



HAL
open science

Sites rituels hybrides. Contextualisation de reliques bouddhiques dans un musée séculier

Ksenia Pimenova

► **To cite this version:**

Ksenia Pimenova. Sites rituels hybrides. Contextualisation de reliques bouddhiques dans un musée séculier. *Civilisations*, 2022, 71, pp.223-252. 10.4000/civilisations.7309 . hal-04412926

HAL Id: hal-04412926

<https://hal.science/hal-04412926v1>

Submitted on 24 Jan 2024

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.

Sites rituels hybrides. Contextualisation de reliques bouddhiques dans un musée séculier

Ksenia Pimenova

DANS **CIVILISATIONS** 2022/1 (N° 71), PAGES 223 À 252
ÉDITIONS **UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES**

ISSN 0009-8140

ISBN 9782960201765

DOI 10.4000/civilisations.7309

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-civilisations-2022-1-page-223.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Université libre de Bruxelles.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

71 | 2022

Museums and religious heritage: Post-colonial and post-socialist perspectives

Sites rituels hybrides. Contextualisation de reliques bouddhiques dans un musée séculier

Hybrid ritual spaces. The contextualisation of Buddhist relics in a secular museum

Ksenia Pimenova



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/civilisations/7309>

DOI : [10.4000/civilisations.7309](https://doi.org/10.4000/civilisations.7309)

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2022

Pagination : 223-252

ISBN : 978-2-9602017-6-5

ISSN : 0009-8140

Distribution électronique Cairn



Référence électronique

Ksenia Pimenova, « Sites rituels hybrides. Contextualisation de reliques bouddhiques dans un musée séculier », *Civilisations* [En ligne], 71 | 2022, mis en ligne le 01 janvier 2026, consulté le 09 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/7309> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.7309>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Sites rituels hybrides. Contextualisation de reliques bouddhiques dans un musée séculier

Ksenia PIMENOVA

Université Paris Nanterre (France)

Résumé

Cet article porte sur la découverte récente de reliques sacrées du bouddhisme dans une statue de Bouddha Shakyamuni, conservée depuis des décennies au musée national Aldan-Maadyr de la République de Touva (Sibérie, Russie). À partir de l'ethnographie de la salle du bouddhisme, il analyse les opérations de contextualisation qui ont permis aux conservateurs du musée et aux lamas bouddhistes de « mettre les reliques au travail » et de leur rendre une vie spirituelle. Devenues objets de dévotion, les reliques ramènent aujourd'hui la pratique rituelle dans le musée d'état fondé en URSS à l'époque du sécularisme. La salle du bouddhisme apparaît alors comme un espace rituel hybride. Sa conception et son fonctionnement montrent la porosité et l'instabilité historique de la frontière entre le séculier et le religieux dans la Russie post-soviétique.

Mots-clés : bouddhisme, musée, reliques sacrées, matérialités religieuses, scénographie, Sibérie

Abstract

This contribution focuses on the recent discovery of sacred Buddhist relics in a statue of Buddha Shakyamuni that had been preserved for decades in the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva (Siberia, Russia). Drawing on an ethnography of the Buddhist Hall of the museum, the article analyses the discursive and sensory contextualisation of the relics and the choices that allowed the museum's curators and Buddhist lamas to 'put the relics to work' and give back their spiritual life. The relics have become objects of devotion and bring ritual practice into a state museum founded in the era of Soviet secularism. The Hall has been conceived and is functioning as a hybrid ritual space that exemplifies the porosities and historical instabilities of the secular / religious divide in post-Soviet Russia.

Keywords: Buddhism, museum, sacred relics, religious materiality, museum staging, Siberia

Introduction

Dans la salle du bouddhisme du Musée national Aldan-Maadyr de la République de Touva, le parfum de genévrier flotte dans l'air. La gardienne en brûle un peu tous les jours à son arrivée au travail, comme le font les bouddhistes et chamanistes touvas pour honorer les déités et les esprits. Certains visiteurs vont directement vers la vitrine centrale où est exposée la statue du Bouddha Shakyamuni. Elle est entourée de coupelles en verre contenant des reliques précieuses de grands maîtres du bouddhisme, récemment découvertes à l'intérieur de la statue. Ces visiteurs y font alors un triple geste de dévotion, les mains jointes au-dessus de la tête, du front et du cœur. D'autres visiteurs sont davantage attirés par les peintures sur rouleaux (*thangkas*) représentant les déités et les défenseurs courroucés de la foi bouddhiste, ou par la collection des sutras et les instruments de musique rituelle exposés le long des murs. En sortant, beaucoup font tourner les moulins à prières et laissent quelques billets de banque dans les boîtes à offrande.

Pour certains visiteurs, la salle du bouddhisme a l'allure d'un temple, à cette différence près qu'il n'y a aucune figure d'autorité religieuse présente en permanence. Dans l'école *Guéloug* du bouddhisme tibétain à laquelle appartiennent les Touvas et les autres populations bouddhistes de Russie (voir carte 1)¹, les lamas (touva : *bashky*, litt. « maître ») accompagnent les fidèles sur leur chemin vers l'Eveil².

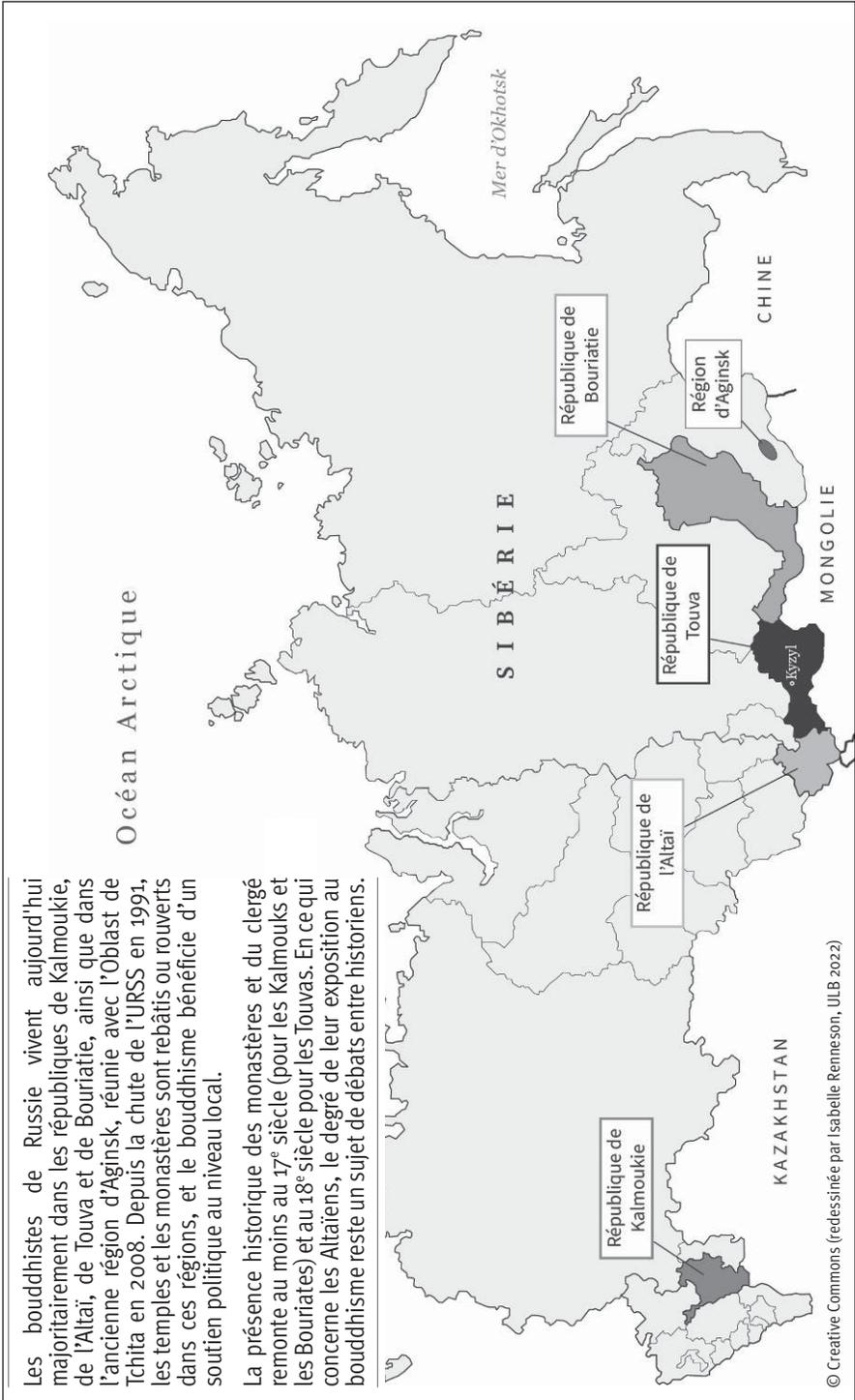
Cet article traite des spécificités matérielles et sensorielles de cette salle du musée, qui, en l'absence des lamas, stimulent un engagement direct des visiteurs fidèles avec les artefacts, les reliques et les déités. Cependant, comme nous allons le voir, plusieurs lamas ont accompagné la mise en forme de cette exposition, influençant de la sorte la perception qu'en ont les visiteurs aujourd'hui.

La salle du bouddhisme, avec ses objets sacrés et les choix muséographiques qui ont défini son ambiance particulière, sera analysée ici comme un site rituel hybride : séculier, religieux et politique. D'abord, elle est un lieu à part dans ce musée d'Etat qui n'est pas *a priori* destiné à une pratique rituelle. Fondé en 1929, il a hérité des temps du sécularisme scientifique une organisation en sections de nature, d'archéologie, d'histoire et d'ethnographie. Même pour d'autres objets, comme les attributs rituels ou le costume d'un chamane, le discours et la présentation se veulent académiques et neutres, n'invitant pas les visiteurs à manifester une relation spirituelle.

1 La Fédération de Russie compte trois groupes ethniques qui ont confessé le bouddhisme Vajrayana avant la période soviétique : les Touvas et les Bouriates en Sibérie du Sud, les Kalmouks de la Basse-Volga. Ces trois populations vivent majoritairement dans leurs républiques respectives de Kalmoukie, de Touva et de Bouriatie, ainsi que dans l'ancienne région autonome d'Aginsk, en 2008 réunie dans l'Oblast de Tchita et dissoute. L'école *Guéloug* est la seule école bouddhique en Bouriatie et à Touva. En Kalmoukie, d'autres écoles sont aussi présentes (Nyingma, Kagyü, Sakya).

2 Les « grands lamas », c'est-à-dire les érudits (les *guéshé*, docteurs en philosophie bouddhique) et les lamas réincarnés (les *tulku* reconnaissables à leur titre de *rinpoché*) qui viennent à Touva, sont le plus souvent tibétains d'Inde ou mongols ; ils conduisent des initiations et donnent des enseignements sur le Dharma. La plupart des lamas touvas assurent un service de proximité avec des services réguliers collectifs (*khural*) dans les temples, ou encore des consultations astrologiques, des rites individuels de purification et des soins.

Carte 1. La Russie et ses régions bouddhiques



Tel n'est pas le cas de la salle du bouddhisme qui suggère une lecture de ses objets en tant qu'objets vivants, agissants et vénérés pour leurs pouvoirs. Tatiana, la gardienne de la salle, m'a raconté que les visiteurs venaient « s'y reposer » et prier avant une compétition sportive importante ou un concours d'entrée à l'université pour solliciter chance et force et « élever leur esprit » (touva : *hej-'at salyr*). Une petite minorité de visiteurs vont jusqu'à se prosterner devant les reliques³.

Les reliques, les artefacts et la salle même sont singuliers. Pour Rita Sumba, conservatrice au musée, chercheuse tibétologue et chargée de la scénographie, la salle entière est « sacrée » (touva : *ydylkyg zaly*) et « animée de prières » (russe : *namolennyj zal*). Cette deuxième expression signifie que la salle a un effet bénéfique sur ceux qui s'y trouvent du fait d'avoir absorbé les prières et les espoirs des visiteurs. Cet espace nous renvoie à des contextes confessionnels et ethnographiques éloignés de Touva, notamment à la partie européenne de la Russie et à l'Ukraine où certaines églises orthodoxes sont réputées « être animées de prières » et de rendre cette énergie accumulée à d'autres croyants (Wanner 2020).

La salle du bouddhisme est un site rituel aussi dans un sens politique. Le travail de Carol Duncan a mis en évidence les « rituels civilisateurs » qui consolident les visiteurs de musées autour des valeurs communes (1995). La salle du bouddhisme, elle aussi, affirme l'identité touva. Parmi les trois confessions historiques reconnues par la loi de la république de Touva – bouddhisme, chamanisme et christianisme orthodoxe – c'est le premier qui joue le rôle de support d'identité culturelle et politique. On n'a pas oublié la bénédiction du nouveau drapeau de la Touva post-soviétique par Sa Sainteté le Dalaï-lama XIV^e Tenzin Gyatso en 1992. Mais d'une manière encore plus explicite, la salle intègre le public dans une civilisation bouddhique atemporelle et transnationale de la Haute Asie. Dans cet article, je montrerai comment la salle fabrique l'appartenance des visiteurs au bouddhisme à travers la mobilisation de différents registres de communication : de discours portés à l'attention des visiteurs, mais aussi de sensations visuelles, olfactives et tactiles. Le concept « d'ambiances affectives de religiosité », développé par Catherine Wanner sur le matériel ukrainien (Wanner 2020), sera utile pour éclaircir le lien entre le registre du ressenti et le sentiment d'appartenance à des communautés ethniques, régionales, confessionnelles et civilisationnelles⁴.

Comment cette salle « animée de prières » a-t-elle été construite et comment fonctionne-t-elle auprès des visiteurs ? Cette double question renvoie à la dialectique entre le « derrière les coulisses » et le « devant des scènes » du travail muséal (Macdonald 2002), autrement dit à la construction de la scénographie et à sa perception. Nous verrons que les conservateurs ont intégré les reliques et les artefacts dans un assemblage qui évoque un espace familier du temple. Les Touvas, qui constituent la majorité des visiteurs dans ce musée, y sont réceptifs car ils partagent « l'idéologie sémiotique » du

3 Entretien avec Tatiana Boluu, la gardienne de la salle, le 4 août 2019.

4 Dans les églises analysées par C. Wanner (2020), tout comme dans les musées de l'art analysés par Duncan (1995), la performativité rituelle, spirituelle et politique émane d'un espace entier qui inclut certes des icônes, des reliques ou des œuvres d'art, mais qui ne s'y réduit pas. Notre unité d'analyse est bien l'espace de la salle, avec ses objets sacrés et ses caractéristiques spatiales, sensorielles et discursives.

bouddhisme (Keane 2003)⁵, même s'ils ne sont pas pratiquants eux-mêmes. Ceux qui ne la partagent pas, notamment les touristes russes venus « d'au-delà des monts Sayan⁶ », restent sans doute sur leur faim quant aux explications sur l'histoire et sur la qualité esthétique des artefacts exposés.

La scénographie privilégie en effet la dimension spirituelle des objets et des reliques, souvent au détriment de l'histoire des artefacts, ce qui interroge les choix qui ont guidé les acteurs en charge. Barbara Kirschenblatt-Gimblett (1998) souligne que les objets ethnographiques ne sont pas simplement trouvés ou exposés, mais « faits » par les musées (1998 : 3 *et passim*). Ces derniers construisent des relations entre un objet et des unités de sens plus larges, et donc des contextes d'interprétation. La « contextualisation » du patrimoine bouddhique comme patrimoine spirituel (davantage qu'historique ou artistique) doit être interrogée comme le résultat d'une réflexion collective au moment du travail sur l'exposition, et d'une construction de compromis sur l'interprétation à donner aux visiteurs. Pour reprendre la définition de Fred Myers (2011), la (re)contextualisation se caractérise par la mise en œuvre et la stabilisation de catégories d'évaluation et de compréhension, ou par la contestation de catégories existantes.

Au cours de mon terrain au musée national Aldan-Maadyr⁷, j'ai découvert que la salle avait été conçue à travers une série d'alliances entre acteurs « séculiers » et « religieux ». Par les premiers, j'entends les spécialistes du musée, chercheurs et conservateurs ; par les seconds, les lamas localisés à Touva ou venus d'ailleurs. Les chercheurs et conservateurs sont historiens de l'art, experts en histoire régionale et en histoire du bouddhisme, y compris de la période des persécutions anti-religieuses des années 1930. Ces savoirs, encapsulés dans chacun des objets, restent cependant à l'écart dans la scénographie. Tout se passe donc comme si l'idée de rendre « une vie spirituelle » aux objets l'emportait sur le savoir académique, et cela même pour les conservateurs et les chercheurs du musée qui ne se définissent pas comme des pratiquants ou des croyants.

Comme nous allons le voir, les acteurs « religieux » ont laissé une trace dans cette scénographie. Leurs collaborations avec les chercheurs et les conservateurs du musée interrogent les rapports hiérarchiques entre l'autorité du bouddhisme et l'autorité des sciences humaines dans une Russie qui connaît un renouveau religieux depuis le début des années 1990. Comment une exposition au musée peut-elle éclairer les rapports entre le séculier et le religieux ? Depuis le travail de Talal Asad (2003), la frontière entre ces deux domaines est comprise comme une construction historique poreuse et mouvante. Le musée national de Touva, fondé aux temps du sécularisme d'état, aujourd'hui encore globalement organisé selon les principes classificatoires soviétiques, mais abritant *aussi* une « salle animée de prières », apparaît alors comme un terrain nouveau et particulièrement riche pour une anthropologie du religieux et du séculier.

5 Keane entend l'idéologie sémiotique comme « les hypothèses sous-jacentes des gens sur ce que sont les signes, sur les fonctions que les signes remplissent ou non, et sur les effets qu'ils peuvent ou non produire » (2018 : 65 *ma traduction*).

6 Alors que Touva fait partie de la Russie, cette expression courante suggère une frontière géographique et culturelle entre ses habitants et le reste de la Russie.

7 L'enquête de terrain a été réalisée aux mois de juillet-août 2019 dans le cadre du projet postdoctoral « Restes humains dans les musées de Russie : l'anthropologie d'interprétations du patrimoine archéologique » (soutenu par le Fonds de la recherche scientifique de Belgique, FRS-FNRS, 2018-2021).

Cet article se propose donc de relier les problématiques de la contextualisation du patrimoine et des rapports du séculier et du religieux. Dans la première partie, avec appui sur des sources secondaires, je montrerai comment l'histoire de la collection bouddhique dans le musée révèle les rapports changeants entre l'état et le bouddhisme dans la Touva du 20^e siècle. La deuxième partie sera consacrée à la découverte des reliques à l'intérieur d'une statue qui a passé des décennies dans les réserves du musée. Comme d'autres reliques récemment découvertes ailleurs en Russie (Bernstein 2011), les reliques du musée inscrivent Touva dans ses rapports historiques avec le bouddhisme et dans une géographie sacrée de la Haute Asie. Cependant, leur découverte et leur contextualisation se sont déroulées dans un musée d'état, engendrant de multiples interactions entre les acteurs séculiers et religieux. La troisième partie approfondira la notion de contextualisation, comprise ici comme des efforts conjoints des acteurs du musée et des bouddhistes de « mettre les reliques au travail » et de leur rendre une vie spirituelle dans un contexte marqué par un héritage du sécularisme soviétique. Nous distinguerons en particulier trois modalités de leur contextualisation : la contextualisation par analogie avec d'autres reliques, la contextualisation discursive, et la contextualisation matérielle et sensorielle. En conclusion, nous proposerons une réflexion sur l'intérêt de l'ethnographie des musées pour l'anthropologie du religieux et du séculier.

Les collections bouddhiques dans un musée socialiste

Le nouveau bâtiment du musée Aldan-Maadyr se situe dans le centre-ville de la capitale touva Kyzyl. C'est le plus grand musée de la république, avec le statut de musée « national » (*naciolannyj muzej*)⁸. L'histoire du musée Aldan-Maadyr traduit les principales étapes du rapprochement de Touva à la Russie au cours du 20^e siècle, aboutissant à son annexion par l'URSS en 1944. Il a été fondé par l'ethnographe et photographe russe Vladimir Ermolaev en 1929 pendant la période de la République populaire touva (1921-1944), un pays indépendant sur le papier, mais de fait un satellite de l'URSS qui appliquait sur son sol toutes les réformes soviétiques⁹. Ainsi, suivant de près les campagnes soviétiques de collectivisation et les politiques anti-religieuses, les années 1930 à Touva ont été marquées par les persécutions contre les éleveurs riches et contre le clergé bouddhique (Moskalenko 2004 ; Mongush 2001). La toute première collection du musée était constituée d'artefacts archéologiques trouvés par hasard, mais aussi de biens confisqués après la mort du gouverneur (*noyon*) Idam-Sürün par les paysans révolutionnaires (Ermolaev 2019 [1967]). Le travail d'Anna Dyrtyk-ool, historienne touva permet de saisir la constitution de la collection et la représentation de la religion au musée avant la Seconde Guerre mondiale. De nombreux objets bouddhiques ont été transférés vers le musée depuis les temples et les monastères touvas, tous démolis entre 1930 et 1940 (Dyrtyk-ool 2009). En 1941, le musée a acquis le statut de « musée de connaissance régionale » (russe : *kraevedcheskij muzej*), et se divisait en trois départements : « Nature » (avec les expositions sur l'origine de la vie et sur le darwinisme), « Histoire » et « Touva révolutionnaire ». Selon Dyrtyk-ool, le

8 Ce concept, ancré dans les catégories politiques de l'URSS, renvoie à l'idée d'un territoire reconnu et d'un gouvernement dont les « nations » soviétiques bénéficiaient à la différence des « ethnies ».

9 La République populaire de Touva (Tannu-Tuva Ulus) a existé de 1921 à 1944. Elle a été annexée par l'URSS en 1944 et transformée en une « région autonome » au sein de la République de Russie.

but du musée était de conserver les collections et « d'organiser un travail culturel avec les masses en vue d'augmenter le niveau politique des travailleurs et de leur inculquer les valeurs du patriotisme et de l'athéisme » (Dyrtyk-ool 2009 : 11). On peut supposer qu'à Touva, comme dans les musées des capitales russes (Hirsch 2005), la religion était présentée dans un cadre évolutionniste comme une « survivance du passé » nuisible au progrès et de plus associée aux « classes ennemies », c'est-à-dire, à Touva, les éleveurs de bétail riches, les clercs bouddhistes et les chamanes. A l'échelle de Touva, le musée illustre donc déjà le paradoxe de l'imbrication entre la religion et le sécularisme d'Etat, entre la conservation d'artefacts religieux et la propagande de l'athéisme.

Le climat a peu à peu changé après l'annexion de Touva par l'URSS, dans un contexte de relâchement des violences anti-religieuses. Après la guerre, la religion était moins associée à l'ennemi de classe qu'à une pratique des citoyens qu'il s'agissait d'étudier et de contrôler (Luehrmann 2015). La propagande de l'athéisme continuait certes dans les médias, dans les musées et dans les institutions scientifiques, mais « la politique religieuse soviétique privilégiait la gouvernance sur l'idéologie » (Smolkin 2018 : 62). A Touva, ce relâchement s'est d'abord manifesté sous forme de recherches sur le chamanisme qui ont eu un nouveau souffle à partir des années 1960¹⁰. Le musée a notamment appuyé le folkloriste et ethnographe touva M. Kenin-Lopsan dans ses missions de collecte de données sur la littérature orale du chamanisme.

L'histoire des collections bouddhiques a été étudiée plus spécifiquement par deux chercheuses au musée, la tibétologue Rita Sumba et l'historienne de la religion Ulyana Bicheldey (Sumba 2019 ; Bicheldey 2019). La majorité des collections bouddhiques, qui comptent aujourd'hui plus de 5 500 artefacts, ont été acquises à travers une série de dépôts et de missions (Bicheldey, Sumba & Chalbak 2019). Le premier gros dépôt, mal documenté, remonte aux années 1928-1930, période de destructions des temples et des monastères. Le deuxième dépôt de 1 500 artefacts a été fait en 1960 par les responsables locaux du Parti après la confiscation des biens et la fermeture définitive des « yourtes de prières » dans la région de Tchadaana. Ces yourtes fonctionnaient entre 1946 et le début des années 1960 en semi-légalité et plusieurs lamas y conduisaient des rituels pour les croyants (Mongush 2001). D'autres dépôts isolés ont également eu lieu. La statue en bronze du Bouddha Shakyamuni qui nous intéressera dans cet article a rejoint les collections en 1954 (Sumba 2019 ; Bicheldey 2019 : 130).

En 1970, le directeur du musée a organisé une expédition dans une grotte difficilement accessible aux alentours de Kungurtug (sud de Touva, voir carte 2), ce qui a permis la découverte du *Gandžur* (Tib. *Kanjur*, canon bouddhique en 108 volumes). Le *Gandžur* touva composé de 94 volumes de sutras en langue tibétaine, a été imprimé à Ourga (Mongolie) au début du 20^e siècle (Sumba 2019 : 130).

10 Les ethnographes ont pu rencontrer des chamanes en activité dans les années 1960-1980, décrire leurs rituels et acquérir certains objets pour le musée (Diószegi 1968 ; Vajnštejn 1961).

Carte 2. La République de Touva : sites et monastères mentionnés dans l'article



Monastère Aldyy-Khüree (dans le village de Tchadaana) : a été rebâti à neuf à l'emplacement de l'ancien monastère du même nom, démoli dans les années 1930.

Monastère Üstüü-Khüree (à proximité de Tchadaana) : a été rebâti à neuf à côté des ruines du monastère historique du même nom, le plus grand de Touva (démoli dans les années 1930). La statue du Bouddha Shakyamuni, conservée aujourd'hui dans le musée Aldan-Maadyr à Kyzyl provient de l'ancien monastère.

Monastère Tsetchenling (à Kyzyl, la capitale de Touva) : siège de l'Administration du Kamblama, organisation centralisée du clergé bouddhiste touva.

Monastère d'Erzin et monastère de Samagaltaï : deux grands monastères du sud de Touva détruits dans les années 1930. Des temples plus petits ont ensuite été construits à proximité de ces sites.

La grotte, à proximité du village de Kungurtug, où l'équipe du musée a découvert le *Gandžur* dans les années 1970.

Selon les souvenirs d'un participant, l'ouverture de la grotte a été précédée d'un rituel en l'honneur de l'esprit-maître de la montagne (Sumba 2019). Entre les années 1970 et 1990, d'autres découvertes ont enrichi les fonds du musée de statues, de *thangkas*, d'instruments de musique rituelle¹¹. Enfin, un certain nombre d'artefacts provenaient

11 Pour certains bouddhistes touvas, ces artefacts, cachés par les croyants dans les années 1930, préfiguraient le retour à la foi. Les artefacts trouvés dans les grottes sont assimilés aux *sag ter*, les « *terma* de la terre ». Dans la tradition tibétaine, les *terma* (tib. *gter ma*) sont des « trésors cachés » qui peuvent être matériels et spirituels. Dans le premier cas, il s'agit de statues, de textes ou reliques bouddhiques, qui sont dissimulées dans des grottes ou sous la terre et « se révèlent » à des moments propices. Leur découverte est interprétée comme un signe de la renaissance du bouddhisme. Quant aux « *terma* de l'esprit » (*dgongs gter*), ce sont les enseignements scellés dans l'esprit d'une personne dans une vie antérieure, et révélés dans un rêve ou lors d'une méditation. Je remercie Isabelle Charleux pour ces précisions.

d'achats faits par le musée et de dons privés, le musée de l'Etat athée étant considéré comme fiable et légitime pour s'occuper de ce patrimoine qui avait des pouvoirs possiblement dangereux pour ses propriétaires.

La période soviétique tardive pourrait être définie comme une phase d'accumulation des collections, mais aussi de leur « dormance » dans les réserves du musée qui n'avait pas de section spécifique pour le bouddhisme. Même le précieux *Gandžur*, unique à Touva, reste non étudié jusqu'à la fin des années 1990 où une collaboration avec le musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg est mise en place (Sumba 2019).

La recherche systématique sur les artefacts et leur mise en valeur ne débute qu'après la chute de l'URSS en 1991. Le « réveil des collections » fait écho aux événements marquants du renouveau du bouddhisme et du chamanisme qui se produisent à la même période. On peut signaler ici la fondation de l'Administration du Kambo-lama de Touva, organisme qui avait pour but d'instituer et de centraliser le clergé. Le premier Kambo, le lama Kazak Sandak, a été nommé moins pour ses qualités de maître spirituel (il était laïc sans ordination de moine), que pour ses qualités morales et sa séniorité. Il incarnait la continuité du clergé touva car avant les répressions anti-religieuses, il avait été disciple (*xuurak*) dans un monastère. En 1992, la courte visite du Dalaï-lama à Touva a rassemblé les foules et a marqué les esprits (Natpij-ool 1995). Au musée, trois expositions temporaires (« Le Dalaï-lama à Touva », « Les instruments de musique bouddhiques » et « Les chamanes au Centre de l'Asie ») ont connu un franc succès, conduisant à la création du département permanent de la religion (Dyrtyk-ool 2009).

Alors que le musée et les organisations religieuses restent séparés sur le plan juridique et financier, des passerelles se construisent au gré des contacts entre les employés du musée et les acteurs du religieux¹². On peut s'interroger ici sur le sens des circulations de savoirs sur le religieux et sur les rapports hiérarchiques entre ces réseaux. Dans les premières années post-soviétiques, ce sont les employés du musée qui semblent détenir une autorité épistémique face à des communautés religieuses encore en construction¹³. On verra cependant que dans la décennie suivante, les lamas ont été à l'origine de nombreux changements au sein du musée. Les rapports entre le musée et le bouddhisme évoluent alors vers un partage plus équilibré de savoirs autour de la mise en valeur des collections, voire le renforcement de la perspective spirituelle dans la présentation du patrimoine.

Les reliques cachées se révèlent

En 2008, le musée national de Touva déménage de son vieux bâtiment en bois vers un nouvel édifice à trois étages sur l'avenue centrale de Kyzyl (voir Figure 1).

12 M. Kenin-Lopsan incarne une connexion entre le musée et le chamanisme car, tout en restant chercheur au musée, il est devenu le fondateur de la première organisation post-soviétique des chamanes *Düngür*, « Le Tambour » (Pimenova 2012).

13 Selon les témoignages d'anthropologues du milieu des années 1990, le musée était alors une source importante de savoirs pour les chamanes post-soviétiques. Ils ont visité les collections pour s'en inspirer dans leur élaboration de costumes rituels et de supports d'esprits (Johansen 2001).



Figure 1. Entrée principale du musée national Aldan-Maadyr, Kyzyl (République de Touva)

© Ksenia Pimenova 2019

La forme du toit du musée évoque l'architecture des temples bouddhiques

Ce déménagement permet d'améliorer les conditions de conservation et de mise en valeur des collections, et notamment l'ouverture d'une salle réservée au bouddhisme (voir Figure 2).



Figure 2. La salle du bouddhisme du musée national Aldan-Maadyr

© Ksenia Pimenova 2019

Les vitrines contenant les statues et le *Gandžur* sont placées en cercle autour de la vitrine centrale avec les reliques. Les *thangkas* et les instruments de musique rituelle sont accrochés aux murs.

Au milieu de la salle trône une vitrine exposant une statue en bronze du Bouddha Shakyamuni. La statue elle-même est de taille relativement modeste. Autour du Bouddha sont disposées, tels des rayons autour d'un soleil, des coupelles en verre contenant des particules minuscules, à peine visibles, des 36 reliques ou « joyaux sacrés » (touva : *ydyktyg ertinneri*) trouvés récemment dans la tête de la statue (voir Figures 3a, 3b).



Figure 3a. La statue en bronze du Bouddha Shakyamuni, et les reliques qu'elle contenait

© Ksenia Pimenova 2019



Figure 3b. Une femme priant devant les reliques - © Ksenia Pimenova 2019

Le placement dans la tête du Bouddha, plus précisément dans la « bosse » (sanskrit : *ushnisha*) symbolisant l’Eveil, indique que parmi ces reliques figurent des restes corporels attribués au Bouddha ou à des lamas du passé, ou d’autres types de reliques particulièrement valorisées (Bentor 2013).

L’histoire de la statue renvoie aux pages sombres du bouddhisme. Elle a été déposée en 1954 et conservée dans les fonds du musée près de 50 ans. On ne connaît pas avec certitude son origine. Selon Rita Sumba, la seule donnée fiable est contenue dans son chiffre de conservation (36-72) qui indique la provenance depuis le monastère Üstüü-Hüree dans le centre-ouest de Touva¹⁴ (voir carte 2). Selon certains, elle aurait appartenu à Ondar Chamzy, doyen de ce monastère, mais cette hypothèse n’est pas partagée par d’autres historiens et par les clercs bouddhistes (Bicheldey 2019). Les données sur la provenance des artefacts bouddhiques sont souvent très peu précises¹⁵. En effet, les objets rituels et votifs étaient souvent trouvés jonchant le sol autour des ruines des monastères, mi-enterrés, couverts de boue, et étaient transportés vers le musée par des personnes incompétentes dans la gestion du patrimoine.

Une incertitude persiste aussi quant au moment et au lieu du dépôt des reliques dans la statue. La facture de la statue indique qu’il s’agit soit d’une fabrication en Mongolie, soit d’une fabrication touva inspirée par le style de Dolonnor, un grand centre d’art bouddhique en Mongolie-Intérieure. Les deux hypothèses suggèrent une circulation intense d’objets et de savoirs dans la Haute Asie jusqu’au début du 20^e siècle.

La découverte des reliques à l’intérieur de cette statue est récente. En 2009, le Kambo-lama de Touva Lopsan Chamzy (Baïyr-ool Shyyrap) a été invité au musée pour « étudier et animer » la collection bouddhique (Bicheldey 2019). La même année, l’Administration du Kambo-lama de la République de Touva a accueilli le vénérable *guéshé* (docteur en philosophie bouddhique) Tubten Shakya, un Tibétain mandaté par le Dalai-lama depuis le monastère Gyudmed en Inde pour travailler en Kalmoukie. Pendant ces années passées en Kalmoukie, Tubten Shakya visitait d’autres communautés bouddhiques de Russie. Lors de l’une de ses visites à Touva en 2009, Viktor Tchigzhit, à l’époque directeur du musée, a invité Tubten Shakya, accompagné du Kambo-lama de Touva Lopsan Chamzy, à visiter les réserves d’objets bouddhiques.

[En examinant le Bouddha Shakyamuni], le vénérable *guéshé* a remarqué que cette statue était creuse. C’est souvent le cas. Mais d’habitude, lorsque nous manipulons les statues avec les lamas touvas, nous les retournons et nous voyons les mantras inscrits sur la base des statues, et c’est tout. Personne ne se sent en droit de les ouvrir, c’est interdit. Mais le vénérable *guéshé* Tubten Shakya y a vraisemblablement « vu » quelque chose de particulier et nous a dit : « Ceci est une statue très intéressante, ouvrons-la ». Quand il l’a ouverte avec notre aide, il a vu en effet ces petites enveloppes avec des inscriptions en tibétain. Il les a lues et nous a dit : « Savez-vous ce que c’est ? Ce sont des reliques sacrées ».

14 Ce monastère, le plus grand de Touva, était situé dans les environs du village actuel de Tchadaana et portait le nom de Üstüü-Khüree, « Monastère supérieur », par distinction d’un autre grand monastère de la même région, Aldyy-Khüree (« Monastère inférieur »). Le Üstüü-Khüree était le seul monastère à Touva ayant été bâti selon les canons architecturaux tibétains et non mongols, sur la demande du gouverneur (*noyon*) de Touva (Mongush 2001). Seules les ruines des murs épais ont survécu aux années 1930.

15 Entretien réalisé avec Rita Sumba le 29 juillet 2019, musée national de Touva.

Nous, les employés du musée et nos prédécesseurs qui avons conservé cette statue depuis cinquante ans, n'avions même pas compris ce qu'elle contenait. C'est tout récemment et grâce à lui que nous avons découvert ces joyaux. Quand il a lu les inscriptions, il a compris qu'il s'agissait des cendres de crémation du corps sacré du Bouddha, de la pilule sacrée de Padmasambhava [et d'autres reliques qui nous connectent aux] grands maîtres bouddhistes du Tibet et de l'Inde¹⁶.

L'interdiction d'ouvrir les statues renvoie à la fois au principe de conservation du patrimoine et aux interdits spirituels. D'un côté, le patrimoine, même conservé physiquement dans des républiques reculées, appartient juridiquement au ministère de la Culture à Moscou. La statue ne peut donc être ouverte qu'au terme d'une procédure bureaucratique complexe. Cette décision ne relève pas de l'autorité des conservateurs, mais semble ici être facilitée par la présence du directeur du musée. De l'autre, dans le bouddhisme, seules des personnes initiées sont habilitées à manipuler les objets de culte qui ont été consacrés et animés dans le passé, et ce d'autant plus s'il s'agit de les ouvrir ou d'en altérer l'état. Ce deuxième interdit est bien connu des bouddhistes laïcs et des non-pratiquants. En 2004, un lama m'expliquait qu'il avait vu de nombreux objets bouddhiques éparpillés autour du site de l'ancien monastère de Samagaltā dans le sud de Touva (voir carte 2). Mais il n'osait pas les récupérer, même au risque de leur dégradation irréversible. Il évoquait sa peur de la vengeance des esprits protecteurs du lieu et des défenseurs de la foi, ainsi que son manque d'autorité spirituelle. Seuls les grands lamas pourraient donc sauver ces objets anciens.

L'interdit d'ouvrir les statues ne peut être contourné que grâce à l'autorisation des deux figures d'autorité qui se sont rencontrées au musée : un grand lama tibétain réputé clairvoyant et le directeur du musée. L'action conjointe d'un acteur séculier et d'un acteur religieux ouvre ainsi une nouvelle page dans la vie des reliques. Encapsulées dans la tête du Bouddha Shakyamuni, restées invisibles et méconnues pendant tout le 20^e siècle, elles ont acquis progressivement le statut d'agents spirituels.

La « mise au travail » des reliques

Les reliques dans le bouddhisme proviennent d'êtres éveillés, comme le Bouddha lui-même, et de lamas qui ont contribué à l'émergence et à la propagation du Dharma en Inde, au Tibet, en Mongolie et dans les régions bouddhiques de Russie. Il s'agit de ce que les bouddhistes considèrent comme des restes du corps physique de ces êtres, ou bien des « reliques de contact », comme des morceaux de vêtements portés ou des poignées de terre recueillies sur le site de leur crémation¹⁷. Dans la tradition du bouddhisme indo-tibétain, les reliques étaient dissimulées dans des statues scellées, dans des reliquaires ou dans des stupas selon des règles précises de placement. La statue (ou le stupa) contenant des reliques était ensuite « animée » lors d'un rituel de consécration, et se transformait elle-même en entité dont elle abritait les reliques (Bentor 2003).

16 Entretien réalisé avec Rita Sumba, le 29 juillet 2019, musée national de Touva.

17 Yael Bentor (2003) distingue 4 catégories de reliques tibétaines : 1) restes physiques attribués au Bouddha ou à des lamas ; 2) graines de cristaux, poétiquement comparées aux « graines de moutarde ». Ces cristaux émergeraient par eux-mêmes à partir du corps d'un saint ou de ses cendres, et auraient la capacité de se multiplier ; 3) les reliques de contact (vêtements, mais aussi cheveux et ongles) ; 4) livres sacrés et inscriptions des formules (*dharanis*) considérées comme l'essence du Dharma.

Analysant les reliques dans la Bouriatie post-soviétique, l’anthropologue Anya Bernstein (2011) souligne qu’elles sont des « personnes distribuées » à travers le temps et l’espace. D’un côté, les reliques *sont* des êtres éveillés, car ceux-ci agissent à travers leurs reliques en transmettant les intentions du passé vers le moment présent¹⁸. De l’autre, les reliques connectent les terres post-soviétiques, coupées du monde tibétain pendant la période socialiste, à une géographie sacrée plus vaste. Par cet ancrage dans le temps et l’espace, elles créent la légitimité des communautés bouddhistes, ce qui explique notamment une véritable « chasse aux reliques » entreprise dans la Bouriatie post-soviétique (Bernstein 2011). Cette analyse éclaire l’importance de la découverte des reliques à Touva, une des terres septentrionales du bouddhisme dont l’intégration dans le bouddhisme international reste encore insuffisante aux yeux de ses croyants.

Selon le cartel du musée (voir Figure 4), parmi les 36 reliques trouvées figurent notamment ce qui a été identifié comme les cendres collectées après la crémation du corps saint du Bouddha (n° 1 dans la liste du musée) ; une pilule bénie par Padmasambhava, le maître du Tantra et un grand thaumaturge (n° 2) ; une poignée de terre du site de méditation de Tsongkhapa, fondateur historique de l’école *Guéloug* (n° 5) ; une pilule faite à base du sang de Tsongkhapa (n° 6) ; un fragment de tissu du Bogdo-Gegeen, chef du bouddhisme mongol dont les Touvas étaient aussi sujets spirituels (n° 17).

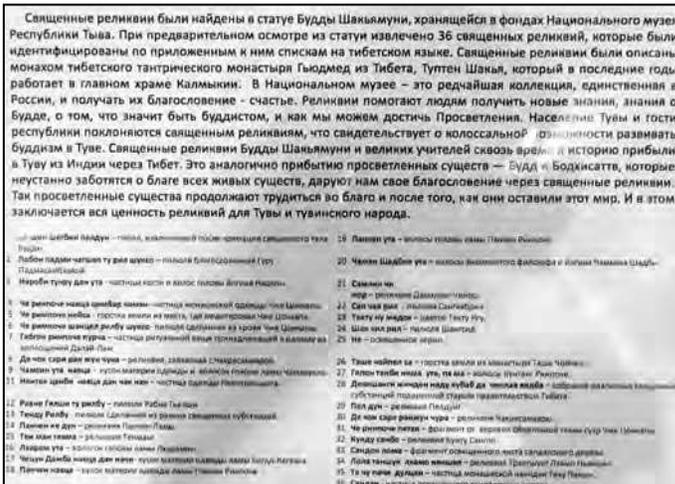


Figure 4. Cartel du musée expliquant l’histoire de la découverte des reliques

© Ksenia Pimenova 2019

Les reliques sont numérotées de 1 à 36. Le titre original tibétain de chacune des reliques est donné en transcription cyrillique, suivi d’une explication en russe.

18 L’implication du saint défunt dans la vie de sa communauté n’est pas spécifique au bouddhisme. Nous retrouvons ce même principe dans l’Occident chrétien (Gary 1986 : 176).

Cette succession de grands noms de l'histoire connecte les Touvas aux foyers originels du bouddhisme en Inde, à ses centres spirituels au Tibet et enfin à la Mongolie d'où la religion du Bouddha est venue à Touva (Monguš 2001). Il y a aussi des reliques déconnectées de toute référence géographique, comme une « graine bénite » (n° 25). En tout cas, aucune relique ne semble d'origine locale. Les inscriptions sur les sachets comportant les reliques sont en tibétain, et non en ancien mongol. Ce fait ne permet pas de trancher sur le lieu de dépôt des reliques dans la statue. Le tibétain comme l'ancien mongol étaient en effet tous les deux utilisés dans les monastères de Touva et de Mongolie. Mais il appuie l'idée des liens historiques entre le Tibet et les Touvas, idée importante pour la construction politique du bouddhisme touva aujourd'hui.

Cependant, même des reliques de cette valeur spirituelle n'agissent pas toutes seules en attirant la foule des fidèles. Rita Sumba se souvient avec étonnement : « Les gens à Touva n'ont pas saisi tout de suite le sens de notre découverte, alors que le musée en a fait part dans la presse »¹⁹. La découverte des reliques est d'abord restée presque inaperçue. Au-delà du constat sur la nature des reliques en tant qu'objets-personnes, on doit donc s'interroger sur les agents humains qui les ont « mises au travail ».

La campagne d'introduction des reliques auprès du public peut être analysée en mobilisant le concept de (re)contextualisation. En parlant de la circulation historique d'objets entre leurs sociétés d'origine en Océanie et les pays occidentaux, Thomas (1991) montrait comment ceux-ci étaient réinterprétés selon les conceptions dominantes dans les sociétés d'accueil. Dans le cas des reliques que nous analysons, la contextualisation ne survient pas à la suite d'une circulation entre deux sociétés, mais entre leur état initialement méconnu et leur transformation en joyaux spirituels conservés par un musée. Contrairement aux reliques bouriates, qui ont été produites et contrôlées exclusivement par les réseaux religieux (Bernstein 2011), les reliques touvas ont un statut patrimonial. A ce titre, elles sont donc l'exemple d'une double inaliénabilité (de l'Estoile 2007 : 467-468) : patrimoniale (juridique) et cosmologique (originelle). D'un côté, le musée est leur gestionnaire légal²⁰, de l'autre, pour l'Administration du Kambo-lama qui représente la communauté bouddhiste de Touva, les reliques sont des possessions inaliénables : elles permettent une « authentification cosmologique » (Weiner 1991 : 4) avec les « êtres éveillés », avec les arrière-grands-parents bouddhistes et avec les confrères en dehors de Touva. Les reliques réactualisent donc les liens avec « une autorité qui transcende l'action politique et sociale présente » (*Idem*). Cette double inaliénabilité semble être tacitement reconnue tant par les acteurs patrimoniaux, que par les bouddhistes. A notre connaissance, aucune demande de retour n'a été formulée par l'Administration du Kambo-lama²¹.

19 Entretien enregistré avec Rita Sumba, le 29 juillet 2019, musée national de Touva.

20 C'est le ministère de la Culture de la Fédération de Russie qui est propriétaire légal de tout le patrimoine du pays.

21 La « Loi sur la restitution des biens aux communautés confessionnelles » (2010) prévoit la possibilité du retour de l'immobilier de culte aux communautés confessionnelles d'origine. L'Eglise orthodoxe russe a ainsi pu bénéficier de nombreuses restitutions de monastères et d'églises. Quant au retour du patrimoine meuble (artefacts de musées), il se pratiquait également vers l'Eglise orthodoxe jusqu'au milieu des années 2000 environ. D'autres groupes confessionnels ou ethniques en ont très peu profité. Rare exception, la

Dans sa lecture du concept de recontextualisation élaboré par Thomas (1991), Fred Myers appelle à se concentrer sur les acteurs de contextualisation et « sur les processus par lesquels les catégories d'évaluation et de compréhension ont été mises en œuvre, stabilisées ou contestées » (Myers 2001 : 54). Dans cette perspective, la contextualisation des reliques peut être vue comme la construction d'un compromis sur leur interprétation, qui se fait dans un réseau mixte d'acteurs séculiers et religieux. Nous verrons que ce compromis n'est pas forcément égalitaire dans la mesure où l'interprétation spirituelle l'emporte sur l'interprétation en termes d'histoire de l'art bouddhique et d'histoire régionale et confessionnelle.

Contextualisation « par analogie » et « par événement »

Le premier pas dans la contextualisation des reliques du musée a été leur insertion dans deux événements en particulier. Elle a permis une publicisation des reliques et la construction de leur pouvoir par analogie avec d'autres reliques et d'autres contextes rituels.

En 2012, Touva a accueilli la tournée internationale itinérante des reliques de la collection du maître de l'école *Guéloug* d'origine népalaise, le lama Thubten Zopa Rinpotché. Intitulée « Reliques sacrées », cette exposition a parcouru plusieurs dizaines de pays avant de venir en Russie²². Elle a d'abord été accueillie par les bouddhistes de Kalmoukie et par leur chef spirituel le lama Tèlo Tulku Rinpotché²³. A Touva, l'accueil a été organisé par les organisations représentant le clergé (l'Administration du Kambo-lama) et les laïques (Fondation culturelle publique *Enèrèl*, « Compassion »), avec le soutien du gouvernement de la République de Touva et de la fondation bouddhique moscovite *Save Tibet*. C'est le Kambo-lama Bujan bashky qui a accueilli la collection de Zopa Rinpotché au temple central Tsetchenling à Kyzyl, avec une grande prière collective suivie d'une triple circumambulation avec les reliques autour du temple. Les lamas de l'Administration les ont également portées dans deux autres provinces de Touva et leur ont fait faire un tour des hôpitaux et des orphelinats, « afin qu'elles puissent se rapprocher des personnes qui ne pouvaient pas se déplacer en raison de leur situation ou de leur état de santé dégradé »²⁴. Quant au musée national à Kyzyl, il a participé à l'événement en mettant à disposition sa grande salle de conférences au rez-de-chaussée pour accueillir tous les croyants. Les 36 reliques de la statue du

restitution de la statue du Bouddha de Santal aux bouddhistes de Bouriatie (Charleux 2013) a eu lieu avant la consolidation des lois sur le patrimoine.

- 22 Thubten Zopa Rinpotché a fait ses vœux de moine au Tibet avant de fuir le pays en 1959. Il vit aujourd'hui en Californie et coordonne le réseau international des centres bouddhiques « Fondation pour la préservation de la tradition du Mahayana » (FPMT) qu'il avait co-fondé avec son maître, le lama Thubten Yeshe Rinpotché. Pour en savoir plus, veuillez vous référer au site du projet <<https://www.lamayeshe.com>>. La collection de Zopa Rinpotché a voyagé de pays en pays pour faire profiter les fidèles des bénédictions des êtres éveillés et pour collecter les donations. Celles-ci devaient initialement servir à la construction d'une gigantesque statue du Bouddha Maitreya à Kushinagar (Inde). Cette construction n'a pas eu lieu, mais le projet a inspiré d'autres statues gigantesques dans les régions et les pays bouddhiques, notamment en Kalmoukie et en Mongolie (Charleux 2021).
- 23 Le lama Tèlo Tulku Rinpotché s'est prononcé contre l'invasion russe de l'Ukraine. Le ministère de la Justice de Russie l'a alors déclaré « agent étranger », ce qui l'a contraint à quitter son poste en janvier 2023.
- 24 Pour plus d'information, veuillez vous référer au site web *Save Tibet.ru* : <<https://savetibet.ru/2012/05/19/tuva.html>>

Bouddha Shakyamuni se trouvaient alors dans le même espace que les reliques de Zopa Rinpotché, et les fidèles avaient accès aux unes comme aux autres.

C'est justement l'exposition temporaire de ces autres reliques sacrées qui a déclenché la reconnaissance des reliques du musée trois ans après leur découverte effective :

Les gens n'ont compris l'importance de nos reliques que pendant l'exposition itinérante *Ydyktyg ertineri* (« Reliques sacrées ») de Zopa Rinpotché. C'est alors qu'ils ont saisi le sens profond de notre découverte et ont commencé à venir au musée, par deux, par trois, pour prier devant nos reliques²⁵.

La mise à proximité de deux collections de reliques au sein du musée établit une analogie entre elles et crée le contexte de leur perception. Premièrement, elle inclut les Touvas dans « la politique religieuse des corps » qui caractérise la réintégration des populations bouddhistes de la Russie dans le monde du bouddhisme tibétain (Bernstein 2013). Cette politique prend une double forme de coopération entre les maîtres d'origines ethniques différentes – ici népalaise, tibétaine, kalmouke et touva –, mais aussi de circulation des corps défunts à travers le temps et l'espace. Ensuite, l'accueil des reliques de Zopa Rinpotché crée un précédent : les reliques sont accueillies dans un espace non religieux, légitimant ainsi le musée comme un lieu de pèlerinage.

Si l'exposition itinérante de Zopa Rinpotché intègre les reliques touvas dans un événement organisé par un réseau bouddhiste international, un autre événement relève de l'initiative propre du musée. Durant l'hiver 2012, quelques mois avant l'exposition itinérante, Victor Tchigzhit, à l'époque directeur du musée, a décidé de faire descendre les reliques de la salle de leur exposition permanente au troisième étage vers la salle des conférences au rez-de-chaussée. Il s'agissait de faciliter l'accès des visiteurs aux reliques pendant la période précédant le Nouvel an touva (*Shagaa*), célébré entre janvier et février selon le calendrier lunaire (Mongush 2015). A Touva comme dans d'autres régions bouddhiques de Russie et en Mongolie, le « mois blanc » (*ak ajy*), ou encore « le mois qui précède [le Nouvel an] » (*büdüü ajy*) est un véritable fait social total. Il est marqué par de nombreuses festivités religieuses et séculières : des cérémonies sont organisées par les bouddhistes, par les chamanes, mais aussi par les mairies, les écoles et les institutions culturelles. Le rythme de travail est ralenti, les familles s'échangent des visites et commandent des cérémonies aux temples. Dans une perspective bouddhique, c'est un mois particulièrement propice aux bonnes actions et à l'accumulation des « mérites » (*bujan*) dont la vénération des reliques est l'un des moyens.

Dès lors, cette première expérience s'est constituée en une tradition, reconduite tous les ans par Kadyr-ool Bicheldey, successeur de Victor Tchigzhit au poste de directeur du musée. Pendant les semaines qui précèdent le Nouvel An, les reliques descendent au rez-de-chaussée. Les clercs de l'Administration du Kambo-lama y tiennent des prières collectives (*khural*) et les personnes qui souhaitent voir les reliques bénéficient d'une entrée gratuite. Le flux de visiteurs connaît alors une augmentation substantielle. Khulerben Kadyg-ool, jeune historien et adjoint pour la recherche du musée, s'étonne :

Vous n'imaginez pas, dans les semaines qui précèdent le *Shagaa*, la salle de conférences devient un temple ! Il y a plein de monde, cette année il y a eu 10 000 personnes. Quelqu'un dans les réseaux sociaux a lancé une légende comme quoi

25 Entretien enregistré avec Rita Sumba, le 29 juillet 2019, musée national de Touva.

ces reliques seraient venues directement d'Inde. Les lamas auraient découvert que les reliques volaient, qu'elles répandaient du feu et qu'elles étaient des divinités vivantes. Les visiteurs venaient par centaines. Nous avons même décidé de faire des nocturnes pour accommoder les gens qui demandaient de pouvoir venir après leur travail. C'est assez curieux quand même car les reliques sont ici [dans la salle du bouddhisme] tout le temps, et on peut les voir à n'importe quel moment et sans se bousculer²⁶.

La nouvelle tradition instaurée par le musée est d'autant plus puissante qu'elle s'appuie à la fois sur des facteurs qui relèvent du travail avec le public (gratuité et facilité d'accès) et sur des logiques spirituelles, comme l'idée d'une accumulation des mérites, ou encore la tenue de rituels au musée. Même si les reliques attirent les pratiquants tout au long de l'année lorsqu'elles sont exposées à leur place habituelle, elles « travaillent » encore plus durant la période hivernale. L'événement créé par des acteurs laïques et religieux, organisé dans un espace originellement séculier du musée et amplifié grâce aux réseaux sociaux fait alors travailler les reliques comme des bijoux spirituels. Dans les pages qui suivent, nous verrons comment les acteurs religieux et patrimoniaux s'entendent sur l'interprétation des reliques dans les discours et les pratiques scénographiques du musée.

Une contextualisation discursive

Comment le musée présente-t-il les reliques au public ? On peut d'abord apprécier une convergence de discours produits par la communauté bouddhiste et par le musée. Comparons deux fragments. En 2012, à l'occasion de l'arrivée des reliques de la collection de Zopa Rinpotché à Touva, le Kambo-lama Bujan Bashky a déclaré :

[...] Les êtres qui ont atteint l'Éveil se préoccupent inlassablement du bien de tous les êtres vivants. Ils laissent des reliques sacrées pour continuer à nous accorder leur bénédiction. Et maintenant ils nous bénissent 24 heures sur 24, sans prendre de pause pour dormir, déjeuner ou se reposer. Les êtres éveillés continuent donc à travailler pour notre bien même après avoir quitté ce monde²⁷.

Le texte du cartel installé à côté de la vitrine de la statue du Bouddha, lui aussi, insiste sur le travail accompli par les reliques en tant qu'êtres éveillés :

La collection des reliques du Musée national est unique en Russie. Obtenir leur bénédiction est un bonheur. Les reliques aident les gens à acquérir de nouveaux savoirs, des savoirs sur le Bouddha, sur ce que veut dire « être bouddhiste ». Elles nous apprennent comment atteindre l'Éveil. Les habitants de Touva et les touristes vénèrent les reliques, ce qui témoigne d'une opportunité excellente de développer le bouddhisme à Touva. Les reliques sacrées du Bouddha Shakyamuni et des grands maîtres sont arrivées à travers le temps et l'histoire à Touva, depuis l'Inde en passant par le Tibet. Leur arrivée est équivalente à celle des êtres éveillés, les Bouddhas et les Boddhisattvas, qui se préoccupent inlassablement du bien de tous les êtres vivants et nous donnent leur bénédiction à travers les reliques sacrées. Ainsi les êtres éveillés continuent-ils à travailler pour le bien même après avoir quitté ce monde. C'est ainsi que les reliques sont précieuses pour Touva et pour son peuple (voir **Figure 4**).

26 Entretien enregistré avec Khulerben Kadyg-ool, le 28 juillet 2019, musée national de Touva.

27 Pour plus d'informations, veuillez vous référer à l'article « L'exposition de reliques sacrées de la collection du lama Zopa Rinpotché s'est ouverte à Touva », <<http://savetibet.ru/2012/05/19/tuva.html>>

La similitude frappante entre ces deux fragments nous conduit à deux points d'analyse. Le premier concerne les choix interprétatifs adoptés par le musée. Le cartel renvoie en effet à la notion de géographie sacrée et place Touva dans une continuité de relations avec les autres terres du bouddhisme. Il reprend le concept spirituel d'équivalence entre les reliques et les êtres éveillés et construit une synchronicité du passé et du présent : une perspective atemporelle peu commune dans un musée par ailleurs bâti autour d'une périodisation académique. Il ne mentionne ni l'hypothèse de la fabrication mongole de la statue émise par les chercheurs du musée, ni les particularités artistiques de l'oeuvre (Bicheldey 2019). L'histoire de l'arrivée de la statue du Bouddha au musée en 1954 depuis les ruines du monastère Ustüü-Khüree est aussi escamotée, tout comme les répressions contre le clergé des années 1930.

Le deuxième point porte sur la répartition de l'autorité entre le musée séculier et les acteurs du religieux. Le cartel met en valeur le rôle du *guéshé* Tubten Shakya qui a « identifié » et « décrit » les reliques d'après les inscriptions tibétaines qui les accompagnaient, mais ne mentionne ni les conservateurs et les tibétologues qui ont assisté à la découverte, ni le directeur du musée qui a donné le feu vert à l'ouverture de la statue. Le musée, malgré son autorité dans le domaine de la conservation et l'étude des objets religieux, semble ainsi s'effacer face à l'autorité du bouddhisme. Dans sa communication avec les visiteurs, le musée valorise ainsi l'autorité religieuse au détriment de sa propre autorité politique et patrimoniale, la perspective spirituelle au détriment de l'histoire de la région et de l'art religieux de la Haute Asie. On verra maintenant que cet entendement hiérarchisé autour des catégories d'interprétation et d'évaluation du patrimoine bouddhique continue à travers sa contextualisation matérielle et sensorielle.

Contextualisation sensorielle : « code couleur », « code pratique », gestes de dévotion et parfum

Le musée décrit donc les reliques comme des « bijoux spirituels » et souligne leur importance en les plaçant au centre de la salle. Mais l'interprétation spirituelle concerne aussi d'autres artefacts exposés et mobilise le registre non discursif, sensoriel, qui encourage une relation directe des visiteurs aux objets. La décoration de la salle et l'aménagement des vitrines résultent d'une collaboration entre les conservateurs du musée et le clergé bouddhiste. Rita Sumba avait notamment consulté à plusieurs reprises l'ancien Kambo-Lama de Touva Khertek Aganak, un des clercs touvas les plus respectés pour ses compétences en tibétain et pour sa longue formation en Inde. D'autres suggestions ont été apportées plus récemment par le *guéshé* Zogpa et devraient être intégrées lors de la prochaine réexposition.

Rendre possible des relations spirituelles entre les visiteurs, les artefacts et les divinités dans un musée n'est pas une simple affaire, car celui-ci impose de nombreuses contraintes sensorielles. Les musées ont historiquement privilégié la vue comme principal canal perceptif accessible aux visiteurs, et ont rejeté l'odorat et le toucher (Buggeln, Paine & Plate 2017 : 25). Pour Ronald Grimes, cette hégémonie de la vue contribue à « dévitaliser » les objets religieux et les réduit à des objets d'art (Grimes 1992 : 421). Alors qu'on « vit sa religion à travers tous ses sens » (Halloy 2007), au musée on ne peut pas toucher les objets, on ne peut généralement pas ressentir les

parfums. Si seule la contemplation visuelle est possible, les visiteurs ne peuvent pas développer un engagement complet et actif avec les déités²⁸.

Or, la scénographie de la salle permet de « fabriquer » les pièces bouddhiques en tant qu'artefacts sacrés sans enfreindre les principes de conservation. J'identifie en particulier trois procédés qui résultent des choix des conservateurs et d'une politique du musée à l'égard de son patrimoine bouddhique : le « code couleur », le « code pratique » et l'incitation à des gestes de dévotion. Ils consistent respectivement à construire une ressemblance visuelle entre la salle du musée et un temple, à créer une mise en scène d'une pratique rituelle et, enfin, à susciter un engagement tactile des visiteurs avec les artefacts. Ensemble, ces trois procédés permettent un transfert de la sensorialité rituelle dans l'espace du musée.

L'un des premiers éléments visuels que l'on remarque dans la salle est la présence dans la décoration intérieure d'un « code couleur » associé au bouddhisme : le blanc, le rouge, le bleu, le vert et le jaune. Les rebords supérieurs des murs sont décorés sur tout le périmètre de bandes en soie ; les suspensions verticales multicolores viennent délimiter les espaces entre les vitrines (voir Figure 5a). Ces couleurs vives dominent dans les temples et sont tout d'abord associées au bouddhisme. Il y a aussi ici une dimension synesthésique²⁹ : les soies utilisées pour la décoration évoquent les sensations tactiles qui accompagnent les gestes déployés dans différentes situations. Leur facture lisse et brillante rappelle les *kadaktar*, les étoffes de soie omniprésentes dans la vie des Touvas (voir Figure 5b). Les dévots les utilisent en guise d'offrande indépendante ou associées à d'autres cadeaux pour honorer les lamas. Les *kadaktar* décorent les autels dans les temples et les autels à domicile ; on les attache aux poteaux et aux arbres dans des sites sacrés. Mais les *kadaktar* sont aussi offerts lors des rituels séculiers : par exemple, lors de l'accueil des hommes politiques, ou à des représentants de la culture ou de la science. Le code couleur dont la première connotation est rituelle se réfère ainsi à une large palette d'expériences religieuses et séculières des Touvas. Pour reprendre l'analyse de Catherine Wanner (2020), le code couleur est suffisamment souple pour éviter les connotations uniquement confessionnelles ou institutionnelles et pour permettre l'affirmation d'appartenance ethnique.

Le principe du code couleur peut prendre des formes plus élaborées que j'appellerai « code pratique ». Celui-ci consiste à créer des mises en scènes d'offrandes. Ainsi, dans les deux grandes vitrines verticales, devant les statues et les cartels qui les accompagnent, peut-on observer les récipients remplis de riz et de biscuits, portant des bâtonnets d'encens et décorés de fleurs, de plumes de paon et de petites flammes factices (voir Figure 6).

28 Aujourd'hui, alors même que les musées tendent à élargir la palette sensorielle disponible aux visiteurs, elle reste souvent limitée pour des raisons de conservation.

29 Cette synesthésie nous rappelle le phénomène que Webb Keane appelle « groupement » (*bundling*). Selon lui, les signes ont des caractéristiques sensorielles inséparables de leur sémantique. La dimension matérielle du signe participe ainsi à la communication (Keane 2003).



Figure 5a. Décor de la salle du bouddhisme

© Ksenia Pimenova 2019

Les rebords des murs et les suspensions verticales en soie multicolore évoquent les couleurs du bouddhisme et les étoffes *kadaktar*.



Figure 5b. Etoffes en soie *kadaktar*

© Ksenia Pimenova 2009

Les *kadaktar*, les bandes de tissus en coton *tchalama* et le drapeau bouddhique « cheval du vent » (*khej-a't*) offerts à l'esprit-maître du lieu par les automobilistes touvas traversant le col de la montagne Kaldak-Khamar (Province de Tes-Khem, Touva du Sud).



Figure 6. Offrandes dans les vitrines

© Ksenia Pimenova 2019

Offrandes placées par l'équipe des conservatrices à l'intérieur des vitrines : riz, fleur, encens, flammes factices, biscuits, plumes de paon.

Ces mini-autels dans les vitrines reconstruisent une offrande comme si celle-ci se déroulait dans le musée. Dans la perspective des visiteurs, il ne s'agit pas simplement d'une contemplation d'artefacts patrimoniaux, mais d'un transfert de leur expérience rituelle vers le musée.

Du côté des conservatrices, la frontière entre une « vraie » offrande et sa mise en scène est d'ailleurs assez floue. Non seulement l'installation de ces mini-autels était, pour Rita Sumba, « un geste naturel et tout à fait normal », « non réfléchi », et cela alors même qu'elle se dit non pratiquante³⁰. Mais elle et ses collègues renouvellent régulièrement le contenu des coupelles pour le garder frais, tout comme le font les lamas dans les temples et les fidèles devant leurs autels domestiques. L'unique différence avec les offrandes aux temples relève d'une concession aux principes de conservation du patrimoine : une bougie factice plutôt qu'une vraie flamme, l'exclusion de certains produits comme l'eau et les fruits (voir Figure 6).

Le troisième choix scénographique qui encourage les visiteurs à développer leurs relations directes avec les artefacts et la salle dans son ensemble, est la possibilité de gestes de dévotion. Ce choix passe par la mobilisation du toucher. Par exemple, à l'opposé de l'entrée, un trône en bois ciselé dont le siège est recouvert de soieries *kadaktar* et surmonté d'une grande photo en couleur du Dalaï-lama XIV^e, est transformé en autel sans vitrine et facilement accessible (voir Figure 7).



Figure 7. Autel du Dalaï-lama (trône en bois) au musée national Aldan-Maadyr

© Ksenia Pimenova 2019

Trône en bois sur lequel Sa Sainteté le Dalaï-lama le XIV^e Tenzin Gyatso s'est assis lors de sa visite à Touva en 1992, et les offrandes des visiteurs déposées devant sa photographie.

30 Entretien avec Rita Sumba, le 20 juillet 2019.

La plupart des visiteurs que j'ai observés le touchaient timidement. D'autres se recueillaient quelques instants devant le Dalai-lama, les mains jointes en prière. D'autres encore déposaient des pièces de monnaie, des biscuits ou des bonbons, c'est-à-dire des « aliments blancs » autorisés dans les temples³¹. Certains y laissaient des bouts de papier où ils inscrivaient leurs repères astrologiques qui rendent l'individu identifiable et déterminent sa destinée, son caractère, ses chances et ses malchances³². Laisser ses repères astrologiques devant la photo du Dalai-lama correspond donc à la demande d'une bénédiction et d'une relation spirituelle.

Pour les visiteurs pratiquants, l'élément central de cet autel est indubitablement le portrait du Dalai-lama. Cependant, le trône en bois lui-même a en réalité une valeur historique et patrimoniale, pourtant peu lisible en l'absence d'explication. Ce n'est qu'au cours d'un entretien³³ que j'apprends qu'il s'agit du trône authentique du Dalai-lama XIV^e d'où il a prononcé ses discours et a donné des enseignements à des dizaines de milliers de Touvas durant son unique visite à Kyzyl en 1992 (Natpji-ool 1995). Alors que les guides du musée le disent devant les groupes³⁴, il n'est pas certain que cette information soit claire pour la majorité des visiteurs individuels. Il semble donc que les conservateurs laissent les visiteurs créer leurs propres perspectives sur l'installation. Les visiteurs touvas, dont de nombreux pratiquants, la perçoivent comme une invitation à la prière et à l'offrande à leur chef spirituel. Pour d'autres, et notamment pour les touristes russes minoritaires au musée, la photographie du Dalai-lama est juste une image. L'installation reste pour eux peu remarquée et indéchiffrable.

À la sortie de la salle, la plupart des visiteurs touvas s'attardent quelques secondes. Ils tournent le moulin à prières et déposent des pièces de monnaie dans une boîte à offrandes (*örgül*). Ce moulin à prières et la boîte à offrandes sont des objets non patrimoniaux de fabrication récente (voir Figure 8a). Aussi court soit-t-il, le contact tactile avec ces objets reproduit précisément le déroulement de la visite aux temples (voir Figure 8b).

L'argent collecté dans la boîte à offrandes alimente une caisse spéciale qui sert à remercier les lamas de l'Administration du Kambo-lama pour des cérémonies régulières ou ponctuelles³⁵. Dans un musée qui vit grâce aux subventions de l'état et à la vente des tickets, la salle du bouddhisme participe donc aussi à l'économie religieuse.

31 A Touva, mais aussi en Mongolie et en Bouriatie, les « aliments blancs » (touva : *ak tchem*) sont les laitages, mais aussi les fruits, les confiseries et biscuits. Ces produits sont déposés dans les autels des temples ou offerts aux esprits bénéfiques par les chamanes. Les aliments blancs excluent la viande et l'alcool utilisés en guise d'offrande aux entités plus ambiguës et dangereuses, invoquées lors des rituels funéraires, dans les purifications et les cures.

32 Les Touvas se conçoivent comme des « individus astrologiques », une combinaison de deux principales caractéristiques de l'année de naissance, établies selon le cycle animalier de 12 ans et le cycle de 9 *mengi*, définissent l'identité et le caractère de la personne. À ces deux caractéristiques permanentes s'ajoute une troisième, changeante tous les ans, appelée « siège » (*olut-soodal*). Elle correspond au mouvement de l'individu à travers le cycle de 8 éléments, qui prédéfinit les dangers qu'il encourt et prescrit des comportements positifs.

33 Visite guidée et entretien avec Rita Sumba et Khulerben Kadyg-ool, le 28 juillet 2019.

34 Observation d'une visite guidée, le 9 août 2019.

35 Entretien avec Khulerben Kadyg-ool, le 28 juillet 2019, musée national de Touva.



Figure 8a. Moulin à prières et boîte à offrandes à la sortie de la salle du bouddhisme

© Ksenia Pimenova 2019



Figure 8b. Les moulins à prières du monastère Tsetchenling, Touva

© Ksenia Pimenova 2019

Le monastère Tsetchenling est la résidence de l'Administration du Kambo-lama de Touva. Avant et après le service, les fidèles font une circumbulation du monastère et tournent les moulins à prières.

Enfin, le dernier élément invisible et intangible mais central dans la perception de la salle comme un espace rituel est le parfum de genévrier (touva : *artysb*) mentionné dans la vignette ouvrant cet article (voir Figure 9). Le parfum de genévrier est une empreinte olfactive de Touva. Aucun rite, qu'il soit conduit par les chamanes, les lamas ou les laïcs, ne se passe de cette plante des montagnes dont les touffes sont vendues aux marchés et dans de nombreux commerces de la ville. Sa fumée est réputée purifier l'espace et soigner les maladies, chasser les mauvais esprits, attirer le bonheur et la chance. La combustion d'une petite quantité de genévrier ne relève pas d'un choix des conservateurs et se trouve probablement en tension avec les règles de sécurité. Elle est certainement connue, mais tolérée par la direction. L'offrande du genévrier résulte de la démarche personnelle de la gardienne de la salle, Tatiana, une bouddhiste pratiquante. Le rôle de cette femme ne se réduit pas à la surveillance. Elle suggère aux visiteurs le sens de leur visite (le sens de la marche du soleil, comme dans les temples) et leur indique le moulin à prières et la boîte à offrandes. En absence des lamas, c'est elle qui endosse ainsi la fonction de guide informelle en ce qui concerne les normes de comportement et les attitudes rituelles à adopter.



Figure 9. Une branche de genévrier, plante à usages rituels et thérapeutiques

© Ksenia Pimenova 2019

Conclusion : acteurs et espaces à la frontière du religieux et du séculier

Dans ses travaux, Asad (2003) met en garde contre la compréhension du séculier et du religieux comme des catégories universelles, immuables et ahistoriques. Il montre au contraire que leurs contenus changent à travers le temps et que leurs frontières sont poreuses. Dans ce sillage, mais à l'échelle micro d'une salle de musée, je proposerai ici deux pistes de réflexion complémentaires qui permettent de saisir cette porosité dans une perspective ethnographique : l'une renvoie aux acteurs, l'autre à la matérialité et à l'espace.

Premièrement, la porosité de la frontière résulte des efforts conjoints d'acteurs qui œuvrent pour des institutions confessionnelles et séculières. Cette approche a déjà été développée dans l'anthropologie du socialisme et du post-socialisme. Par exemple, l'anthropologue Sonia Luehrmann a analysé les relations de dépendance réciproque entre les fidèles en URSS et les fonctionnaires de l'état soviétique chargés de surveiller la vie spirituelle des citoyens (Luehrmann 2015). Elle a aussi montré comment les individus « recyclent » leurs compétences acquises dans des contextes sécularistes vers leurs nouvelles tâches dans l'enseignement de la religion (Luehrmann 2011). Dans le cas analysé dans cet article, la perspective centrée sur les acteurs permet d'ethnographier les collaborations entre les directeurs du musée, les chercheurs et les conservateurs, d'un côté, et les bouddhistes, de l'autre.

La salle du bouddhisme résulte d'une cohabitation particulièrement heureuse entre les acteurs du religieux et du séculier. Dans la plupart des pays occidentaux, les milieux muséaux sont de plus en plus à l'écoute du principe de respect des objets sensibles et de leurs communautés d'origine ethniques et confessionnelles (Paine 2013). Mais les tensions sont aussi nombreuses autour de l'inaliénabilité, des valeurs de laïcité ou encore de l'égalité des genres (Alderton 2014 ; Derlon & Jeudy-Ballini 2015). En Russie, la restitution des monastères et des cathédrales à l'Église orthodoxe russe a déjà conduit à des oppositions frontales entre les réseaux patrimoniaux et confessionnels (Kormina 2021). Or, nous n'avons constaté rien de similaire à Touva, où un champ commun d'action émerge au gré des situations concrètes, comme la découverte des reliques, la conception de l'exposition ou encore la conduite de rituels au musée. Toutes ces situations montrent une convergence entre les acteurs du musée et les lamas bouddhistes.

On peut alors s'interroger sur le poids respectif du religieux et du séculier dans la conception et le montage de cette salle du bouddhisme. Sharon Macdonald (2002) rappelle que toutes les scénographies relèvent d'une « parenté conceptuelle distribuée » (*distributed authorship*) car elles sont toujours le fruit d'un effort collectif et de négociations à l'intérieur du musée, mais aussi, très souvent, avec les acteurs extérieurs (2002 : xi). Dans le cas touva, la parenté de l'exposition est aussi distribuée à travers un *continuum* d'acteurs : les lamas touvas et tibétains, les directeurs du musée, les conservateurs. La gardienne de la salle est d'ailleurs une actrice clé car c'est principalement elle qui communique avec les visiteurs et embaume la salle avec de la fumée de genévrier. Les formes de contextualisation mises en place dans ce musée montrent cependant que les catégories d'évaluation du patrimoine religieux, propres à la perspective spirituelle, l'emportent sur la perspective historique ou esthétique.

Les employés du musée participent à la hiérarchisation des « régimes sensoriels » (Cohen, Kerestetzi & Mottier 2017) et à l'élargissement de la sphère du religieux.

Une dimension importante pour comprendre cette attitude des employés du musée est leur positionnement complexe entre leur socialisation à la période soviétique, l'*ethos* académique et le respect de la culture touva à laquelle ils appartiennent. L'exemple de Rita Sumba est révélateur. Ses paroles respectueuses vis-à-vis des lamas, son écoute de leurs conseils, résonnent avec la manière dont elle se présente :

J'ai fréquenté une école russe. Je ne suis pas athée, mais je ne suis pas du tout croyante. Je m'incline cependant devant ces objets sacrés, car je travaille tous les jours avec eux et je connais leur puissance (Rita Sumba).

La « puissance des objets » nous ramène à la deuxième approche qui permet d'aborder la frontière du religieux et du séculier par le biais d'objets et d'espaces. Avant tout, les reliques et les artefacts analysés dans cet article se situent littéralement sur la frontière car ils appartiennent au patrimoine et à la religion en même temps. Ensuite, la salle du bouddhisme en tant qu'un assemblage d'objets patrimoniaux et d'éléments de contextualisation non-patrimoniaux élargit cette frontière car elle construit un régime sensoriel religieux dans un espace séculier. Lorsque les reliques sont « mises au travail » et que leur contextualisation est stabilisée, la salle n'a quasiment plus besoin de la présence de conservateurs et de lamas. Elle diffuse une « atmosphère affective de religiosité » (Wanner 2020) auprès des visiteurs et leur permet de s'identifier à des communautés ethniques, régionales et confessionnelles. L'espace, construit par les acteurs humains, agit alors à leur place et d'une manière relativement autonome :

Le lieu (*place*), et non le clergé ou les institutions religieuses elles-mêmes, est l'ultime médiateur et la source de pouvoir. La création d'un lieu est un mécanisme culturel par lequel les expériences vécues au quotidien peuvent susciter des attachements et des sentiments d'appartenance, qui peuvent se transformer en inclinations politiques, voire en positions et actions politiques (Wanner 2020 : 76 *ma traduction*).

La construction de l'espace muséal par un réseau d'acteurs séculiers et religieux, et le rôle de cet espace dans l'affirmation des identités des visiteurs peuvent alors être conçus comme deux versants d'une même démarche heuristique qui permet de comprendre la transformation des rapports entre le séculier et le religieux. C'est par le biais d'acteurs séculiers et religieux qui ont construit ensemble la salle du bouddhisme que la religion pénètre aujourd'hui dans une institution muséale fondée lors de la période du sécularisme d'état.

Références citées

- Alderton, Zoe, 2014. « The secular sacred gallery : Religion at Te Papa Tongarewa », in Christopher Hartney (éd.), *Secularisation: New historical perspectives*, pp. 251-272. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Press Publishing.
- Asad, Talal, 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Bentor, Yael, 2003. « The content of stupas and images and the Indo-Tibetan concept of relics, » *The Tibet journal* 28 (1-2), pp. 21-48.

- Bernstein, Anya, 2011. « The post-Soviet treasure hunt : Time, space, and necropolitics in Siberian buddhism », *Comparative studies in society and history* 53 (3), pp. 623-653.
- Bernstein, Anya, 2013. *Religious bodies politic : Rituals of sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago, IL : University of Chicago Press.
- Bicheldey, Ulyana, 2019. « The largest appliqué Buddhist scroll in the collections of the National Museum of the Republic of Tuva », *The new research of Tuva* 2019, sect. 2. DOI: 10.25178/nit.2019.2.14.
- Bicheldey, Ulyana, Rita Sumba & Ajlana Chalbak, 2019. « 36 sacred relics of Buddhism in National museum of Tuva as special objects of the spiritual heritage of Tuvans », *Ermolaevskie chtenija*. Kyzyl. DOI: 10.24412/2686-9624-2019-127-134.
- Buggeln, Gretchen, Crispin Paine & Brent Plate, 2017. *Religion in museums. Global and multidisciplinary perspectives*. Londres/New York : Bloomsbury.
- Charleux, Isabelle, 2013. « Le bouddha qui levait les yeux au ciel. Note d'iconographie bouddhique », in Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca & Anne de Sales (éds), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, pp. 693-712. Paris : Centre d'études mongoles et sibériennes - EPHE.
- Charleux, Isabelle, 2021. « The Grand Maitreya Project of Mongolia: A colossal statue-cum-stupa for a happy future of Loving ♡ Kindness, » *Contemporary Buddhism* 21 (1-2), pp. 73-132.
- Cohen, Anouk, Katerina Kerestetzi & Damien Mottier, 2017. « Introduction. Sensorialités religieuses : sens, matérialités et expérience », *Gradhiva : Revue d'anthropologie et d'histoire des arts* 26, pp. 4-21.
- de L'Estoile, Benoît, 2007. *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*. Paris : Flammarion.
- Derlon, Brigitte, et Monique Jeudy-Ballini, 2015. « Les musées aux prises avec le sacré des autres », *Raison présente* 195, pp. 83-90 (en ligne), <<https://tinyurl.com/RP-DJB2015>>
- Diószegi, Vilmos, 1968. *Tracing shamans in Siberia. The story of an ethnographical research expedition*. Oosterhout (NL) : Anthropological Publications.
- Duncan, Carol, 1995. *Civilizing rituals : Inside public art museums*. New York : Routledge.
- Dyryk-ool, Anna, 2009. « Osnovnye vekhi Natsional'nogo muzeja imeni Aldan-Maadyr Respubliki Tyva » [Étapes essentielles du développement du musée national Aldan-Maadyr de la République de Touva], in *Nasledie narodov Central'noj Azii i sopredel'nyh territorij : izuchenie, sohranenie i ispolzovanie*, pp. 9-17. Kyzyl : Ministerstvo kul'tury i informacionnoj politiki Respubliki Tyva / Nacional'nyj muzej imeni Aldan-Maadyr Respubliki Tyva.
- Ermolaev, Vladimir, 2019 [1967]. « Kak nachinalsya muzej » [Comment le musée a commencé], *The new research of Tuva*.
- Geary, Patrick, 1986. « Sacred commodities : The circulation of medieval relics », in Arjun Appadurai (éd.), *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, pp. 169-195. Cambridge : Cambridge University Press.
- Grimes, Ronald, 1992. « Sacred objects in museum spaces », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 21 (4), pp. 419-430.
- Halloy, Arnaud, 2007. « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique », in Pierre Petit & Joël Noret (éds), *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, pp. 87-115. Bruxelles : PubliBooks.
- Hirsch, Francine, 2005. *Empire of nations. Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*. Ithaca, NY/Londres : Cornell University Press.

- Johansen, Ulla, 2001. « Shamanism and neoshamanism : What is the difference ? », in Henri-Paul Francfort & Roberte Hamayon (éds), *The concept of shamanism: Uses and abuses*, pp. 297-304. Budapest : Akadémiai Kiadó.
- Keane, Webb, 2003. « Semiotics and social analysis of material things », *Language and Communication* 23, pp. 409-425.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara, 1998. *Destination culture. Tourism, museums, and heritage*. Berkeley, CA : University of California Press.
- Kormina, Jeanna, 2021. « “The church should know its place” : The passions and the interests of urban struggle in post-atheist Russia », *History and Anthropology* 32 (5), pp. 574-595.
- Natpij-ool, Leonid, 1995. *Tri dnya v Tuve. Reportažnyje zapisi* [Trois jours à Touva. Notes de reportage]. Kyzyl.
- Luehrmann, Sonja, 2011. *Secularism Soviet style. Teaching atheism and religion in a Volga Republic*. Bloomington, IN : Indiana University Press.
- Luehrmann, Sonja, 2015. *Religion in secular archives. Soviet atheism and historical knowledge*. New York : Oxford University Press.
- Macdonald, Sharon, 2002. *Behind the scenes at the Science Museum*. Oxford/ New York : Berg.
- Mongush, Marina, 2001. *Istorija buddizma v Tuve* [Histoire du bouddhisme à Touva]. Novossibirsk : Nauka.
- Mongush, Boris, 2015. « Istoki dvenadtsatiletnogo zhivotnogo kalendarya i ego svyaz' s prazdnovanijem Shagaa » [Les origines du cycle animalier de 12 ans et son lien à la fête de Shagaa]. *The new research of Tuva 1* (en ligne), <<https://tinyurl.com/Tuva2015>>.
- Moskalenko, Nelli, 2004. *Ėtnopolitičeskaja istorija Tuvy v XX veke* [Histoire ethnopolitique touva au 20^e siècle]. Moscou : Nauka.
- Myers, Fred, 2001. « Introduction. The empire of things », in Fred Myers (éd.), *The empire of things : Regimes of value and material culture*, pp. 3-61 . Santa Fé, NM : School of American research press.
- Paine, Crispin, 2013. *Religious objects in museums. Public lives and public duties*. London/New York : Bloomsbury.
- Pimenova, Ksenia, 2012. « Y rester ou en sortir ? Le réseau professionnel dans le renouveau post-soviétique du chamanisme à Touva », in Anne Ducloux, Svetlana Gorshenina & Anna Jarry-Omarova (éds), *Anthropologie des réseaux en Asie Centrale*, pp. 115-136. Paris : CNRS-Éditions.
- Smolkin, Victoria, 2018. *A sacred space is never empty. A history of Soviet atheism*. Princeton, NJ & Oxford : Princeton University Press.
- Sumba, Rita, 2019. « Written sources in Tibetan language in the collections of the National Museum of the Republic of Tuva », *The new research of Tuva*.
- Thomas, Nicholas, 1991. *Entangled objects. Exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Vajnštejn, Sevjan, 1961. *Tuvincy-todžincy. Istoriko-etnografičeskije očerki* [Les Tozhou-Touvas. Essais historiques et ethnographiques]. Moscou : Nauka
- Wanner, Catherine, 2020. « An affective atmosphere of religiosity : Animated places, public spaces, and the politics of attachment in Ukraine and beyond », *Comparative studies in society and history* 62 (1), pp. 68-105.
- Weiner, Annette, 1991. *Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley, CA : University of California Press.