



HAL
open science

Les symboles du pouvoir en Mongolie : la référence aux ancêtres, XVe - XX e siècles

Isabelle Charleux

► To cite this version:

Isabelle Charleux. Les symboles du pouvoir en Mongolie : la référence aux ancêtres, XVe - XX e siècles. Cité Interdite, palais impériaux et cours royales : comparaison entre les symboles du pouvoir impérial et monarchique en Orient et en Occident, A paraître. halshs-03463198

HAL Id: halshs-03463198

<https://shs.hal.science/halshs-03463198>

Submitted on 2 Dec 2021

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

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

Authors' own file.

See the published version in : *Cité Interdite, palais impériaux et cours royales : comparaison entre les symboles du pouvoir impérial et monarchique en Orient et en Occident*, Ma Li (dir.), Boulogne-sur-mer : Université du Littoral Côte d'Opale, p. 125-151.

Les symboles du pouvoir en Mongolie : la référence aux ancêtres, XV^e-XX^e siècles

Isabelle Charleux¹

Résumé. Bien que prenant souvent modèle sur leurs voisins sédentaires, les empires nomades ou issus du monde nomade n'en partagent pas les mêmes valeurs, et je m'interrogerai dans un premier temps dans quel mesure le palais, fréquemment mobile ou multiplié, représente pour les Mongols du XIII^e siècle à nos jours la « puissance du Pouvoir suprême ». Il semble en effet que les « lieux de pouvoir » sont ailleurs, dans d'autres symboles nécessaires à la protection de l'État et à la légitimation du pouvoir, et qui le sacralisent, comme l'étendard qui concentre la force vitale des ancêtres impériaux/royaux, les « reliques » ou des peintures représentant les souverains défunts.

Quels sont les symboles du pouvoir dans le monde nomade, en particulier chez les Mongols post-impériaux² ? Les palais furent certainement des outils de prestige, mais avant tout, servaient à la « technologie du pouvoir », pour contrôler des populations sédentaires soumises. De plus, les souverains mongols en changeaient fréquemment, résidaient à l'extérieur, et finissaient par les abandonner ou les transformer en temple. Les khans préféraient résider et donner des audiences dans de somptueuses yourtes (*ger*)³. C'est ainsi que, sur un rouleau envoyé à l'empereur des Ming (1368-1644), Altan khan (r. 1542-1582) se fait représenter avec son épouse dans sa yourte, devant le palais et le temple qu'il a construits⁴. Le

¹ Chargée de recherches au CNRS, HDR, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (UMR 8582, EPHE-PSL).

² À l'occasion d'une conférence organisée en 2007 sur la représentation du pouvoir, nous avons tentés avec Roberte Hamayon et Grégory Delaplace de mettre en valeur l'importance de la représentation dans l'exercice du pouvoir, et le pouvoir de ces représentations, notamment matérielles (palais, portraits, sceaux, drapeaux etc.) (Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia : legitimacy, transmission and the sacred* et *Representing power in modern Inner Asia : conventions, alternatives and oppositions*, Bellingham, Western Washington University, 2010).

³ Charleux, I., « The Khan's City : Kökeqota and the role of a capital city in Mongolian state formation », in Sneath, D. (ed.), *Imperial statecraft : political forms and techniques of governance in Inner Asia, sixth-twentieth centuries*, Bellingham : Center for East Asian Studies, Western Washington University & Mongolia and Inner Asia Studies Unit.

⁴ Charleux, « The Khan's City », p. 203, fig. 1.

VIII^e Jebtsündamba khutugtu (1870-1924), proclamé saint empereur (Bogda khaan) de Mongolie en 1911, recevait l'année suivante des délégués russes dans une somptueuse yourte de réception cernée de rouge⁵. En 2005, le président Enkhbayar rencontrait Georges Bush dans la yourte de réception du Palais du gouvernement. La yourte de réception présente l'avantage d'être confortable et mobile, et de rappeler le passé nomade, mais elle n'est pas à proprement parler un symbole de pouvoir.

Je voudrais ici m'intéresser à des objets politico-religieux et aux rituels qui leur sont associés, qui contribuent à sacraliser le pouvoir, légitimer le souverain et protéger l'État. À partir de la période Yuan (1279-1368), l'autorité politique se fonde sur trois sources : le Ciel (Tengri), divinité suprême, le culte des ancêtres gengiskhanides, et le bouddhisme⁶.

Depuis le XII^e siècle, les khans affirment recevoir leur pouvoir du Ciel, qui leur accorde force et protection⁷ ; ils ne peuvent régner sans son approbation (cependant, on ne parle pas de « mandat », car le Ciel ne vient qu'appuyer des actes humains).

L'« utilisation » du bouddhisme comme « technologie de pouvoir » a fait l'objet de nombreuses études. L'alliance entre les pouvoirs temporel et religieux (*khoyar yosu*, les deux lois, système dual de légitimité), plus précisément entre un souverain-patron et un lama, a été formalisée dans un manuel de gouvernement appelé *L'Histoire blanche*⁸. L'archétype en est la relation entre Khubilai khan (r. 1260-1294) et 'Phags-pa lama, qui servit de modèle pour celle entre Altan khan et le III^e Dalaï lama (1543-1588), reconnus comme leurs réincarnations respectives⁹. Par les titres que le hiérarque octroyait au khan, les initiations données au souverain et les rituels tantriques de protection de l'empire/du royaume, le bouddhisme contribuait non seulement à légitimer le khan mais également à protéger son peuple. Le souverain imposant le bouddhisme comme religion d'État devenait lui-même sacré, *cakravartin* (empereur universel qui fait tourner la roue du *dharma*), voire incarnation d'un bodhisattva. Altan khan, issu d'une branche cadette du lignage gengiskhanide, devint ainsi pleinement légitime, a fortiori lorsque, après sa mort, des miracles accompagnèrent la découverte des reliques (*śarīra*) issues de la crémation de son corps. (Notons que d'après sa biographie rédigée vers 1607, il avait également utilisé la légitimation par le Ciel et par le discours généalogique)¹⁰.

Le Ciel est un concept politico-religieux abstrait qui ne fut jamais représenté ; son culte ne laissa pas de traces matérielles¹¹. En revanche, le bouddhisme comme le culte des ancêtres

⁵ Batsaikhan, O., *Bogdo Jebtsundamba Khutuktu, the last emperor of Mongolia. The life and legend*, Ulaanbaatar, Admon, 2016, p. 159.

⁶ *Erdeni tunumal nereti sudur orusiba* : Erverskog, J., *The Jewel translucent sūtra. Altan Khan and the Mongols in the sixteenth century*, Leyde & Boston, Brill, 2003, p. 19-20 ; Elverskog, J., *Our Great Qing : the Mongols, Buddhism, and the state in late imperial China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, chap. 2.

⁷ *Histoire secrète des Mongols*, trad. et comm. Rachewiltz, I. de, *The Secret history of the Mongols. A Mongolian epic chronicle of the thirteenth century*, Leyde & Boston, Brill, 2006, §145, 179, 199, 224 etc., et p. 224-227.

⁸ Texte probablement apocryphe du XVI^e siècle attribué à Khubilai khan (r. 1260-1294), sans doute écrit pour légitimer le règne d'Altan khan (Sagaster, K. *Die Weisse Geschichte (Cayan teiuke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen : Religionen und Staat in Tibet und der Mongolei*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976). Il comporte également des prescriptions pour les rituels à Gengis khan.

⁹ Référence dans la biographie d'Altan khan : Elverskog, *The Jewel translucent sūtra*, p. 138.

¹⁰ Elverskog, *The Jewel translucent sūtra*, p. 19-20.

¹¹ À partir des Yuan, Gengis khan ancestralisé devient en quelque sorte le médiateur et le représentant du Ciel. Sur la nécessité d'utiliser une figure personnalisée (en l'occurrence celle du héros épique Manas) pour re-présenter le Ciel dans le mouvement tengriste khirgiz : Biard, A. & Laruelle, M., « 'Tengrism' in Kyrgyzstan : in search of

sont à l'origine d'un grand nombre de représentations matérielles en Mongolie. Sous le règne d'Altan khan et de ses descendants, c'est devant une copie de la célèbre statue du Jo-bo Śākyamuni de Lhasa, à Hohhot (Khökhekhota, en Mongolie méridionale ou Mongolie-Intérieure), que se tinrent de grands rituels politico-religieux.

Pour les Mongols du XVII^e siècle, le charisme d'un souverain qui n'était pas issu du clan gengiskhanide (et n'était même pas mongol), associé au culte du Ciel et à la légitimation par le bouddhisme se montrèrent suffisant pour qu'on le reconnaisse comme grand khan ; c'est ainsi qu'entre 1627 et 1633 une grande partie des Mongols méridionaux se rallia au souverain mandchou Hungtaiji (r. 1626-1643), qui respecta les traditions des steppes en scellant ses serments par le sacrifice d'un cheval au Ciel et d'un bœuf à la Terre¹². En 1636, les Mongols méridionaux le reconnurent comme khan des khans lorsqu'il affirma posséder le sceau de Khubilai (hérité du premier empereur de Chine)¹³ et la statue du protecteur courroucé Mahākāla qui avait assuré aux Yuan la défaite sur les armées Song (960-1279) (ces deux objets sacrés avaient précédemment été entre les mains du dernier khan des khans, Ligdan, r. 1603-1634). Ainsi Hungtaiji se présenta aux Mongols méridionaux, qu'il cherchait à rallier pour conquérir la Chine, comme héritier légitime de Gengis et de Khubilai.

Je voudrais ici m'intéresser au culte des grands ancêtres gengiskhanides comme source d'autorité politique pour leurs descendants, du XV^e au XX^e siècle, à travers les sanctuaires et les objets qui « incarnent » leur force vitale, le *sülde*. Quels sont ces supports de *sülde* et qu'est-ce qui garantit leur efficacité ? Comment furent-ils utilisés après la chute de l'empire, pour légitimer le pouvoir temporel, protéger l'État et bénir le peuple ?

LE SÜLDE

Revenons tout d'abord sur la notion de *sülde*, qui est l'essence même du culte de Gengis khan. Le *sülde* protège la nation et garantit la pérennité de la communauté mongole. On le traduit souvent par « génie protecteur », mais il englobe plusieurs notions : 1) la grandeur, la puissance, le charisme, la majesté d'une personne¹⁴ ; 2) la force vitale ou énergie intrinsèque des grands hommes (chefs, chamanes), distincte de l'âme individualisée (*sünesiün*)¹⁵ ; 3) le

new religious and political legitimacy », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in modern Inner Asia*, p. 55-96.

¹² Voir par exemple Di Cosmo, N. & Bao, D., *Manchu-Mongol relations on the eve of the Qing conquest. A documentary history*, Leyde & Boston, Brill, 2003, p. 40-41.

¹³ Sur le sceau, symbole du pouvoir chez les Mongols : Aubin, F., « To impress the seal : a technological transfer », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia*, p. 159-208.

¹⁴ Le terme *sülder* dans l'*Histoire secrète* signifie « signe de bonne fortune, majesté » ; c'est la qualité d'individus ou de tout un clan (Rachewiltz, *op. cit.*, p. 328, 904 ; Chiodo, E., « The white standard (*caγan tuγ sülde*) of the Caqar Mongols of Üüsin Banner », *Ural-Altäische Jahrbücher*, Vol. N.F., 16 (1999-2000), p. 232, n. 3). Pour l'étude du terme et de ses composés, on se référera aux travaux de Bawden, Ch., « Vitality and death in Mongolian epic », in Heissig, W. (éd.), *Fragen der mongolischen Heldendichtung III*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985, p. 9-24 ; Skrynnikova, T.D., « *Sülde* – The basic idea of the Chinggis-Khan cult », *Acta Orientalia Hung.*, Vol. 46, n°1 (1992-1993), p. 51-60. C. Humphrey et H. Ujeed (*A Monastery in time. The making of Mongolian Buddhism*, Chicago, University of Chicago Press, 2013, chapitre V) soulignent la pluralité d'interprétations de cette notion qui peut également s'appliquer à la force vitale émanant d'une montagne divinisée.

¹⁵ Bawden (*op. cit.*) distingue les termes se référant à l'âme (*amin, sünesiün*) des termes associés à la force vitale (*sülde, suu jali, tsog jali, khei mori* etc.).

bonheur, la prospérité, la chance, la fortune, les bénédictions ; 4) le génie protecteur qui incorpore la force vitale de Gengis khan et de ses ancêtres ; 5) et son support principal, l'étendard. *Sülde* est corrélé au terme *jüldü*, qui désigne le système respiratoire (plus la tête et le cœur), symbole de la force vitale dans les anciennes sociétés de chasse¹⁶. Il faut ainsi le comprendre non comme un esprit-ancêtre personnalisé, mais comme une énergie vitale collective émanant des grands ancêtres.

Le culte du *sülde* des ancêtres gengiskhanides prend des formes variées parce que celui-ci peut s'incarner dans divers objets comme des reliques, des étendards ou des statues. Il s'agit bien là, comme l'a montré Tatiana Skrynnikova¹⁷, de différentes facettes d'un même culte, bien que reliques et étendards soient vénérés séparément.

LES TEMPLES AUX ANCETRES ET AUX ETENDARDS

Le culte de Gengis khan est attesté vingt ans après sa mort : au camp de Batu (r. 1237-1256) sur la Volga, on vénérât une statue de Gengis posée sur un chariot entre deux feux, et au camp de Güyüg (r. 1246-1248) en Mongolie centrale, une statue sur un chariot devant la tente du khan recevait des offrandes quotidiennes. Les empereurs faisaient périodiquement des sacrifices au Ciel en plein air. Sous les Yuan, des chamanes étaient chargés du culte aux ancêtres dynastiques, puis le culte se bouddhisa et les khans défunts furent représentés par de somptueux portraits en soie tissée abrités dans des Salles des portraits impériaux au sein de monastères¹⁸.

À partir du XV^e siècle, les temples aux ancêtres abritant des reliques et les étendards sont pour la plupart localisés en Ordos, région de la boucle formée par le fleuve Jaune en Mongolie-Intérieure (**fig. 1**). L'appellation de cette région vient justement du temple ancestral de Gengis khan, les Huit palais (*ordo*, résidence, palais, campement d'un souverain) blancs ou Huit tentes blanches¹⁹. Lorsque la tombe n'est pas en un lieu secret, le temple ancestral peut être construit à proximité : c'est le cas du culte de Sagang sechen (1604-?) dans la bannière Üüshin en Ordos²⁰.

¹⁶ Dmitriev, S.V. (« *Sülde*. La formation d'une terminologie militaro-politique chez les nomades médiévaux d'Eurasie », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia*, 281-306) montre que *sülde* est lié à *jüldü* et non à *sür*. Le chef de famille qui a offert le mouton sacrifié à l'étendard blanc de l'Üüshin en reçoit le *jüldü* (Chiodo, « The white standard », p. 239).

¹⁷ Skrynnikova, *op. cit.*

¹⁸ Ratchnevsky, P., « Über den mongolischen Kult um Hofe der Grosskhane in China, in Ligeti L. (éd.), *Mongolian Studies*, Amsterdam & Budapest, Grüner, 1970, p. 417-443 ; Charleux, I., « From *ongon* to icon : legitimization, glorification and divinization of power in some examples of Mongol portraits », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia*, p. 213-225.

¹⁹ Je ne parlerai pas ici des grottes d'Arjai (Ch. Bayanyao shiku 百眼窯石窟, dans la bannière Otog), que des chercheurs de Chine qualifient de pierre fondatrice du culte gengiskhanide à partir des Yuan (Qurcabayatur Solongyod, *Zum Činggis-Qayan Kult*, Osaka, National Museum of Ethnology, 1999 ; autres références dans Charleux, « From *ongon* to icon »). Ces grottes décorées depuis les Wei du Nord (386-534) sont un complexe bouddhique sans référence évidente à Gengis khan autre que dans la tradition orale de la région (Charleux, « From *ongon* to icon », p. 227-229).

²⁰ La tombe de Sagang sechen ainsi que son temple, fondé en 1830, étaient à Yekhe bodong (Sasa), dans le nord de l'Üüshin (territoire annexé par la province du Shaanxi en 1901). La tombe de Khutugtai sechen est située à Yekhe ongon tsaidam (Wengrun liangmu 翁滾梁墓), à 10 km de Sharlig-un süme, dans le sud de l'Üüshin, et à huit à dix lieux au nord-ouest de Yekhe shiber où résidaient Sagang sechen et Khutugtai sechen. Le culte de l'étendard de Sagang sechen se pratiquait dans la plaine de Baga shiber, qui est contiguë à celle de Yeke shiber

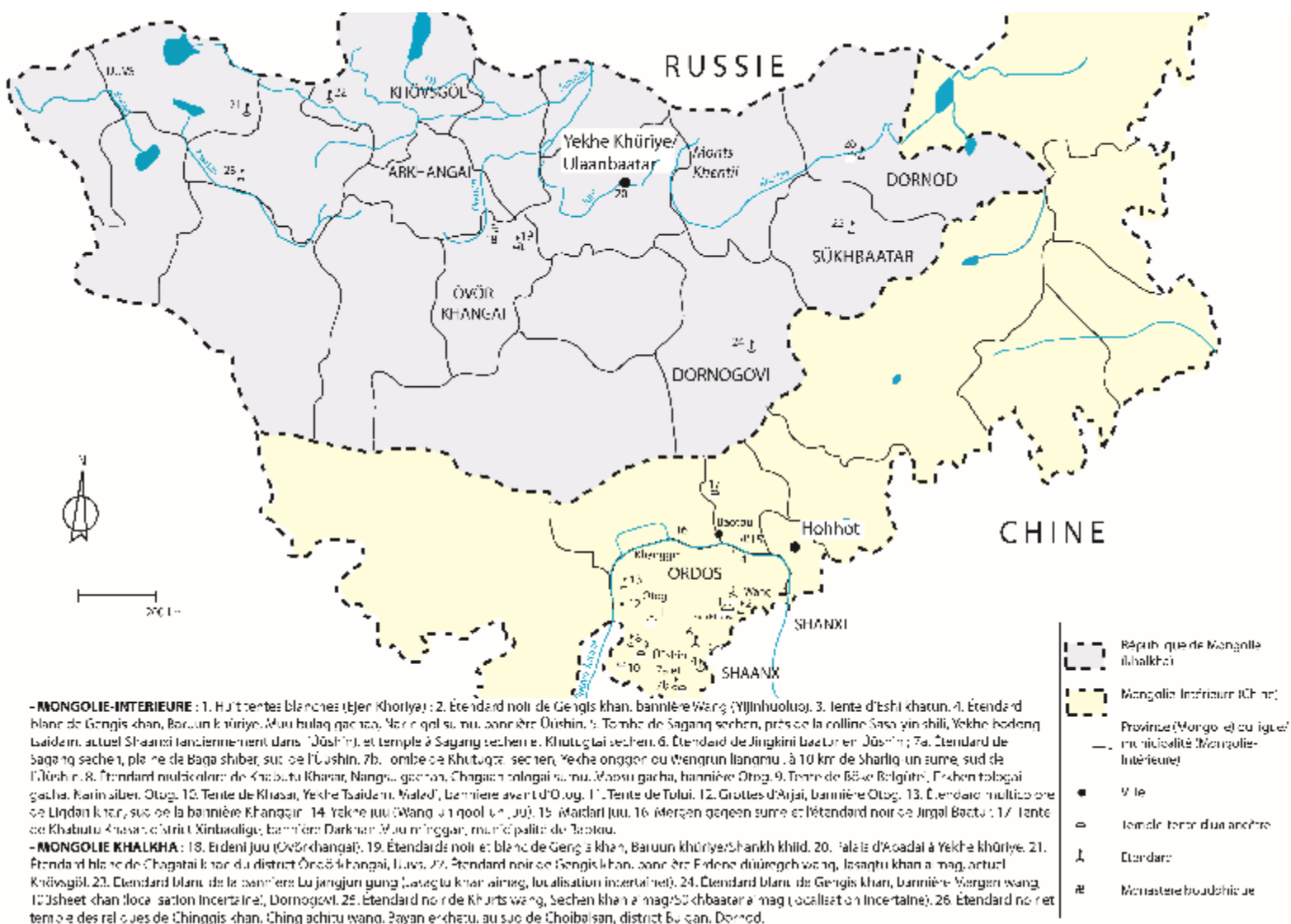


Figure 1 : Carte situant les temples aux ancêtres et à l'étendard mentionnés dans le texte. © I. Charleux

Ces temples sont en général composés de tentes *chomchog* (tente au sommet pointu montée sur chariot, **fig. 2**) qui, de même que les étendards, changeaient fréquemment d'emplacement. Ils sont appelés *chomchog*, *ordon shitiüin* (objet de culte-palais), *shitiüin-ü siime* (temple), ou encore *onggon*, « réceptacle de pouvoir spirituel », terme qui qualifie à la fois l'âme/esprit et ses supports comme la tombe, les reliques ou les représentations anthropomorphes faites dans des matériaux divers afin de capturer et nourrir l'esprit en échange de sa protection. Comme on va le voir, le culte aux ancêtres et aux étendards est à la fois le

(Mostaert, A., « Sur le culte de Sayang Secen et de son bisaïeul Qutuytai Secen chez les Ordos », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 20 (1957), p. 534-536). Sur le temple à ces deux ancêtres : Chiodo, E., « Altan yandari : a journal on Ordos culture », in *Antoine Mostaert (1881-1971) - C.I.C.M. Missionary and Scholar. Volume One : Papers*, Sagaster, K. (éd.), Louvain, Ferdinand Verbiest Foundation ; China-Europe Institute, 1999, vol. I, p. 56) ; Altanbayana, B., *Sayang erke secen qung tayiji-yin ger-ün sitügen*, Hohhot, Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriya, 2004 ; Laqšanbüin, *Sayang secen-ü tayilya*, Hohhot, Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriya, 2004. Le culte est ravivé depuis 1986.

culte de l'esprit-*onggon* d'un ancêtre individuel – les Mongols considéraient que les Huit tentes blanches étaient Gengis Khan en personne – et de la force vitale dépersonnalisée *sülde*.



Figure 2 : Tente *chomchog* de Gengis Khan recréée dans le « Mausolée de Gengis Khan », Ordos, Chine. © M.-D. Even

Les temples aux ancêtres abritant des reliques

Les Huit tentes blanches, site principal du culte à Gengis Khan, nomadisait séparément²¹ en Ordos, accompagnant occasionnellement le Khan dans ses campagnes, et se rassemblaient pour le principal sacrifice, celui de printemps, à Ejen khoriya, « l'enclos du seigneur »²². Les deux tentes principales, celles de Gengis et Börte, contenaient notamment, d'après les Darkhad²³, gardiens du sanctuaire, un reliquaire d'argent renfermant les « restes » de Gengis Khan, des poils de chameau ayant recueilli son dernier souffle et une peinture du

²¹ Seules les tentes de Gengis, Börte et le trésor restaient ensemble. Voir leur emplacement sur la carte reproduite par Qurcabayatur Solongyod (*op. cit.*).

²² Il existe une vaste littérature sur l'histoire et les rituels de ce sanctuaire. Pour une présentation synthétique : Atwood, C.P., *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire*, New York, Facts On File, 2004, p. 160-165.

²³ Les Darkhad sont un groupe exempté de taxes, chargé de l'entretien des reliques et des rituels ; ils portaient un deuil permanent de Gengis Khan. Les Huit tentes ne contenaient pas la dépouille du Khan (qui fut enterrée dans les monts Khengtei/Khentii, en Mongolie septentrionale).

khan avec ses neufs paladins (*örlög*). Dans les deux tentes de Khulan, on trouvait un coffre contenant un portrait de Gengis et Khulan entourés de neuf dragons, peint entre autres avec le sang de Khulan mourante, ainsi que les cendres de son cercueil incinéré. Les autres tentes étaient dédiées à une autre épouse de Gengis khan, à son étalon blanc, ses arcs, flèches et carquois, son seau à lait de jument, la selle et la bride de son étalon, et à un trésor contenant des textes et autres objets précieux²⁴. Pillées à plusieurs reprises, les tentes et leurs reliques furent détruites pendant la révolution culturelle.

Toujours dans les Ordos, on rendait un culte aux palais-yourtes d'Ishi khatun (Sorkhakhtani Begi, mère de Khubilai khan, m. 1252) près de la rivière Shabartai à l'est d'Ejen khoriya²⁵ ; de Tolui, à la frontière des bannières Khanggin et Otog (palais-yourte contenant une petite statue dorée et un portrait sur tissu de Tolui, sa pierre à briquet et un petit tabouret pour allumer le feu)²⁶ ; de Bökhe Belgütei (demi-frère de Gengis) dans l'Otog²⁷ ; et de Sagang sechen et de Khutugtai sechen khong taiji (1540-1586) à Yekhe bodong dans l'Üüshin²⁸ (**fig. 1**). Ce dernier contenait un *thang-ka* représentant Gengis khan en divinité bouddhique courroucée²⁹, au-dessus de Sagang sechen et Khutugtai sechen (**fig. 4**). Au nord de Baotou, le palais-yourte de Khabutu Khasar, frère de Gengis khan, fut fondé en 1688. Le temple actuel contient un portrait de Khasar vêtu d'un costume similaire à ceux du célèbre album des empereurs et impératrices Yuan, et, au dos, un autre portrait le dépeignant courroucé, peint dit-on avec son propre sang, ainsi qu'un étendard noir, un couteau, un fourreau de bronze et une lance. Les descendants de Khasar lui rendaient un culte comportant des sacrifices sanglants et organisaient des concours de tir à l'arc³⁰.

Il existait également jusqu'en 1937 un temple à Gengis khan (Chinggis-ün shitüün-ü sūme) dans l'est de la Mongolie khalkha, à Bayan erkhetü (où l'on trouve également une copie de l'étendard noir, voir ci-dessous) (**fig. 3**). Il aurait été déménagé depuis les Ordos pour échapper aux destructions causées par les musulmans chinois en 1874. Selon Rinchen, qui y observa des rituels similaires à ceux des Huit tentes blanches, il contenait une statue de Gengis, de ses grands maréchaux et des chefs des peuples vaincus³¹.

²⁴ Saiyinjiryal et Šaraldai, *Altan ordun-u tayilya*, Beijing, Ündüsüten-ü keblel-ün qoriya, 1983 ; Saiyinjirigala 賽音吉日嘎拉 (=Saiyinjiryal), *Mengguzu jisi* 蒙古族祭祀, Hohhot, Nei Menggu daxue chubanshe, 2008.

²⁵ Okada, H. « The Chakhar shrine of Eshi Khatun », in Sinor, D. (éd.), *Aspects of Altaic Civilizations*, III, Bloomington, Indiana University, 1990, p. 176-186.

²⁶ Atwood, *op. cit.*, p. 162, 164 ; sur les rituels et les différentes localisations : Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 235-238. Ces deux tentes étaient attestées chez les Chakhar ; peut-être les ont-ils apportées en Ordos.

²⁷ Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 238-244.

²⁸ Voir la note 20.

²⁹ Sur la bouddhisation de Gengis khan : Sagaster, K., « Ein Dokument des Tschinggis-Khan Kult in der Khalkha-Mongolei », in Heissig, W. (éd.), *Collectanea Mongolica. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1966, p. 207-209.

³⁰ Déménagé quatre fois et détruit pendant la révolution culturelle, il fut reconstruit en dur en 1988 dans la bannière Muu-Minggan (Möngkedelger, *Qabutu Qasar*, Hohhot, Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriya, 1998, p. 38-47, 81-83). Un autre palais-tente de Khasar se situait en Ordos (Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 244).

³¹ Rinchen, B., « Zum Kult Tschinggis-khans bei den Mongolen », in Bodrogi, T. & Boglár, L., *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Bíró sacra*, Budapest, Akademiai Kiadó, 1959, p. 9-22 ; Sagaster, « Ein Dokument ».



Figure 3 : Dashchoingkhorling (Tugiin khiid) abritant l'étendard noir de Chinggis khan, Bayan erkhetü, au sud de Choibalsan, district Bulgan, Dornod. Tsedendamba, S., Lkhagwa, L., Soninbayar, Sh., Luvsanbaldan, E., Otgonbaatar, R. & Amgalan, N., *Mongolyn süm khiidiin tүүкhen товчон*, Ulaanbaatar, 2009, p. 404.

En Mongolie khalkha, le principal temple ancestral était le palais (*örgöö*) d'Abadai khan (1554-1588), roi du Tüshiyetü khan. Cette immense tente avec une capacité de 300 personnes et un diamètre de 45 mètres, ornée d'un motif à six « jambes », aurait été initialement son palais. Jusqu'au milieu du XVII^e siècle, elle se trouvait à l'intérieur d'Erdeni juu, le monastère qu'il avait fondé sur les ruines de Kharakhorum et où se trouvait sa tombe. Le I^{er} Jebtsündamba khutugtu Zanabazar (1635-1723) la déménagea à Yekhe khüriye (appelé Ourga par les Russes, du mongol *örgöö*, palais ou tente d'un khan ou d'une personne de haut rang), son palais-monastère qui nomadisa environ 20 fois de 1640 à 1855 pour enfin se fixer définitivement à l'emplacement d'Ulaanbaatar. Le palais d'Abadai était situé à l'ouest (le côté honorifique) du palais du Jebtsündamba, d'où son nom de « palais occidental » (Baruun örgöö). Au XIX^e siècle, il contenait le trône d'Abadai, de grandes statues courroucées de ses paladins, ainsi que son armure, son casque, son arc, ses flèches et son bouclier, et des statues bouddhiques³². Le trône était vide : Abadai ne semble pas avoir été représenté. Quatre lamas issus de la noblesse gengiskhanide assuraient les rites quotidiens. Le temple fut détruit à la fin des années 1930.

Le temple aux ancêtres, centre des rituels d'autorité politique

Les temples aux ancêtres furent utilisés pour sacrifier le pouvoir : non seulement leur possession, mais également la capacité d'effectuer les rituels aux ancêtres assuraient légitimité et autorité au khan régnant. C'est pourquoi Khubilai khan, qui se proclama empereur mais n'était pas l'héritier légitime, institutionnalisa le culte aux ancêtres en fondant des temples à Pékin et en organisa les rituels. Après la chute de sa dynastie, ce sont les Huit tentes blanches

³² Pozdneev, A.M., *Mongolia and the Mongols*, vol. I, trad. du russe par J.R. Shaw & D. Plankrad, Bloomington, Mouton and Co., 1971 [Saint-Petersbourg, 1892], p. 60-61.

et le palais d'Abadai qui devinrent les principaux centres de rituels d'autorité politique. Les Huit tentes blanches servaient de substitut aux tombes cachées de Gengis khan et de ses successeurs ; du XV^e au début du XX^e siècle les nouveaux souverains venaient y sacrifier puis se faire introniser « devant » le seigneur (*ejen-ü emüne-ece*) pour obtenir l'approbation de Gengis khan, s'assurer de sa bénédiction et y confirmer leur droit de régner sur les Mongols. Gengis khan avait le pouvoir de rejeter les prétendants, de défendre les reliques lorsqu'elles étaient en danger³³, et de punir ceux qui l'avaient offensé. D'après une chronique mongole, un chef oïrat (n'appartenant pas au lignage gengiskhanide) du XV^e siècle, voulant montrer que sa légitimité ne dépendait pas de l'approbation de l'empereur ancestralisé, provoqua Gengis khan aux Huit tentes blanches, et aurait trouvé la mort, frappé par une flèche du carquois de Gengis³⁴.

Les Huit tentes blanches et le palais d'Abadai étaient aussi des lieux où les nobles se rassemblaient pour débattre des affaires politiques, et devant lesquels on prêtait des serments. La reine Mandukhai (ca. 1449-1510) fit le vœu de prendre soin de Dayan khan (1464-1517/1543, son fils adoptif et futur époux) devant les Huit tentes blanches. En 1627, Erinchen, gouverneur des Ordos reçut une initiation bouddhique devant les tentes, et sous les Qing (1644-1911) les princes Ordos se rassemblaient « devant Gengis khan » : les tentes étaient occasionnellement le siège du gouvernement, lorsque le campement du khan s'y établissait pour recevoir de prestigieux invités comme les III^e et V^e Dalai lamas. De même, c'est devant le palais d'Abadai khan que le Jebtsündamba khutugtu prenait ses vœux religieux avant d'être intronisé, tel le VIII^e Jebtsündamba en 1874.³⁵

Ces deux temples aux ancêtres étaient considérés comme le foyer, le cœur de la nation mongole ; en sacrifiant aux Huit tentes blanches, le khan assurait la continuité de la nation. Le palais d'Abadai était aussi appelé « palais-foyer » : en son centre, un brasier supporté par trois pierres était le foyer de la nation khalkha. Aux XIX^e et début du XX^e siècle, un noble du lignage du Tüshiyetü khan et son épouse étaient chargés d'allumer le feu lors de la cérémonie du nouvel an, symbolisant ainsi la continuité de la nation et du lignage gengiskhanide³⁶. Il devait dire : « Voici le foyer que notre père le roi devait allumer avec sa pierre à briquet et de l'amadou et que notre mère la reine devait allumer en soufflant » ; ensuite son épouse soufflait et allumait la flambée. Ainsi pouvait commencer la nouvelle année, et les princes, ministres et fonctionnaires s'y rassemblaient et s'échangeaient les salutations traditionnelles³⁷. Le noble et son épouse jouent ici des rôles complémentaires : comme je l'ai montré dans un précédent article, la représentation du pouvoir dans le monde mongol est duelle, et le couple royal ou impérial est fréquemment représenté sur un pied d'égalité³⁸.

Pour établir leur pouvoir légitime et affirmer leur domination, des souverains et pontifes n'hésitèrent pas à s'emparer de ces symboles de pouvoir, comme Ligdan khan lorsqu'il

³³ En 1873 des rebelles musulmans mirent le feu aux tentes mais une averse soudaine éteignit l'incendie. Deux des bandits chinois qui avaient volé des pierres précieuses en 1915 dans le sanctuaire moururent brusquement. Des maladies et accidents étranges frappèrent ceux qui avaient violé un tabou, etc.

³⁴ *Sayang secen, Erdeni-yin tobci*, 1662, ms. Urga, 102 fol., éd. Gō, M., Rachewiltz, I. de, Krueger, J.R. & Ulaan, B., *Erdeni-yin tobci ('Precious Summary'). A Mongolian chronicle of 1662. vol. I.*, Canberra, The Australian National University, 1990, fol. 53 v^o-54 r^o.

³⁵ Batsaikhan, *op. cit.*, p. 165.

³⁶ La famille du Tüshiyetü khan supportait les dépenses d'entretien et de services religieux du palais d'Abadai.

³⁷ Batsaikhan, *op. cit.*, p. 144.

³⁸ Charleux, « From *ongon* to icon ».

s'empara des reliques des Huit tentes blanches, ou Zanabazar lorsqu'il déménagea le palais d'Abadai à Yekhe khüriye pour faire de son monastère le nouveau siège du pouvoir. Le Guomindang déménagea les reliques des Huit tentes blanches au Gansu puis au monastère de Kumbum au Tibet oriental en 1938-1939 pour qu'elles ne tombent pas aux mains des Japonais.

Le *sülde* protège la nation et bénit le peuple mongol

Le *sülde* de Gengis khan et d'Abadai khan incarné dans leurs reliques et étendards ne protégeaient donc pas seulement le lignage gengiskhanide mais aussi l'État et le peuple entier : on a vu que *sülde* était étroitement connecté à la notion de fortune. Les sacrifices saisonniers aux Huit tentes blanches, qui étaient à l'origine des rites privés et secrets effectués exclusivement par le khan à ses ancêtres, sont devenus des cérémonies officielles effectuées par le khan pour le compte de l'ensemble du peuple mongol³⁹. Lorsque les Qing les privèrent par la suite de leur potentiel de légitimation (le pouvoir n'émanant alors que du seul empereur mandchou), les tentes devinrent un site de pèlerinage pour tout Mongol (seules les femmes, ainsi que les Chinois, en étaient exclus)⁴⁰. Les rituels à Gengis khan furent alors refaçonnés et le culte devint plus local et moins politique⁴¹. Comme l'écrit Françoise Aubin, le culte de Gengis khan fut « downgraded from the worship to an overall possessor and distributor of political power, to a seasonal rite to a local god »⁴².

De même, ceux qui pouvaient entrer dans le palais d'Abadai khan à Yekhe khüriye cherchaient la bénédiction du *sülde* pour obtenir force et pouvoir⁴³. Le culte des grands ancêtres pratiqué par leurs descendants ou par des spécialistes rituels s'apparente ainsi aux sacrifices aux esprits-mâtres du terroir effectués aux cairns appelés *oboo*, avec offrandes « blanches » de produits laitiers (symbolisant la bonne fortune), consécration d'un cheval et « trois jeux virils » (*naadum* : lutte, tir à l'arc et course de chevaux) pour divertir les divinités locales (parfois assimilées à des ancêtres) et s'assurer leurs grâces.

Le culte à l'étendard *tug sülde*

Les étendards, appelés *tug sülde* ou simplement *sülde*, sont les principaux réceptacles de la force vitale issue des ancêtres, et sont parmi les objets les plus sacrés des Mongols. Dans

³⁹ Chiodo, E., « The book of the offerings to the holy Cinggis Qayan. A Mongolian ritual text », *Zentralasiatische Studien*, 1st part : Vol. 22 (1989-1991), p. 97 et 2nd part, Vol. 23 (1992), p. 84-144.

⁴⁰ Elverskog, J., *Our great Qing*, p. 87.

⁴¹ Nasan Bayar, « On Chinggis Khan and being like a Buddha : a perspective on cultural conflation in contemporary Inner Mongolia », in Bulag, U.E. & Diemberger, H.G.M. (eds), *The Mongolia-Tibet interface : opening new research terrains in Inner Asia. Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003*, Leyde & Boston, Brill, 2007, p. 203. Les rituels furent influencés par le bouddhisme mais globalement résistèrent à la bouddhisiation : Sayinjiryal & Šaraldai, *op. cit.*; Chiodo, « The book of the offerings », 1st part, p. 97 et 2nd part ; Hurcha, N., « Attempts to Buddhicize the cult of Chinggis Khan », *Inner Asia*, Vol. 1, n°1 (1999), p. 45-57.

⁴² Aubin, *op. cit.*, p. 187.

⁴³ Batsaikhan, *op. cit.*, p. 144.

l'*Histoire secrète*, l'étendard blanc à « neuf pieds » (*yisün khöltü tsagan tug*)⁴⁴ est le symbole de la nation fondée en 1206 par Gengis khan. Cet « esprit-ancêtre protecteur de Gengis » (Chinggis-un ongon sakhiulsun/sakhius) n'aurait pas été fait par l'homme mais serait descendu du Ciel. *L'Histoire blanche* mentionne également l'étendard noir (étendard de guerre, marchant en tête des armées) comme l'un des neuf symboles de l'État⁴⁵. Sous les Qing l'étendard blanc était vénéré dans la bannière Üüshin⁴⁶, le noir, dans la bannière Wang⁴⁷, et le multicolore (crins de chevaux blancs et noirs), dans le sud de la bannière Khanggin des Ordos (fig. 1)⁴⁸.

Un étendard est composé d'un mât avec une pièce circulaire en bois surmontée d'un trident ou d'une pique, et orné de crins et queues de chevaux ou de yaks. Il est animé – une image représentant par exemple un cavalier est insérée dans un petit orifice du mât⁴⁹. Il devient alors le génie Sülde tengri, représenté comme un guerrier à cheval⁵⁰. Alors que, on l'a vu, le *sülde* est une force vitale collective et une notion politico-religieuse non personnalisée, il est en quelque sorte ici re-personnalisé et matérialisé, si bien que le terme en vient à la fois à désigner la force vitale, le génie de l'étendard et le support lui-même.

Les souverains gengiskhanides avaient leur propre étendard (souvent hérité de leurs ancêtres) et en assuraient les sacrifices, comme Khasar, Altan khan, Abadai khan et Ligdan khan, ainsi que Khutugtai sechen et Sagang sechen, et sous les Qing, les princes gouvernant une bannière. Plusieurs étendards blancs et noirs de Gengis khan et de ses proches étaient dans l'Ordos, et au moins huit étaient chez les Khalkha⁵¹ (fig. 1).

Chaque étendard était entouré d'étendards secondaires appelés « messagers » (*elchi*), qui étaient portés en procession lors des cérémonies (l'étendard principal ne bougeant pas). L'étendard blanc de Gengis khan en Üüshin était porté en procession sur un étalon blanc l'année

⁴⁴ Les neuf « pieds » désignent les neuf queues de cheval ou de yak (Rachewiltz, *op. cit.*, p. 350, 759) mais sont interprétés aujourd'hui en Mongolie comme étant les étendards secondaires entourant l'étendard principal, ou encore comme neuf pieds du mât.

⁴⁵ Dulam, S., *Chingis khaany töriin belgedel*, Ulaanbaatar, Öngöt khevel, 2006, p. 145.

⁴⁶ Ligdan khan en avait hérité et l'emporta en Ordos en 1632. Il fut reconstruit après sa destruction pendant la révolution culturelle : Chiodo « The white standard », p. 236, 240 ; Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 203-211.

⁴⁷ Cet étendard était situé à Shine-yin khoshuu mais fut déménagé plus au nord à Sülde-yin khoriya gachaa quand les agriculteurs chinois cultivèrent les terres. Depuis 1956 il est abrité dans le « Mausolée de Gengis khan » (Sayinjiryal & Šaraldai, *op. cit.*, p. 280-334 ; Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 177-203).

⁴⁸ Il fut également apporté par Ligdan khan. Sur cet étendard particulièrement vénéré par le peuple : Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 217-231.

⁴⁹ Dulam, *op. cit.*, p. 282, fig. 8.

⁵⁰ L'iconographie du Sülde tengri n'est pas précisément définie et les représentations sont variées : voir Heissig, W., « Les religions de la Mongolie », in Tucci, G. & Heissig, W., *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, trad. de l'allemand par Saille, R., Paris : Payot, 1973 [Stuttgart, 1970], p. 454, fig. 13 et Heissig, W., « Unbekannte Cinggis Khan-Thanka », *Zentralasiatische Studien*, Vol. 17 (1984), p. 23-25.

⁵¹ Étendards noirs et blancs de Gengis à Baruun khüriye (Shankh khiid : Chiodo, E., « The black standard (*qara sülde*) of Cinggis Qayan in Baruun Xüree », *Ural-Altäische Jahrbücher*, N.F., Vol. 15 (1997-1998), p. 250-254) ; étendard blanc dans la bannière Mergen wang (Dornogovi), noir dans la bannière Erdene düüregch wang (Khövsgöl aimag : Dulam, *op. cit.*, 2006, p. 145) ; noir de Khurts wang (Sükhbaatar aimag) ; blanc de la bannière Lu jangjun gung (conservé dans une tente : Rinchen, « Zum Kult Tschinggis-khans ») ; noir de Bayan erkhetü (Dornod) ; étendard blanc de Chagatai khan du district Öndörkhangaï, Uuvs (Saiyinjirigala, *op. cit.*, p. 212-214). Plusieurs ont été transportés au musée Central d'Ulaanbaatar lorsque leur temple a été détruit (Dulam, *op. cit.*, p. 145-159 ; également Tatár, M.M., « New data about the cult of Činggis qan's standard », in B. Brendemoen (éd.), *Altaica Osloensia – Proceedings of the 32nd meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12-16, 1989*, Oslo, Universitetsforlaget, 1990, p. 325-338).

du Dragon, tous les douze ans, et les quatre « messagers » de l'étendard noir de Khutugtai sechen et Sagang sechen étaient portés dans les sept bannières Ordos⁵². À cette occasion, on sacrifiait un mouton ou un bœuf à l'esprit de l'étendard noir et on buvait leur sang après en avoir aspergé le mâ⁵³. Jadis du sang humain était offert à l'étendard noir de la bannière Wang⁵⁴. Jusqu'au début du XX^e siècle, des ennemis étaient sacrifiés pour rendre plus féroce (*dogshirkhuul-*) les étendards noirs et assurer la victoire militaire⁵⁵. Des textes, certains de type chamanique, d'autres bouddhisés⁵⁶, ont été conservés pour les rites aux étendards, au *sülde* de Gengis khan et à Sülde tngri⁵⁷, qui étaient effectués par des lamas appartenant à la lignée gengiskhanide ou par des gardiens se transmettant héréditairement la charge⁵⁸.

Comme les temples aux ancêtres, les étendards devinrent des objets de dévotion populaire, sources d'énergie vitale et de fortune⁵⁹. Une mère qui avait perdu plusieurs enfants en bas-âge confia son fils à la protection de l'étendard noir de Jirgal baatur (Urad, Mongolie-Intérieure) en faisant le vœu d'envoyer son enfant au monastère s'il survivait, ce qui se produisit⁶⁰. Les communautés laïques organisaient des rituels de prospérité à l'étendard avec offrandes, bénédictions, banquets et jeux de *naadum*⁶¹. Une tradition orale explique la fondation d'un étendard noir de Gengis khan dans une région très pauvre, à Ching achitu wang dans le nord-est de la Mongolie khalkha : à la fin du XIX^e siècle, le prince Togtokhtör (1797-1887) prit l'initiative d'obtenir (en mongol, d'« inviter », *jalakh*) un « messager », i.e. une copie de l'étendard noir, à Bayan erkhetü afin d'améliorer la vie des éleveurs locaux (**fig. 3**). Il fit bâtir un temple pour l'étendard et effectuer des rituels pour supprimer les calamités ; grâce à cette fondation il mobilisa des donateurs et rassembla des dons pour réduire la pauvreté, conjuguant ainsi mesures symboliques et économiques⁶².

Les étendards étaient jadis plantés dans un enclos (*khoriya*) à l'air libre car ils étaient descendus du Ciel avec lequel ils devaient rester en contact⁶³, et (pour les étendards noirs) pour

⁵² Mostaert, *op. cit.*, p. 548-549, n. 37.

⁵³ Chiodo (« The white standard », p. 239) au sujet de l'étendard blanc d'Üüshin ; Humphrey & Ujeed (*op. cit.*, p. 301) au sujet de l'étendard noir de Jirgal baatur.

⁵⁴ Chiodo, « The white standard », p. 239, n. 52.

⁵⁵ L'offrande du cœur d'une victime à l'étendard était encore pratiquée par le révolutionnaire Magsarjav (1877-1927) au début du XX^e siècle.

⁵⁶ Cf. les textes rituels écrits par Mergen geegen. Le culte de l'étendard noir était associé à celui du protecteur courroucé Mahākāla (Chiodo, « The black standard », p. 253, n. 14).

⁵⁷ Ces textes ont entre autres été étudiés par Rintchen (*Les Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Sources littéraires*, Wiesbaden, 1959) ; Chiodo (« The book of the offerings ») ; W. Heissig (« Ein Text zum Kult des Sülde Tngri », in Röhrborn, K. & Brands, H.W. (eds), *Scholia : Beitrage zur Turkologie und Zentralasienkunde : Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harassowitz, 1981), H. Serruys (« A Mongolian prayer to the Spirit of Cinggis-qan's flag », in *Mongolian studies*, Ligeti, L. (éd.), Budapest, 1970, p. 527-235).

⁵⁸ Les Darkhad pour l'étendard multicolore d'Otog ; des Chakhar installés en Ordos pour l'étendard blanc d'Üüshin.

⁵⁹ Sur la dévotion populaire à l'étendard noir de Jirgal baatur : Humphrey & Ujeed, *op. cit.*, p. 30 et Chapter 5.

⁶⁰ L'étendard noir de l'ancêtre Urad Jirgal baatur fut déménagé du monastère Jirgaltu au monastère Mergen geegen (Humphrey & Ujeed, *op. cit.*, p. 263).

⁶¹ Tatár, *op. cit.*, p. 327.

⁶² « Tugiin khiid », Mongolyn süm khiidiin tүүхэн товчоо тösöl — Documentation on Mongolian monasteries website: A survey of Mongolian monastery and temple sites conducted in 2007 (<http://www.mongoliantemples.org/index.php/mn/2014-07-01-06-18-41/old-temples/1380?view=oldtempleen>), consulté le 20 mars 2015.

⁶³ Chiodo (« The white standard », p. 239) à propos de l'étendard blanc d'Üüshin ; Dulam (*op. cit.*, p. 145) à propos de l'étendard d'Erdene düüregch wang.

mieux protéger la nation des ennemis⁶⁴. L'étendard de Bayan erkhetü était planté sur le toit du temple Dashchoingkhorling (**fig. 3**). Certains étaient, comme on va le voir, gardés dans des monastères.

TEMPLES AUX ANCETRES ET ETENDARDS AU SEIN DES MONASTERES

Altan khan et Abadai khan réintroduisirent le bouddhisme tibétain respectivement en Mongolie méridionale et septentrionale à la fin du XVI^e siècle, et furent enterrés dans des monastères qu'ils avaient fondés. Des lamas furent chargés du culte aux ancêtres :

– Erdeni juu, le plus ancien et prestigieux des monastères khalkha, servait aussi de temple commémoratif des Tüshiyetü khan. Il préserve les tombes-stupa d'Abadai et de son fils Gombodorji, le stupa funéraire de l'épouse de Gombodorji (ce dernier, situé à l'extérieur de l'enceinte), ainsi, on l'a vu, que le palais-tente d'Abadai khan avant son déménagement à Yekhe khüriye. Des peintures murales, dont seules la copie a été préservée, représentaient Abadai khan, son épouse et sa suite, ainsi que son étendard, ses armes et son cheval sellé (**fig. 5**)⁶⁵. Erdeni juu conservait également les étendards des quatre *aimag* (régions administratives) des Khalkha⁶⁶. À 20 kilomètres au sud se trouvaient les étendards de Gengis khan, à Baruun Khüriye.

– Le Maidari juu (temple de Maitreya), à l'ouest de Hohhot servait de temple commémoratif de la famille d'Altan khan. Dans le temple de l'Impératrice était conservé le stupa funéraire d'une princesse bouddhiste⁶⁷. Des cendres de crémation et des reliques (arcs et flèches) attribués à Altan khan ont été trouvés dans le socle d'une statue. Deux princesses, Jönggen khatun (m. 1612) et Machag khatun (m. 1625) sont représentées avec d'autres donateurs en peinture murale dans le temple principal, et huit rouleaux dépeignaient Jönggen khatun. Jönggen et Machag étaient toutes deux considérées comme des incarnations du bodhisattva Tārā – seul un degré de sainteté exceptionnel pouvait justifier qu'on ait construit un stupa pour l'une d'elles⁶⁸. Au début du XX^e siècle, un temple dédié à Tshangs-pa dkar-po (Mong. Chamba, protecteur personnel d'Altan khan) abritait semble-t-il l'étendard de la lignée d'Altan ; il se situait exactement au centre du complexe fortifié. À proximité du monastère se trouvait un cimetière réservé au lignage d'Altan. Les moines perpétuèrent le culte à la famille d'Altan khan dans le temple de l'Impératrice jusqu'au début du XX^e siècle.

– Le Yekhe juu (ou Wang-un gool-un juu), dans la bannière Wang des Ordos, conservait douze stupas funéraires des *jinong* (titre de l'adjoint du Grand khan) – le plus grand (2,30 mètres de haut, en or et argent) était celui de Dayan khan –, ainsi que les arcs, flèches, selles et

⁶⁴ « Tugiin khiid ».

⁶⁵ Voir Charleux, « From *ongon* to icon », p. 226-227, fig. 9.

⁶⁶ Gutschow, N. & Brandt, A., « Die Baugeschichte der Klosteranlage von Erdeni Joo (Erdenezuu) », in Müller, C. & Pleiger, H. (eds), *Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen*, München, Hirmer Verlag, 2005, p. 354.

⁶⁷ L'identité de la princesse dont les cendres étaient conservées dans le stupa est disputée : Charleux, I., « Recent research on the Maitreya monastery in Inner Mongolia (China) », *Études asiatiques – Asiatische Studien*, Vol. 68, n°1 (2014), p. 1-64.

⁶⁸ Un stupa funéraire est normalement réservé aux seuls moines.

harnais leur ayant appartenu⁶⁹. Les Huit tentes blanches campaient au début du XVII^e siècle dans ou près du Yekhe juu. Le monastère fut pillé et détruit par l'armée japonaise en 1941 et les reliques ont disparu.

Ces monastères fondés par des nobles gengiskhanides montrent comment le bouddhisme s'est accommodé du culte des ancêtres. Ce sont des rituels bouddhiques qui sont célébrés devant les stupas funéraires. La présence des étendards (parfois conservés dans un temple dédié à des divinités courroucées pour les étendards noirs)⁷⁰ au sein même du monastère symbolise l'union des pouvoirs spirituels et temporels : les anciens symboles de pouvoir, y compris les armes, ont été conservés au sein des monastères bouddhiques.

Les peintures d'ancêtres y ont remplacé les statues ; elles représentent les souverains et leur cour, ainsi que les symboles issus des anciens empires des steppes – étendard, arc, flèches et carquois, cheval sellé tenu par un écuyer⁷¹. Ils y sont dépeints à la fois comme ancêtres vénérés par leurs descendants, et comme dévots, en dessous de grandes peintures de bouddhas. Un ou plusieurs étendards apparaissent sur ces peintures⁷² – une des peintures représentant Abadai khan à Erdeni juu (**fig. 5-gauche**), un *thang-ka* figurant Abadai khan doté des attributs d'un bodhisattva, dans un palais⁷³, une peinture représentant Khutugtai sechen et Sagang sechen en dessous de Gengis khan (**fig. 4**) – ainsi que sur le rouleau peint représentant Altan khan et son épouse en 1580. Sur la peinture de la famille d'Altan khan au Maidari juu figure une divinité guerrière assise tenant un étendard de sa main gauche et un arc de sa droite ; huit drapeaux sont fixés dans son dos et son casque est surmonté de la partie supérieure d'un étendard : il pourrait s'agir du Sülde tengri, personnification de l'étendard d'Altan khan⁷⁴ (**fig. 5-droit**). On peut également interpréter le trident et les crins ou queue de cheval coiffant le casque de Gengis khan et de nombreuses divinités guerrières (**fig. 4**) comme représentant l'étendard⁷⁵ : le khan est coiffé par son *sülde*⁷⁶. Le culte des ancêtres est ainsi indissociable de celui des étendards.

⁶⁹ Boshugtu jinong (1565-1624) fonda le monastère de 1607 à 1613, et y apporta les reliques de ses ancêtres.

⁷⁰ L'étendard de Jirgal baatur était conservé dans le temple du *gürtüm* du monastère de Mergen geegen, et l'étendard d'Altan khan, dans le temple de Tshangs-pa dkar-po au Maidari juu. Sur la récupération du culte à l'étendard au sein du monastère de Mergen geegen, en en supprimant le sacrifice sanglant : Humphrey & Ujeed, *op. cit.*, chapitre V.

⁷¹ Charleux, « From *ongon* to icon », p. 240-243, fig. 13, 14, 15.

⁷² Le plus ancien exemple de représentation d'étendard est la célèbre peinture Yuan de Khubilai chassant (rouleau attribué à Liu Guandao, conservé dans le Musée national du Palais à Taipei, 1280 – probablement plus tardif), où l'on voit un cavalier de dos portant un étendard noir.

⁷³ Tsultem, N.-O., *Bref aperçu sur le développement de la peinture mongole « Mongol zourag »*, en quatre langues (russe, anglais, français, espagnol), Ulaanbaatar, Section de la publication d'État, 1986, n°152. Cette peinture (XX^e siècle, peut-être une copie d'une peinture plus ancienne) s'inspire de scènes des peintures murales d'Erdeni juu.

⁷⁴ Charleux, « Recent research », p. 54-55.

⁷⁵ Charleux, I. « Chinggis Khan : ancestor, Buddha or shaman ? On the uses and abuses of the portrait of Chinggis Khan », *Mongolian studies*, Vol. 31 (2009), p. 207-258. Voir également un ancien portrait de Khasar trouvé dans son temple au Muu-Minggan (Möngkedelger, *op. cit.*). En peinture, les divinités Daiching tengri (Tib. dGra-lha) portent ce type de casque, sans doute dérivés de casques réels. Des casques mongols médiévaux sont surmontés d'une pique et décorés de crins de chevaux (Musée national, Ulaanbaatar).

⁷⁶ Le trident est à l'origine une arme (je mets ici de côté sa signification dans le bouddhisme tibétain). Le symbole des trois dents est aujourd'hui interprété par les Mongols comme étant le feu à trois flammes représentant le passé, le présent et l'avenir, que l'on retrouve au sommet du *soyombo*.

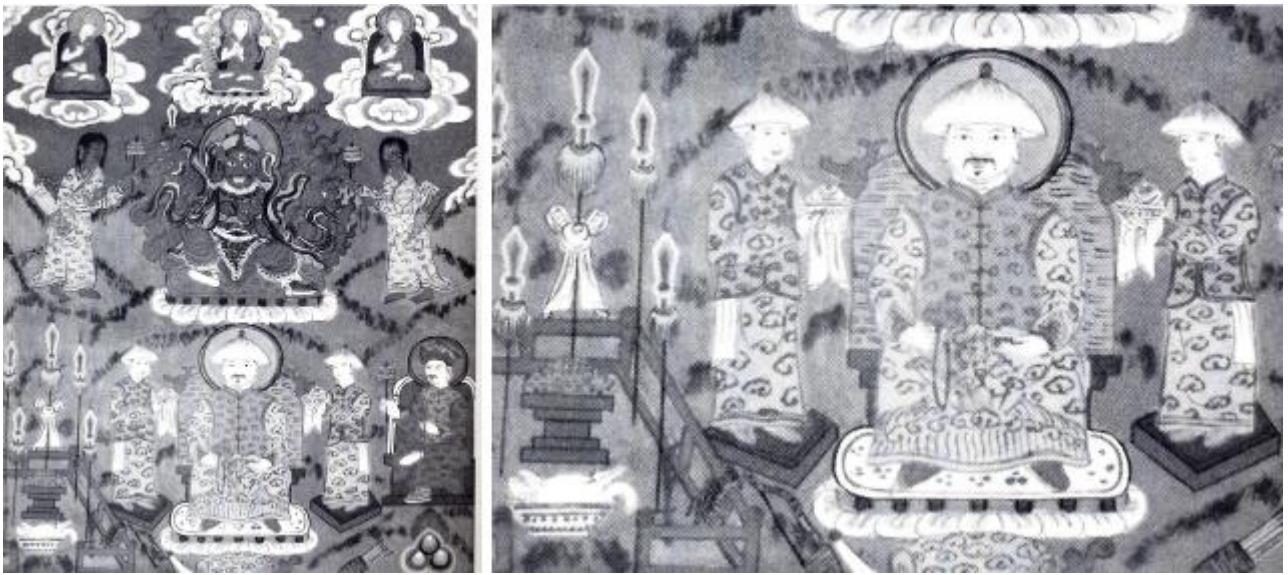


Figure 4 : *Thang-ka* représentant Genghis khan en *dharmapāla* ; en dessous sont représentés Khutugtai sechen (de face, au centre), ses étendards (à gauche) et Sagang sechen (à droite). Ce *thang-ka* provient du temple de Khutugrai sechen et Sagang sechen à Yekhe ongon tsaidam. Qasbiligtü, C. & Qasbayana, M., *Ordos-un soyol-un öb*, Baotou, Yi meng minjian wenxue yanjiuhui, 1987, face p. 180.



Figure 5-gauche : Détail de la copie par Dendev d'une peinture murale jadis située à Erdeni juu, représentant Abadai khan avec son étendard. Musée des Beaux-Arts Zanabazar, Ulaanbaatar. Müller, C. & H. Pleiger (eds), *Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen*, München, Hirmer Verlag, 2005, cat. 41

Figure 5-droite : Détail de la peinture de « la famille d'Altan khan », temple principal du Maidari juu (Mongolie-Intérieure), partie inférieure du mur ouest de sanctuaire. Zhang Haibin 張海斌, *Meidaizhao bihua yu caihui 美岱召壁畫與彩繪 – Mayidar juu-yin qan-a-yin jiruy kiged bodaɣtu jirumal*, Beijing, Wenwu chubanshe, 2010, p. 101.

Le gouvernement du Bogda khaan, 1911-1921

Quand le VIII^e Jebtsündamba khutugtu – d’origine tibétaine, mais considéré comme la réincarnation de Zanabazar, de la lignée de Gengis khan – fut intronisé comme souverain théocratique de la Mongolie autonome en 1911, avec le titre de Bogda khaan, il dut avec les nobles khalkha considérer tous les concepts de l’autorité politique à leur disposition :

1) le discours de la dualité du pouvoir, l’alliance entre le politique et le religieux : le Bogda khaan portait le titre de « Détenteur du pouvoir de l’Église bouddhique et de l’État », et les symboles de la nouvelle nation étaient avant tout bouddhiques : le *soyombo*⁷⁷ ornait son drapeau, les Sept joyaux du *cakravartin* (monarque bouddhiste universel) furent multipliés sur de nombreux supports comme le costume officiel, la couronne et les sceaux. Il possédait d’ailleurs les « joyaux » eux-mêmes – une épouse, un ministre, un cheval et même un éléphant.

2) le Bogda khaan se référait au Ciel dans ses écrits : « Ayant reçu l’ordre/le décret du Ciel (*boshugtu*), je m’assis sur le trône royal pour mener les affaires de la religion et de l’État »⁷⁸.

3) il perpétua, avec son épouse, la Ekh dagina, le rituel d’allumage du feu au matin du nouvel an dans le palais occidental, la yourte d’Abadai, symbole de la préservation de l’État et de la tradition gengiskhanide. Tous les membres de son gouvernement prêtaient leur serment devant le « bouddha rouge » (sans doute la divinité Jamsaran/Begtse) dans le palais occidental⁷⁹.

Pourquoi le Bogda khaan, qui fut reconnu comme appartenant (par réincarnation) à la lignée de Gengis et prit le titre de khaan, n’utilisa-t-il pas les symboles gengiskhanides, notamment les étendards⁸⁰ ? Peut-être a-t-il préféré s’approprier l’héritage d’Abadai, qui incarnait à la fois le khan bouddhiste et le khan des Khalkha. Mais il est aussi possible que le culte de Gengis khan n’était alors plus pratiqué que dans des provinces éloignées. Toutefois, en 1910, le savant bouriate Ts. Jamsran (Jamtsarano) parla au prince Khanddorji (1869-1915, alors ministre des Affaires Étrangères) de l’étendard noir de l’Ordos et des Huit tentes blanches, et ce dernier pensa qu’ils pouvaient servir au projet de réunir les deux Mongolie. Pour l’historien Batsaikhan, c’est peut-être pour protéger les Huit tentes blanches et l’étendard que le gouvernement du Bogda aurait envoyé des troupes en Mongolie-Intérieure en 1913⁸¹.

Par ailleurs, la question de savoir pourquoi le Bogda khaan, qui aurait dû respecter la chasteté des moines gelukpas, a pris femme n’est pas complètement résolue. Dondogdulam, la seule de ses partenaires à avoir partagé son trône, reçut un sceau en argent et le titre de « Mère Dakini de l’État du Bogda » ; elle est souvent dépeinte à ses côtés dans des *thang-ka*. Rappelons que le terme *törö*, État, est aussi lié au rituel de mariage, suggérant que l’alliance est la règle de base de la société : le Bogda khaan prit-il une femme parce qu’un souverain, comme il a été mentionné plus haut, devait s’afficher en public avec son épouse, et parce que, né au Tibet, il

⁷⁷ Première lettre de l’alphabet éponyme créé au XVII^e siècle par Zanabazar, elle devint un symbole de l’identité et de l’indépendance des Khalkha.

⁷⁸ Tsultem, U., « Ikh Khüree : a nomadic monastery and the later Buddhist art of Mongolia », thèse de doctorat, University of California at Berkeley, 2009, chap. 4.

⁷⁹ Batsaikhan, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁰ La question fut posée par Jamtsarano dans une lettre adressée à Kotwicz (Batsaikhan, *op. cit.*, p. 56-57, 140-141).

⁸¹ Batsaikhan, *op. cit.*, p. 141. Sur cette tentative avortée, voir Bulag, U.E., *Collaborative nationalism: the politics of friendship on China’s Mongolian frontier*, Lanham (Md.), Rowman & Littlefield Publishers, 2010, p. 37.

avait besoin à ses côtés d'une reine (mongole) pour consolider son pouvoir ? Parce que la reine est un des Sept joyaux du *cakravartin* ? Une autre reine fut choisie pour lui après le décès de Dondogdulam : son gouvernement aurait-il fait pression, jugeant nécessaire qu'il ait une reine ?

LA RECREATION DES RELIQUES ET DES ETENDARDS DANS LA SECONDE MOITIE DU XX^E SIECLE

Le gouvernement chinois recréa les reliques de Gengis Khan et fit édifier pour les abriter un grand « mausolée » (traduction officielle de Gengis khaan-u ongon/Ch. Chengjisihan ling, entretenant le discours selon lequel la dépouille du Grand Khan est en Chine) en 1956-1957 (reconstruit en 1982 après sa destruction pendant la révolution culturelle) (**fig. 2**). Les yourtes de Tolui et d'Ishi khatun furent également abritées dans le « mausolée », et l'étendard noir de la bannière Wang fut reconstitué à proximité. Par ce dispositif, l'État chinois se proclamait comme légitime pour régner sur des sujets mongols.

En réaction à la revendication chinoise, la nouvelle démocratie mongole dut s'équiper d'emblèmes du pouvoir forts, et l'une de ses premières mesures fut la recréation des étendards blancs et noirs, qui fut confiée à l'académicien et ethnologue Dulam (les anciens étendards préservés restant dans le musée National à Ulaanbaatar). Dulam fit des recherches sur leur histoire ; des queues et crins d'un « millier » d'étalons furent collectés dans toutes les provinces, symbolisant ainsi l'unité de la nation. L'étendard blanc, de 3,62 mètres de haut, entouré de huit étendards plus petits, fut placé en 1992 dans le palais du gouvernement : on l'appelle « esprit de l'État » (*törö-yin sülde*) et « support de la nation ». L'étendard noir (et ses quatre « messagers »), le Dogshin khara sülde, fut placé dans une grande yourte (avec ouverture zénithale, conservant ainsi le contact avec le Ciel) dans le ministère de la Défense. Dulam et ses collègues établirent les règles des rituels d'État aux étendards et de leurs déplacements. Des cavaliers habillés en soldats médiévaux paradedent en portant les neufs étendards blancs dans le stade Central lors du festival national du *naadam*⁸². Pour Dulam, les étendards sont le génie protecteur de l'État ; ils combinent deux entités, le Ciel et le *sülde* de Gengis Khan, de ses ancêtres et de ses proches. Ils sont uniques et en théorie ne peuvent être multipliés, au contraire du drapeau. Cependant, lors des petits *naadam* de province et de district, on déclame des prières au Ciel et on fait parader des copies des étendards : ces derniers représentent la nation mais sont aussi liés aux vœux de prospérité du *naadam*.

Les rituels réinventés aux étendards, comme les rites d'État aux montagnes sacrées⁸³, préservent la vitalité de l'État et en légitiment le pouvoir. Les étendards représentent

⁸² G. Lacaze (« Games of power : state control, the Naadam and the cult of Chinggis Khan », in Sneath, D. (éd.), *States of mind : power, place and the subject in Inner Asia*, Cambridge, Mongolia and Inner Asia Studies Unit ; Center for East Asian Studies, Bellingham, Western Washington University, 2006, p. 97-98) montre également le rôle des jeux de *naadam* dans l'unification des groupes khalkha. Festival jadis organisé en l'honneur des dieux-montagne et des ancêtres, mais aussi des étendards, le *naadam* fut récupéré par les autorités bouddhiques puis par les communistes. Dès les Qing, le *naadam* organisé à l'échelle de l'ensemble des bannières khalkha contribua à l'émergence d'une identité commune qui constitua la base de la nation future et favorisa l'émergence de sentiments nationalistes.

⁸³ En Mongolie post-communiste, un rituel au *sülde* de Gengis Khan est effectué sur le mont Bogd Khan au sud d'Ulaanbaatar (depuis 2006), où l'on a dressé un étendard en marbre blanc, et le culte de la montagne Burkhan Khaldun (province Khentii) est lié à l'étendard noir.

aujourd'hui la force vitale de la nation : ce ne sont pas seulement des symboles mais aussi, comme jadis, des sources d'autorité (en dépit du fait que les nouveaux étendards n'ont pas été animés par le placement d'une image à l'intérieur). On peut les comparer au drapeau, symbole des démocraties modernes doté d'une très forte charge idéologique et objet de rituels qui sont également au cœur de la liturgie étatique⁸⁴.

En Ordos, où de nombreux rituels ont été préservés⁸⁵, les étendards sont devenus un symbole identitaire : devant chaque maison, chaque tente et chaque temple se dressent deux mâts surmontés de tridents, où l'on dresse des drapeaux dits chevaux-de-vent pour attirer la fortune.

CONCLUSION

Le pouvoir ne peut se passer de représentations⁸⁶; dans le monde nomade, il s'est surtout matérialisé dans des objets anciens (et transportables) qui sacralisent et légitiment le pouvoir en reliant le khan à ses ancêtres dont ils concentrent la force vitale, et protègent la nation. Parce que les ancêtres sont « représentables » (en deux dimensions comme en trois – statues, portraits peints, yourtes-palais, étendards et reliques), c'est la référence aux ancêtres divinisés qui a servi de support concret au pouvoir des khans, même si c'est le Ciel, irreprésentable, qui leur conférait *in fine* cette autorité. Comme le soulignent les auteurs d'un catalogue d'exposition sur les symboles du pouvoir, « l'idéal, c'est lorsqu'il [le pouvoir] peut s'ancrer dans le plus lointain passé »⁸⁷. En Mongolie contemporaine, la référence à Gengis khan, devenu divinité tutélaire, et à ses étendards comme représentant, unifiant et défendant la nation est omniprésente – l'ancêtre fondateur de l'État mongol en 1206 est une figure stable dans un contexte de changement. En Chine, le conquérant est intégré à l'histoire dynastique comme (l'ancêtre d'un) empereur ayant régné sur la Chine, et son « mausolée » est un instrument fort dans la propagande régionale et nationale de « l'union des minorités ».

Les khans mongols ont rendu un culte à leurs ancêtres et aux étendards afin d'obtenir leurs grâces, mais également afin de légitimer leur pouvoir (assurant la continuité du pouvoir en dépit de la discontinuité des souverains), de souder leur peuple et de gagner leurs guerres. Bien que les reines et impératrices aient joué un rôle essentiel dans l'exercice du pouvoir comme dans sa représentation, le culte des grands ancêtres et de leurs étendards est, comme celui des divinités locales pratiqué aux *oboo* situés au sommet des montagnes, un culte de divinités masculines effectué par des hommes. Quand les temples aux ancêtres et aux étendards,

⁸⁴ Sur le symbolisme du drapeau européen, initialement emblème national ou féodal transformé en emblème dynastique puis national, et ses usages politiques, idéologiques, sportifs, festifs, commémoratifs et transgressifs : Pastoureau, M., « L'emblème fait-il la nation ? De la bannière à l'armoirie et de l'armoirie au drapeau », in Babel, R. & Moeglin, J.M. (eds), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Âge à l'époque moderne*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1997, p. 193-203.

⁸⁵ Chiodo note une grande continuité dans le culte à l'étendard blanc d'Üüshin tout au long du XX^e siècle (« The white standard », p. 240). Voir également Humphrey & Ujeed, *op. cit.*, chap. V.

⁸⁶ Comme l'ont souligné R. Fowler et O. Hekster (eds), *Imaginary kings. Royal images in the ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, F. Steiner, 2005, p. 9), « Visibility lies at the heart of power : the ability to create and manipulate images is itself an indication of power and (arguably) a means to accumulate greater power ».

⁸⁷ Fonseca Breffe, A.C. & Gualdé, K. (eds), *Pouvoirs. Représenter le pouvoir en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Sogomy éditions d'art ; Nantes, Musée du Château des ducs de Bretagne, 2008.

qui à l'origine n'étaient ouverts qu'aux descendants de Gengis khan et aux spécialistes rituels, devinrent accessibles aux gens du commun, il ne l'était pas aux femmes⁸⁸.

Ces objets hérités de l'âge d'or médiéval conjuguent sacralité religieuse et symboles de la nation ; ils en sont le foyer, renvoyant à une notion de centralité à la fois géographique et politique (les Huit tentes blanches/les Ordos, centre du culte gengiskhanide après la chute de l'empire ; le palais d'Abadai à Yekhe khüriye, centre des Khalkha). Au XIX^e siècle, la présence d'étendards de Gengis khan en Mongolie khalkha montre que les Ordos n'ont plus le monopole du culte gengiskhanide.

Les tentes, reliques et étendards gengiskhanides sont, comme la statue du bouddha de Santal en Chine ou du Bouddha d'émeraude en Thaïlande, des objets sacrés hérités de l'âge d'or, des *palladia* qui garantissent la pérennité de la nation et la protègent. Les copies modernes des étendards sont considérées comme « authentiques » parce qu'elles servent de support au *sülde*. Ce sont ces objets qui ont donné naissance au concept de nation mongole au XIX^e siècle⁸⁹, lorsque le culte de Gengis khan, qui d'ancêtre du lignage d'or devient ancêtre de tous les Mongols, n'était plus l'apanage des aristocrates mais s'ouvre à tous.

BIBLIOGRAPHIE

ALTANBAFANA, B., *Sayang erke secen qung tayiji-yin ger-ün sitügen* [Le sanctuaire de Sagang erkhe sechen khong taiji], Hohhot, Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriya, 2004.

ATWOOD, C.P., *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire*, New York, Facts On File, 2004.

AUBIN, F., « To impress the seal : a technological transfer », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia*, p. 159-208.

BATSAIKHAN, O., *Bogdo Jebtsundamba Khutuktu, the last emperor of Mongolia. The life and legend*, Ulaanbaatar, Admon, 2016.

BAWDEN, Ch., « Vitality and death in Mongolian epic », in Heissig, W. (éd.), *Fragen der mongolischen Heldendichtung III*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985, p. 9-24.

BIARD, A. & LARUELLE, M., « 'Tengrism' in Kyrgyzstan : in search of new religious and political legitimacy », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in modern Inner Asia*, p. 55-96.

BULAG, U.E., *Collaborative nationalism: the politics of friendship on China's Mongolian frontier*, Lanham (Md.), Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

CHARLEUX, I., « The khan's city : Kökeqota and the role of a capital city in Mongolian state formation », in Sneath, D. (éd.), *Imperial statecraft : political forms and techniques of governance in Inner Asia, sixth-twentieth centuries*, Bellingham : Center for East Asian Studies, Western Washington University & Mongolia and Inner Asia Studies Unit, University of Cambridge, 2007, p. 175-206.

⁸⁸ Nasan Bayar, *op. cit.*, p. 203 ; Chiodo (« The white standard », p. 239) à propos de l'étendard blanc d'Üüshin.

⁸⁹ C'est au cours du XIX^e siècle que le clivage entre aristocratie héréditaire et gens du commun se réduisit, faisant émerger une identité mongole distincte cimentée par l'héritage de Gengis khan (Munkh-Erdene, Lh., « The Mongolian nationality lexicon : from the Chinggisid lineage to Mongolian nationality (from the seventeenth to the early twentieth century) », *Inner Asia*, Vol. 8 (2006), p. 51-98).

_____, « From *ongon* to icon : legitimization, glorification and divinization of power in some examples of Mongol portraits », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia*, p. 209-261.

_____, « Chinggis Khan: ancestor, Buddha or shaman ? On the uses and abuses of the portrait of Chinggis Khan », *Mongolian studies*, Vol. 31 (2009), p. 207-258.

_____, « Recent research on the Maitreya monastery in Inner Mongolia (China) », *Études asiatiques – Asiatische Studien*, Vol. 68, n°1 (2014), p. 1-64.

CHARLEUX, I., DELAPLACE, G. & HAMAYON, R. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia : legitimacy, transmission and the sacred*, Bellingham, Western Washington University, 2010, p. 1-35.

CHARLEUX, I., DELAPLACE, G. & HAMAYON, R. (eds), *Representing power in modern Inner Asia : conventions, alternatives and oppositions*, Bellingham, Western Washington University, 2010.

CHiodo, E., « *Altan γandari* : a journal on Ordos culture », in *Antoine Mostaert (1881-1971) – C.I.C.M. Missionary and Scholar. Volume One : Papers*, Sagaster, K. (éd.), Louvain, Ferdinand Verbiest Foundation ; China-Europe Institute, 1999, vol. I, p. 51-61.

_____, « The book of the offerings to the holy Cinggis Qayan. A Mongolian ritual text », *Zentralasiatische Studien*, 1st part : Vol. 22 (1989-1991), p. 190-220; 2nd part : Vol. 23 (1992), p. 84-144.

_____, « The black standard (*qara sülde*) of Cinggis Qayan in Baruun Xüree », *Ural-Altäische Jahrbücher*, N.F., Vol. 15 (1997-1998), p. 250-254.

_____, « The white standard (*caγan tuγ sülde*) of the Caγar Mongols of Üüsin Banner », *Ural-Altäische Jahrbücher*, Vol. N.F., 16 (1999-2000), p. 232-234.

DI COSMO, N. & BAO, D., *Manchu-Mongol relations on the eve of the Qing conquest. A documentary history*, Leyde & Boston, Brill, 2003.

DMITRIEV, S.V., « *Sülde*. La formation d'une terminologie militaro-politique chez les nomades médiévaux d'Eurasie », in Charleux, I., Delaplace, G., Hamayon, R. & Pearce, S. (eds), *Representing power in ancient Inner Asia*, p. 281-306.

DULAM, S., *Chingis khaany töriin belgedel* [Les symboles d'État de Gengis khan], Ulaanbaatar, Öngöt khevel, 2006.

ELVERSKOG, J., *The Jewel translucent sūtra. Altan Khan and the Mongols in the sixteenth century*, Leyde & Boston, Brill, 2003.

_____, *Our great Qing : the Mongols, Buddhism, and the state in late imperial China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006.

FONSECA BREFE, A.C. & GUALDE, K. (eds), *Pouvoirs. Représenter le pouvoir en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Sogomy éditions d'art ; Nantes, Musée du Château des ducs de Bretagne, 2008.

GUTSCHOW, N. & BRANDT, A., « Die Baugeschichte der Klosteranlage von Erdeni Joo (Erdenezuu) », in Müller, C. & Pleiger, H. (eds), *Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen*, München, Hirmer Verlag, 2005, p. 352-356.

HEISSIG, W., « Ein Text zum Kult des Sülde Tngri », in Röhrborn, K. & Brands, H.W. (eds), *Scholia : Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde : Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harassowitz, 1981.

_____, « Les religions de la Mongolie », in Tucci, G. & Heissig, W., *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, trad. de l'allemand par Saille, R., Paris, Payot, 1973 [Stuttgart, 1970], p. 337-488.

_____, « Unbekannte Cinggis Khan-Thanka », *Zentralasiatische Studien*, Vol. 17 (1984), p. 19-28.

HEKSTER, O. & R. FOWLER (eds), *Imaginary kings. Royal images in the ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, F. Steiner, 2005.

- HUMPHREY, C. & H. UJEED, *A Monastery in time. The making of Mongolian Buddhism*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- HURCHA, N., « Attempts to Buddhicize the cult of Chinggis Khan », *Inner Asia*, Vol. 1, n°1 (1999), p. 45-57.
- LACAZE, G., « Games of power : state control, the Naadam and the cult of Chinggis Khan », in Sneath, D. (éd.), *States of mind : power, place and the subject in Inner Asia*, Cambridge, Mongolia and Inner Asia Studies Unit ; Center for East Asian Studies, Bellingham, Western Washington University, 2006, p. 91-107.
- LAQŠANBÜIN, *Sayang secen-ü tayilya* [Le sacrifice à Sagang sechen], Hohhot, Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriya, 2004.
- MÖNGKEDELGER, *Qabutu Qasar* [Khabutu Khasar], Hohhot, Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriya, 1998.
- MOSTAERT, A. (CICM), « Sur le culte de Sayang Secen et de son bisaïeul Qutuytai Secen chez les Ordos », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 20 (1957), p. 534-566.
- MUNKH-ERDENE, Lh., « The Mongolian nationality lexicon : from the Chinggisid lineage to Mongolian nationality (from the seventeenth to the early twentieth century) », *Inner Asia*, Vol. 8 (2006), p. 51-98.
- NASAN BAYAR, « On Chinggis Khan and being like a Buddha : a perspective on cultural conflation in contemporary Inner Mongolia », in Bulag U.E. & Diemberger H.G.M. (eds), *The Mongolia-Tibet interface : opening new research terrains in Inner Asia. Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003*, Leyde & Boston, Brill, 2007, p. 197-222.
- OKADA, H., « The Chakhar shrine of Eshi Khatun », in Sinor, D. (éd.), *Aspects of Altaic Civilizations*, III, Bloomington, Indiana University, 1990, p. 176-186.
- PASTOUREAU, M., « L'emblème fait-il la nation ? De la bannière à l'armoirie et de l'armoirie au drapeau », in Babel, R. & Moeglin, J.M. (eds), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Age à l'époque moderne*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1997, p. 193-203.
- POZDNEEV, A.M., *Mongolia and the Mongols*, vol. I, trad. du russe par J.R. Shaw & D. Plankrad, Bloomington, Mouton and Co., 1971 [Saint-Pétersbourg, 1892].
- QURCABAĠATUR SOLONGĠOD, L. *Zum Činggis-Qaγan Kult*, Osaka, National Museum of Ethnology, 1999.
- RACHEWILTZ, I. de, *The Secret history of the Mongols. A Mongolian epic chronicle of the thirteenth century*, trad. avec un commentaire historique et philologique par Igor de Rachewiltz, Leyde & Boston, Brill, 2006, 2 vol. (2^e éd.).
- RATCHNEVSKY, P., « Über den mongolischen Kult um Hofe der Grosskhane in China, in Ligeti, L. (éd.), *Mongolian Studies*, Amsterdam & Budapest, Grüner, 1970, p. 417-443.
- RINCHEN, B. (=RINTCHEN), « Zum Kult Tschinggis-khans bei den Mongolen », in Bodrogi, T. & Boglár, L., *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Bíró sacra*, Budapest, Akademiai Kiadó, 1959, p. 9-22.
- RINTCHEN, *Les Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Sources littéraires*, Wiesbaden, 1959.
- SAGA᠑ SECEN, *Erdeni-yin tobci*, 1662, ms. Urga, 102 fol. – Ed. Gō, M., Rachewiltz, I. de, Krueger, J.R. & Ulaan, B., *Erdeni-yin tobci ('Precious Summary'). A Mongolian chronicle of 1662. vol. I.*, Canberra, The Australian National University, 1990.
- SAGASTER, K., *Die weisse Geschichte (Cayan teüke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen : Religionen und Staat in Tibet und der Mongolei*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976.

_____, « Ein Dokument des Tschinggis-Khan Kult in der Khalkha-Mongolei », in Heissig, W. (éd.), *Collectanea Mongolica. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1966, p. 193-234.

SAIYINJIRIGALA 賽音吉日嘎拉 (=SAYINJIRIGAL), *Mengguzu jisi* 蒙古族祭祀, trad. du mongol par Zhao Wengong 趙文工 (titre original : *Mongγol takilγa* [Les sacrifices des Mongols]), Hohhot, Nei Menggu daxue chubanshe, 2008.

SAYINJIRIGAL & ŠARALDAI, *Altan ordun-u tayilγa* [Le sacrifice du Palais d'Or], Beijing, Ündüsüten-ü keblel-ün qoriya, 1983.

SERRUYS, H., « A Mongolian prayer to the Spirit of Cinggis-qan's flag », in *Mongolian studies*, Ligeti, L. (éd.), Budapest, 1970, p. 527-235.

SKRYNNIKOVA, T.D., « *Sülde* – The basic idea of the Chinggis-Khan cult », *Acta Orientalia Hungaricae Academiae Scientiarum*, Vol. 46, n°1 (1992-1993), p. 51-60.

TATÁR, M.M., « New data about the cult of Činggis qan's standard », in B. Brendemoen (éd.), *Altaica Osloensia – Proceedings of the 32nd meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12-16, 1989*, Oslo, Universitetsforlaget, 1990, p. 325-338.

TSULTEM, N.-O., *Bref aperçu sur le développement de la peinture mongole « Mongol zourag »*, en quatre langues (russe, anglais, français, espagnol), Ulaanbaatar, Section de la publication d'État, 1986.

TSULTEM, U., « Ikh Khüree : a nomadic monastery and the later Buddhist art of Mongolia », thèse de doctorat, University of California at Berkeley, 2009.

« Tugiin khiid », Mongolyn süm khiidiin tүүхэн товчоо тösöl — Documentation on Mongolian monasteries website : A survey of Mongolian monastery and temple sites conducted in 2007 (<http://www.mongoliantemples.org/index.php/mn/2014-07-01-06-18-41/old-temples/1380?view=oldtempleen>) consulté le 20 mars 2015.