

Françoise Aubin

Johan Elverskog, *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*

Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, xviii + 243 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Françoise Aubin, « Johan Elverskog, *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, document 142-24, mis en ligne le 25 novembre 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/15243>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/15243>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Françoise Aubin

Johan Elverskog, *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*

Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, xviii + 243 p.

Pagination de l'édition papier : p. 191-321

- 1 *Our Great Qing* commence par une question en forme d'énigme, et se poursuit comme une enquête policière d'un type intellectuel particulier. En effet, se trouve ici contestée une affirmation pourtant assurée comme une vérité irrécusable depuis qu'elle a été émise par les jésuites présents en Chine au XVIII^e siècle, et reprise dès lors comme une évidence par les historiens autant mongols qu'occidentaux ou chinois. Selon cette vue, les nouveaux souverains mandchous de la Chine, les fondateurs de la dynastie des Qing, au XVII^e siècle, auraient joué à fond la carte du bouddhisme tibétain afin de s'assurer le ralliement et la fidélité des princes mongols, eux-mêmes adeptes de cette religion ; et le procédé aurait parfaitement fonctionné, avilissant les Mongols. Et pourtant, les peuples mongols les plus facilement ralliés étaient des chamanistes, alors que les résistances les plus vives sont venues de solides bouddhistes, les Khalkha et les Oirad (ou Mongols occidentaux). Alors, si l'argument bouddhique n'est que fabulation, comment celle-ci est-elle née ? Et, en pratique, qui a bien pu, alors, inciter les princes mongols à s'intégrer dans l'empire Qing comme ils l'ont fait ? L'auteur se livre ici à une plaisante déconstruction, suivie d'une reconstruction sur des bases nouvelles, du récit des rapports que les princes de la Mongolie-Intérieure ont entretenus avec les Manchous. Il avait déjà annoncé ses options dans l'introduction à sa traduction d'un manuscrit mongol datant, sans doute, de 1607, « Le Sûtra translucide comme le joyau » (*The Jewel Translucent Sûtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century*, Leiden, Brill, 2003). Ce rare témoignage autochtone antérieur au ralliement pro-mandchou des décennies suivantes avait alors stimulé son interrogation ; et ce qu'il en disait avait de quoi émoustiller le lecteur.
- 2 Dans le présent ouvrage, qui fourmille d'idées, il laisse libre cours à une érudition considérable – il manie une trentaine de manuscrits mongols et une riche bibliographie d'imprimées en langues occidentales et en mongol, la plupart tout récents –, afin de retrouver le point de vue des Mongols de l'époque Qing eux-mêmes et non, comme on le fait d'ordinaire, seulement celui du gouvernement sino-mandchou et de ses partisans. Mais avançons tout de suite notre principale critique : bien qu'à chaque tournant de son récit, il hasarde une comparaison avec la situation politique dans l'Europe actuelle ou dans le passé d'empires mondiaux, destinée sans nul doute à éclairer le lecteur néophyte, il semble, par ailleurs, supposer chez celui-ci une connaissance de l'histoire mongole digne d'un spécialiste. Conseillons donc au lecteur non mongolisant de commencer par s'initier aux grands traits de l'histoire mongole pour aborder fructueusement les riches suggestions de J. Elverskog. Quant au mongolisant, il pesterait en se battant avec une quarantaine de sigles bibliographiques obscurs (liste pp. 171-173), et l'identification des titres d'ouvrages mongols donnés *in texto* en traduction seule et qu'il lui faut découvrir soit dans la liste des sigles soit dans la bibliographie générale sous le nom d'un éventuel traducteur. Bien irritante aussi est l'absence d'un renvoi des noms des deux premiers empereurs mandchous tels que cités *in texto* Nurhaci et Hong Taiji, aux noms d'ère impériales donnés en une table initiale (p. xvii : le premier nom Tianming, 1616-1626, concernant *a posteriori* Nurhaci, les deux suivants, *a posteriori* Tiancong, 1627-1635, et Chongde, 1636-1643, s'appliquant à Hong Taiji ; et qu'est le Khung Taiji de la p. 107, absent de l'index ?)
- 3 Volet initial : le premier ralliement des Mongols aux Mandchous, qui se déroule en 1626, prend la forme d'une alliance prononcée devant le *tengri* (ou *mgri*), le Ciel éternel des Mongols, et scellée par le sacrifice d'un cheval blanc et d'un bovin noir (au sujet de ce sacrifice centre-asiatique puis chinois, renvoyons à notre vieil article « Cheval céleste et bovin chthonien »,

dans *Quand le crible était dans la paille. Hommage à Pertev Naili Boratav*, Rémy Dor & Michèle Nicolas, (éds.) Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, pp. 37-63). Les protagonistes sont un prince Khorchin (un peuple des Mongols méridionaux) et le souverain des Jürchen, les futurs Mandchous fondateurs de la dynastie chinoise des Qing. À ce stade, nous pourrions certes opposer à l'auteur qu'on n'a pas coutume de mêler le bouddhisme à cette toute première association. Mais lui nous entraîne aussitôt beaucoup plus loin, dans un débat nouveau et difficile à arbitrer, car portant sur la signification profonde de termes statutaires malléables. Ce premier chapitre pivote, en effet, autour de deux concepts mongols relevant des sciences politiques : *ulus* et *törö*. L'*ulus* est une communauté ayant vocation à être indépendante et permanente, un « peuple », et le *törö* serait originellement son mode de gouvernement, un « état ». Un récent article par un des plus grand maîtres des études sino-mongoles médiévales, Igor de Rachewiltz (« The Genesis of the Name “Yeke Monggol Ulus », *East Asian History*, 31, 2006, pp. 53-56), oblige à réviser légèrement la démonstration de la page 18 : l'expression mongole bien connue de l'époque gengiskhanide, le *Yeke Monggol Ulus*, « le Grand Peuple mongol » de Gengis-khan n'est sûrement pas un terme originellement mongol et traduit plus tard en chinois comme *Da Menggu guo*, mais en fait une transposition d'un terme chinois antérieur désignant la dynastie jürchen Jin de Chine contre laquelle Gengis-khan se révolte en 1210-1211, le *Da-Jin guo*, « le Pays des Grands Jin » (*guo* : terme chinois signifiant « pays », plus tard *gurun* en mandchou). En reprenant le fil de la démonstration de l'auteur, nous ne pouvons qu'agréer son point de vue : il n'y avait, au début du XVII^e siècle, aucune entité qui puisse représenter dans la réalité un *Monggol ulus*, un « état mongol » ou « un peuple mongol » unifié comparable à celui de l'époque gengiskhanide. Non ! Les peuples mongolophones étaient scindés en différents *ulus* rivaux dont les rapports mutuels étaient extrêmement fluides, au gré des regroupements pacifiques ou plus souvent guerriers. Un *ulus* important, dirigé par un *qagan*, pouvait englober de plus petits *ulus* commandés alors par des *qan*, lesquels avaient la faculté de devenir à leur tour des *qagan* s'ils s'émancipaient et rendaient leurs *ulus* indépendants. Le système des *ulus* emboîtés est par définition instable et centrifuge. Les auteurs mongols, qui expriment l'opinion de leur aristocratie, conçoivent le ralliement de leur peuple aux Mandchous selon le schéma traditionnel de l'*ulus* et du *törö*. Mais le souverain mandchou, qui va devenir le maître de la Chine à partir de 1644 et est lancé à la conquête de l'Asie orientale, ne pouvait se satisfaire d'une fédération fluide d'unités semi-autonomes : il les arrime aux Qing en transformant les *ulus* en « bannières » (dites en mongol *qoshigun*) à partir de la fin des années 1630, et en complétant sa politique centripète envers l'aristocratie mongole par un ensemble de mesures économiques, militaires, sociales, légales. On pourrait ici insister sur le rôle que les intermariages ont joué dans l'échange culturel entre aristocraties mongole et mandchoue. Ainsi la grand-mère de Kangxi, qui a élevé le jeune empereur devenu orphelin de bonne heure, était une Mongole khorchin. Et les princes mongols avaient bien souvent mère et femme mandchoues.

- 4 Deuxième volet : à l'époque pré-Qing, l'élément symbolique qui légitime le pouvoir d'un souverain mongol est double, en partie « séculier », en partie bouddhiste, selon le principe dit du *qoyar yosu*, « la double règle », exposé notamment par un texte du XVI^e siècle, « l'Histoire Blanche » (*Chagan teiike* : le nom du traducteur de cet ouvrage important pour la théorie de la double règle, Klaus Sagaster, aurait pu apparaître plus clairement que dans la petite note 54, p. 188, et sous le sigle CT p. 171). De fait, en ce temps, la laïcité du verso « séculier » est toute relative, puisque l'agent qui avalise un nouveau souverain est l'esprit déifié de Gengis-khan, lui-même jadis intronisé grâce au « Ciel supérieur », *degere tengri* – la traduction de *tengri*, « Ciel » (*Heaven* en anglais), par « dieu » qu'a choisie J. Elverskog va sans doute soulever des critiques. Quant à la légitimation religieuse, elle consiste à voir dans son bénéficiaire un avatar du Bouddha et un *Cakravartin*. Les deux premiers souverains mandchous, qui reçoivent maintes leçons culturelles des Mongols, se coulent sans difficulté dans le moule des symboles préexistants. Ainsi, Hong Taiji prétend, en 1634, avoir récupéré miraculeusement le gage suprême du pouvoir, le sceau de jade qui, créé par le premier empereur chinois, Qin Shihuangdi au III^e siècle avant notre ère, aurait été reçu tout aussi miraculeusement par Gengis-khan et

hérité par ses successeurs (ici l'on remarquera que l'auteur esquive le versant chinois des influences mêlées qui ont modelé la notion de pouvoir aux marges de la Chine).

- 5 Le troisième volet traite de l'habileté avec laquelle les souverains sino-mandchous se sont emparés des signes marquant traditionnellement l'autorité politique dans les steppes et les ont détournés à leur avantage, afin que l'aristocratie des *ulus* mongols devienne l'élite des bannières par l'intercession de la grâce impériale. Ainsi elle a été rattachée au trône par un nouveau système hiérarchique confirmé par le don de chapeaux de cérémonie avec un bouton correspondant à un grade donné et l'octroi annuel de sceaux. Le passé a été réécrit pour prouver que, depuis Gengis-khan jusqu'aux souverains sino-mandchous, les Mongols avaient constamment formé un *ulus* unifié et homogène, incorporé tout naturellement dans l'empire sino-mandchou. Enfin au XVIII^e siècle, le culte de Gengis-khan n'est plus qu'un événement saisonnier.
- 6 La métamorphose suivante des facteurs identitaires des Mongols (chap. 4) porte sur le bouddhisme : l'on retombe sur l'argument initial du présent ouvrage, et voici la boucle fermée. Le souverain Qing est, comme tout bon prince mongol, un *Cakravartin*. Mais au XVII^e siècle il se trouve en compétition avec les souverains mongols non soumis qui sont, eux aussi, de fermes soutiens du bouddhisme tibétain. L'astuce de l'empereur Shunzhi sera, en 1652, de rencontrer le cinquième Dalāi-lama, le chef de l'école gelugpa, et de faire cause commune avec lui : dorénavant, les Qing sont les adeptes inconditionnels, les défenseurs et les promoteurs du bouddhisme gelugpa et, en conséquence, ils « tibétanisent » la culture mongole et établissent le tibétain comme langue de culte. Il n'existe désormais plus d'identité bouddhiste mongole qui puisse être indépendante : être Mongol, bouddhiste gelugpa et sujet Qing est devenu équivalent.
- 7 Au XIX^e siècle (chap. 5), plusieurs courants intellectuels concourent à donner un tour nouveau au sentiment identitaire mongol, spécialement en Ordos (dans la grande boucle du Fleuve jaune), une région de Mongolie-Intérieure prise par l'auteur comme illustration de son propos. En premier lieu, l'histoire du bouddhisme passe d'un historicisme spécifiquement mongol à une vue trans-ethnique : l'identité mongole est diluée dans une identité religieuse partagée avec les Mandchous, les Chinois, les Tibétains. En deuxième lieu, cette narration bouddhique pose désormais comme ennemi absolu de la Loi religieuse le musulman. La popularisation d'une telle option vient de la remise à la mode du mythe de Shambhala par le sixième Panchen-lama (1738-1780) : le Shambhala, royaume mythique où fleurit le bouddhisme le plus pur, aurait été détruit par un ennemi barbare dominant le monde, mais serait ressuscité grâce à un roi capable de rétablir la religion authentique. Que le farouche adversaire du bouddhisme soit, au XIX^e siècle, fortement identifié avec le musulman, dont les pratiques *halal* sont en opposition avec les impératifs mongols d'abattage du bétail, peut se comprendre historiquement, non pas tellement par l'inclusion, à partir de 1759, dans l'empire Qing des turcophones du Turkestan oriental, le futur Xinjiang, mais plutôt par la peur qu'inspirèrent dans les dernières décennies du XVIII^e siècle les soulèvements des musulmans sinophones du Nord-Ouest, ceux que l'on appelle de nos jours des Hui. Pour le Mongol de la Mongolie-Intérieure, si l'islam représente l'altérité absolue, lui-même est à l'avant-garde de la défense bouddhique ; dans la pratique, sa loyauté envers la dynastie Qing est d'ailleurs restée constante lors des grands troubles qui ont secoué le trône – révoltes des Taiping, des musulmans, des Boxers, etc.
- 8 En troisième lieu, un penchant pour l'histoire localisée rompt avec la tradition précédente d'une vue holiste de la communauté mongole et témoigne, en quelque sorte, du réflexe bien connu du façonnage d'une identité locale face à la trans-nationalisation. L'unité d'identification n'est désormais plus le peuple et l'*ulus*, mais le pays (*oron*) et la bannière. L'institutionnalisation par les Qing de la bannière comme communauté légalement définie et territorialement limitée est, au XIX^e siècle, arrivée à maturité. Là, l'auteur aurait pu insister davantage sur le rôle joué par la cartographie du territoire des bannières, que l'administration centrale avait rendue obligatoire dès le XVII^e siècle, et signaler l'ambivalence du système de marquage des limites territoriales par les *obô*, pour les Mongols des monticules sacrés, sièges des esprits-maîtres et protecteurs des lieux, pour l'administration mandchoue

de simples bornes frontalières (voir Karenina Kollmar-Paulenz, « From political report to visual representation: Mongols maps », *Asiatische Studien/Études asiatiques*, LX-2, 2006, pp. 355-381). L'argument de la stratification traditionnelle de la société mongole entre aristocratie héréditaire d'origine gengiskhanide, d'une part, et gens du commun, payeurs d'impôts, d'autre part, mériterait d'être nuancé : en effet, l'exogamie interne du groupe des Gengiskhanides obligeait les nobles à prendre leur femme et à donner leurs filles parmi les non-nobles (quand ce n'était pas au sein de l'aristocratie mandchoue), si bien qu'au XIX^e siècle la polarisation sociale était devenue financière plus que nobiliaire. Enfin, l'on aurait aimé avoir l'opinion de l'auteur sur des termes statutaires autres qu'*ulus* concernant, diversement selon les époques, la société et le territoire qu'elle occupait, tels *ayimag*, *otog*, *nutag*, etc. (un nom inconnu, *Bede*, est bien mentionné, supposé être essentiel, p. 147).

- 9 Tel qu'il est, le présent travail est un magnifique essai d'histoire intellectuelle concernant principalement les Mongols méridionaux (ou habitants de la Mongolie-Intérieure) au sein de l'empire Qing : œuvres historiques ou purement littéraires, traités religieux ou inscriptions lapidaires, lettres ou pétitions, une masse considérable d'écrits mongols du XIV^e au XX^e siècle sont disséqués et expertisés pour les faire parler de l'intérieur comme jamais auparavant. De prendre les idéologies sous-jacentes à ces textes comme un discours spécifique de propagande transforme notre vision de l'histoire mongole du XVII^e au XX^e siècle : finalement, rien n'a été ni statique, ni figé, ni monolithique, comme on l'imagine en général. En matière d'adhésion religieuse, l'auteur parle, à juste titre, d'une « troisième conversion au bouddhisme [tibétain] » sous patronage mandchou, en l'occurrence au bouddhisme gelugpa à partir du milieu du XVII^e siècle – les deux précédentes conversions étant celles, bien connues, survenues l'une sous la dynastie gengiskhanide de Chine, les Yuan, au XIII^e siècle en faveur des courants sakyapa et karmapa principalement, l'autre impulsée par Altan-khan des Tümed dans les années soixante-dix du XVI^e siècle. Simultanément, les Mandchous ont dévoyé à leur profit le culte au Ciel et à Gengis-khan. Structurellement, le pouvoir souverain des Gengiskhanides était perçu au XIII^e siècle comme s'exerçant sur des peuples plutôt que sur les territoires occupés par ceux-ci (remarquons que les apanages, les *touxia*, attribués en Chine en 1236 par Ögödei, fils de Gengis-khan, à des membres de la famille impériale portaient sur un certain nombre de familles chinoises et l'impôt qu'elles payaient, et non pas sur le territoire) ; puis toute une palette de représentations du pouvoir se sont succédées jusqu'à ce qu'à la fin du XIX^e siècle, les princes de Mongolie-Intérieure se considèrent comme propriétaires exclusifs de leur bannière, habilités à en vendre des morceaux aux colons chinois. Un historique du contenu des textes légaux dispensés par les Qing ne ferait que renforcer les conclusions de l'auteur, tout en introduisant un élément étrangement absent de son récit : l'influence chinoise et le processus de sinisation en marche chez les Mongols méridionaux (voir Frédéric Constant, « Questions autour du pluralisme juridique sous la dynastie des Qing à travers l'exemple mongol », *Études chinoises*, XXVI, 2007, pp. 245-255, résumant sa thèse non encore publiée). Les aperçus comparatistes qu'ouvre de temps à autre l'auteur indiquent que son exercice de déconstruction-reconstruction ne s'adresse pas aux seuls mongolisants, mais que le sociologue de la colonisation ou de la globalisation peut y puiser lui aussi.

Pour citer cet article

Référence électronique

Françoise Aubin, « Johan Elverskog, *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, document 142-24, mis en ligne le 25 novembre 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/15243>

Référence papier

Françoise Aubin, « Johan Elverskog, *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China* », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 | 2008, 191-321.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions
