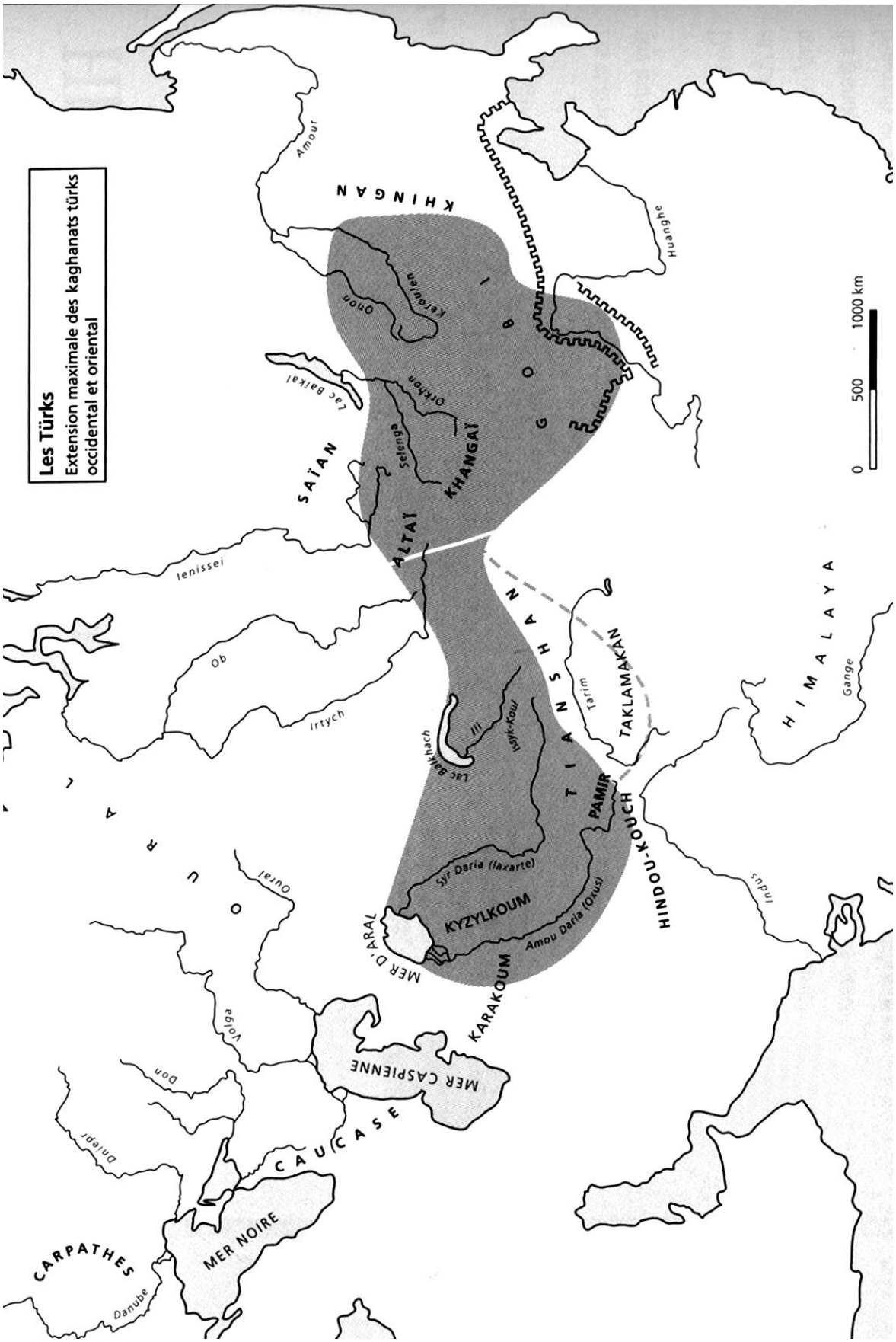
Carte n°1 : ***Asie centrale et septentrionale : repères géographiques actuels.***



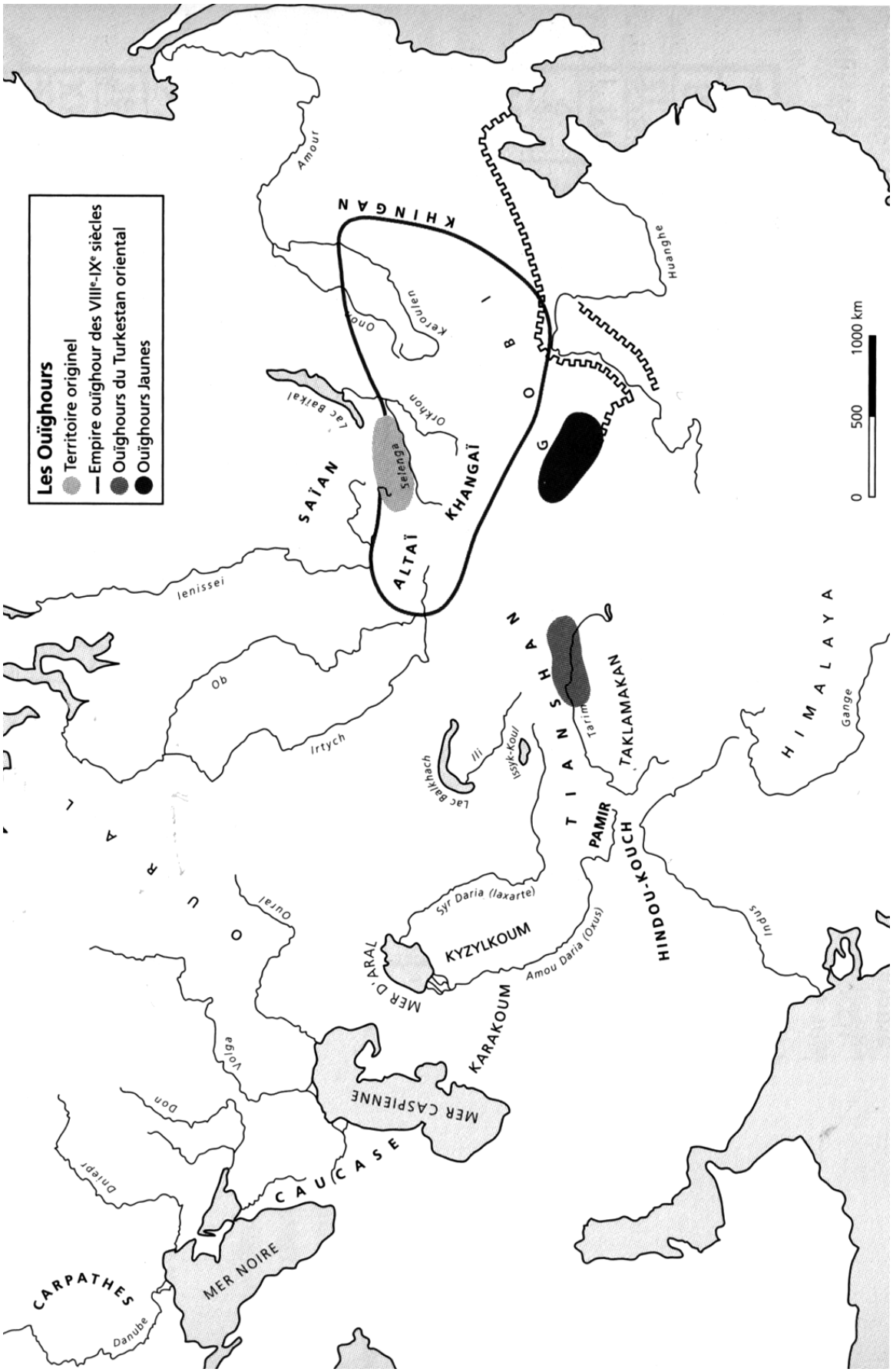
Carte n°2 : ***Représentations des différentes steppes en Asie centrale et septentrionale.***



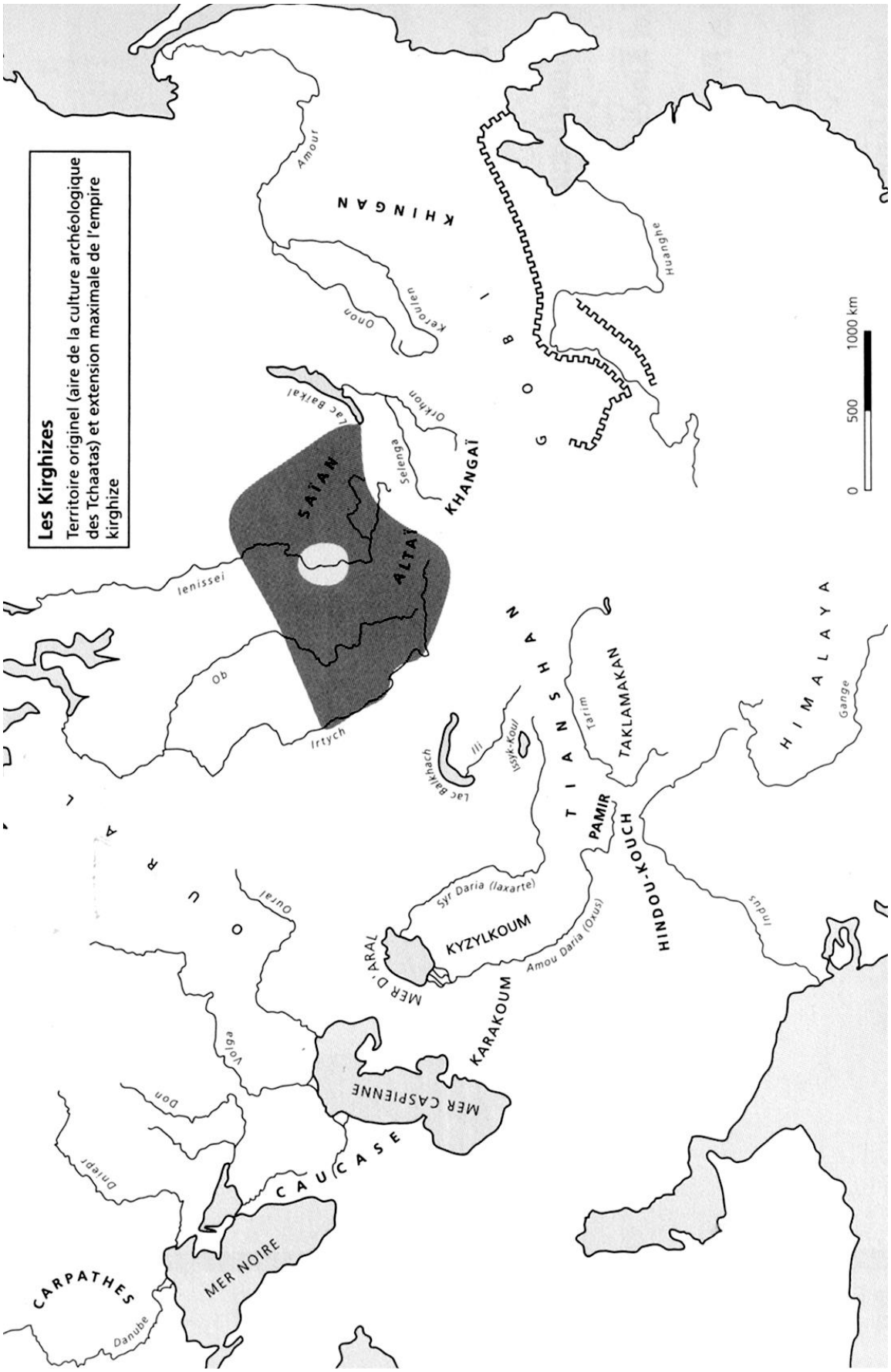
Carte n°3 : ***Empire des T'ou-Kiue (premiers Türks) VI-VIIIème siècles.***



Carte n°4 : ***Empire des Ouïghours (turcophones) VIII-IXème siècles.***



Carte n°5 : ***Empire des Kirghizes (turcophones) VI-VIIème siècles.***



Carte n°6 : ***Empire des Mongols de Gengis Khan XIII-XIVème siècles.***

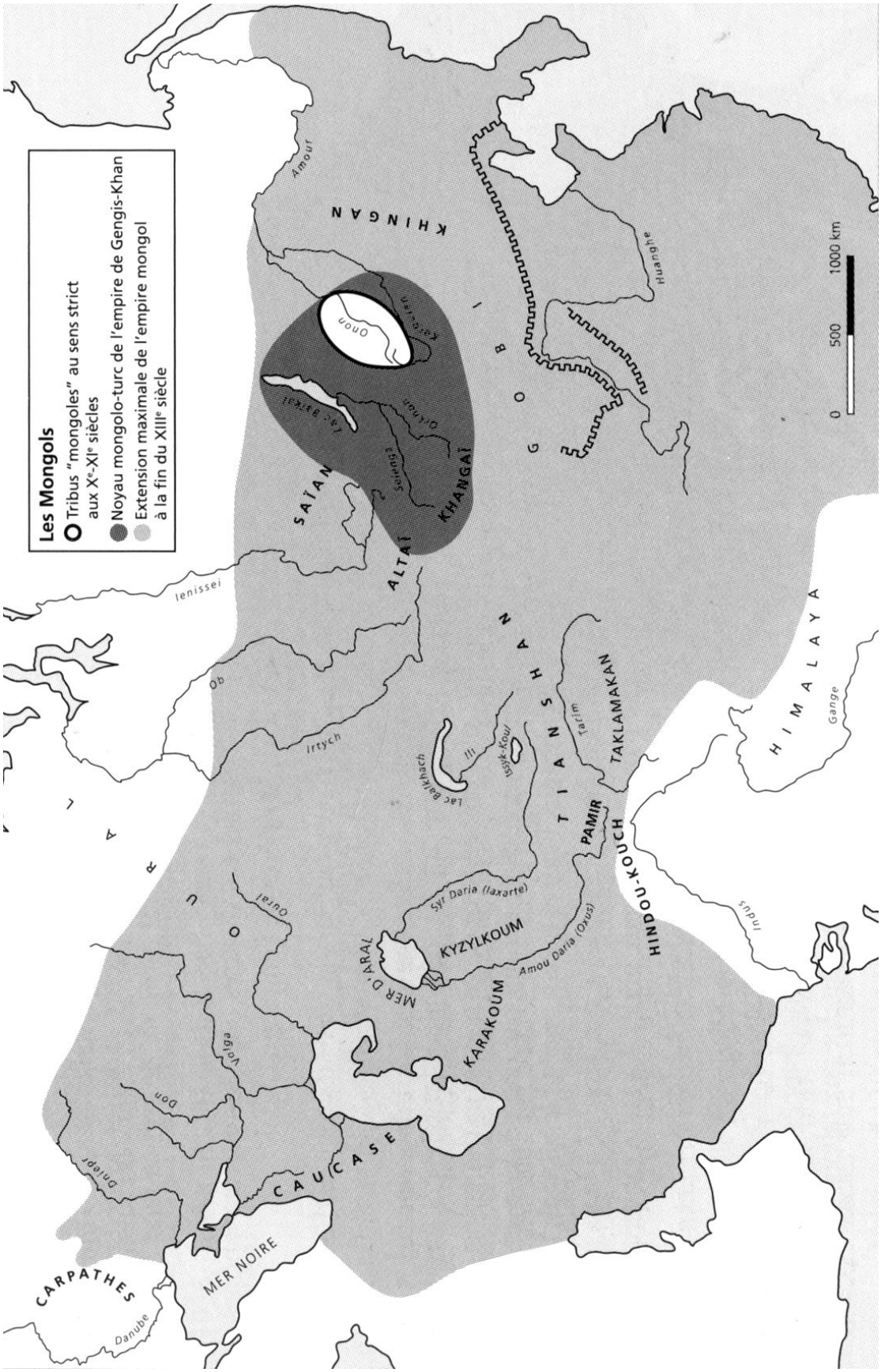


Table des matières

Introduction 8

PREMIERE PARTIE : L'ÉMERGENCE DE LA CIVILISATION NOMADE ALTAÏQUE : VERS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ CULTURELLE ET SOCIALE SINGULIÈRE 53

Section I : L'Asie centrale et septentrionale, espaces prédisposés à la mystification animale : vers la naissance d'une culture animiste et chamanique 56

1. Le chamanisme sibérien, vecteur de communication entre les mondes humains et non humains 59

2. L'animisme, élément intrinsèquement lié au système de pensée altaïque 67

3. L'Asie centrale et septentrional, espaces de vide géographique 78

Section II : Vers une étude des représentations zoomorphiques chez les peuples nomades altaïques 85

1. Etude ontologique du totémisme : du débat anthropologique à l'ouverture de son champ d'application 87

2. Vers une ouverture du champ d'étude des cultures totémiques aux nomades altaïques 97

3. La culture à aspect totémique des peuples altaïques : de la notion de vestiges totémiques à intérêts économiques et culturels 100

4. Le totémisme des Grandes Plaines du Nord américain : de la pratique individuelle à l'utilisation identitaire 117

Section III : La représentation zoomorphique au cœur des mythologies nomades d'Asie centrale et septentrionale : de l'assimilation naturelle à l'utilisation culturelle.....126

1. Vers une stabilisation de la culture tribale : la représentation zoomorphique, élément clanique et cyclique 128

2. Le loup gengiskhanide : des origines turques à la notion de paratotémisme 135

3. Le nomade et le loup : un mimétisme aboutissant à la création d'une parenté mythique ... 144

4. La représentation zoomorphique : élément attracteur et unificateur culturel dans le système des représentations sociales 149

5. La place du loup dans la mythologie Cheyenne, entre présence chamanique et lien culturel avec les nomades altaïques 152

SECONDE PARTIE : DE LA TRIBU A L'EMPIRE : LA MODIFICATION DE LA STRUCTURE TRIBALE PAR LA GUERRE, LE POLITIQUE ET LE TENGRISME 160

Section I : La modification progressive de la morphologie nomade : vers un développement tribal par la guerre, le politique et les ancetres claniques.....165

1. Le rôle de la guerre et la modification des ancêtres claniques dans le processus de politisation tribale altaïque..... 167

2. De la tribu à la chefferie : vers l'émergence des proto Etats et l'utilisation des éléments culturels à des fins politiques 185

3. Vers l'étude du principe de souveraineté et du concept d'Etat nomade : la création des khanats et khaganats turco-mongols 192

4. Du symbolisme politique : l'instabilité nomade à l'épreuve du politique..... 202

Section II : La domination politique chez les nomades altaïques : de la stabilisation sociale à l'evolution morphologique et identitaire 206

1. La domination politique légitime à l'épreuve du nomadisme pastoral..... 208

2. De la domination patriarcale à la présence problématique d'un féodalisme patrimonial : vers l'évolution structurelle du pouvoir politique nomade 213

3. Le pouvoir charismatique gengiskhanide : entre récupération politique antérieure, responsabilité du souverain et utilisation de la notion de guerrier fauve 230

4. La confrontation du pouvoir chamanique avec le pouvoir politique : vers une forme de césaropapisme gengiskhanide..... 242

5. La hiérocratie et l'empire comme régime de domination politique et d'organisation sociale légitime au concept de nomadisme 248

Section III : L'apport du tengrisme face au problème du tribalisme pastoral 260

1. La stratification sociale à l'épreuve du tribalisme altaïque 262

2. L'utilisation du mythe et du sacré comme source de légitimation du pouvoir dans les sociétés nomades 271

3. Le tengrisme comme accélérateur de la chute du tribalisme altaïque 274

4. Gengis Khan, prophète en terre nomade : vers une utilisation du religieux à des fins charismatiques, stratégiques et politiques..... 284

5. La société chinoise : entre culte des ancêtres et multiplication des pratiques religieuses : une uniformité dans la complexité 301

TROISIEME PARTIE : LE RÔLE DES REPRÉSENTATIONS ZOOMORPHIQUES DANS LE PROCESSUS DE POLITISATION NOMADE : VERS UNE MATERIALISATION DE LA CIVILISATION DES STEPPES 310

Section I : Rôle et fonctionnement des représentations sociales dans le processus de transformation de la morphologie tribale 315

1. De la cohérence et de la cohésion sociale : l'évolution de la morphologie tribale face à la multiplication des identités claniques 316

2. La recomposition du système des représentations : entre légitimation politique et divinisation des représentations 328

3. Vers la notion d'une hiérocratie nomade à principes animistes et zoomorphiques..... 335

4. La représentation zoomorphique : élément attracteur dans le processus de morphodynamique des mythes..... 353

Section II : L'évolution de la culture tribale face au dynamisme politique nomade 361

1. La nécessaire individualisation du pouvoir..... 363

2. Le problème du chamanisme au cœur du système hiérocratique nomade..... 372

3. La diffusion de l'élément chamanique au cœur des grands courants de pensée sédentaires 383

Section III : Entre empires des steppes, tengrisme et utilisation de l'ancêtre clanique : la création des polities nomades.....390

1. La construction des empires des steppes : vers une continuité culturelle, religieuse et idéologique 392

2. Le loup turco-mongol : de la symbolique prédatrice au messager politique 408

3. De la notion de politie chez les peuples de pasteurs nomades eurasiatiques 422

QUATRIEME PARTIE : LA PRÉGNANCE DE LA REPRESENTATION ZOOMORPHIQUE AU CŒUR DU SYSTÈME DE CONQUÊTE IDÉOLOGIQUE GENGISKHANIDE 434

Section I : De la différenciation et de la confrontation nomades/sédentaires : vers la création d'une dualité millénaire et d'une identité collective prédatrice 437

1. Nomades et sédentaires en Eurasie : un principe de coévolution humaine, culturelle et politique 439

2. De la présence d'une idéologie nomade sur les territoires d'Amérique du Nord..... 457

3. Le nomadisme pastoral de Haute Asie, enfant troublant de la sédentarité 467

Section II : Du cannibalisme totémique : vers la présence d'un soft power et d'une idéologie gengiskhanide 473

1. Le problème linguistique au cœur de l'unification nomade altaïque 474

2. Vers l'étude d'un *soft power* gengiskhanide 481

3. L'idéologie gengiskhanide : vers une logique prédatrice et existentialiste..... 490

Section III : Etude anthropomorphique des guerriers nomades turco-mongols 499

1. Le barbare : de l'animal humanisé à l'humanité animalisée 500

2. De l'anthropomorphisme et du mimétisme comme mode de fonctionnement du système guerrier nomade 518

3. Le loup mongol : ancêtre mythique et archétype du guerrier 526

Section IV : De Gengis Khan à Daech : la peur, entre influence naturelle, symbolique et recuperation idéologique propre à l'utilisation de la terreur 533

1. L'art de la guerre chez les nomades : de la pratique prédatrice à l'élaboration d'une stratégie militaire 536

2. L'ancêtre mythologique, précepteur de la stratégie militaire nomade 544

3. Le guerrier fauve : de l'influence chamanique à l'initiation militaire..... 561

4. L'utilisation de la terreur, arme du faible sur le fort : la peur, élément anxiogène et dynamiteur des sociétés humaines 568

CONCLUSION 580

BIBLIOGRAPHIE.....598

Annexes.....608