

Lamaseries et société pastorale

Alain Boisvert

Volume 4, Number 1, 1980

Problèmes urbains

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000953ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000953ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boisvert, A. (1980). Lamaseries et société pastorale. *Anthropologie et Sociétés*, 4(1), 147–165. <https://doi.org/10.7202/000953ar>

LAMASERIES ET SOCIÉTÉ PASTORALE

notes de recherche ¹

Alain Boisvert



L'occupation humaine des territoires de la Haute-Asie remonte à plusieurs millénaires; de nombreuses formations sociales regroupant principalement des populations de souche turco-mongole s'y sont succédées. Dès le premier millénaire de notre ère certaines de ces formations avaient même des structures sociales complexes caractérisées par une forte stratification et une organisation étatique embryonnaire (Jouan-Jouan, Ouïghur, K'itan) qui leur ont valu sous la plume d'historiens orientalistes éminents (Grousset 1976) le qualificatif d'« empires ». Même si l'origine de l'infrastructure économique de ces sociétés est encore discutée aujourd'hui, il semble maintenant certain que l'élevage extensif devint au cours de l'histoire leur mode privilégié d'exploitation du milieu. Cependant, il ne faudrait pas croire que le déterminisme géographique fut le seul facteur qui entraîna une telle spécialisation. En effet, les recherches archéologiques ont démontré que la chasse a toujours joué selon les époques un rôle plus ou moins important et que l'agriculture a été pratiquée dans certaines vallées particulièrement fertiles. La question de la domestication des animaux qui ont formé et forment encore aujourd'hui le riche cheptel de ces régions (chevaux, yaks, chameaux, moutons et chèvres) demeure encore obscure. Même si d'aucuns croient qu'à l'image de certaines populations de chasseurs de la forêt sibérienne (Toungous) qui se sont graduellement transformées en

¹ Cet article correspond à la phase préparatoire d'une recherche plus poussée sur les aspects économiques, politiques et idéologiques des lamaserias dans la société pastorale mongole. Il vise essentiellement à situer cette institution dans l'histoire sociale de la Haute-Asie et à mettre en place les différents éléments nécessaires à sa compréhension. La société mongole riche de traditions orales et écrites séculaires présente, par rapport aux autres formations sociales nomades des steppes eurasiennes, de nombreux caractères spécifiques. Elle procure à l'ethnologie un matériel original susceptible d'alimenter sa réflexion tant sur les questions liées aux particularités de la production pastorale nomade (utilisation de l'éco-système, division du travail, échanges avec les sociétés sédentaires) que sur celles plus vastes de la stratification sociale (formation de « classes »), de la centralisation du pouvoir, des dimensions socio-économiques d'une institution religieuse et de l'importance du discours idéologique qu'elle véhicule.

éleveurs de rennes dans les steppes nordiques, le pastoralisme est une spécialisation de la chasse, nous inclinons à penser que l'élément dominant dans l'explication de ce processus demeure l'étroite et continuelle relation de ces sociétés avec leurs voisins agriculteurs (Lattimore 1962:246). Tout indique qu'en particulier à la limite nordique des terres occupées par la paysannerie chinoise, le pastoralisme nomade extensif est devenu la forme par excellence d'adaptation à des niches écologiques autrement difficilement exploitables compte tenu du fait que ces producteurs maintenaient des rapports d'échange avec les communautés sédentaires écoulant ainsi leur surplus de production et obtenant en retour des produits des sociétés agricoles. Quoiqu'il en soit de l'origine exacte du pastoralisme nomade sur les plateaux de Mongolie, il est clair que les sociétés qui ont tenté de s'y installer sur une base agricole ont été rapidement vulnérables (à l'exemple des Turcs de l'Orkhon au nord de la Mongolie) et ont rapidement disparu. Par contre l'élevage extensif et la technologie particulière qu'il implique pour s'adapter aux diverses composantes de l'environnement (Gobi, steppes, régions montagneuses du nord, faibles précipitations, basses températures durant l'hiver, vents etc...) ont toujours assuré une base minimale de subsistance à ces populations. En ce sens, on peut dire que ce type d'économie est auto-suffisant, même si l'échange est sans cesse présent.

Sur un plan général, l'émergence des sociétés des steppes eurasiennes est donc le fruit d'une vaste division du travail entre agriculteurs et éleveurs, dichotomie qui bien sûr est loin d'être synonyme de relations harmonieuses et qui forme la toile de fond de vastes conflits au cours des âges. L'élevage extensif en soi à cause des conséquences qu'entraînent la mobilité et la dispersion est une limite au développement social. Il est cependant caractérisé par un travail non-intensif (en particulier au point de vue de l'homme); peu d'individus suffisent en effet à garder d'assez volumineux troupeaux (Khazanov 1978:121). Cependant si on remarque chez ces sociétés des steppes que, à l'instar de la plupart des sociétés pastorales, les unités de production peuvent rapidement se regrouper en vastes ensembles ou se désagréger très vite, elles sont loin d'être égalitaires et de refléter à leur niveau une soi-disant « démocratie pastorale ». L'accumulation inégale des richesses (due aux aléas de la gestion des troupeaux, à la main-mise sur des réseaux d'échanges, etc...) et les contextes historiques favorisant l'émergence d'organisations militaires entraînent des stratifications sociales poussées où apparaît une véritable aristocratie nomade².

2 L'emploi des termes « aristocratie », « serf », « seigneur », « noblesse » etc... peut prêter à confusion en ce qu'ils relèvent surtout du vocabulaire utilisé pour décrire des systèmes féodaux européens. Dans la société mongole, il faut bien comprendre que ces « catégories sociales » sont surtout liées à des particularités du système de parenté où l'appartenance à « l'os blanc » (aînés) ou à « l'os noir » (cadets) jouait un rôle déterminant dans le rapport hiérarchique entre individus. D'autre part, le système n'avait pas ce caractère « statique » qu'on observe dans le système féodal. Une hiérarchie existante pouvait en effet être détruite et remaniée sous l'impact d'un nouveau groupe mieux en mesure d'assurer sa suprématie comme en témoigne l'histoire même de Cinggis-Qan.

L'*Histoire secrète des Mongols* (Peliot 1949) témoigne dans une large mesure de ce processus. On y relate l'histoire de Temujin (le futur Cinggis-Qan), aristocrate déchu qui luttant d'abord contre des lignées rivales de son propre clan arrive peu à peu à unifier l'ensemble des tribus mongoles. Malgré tout le romantisme qu'inspire cette figure quasi légendaire, les principaux éléments qui expliquent la dynamique de cette période de l'histoire étaient déjà en place bien avant l'entrée en scène de ces nouveaux acteurs. Ces Mongols, petit peuple d'origine sibérienne qui au départ vivait probablement d'une économie de chasse et de cueillette, ont graduellement pénétré dans la steppe se spécialisant peu à peu dans une économie pastorale. Leur évolution ne sera pas différente pour l'essentiel de celle des peuples qui les ont précédés. Vus sous l'angle des Chinois ils demeurent des barbares du nord qu'il a toujours été bon de maintenir à l'écart de l'espace sédentarisé. Ainsi la grande muraille qui fut mise en place sous la première grande dynastie chinoise (les Ch'in) a-t-elle servi tout autant à marquer les limites de l'expansion du territoire chinois qu'à servir de protection contre ses envahisseurs. Jusque là, la politique des royaumes chinois du Nord avait toujours été de pratiquer des échanges privilégiés avec certains groupes nomades provoquant entre eux des inégalités. Il est même possible que la fameuse « route de la soie » qui menait les produits chinois vers les oasis de l'Asie Centrale ait soigneusement évité de pénétrer dans l'espace de ces barbares du nord pour maintenir ces inégalités et « jouer ainsi les nomades entre eux » (Lattimore 1979:484). Incapacité des nomades de trouver des débouchés à leur surplus de production, nécessité de former des grands ensembles pour faire face à la Chine unifiée, autant de raisons qui expliquent que la guerre et la conquête se soient substituées aux marchés. À l'époque des grands *Qans*, l'organisation et la technologie militaire nomades avaient atteint une supériorité incontestable face aux armées des sédentaires; le système fonctionna si bien, le pillage permit d'accumuler de telles richesses qu'on parla même dans ce cas de la guerre comme d'un « mode de production ». Qaraqorum, capitale des grands Qans mongols, devint au milieu de la steppe la première agglomération urbaine d'importance. Parmi les grandes réussites des guerriers de la dynastie de Cinggis, la plus grande fut sans doute la conquête de la Chine par Qubilai qui inaugurerait ainsi la dynastie des Yuan qui ne sera chassée du trône impérial que cent ans plus tard par les Ming venus du Sud.

Les dimensions énormes que prit la société mongole à cette époque ne sont donc pas le fait d'une évolution interne. On sait maintenant que ces conquêtes n'ont été possibles que grâce à un remaniement complet de l'organisation sociale tribale par Cinggis-Qan lors de la promulgation de ses fameux décrets. Ces nouvelles lois remaniaient le droit coutumier, coupaient les anciennes relations entre individus fondées sur l'appartenance clanique et organisaient l'ensemble de la société sur une base militaire. Malgré le fait qu'émergeait de cette stratification une nouvelle aristocratie héréditaire, on ne peut pas à proprement parler qualifier ce régime de féodal. Des relations de dépendance existèrent bien sûr entre l'*albatu* (l'équivalent

du serf) et le seigneur, mais elles ne sont qu'analogues à celles qu'on trouvera dans le système féodal européen. Krader (1979) propose une définition de l'État relativement large pour englober toute formation où se distinguent une classe engagée dans la production et une autre improductive qui vit de l'exploitation de la première. Sur cette base, il conclut que la société mongole formait déjà un État à l'époque de l'émergence de Cinggis-Qan et à plus forte raison à la période dite « impériale » qui s'en suivit. Cette analyse est fort sommaire et mériterait d'être raffinée. En effet, nous avons vu que les relations entre individus avaient été nettement modifiées sous Cinggis-Qan comme elles le seront par la suite lors de la désintégration de l'« empire » et d'un soi-disant retour au tribalisme. Le trait principal qui ressort de cette période est néanmoins la perte des relations de parenté comme composantes premières de l'organisation sociale et son remplacement par un système hiérarchique dominé par une aristocratie militaire. Cependant, dans le système mongol, il n'est pas toujours évident que le noble soit coupé de la production; quel est donc en effet ce système féodal qui (comme nous le verrons plus loin) permettra qu'un serf soit plus riche que son maître ?

Les transformations dans l'organisation sociale traditionnelle des pasteurs nomades provoquées par les conquêtes impériales ont également entraîné des effets dans le domaine de la religion. Les Mongols pratiquaient le chamanisme. La classe dominante était cependant en contact avec plusieurs cultes différents et on voyait à Qaraqorum se côtoyer prêtres nestoriens, représentants de l'Islam, moines bouddhistes, voire quelques missionnaires catholiques; cependant aucun culte particulier ne se propagea. Sur le trône de Chine, Qubilai se fit protecteur du lamaïsme tibétain qu'il voulait opposer au confucianisme, trop enraciné dans la culture chinoise et pouvant provoquer l'apparition d'un sentiment « nationaliste » anti-barbare. Si la conquête de la Chine avait en partie réglé le problème « d'approvisionnement » de la société nomade, la classe dirigeante, en se sédentarisant, n'arriva pas à provoquer au sein de la société agricole les changements nécessaires pour assurer sa domination. Au fur et à mesure que se succédèrent les générations, les problèmes de succession divisèrent le patrimoine et les héritiers entrèrent dans une période de luttes intestines. Ils prêtèrent ainsi flanc à une reprise du pouvoir par les aristocrates chinois et à peine un siècle après la conquête de Qubilai, Hong-Wong (au milieu du 14^e siècle) chassa l'intrus et fonda la dynastie des Ming. Les tribus mongoles furent de nouveau repoussées hors de la Grande Muraille; elles entrèrent dans une période sombre où les chefs des différents *qanats* tentèrent d'assurer leur suprématie les uns sur les autres sans vraiment y parvenir. Ainsi après une époque de centralisation politique la société connaît-elle une sorte de désintégration appelée par Legrand période où « l'espace nomade est en contraction relative », caractérisée par la « réinsertion des rapports de domination de classes élaborés et formalisés en termes expansionistes dans un contexte de repli et de régression » (Legrand 1979:168). La caractérisation imaginée par cet auteur pour rendre compte de l'histoire mongole, malgré le fait qu'elle soit fondée sur la notion assez vague d'« espace »

et qu'elle apparaisse davantage comme une formalisation des conséquences socio-politiques d'occupation d'un territoire, nous renvoie quand même des images fort justes de la situation aux différents temps. Elle n'explique toutefois pas la dynamique même des relations de la société nomade avec la société paysanne chinoise, ni les conséquences qu'entraînent ces relations sur sa structure sociale.

C'est à cette période, qui voit naître une opposition entre les Oirats (Mongols de l'ouest) et les Mongols de l'est, qu'apparaissent les premières relations entre la « Secte Jaune » de l'Église lamaïque tibétaine et l'aristocratie mongole. Cette secte, ainsi dénommée à cause du bonnet jaune porté par ses adeptes, a été fondée par le grand réformateur Tsong-Kha-pa au Tibet dans la seconde moitié du 14^e siècle. Reprenant les enseignements du Mahayana ou Grand Véhicule qui, à l'instar du Hinayana ou Petit Véhicule, ne fonde pas le salut de l'individu uniquement sur l'illumination personnelle mais accepte qu'il soit aidés par les Bodhisatvas (individus qui, ayant atteint le stade où ils pourraient entrer dans le nirvana, y renoncent afin d'aider leurs semblables à y parvenir), le fondateur de la Secte insiste surtout sur la grande discipline et la rigueur de la conduite de ses adeptes et s'oppose à la Secte Rouge rivale, alors majoritaire au Tibet (Sinor 1969:222). Qutuytai-Sečen, de l'aristocratie *ordos*, suggère à son oncle Altan-Qan des Tumet d'inviter le troisième successeur de Tsong-Kha-pa à le rencontrer. ʒsod-Nams-Rgia-Mtsho accepte et la rencontre a lieu dans la région du lac Kōkonor; elle est rapportée par un chroniqueur de l'époque, Sayan-Sečen. Altan-Qan avait alors assez bien réussi à réunifier les forces mongoles, cependant il n'était pas de la lignée des Temujides ce qui réduisait ses prétentions au trône impérial. Par cette rencontre il voulait, dit-on, imiter Qubilai-Qan qui, alors empereur de Chine, avait reçu à Pékin le Pags-Pa Lama et s'était fait le protecteur du bouddhisme tibétain. Moses (1977:108 et sq.) présente la rencontre d'Altan-Qan et du troisième successeur de Tsong-Kha-pa comme une sorte de conférence au sommet où les deux personnages tentent d'exploiter rationnellement leurs forces communes. Il rappelle à cet effet qu'on y a réaffirmé le principe dualiste de séparation du sacré et du séculier qui daterait de l'époque de Cinggis-Qan et qui avait été mis de l'avant par Qubilai. Nous ne croyons pas que ce principe ait réellement marqué l'histoire mongole d'autant plus que, comme nous le verrons, l'Église lamaïque n'a cessé d'occuper par la suite « l'espace politique » de l'aristocratie. Altan-Qan se convertit sur le champ et donna à son hôte le titre de Dalai-Lama, par la suite en vigueur au sein de l'Église tibétaine. Cette rencontre n'a pas eu les conséquences souhaitées par Altan; il échouera dans sa tentative de réunification. Par contre elle marque au niveau religieux le début d'une étroite relation entre le Tibet et la Mongolie. Certes les moines lamas côtoyaient déjà depuis quelques siècles les aristocraties nomades. Sous les Ming, on notera leur présence dans les diverses missions nomades chargées d'aller porter le tribut à l'empereur ou parmi les missions d'ambassades (Serruys 1963, 1966). Sayan-Sečen le chroniqueur, lui-même membre de l'aristocratie *ordos* a bien pu donner une image favorable d'Altan-Qan

comme responsable de la diffusion du lamaïsme en Mongolie alors qu'il ne faisait que confirmer une situation en train de s'établir (Serruys 1963:182), du moins dans cette région limitrophe. D'autre part, derrière cette opération religieuse, on sait qu'Altan-Qan était à la recherche d'un marché pour ses chevaux (Bawden 1968:28). Ceci est confirmé du fait que demandant aux autorités Ming la permission de se rendre au temple nouvellement construit de Kōkonor, il leur proposait des arrangements pour établir une foire pour chevaux et une pour le thé (Serruys 1963:209). Nous voyons réapparaître déjà cette nécessité de l'échange des produits nomades et poindre le rôle de l'Église dans ce système.

Le lamaïsme va donc se diffuser dans les divers *qanats* à partir de la région frontalière du nord-ouest de la Mongolie Intérieure. Le premier monastère d'importance, Erdeni Zuu, sera fondé sur le site de l'ancienne ville de Qaraqoroum en 1586 (Rupen 1957:158). Durant cette même période, le Dalai-Lama se rendra en pays *qalqa* rencontrer Abdai-Qan et inaugurer le monastère. Période également de guerres, au cours desquelles les Mongols de l'Ouest vont conquérir le Tibet et menacer les tribus de l'Est. Un an après la mort de Ligdan-Qan, naîtra le dernier empereur des Mongols, Onour Gegen (1635), le second fils de Gombodorji, chef du *qanat* Tusiyetu en pays *qalqa* qui deviendra le premier Jeb-sun-dampa Qutuytu qui servira de point de départ à la lignée des chefs suprêmes de l'Église lamaïque en Mongolie. Le récit de cette période complexe de l'origine de l'Église, adapté bien sûr à la nécessité pour l'institution de justifier idéologiquement sa suprématie dans l'histoire, a été conservé dans une longue chronique en langue mongole sur la vie des différents Jeb-sun-dampa Qutuytu et que nous connaissons par une traduction d'un manuscrit conservé à Copenhague (Bawden 1961). Alors que l'idéologie bouddhiste pénétrait et s'installait au sein des populations nomades, le trône impérial échappait de nouveau au contrôle de l'aristocratie chinoise. Les Ming étaient en effet chassés par une population guerrière d'origine toungouse : les Mandchous. Dans le pays *qalqa*, Tusiyetu-Qan, qui avait réussi à contrôler la majeure partie de l'Est du territoire, est incapable de résister à la pression des Mongols de l'Ouest. Sous la conduite de Galdan-Qan, les Oirats occupent Urga en 1688 (Rupen 1957:159). Le futur Qutuytu et les princes *qalqas* se réfugient dans le Sud et demandent la protection de l'empereur mandchou. En 1691, seconde date clé de l'histoire du lamaïsme en Mongolie, se tient la fameuse rencontre de Doloon-Nor (sur le territoire actuel de la Mongolie Intérieure) où l'aristocratie *qalqa* fera acte de soumission à l'empire mandchou et offrira le premier tribut symbolique des « Neuf blancs » (huit chevaux et un chameau blancs). En contrepartie, les autorités mandchoues rétabliront les *qanats qalqas* en chassant Galdan et reconnaîtront le Qutuytu d'Urga comme le chef suprême de l'Église.

Les Mandchous, qui demeurèrent sur le trône impérial jusqu'au début du 20^e siècle, vont dès lors procéder à une complète réorganisation politique des populations nomades du Nord de la Grande Muraille. La Mongolie

Intérieure sera directement intégrée à l'empire; dans l'Ouest de la Mongolie Extérieure seront créées les villes garnisons de Kobdo et d'Uliasutai, pour pallier à la menace Djungar. Uliasutai deviendra d'ailleurs le centre administratif de la domination mandchoue alors qu'Urga en pays *qalqa* se développera comme centre religieux et commercial. Le nouveau maître procédera également à une très importante réorganisation du territoire en suivant le modèle de sa propre structure militaire. En Mongolie Extérieure, quatre *aimaks* seront reconnus, divisés eux-mêmes en bannières. Selon Vreeland (1953:10) on notera à la fin du 19^e siècle les *aimaks* Tusiyeu (20 bannières), Cecen (23 bannières), Sajin Noyan (24 bannières), Zasaytu (19 bannières). À la tête de chacune des bannières, un *jasak*, chef héréditaire mais sujet à l'approbation des autorités impériales. Cette restructuration sociale, qui va marquer profondément la vie politique mongole, n'est donc pas le fait de la société pastorale elle-même mais d'une volonté de contrôle de l'économie et des populations de la part du conquérant mandchou. C'est cependant dans ce contexte socio-politique qu'émergera l'Église lamaïque, première grande institution sociale stable sur les plateaux de la Haute-Asie.

Si au niveau politique l'ensemble de la société mongole tombera sous le joug mandchou (dès cette époque, des aristocrates *qalqas* prendront pour épouses des femmes de la noblesse mandchoue), au niveau religieux, la société sera tournée vers le Tibet. Le premier Jeb-sun dampa Qutuytu passera pour la réincarnation du troisième Dalaï-Lama celui-là même qui autrefois avait rendu visite à Altan-Qan; il mourra en 1723 (Bawden 1968: 57). Sa réincarnation sera trouvée dans la personne de son petit-neveu, dont le règne sera marqué par l'ouverture d'une grande école de théologie bouddhiste à Urga. Malgré le fait que la chronique nous le présente comme un bon collaborateur des Mandchous (Bawden 1961:72 et sq.), il traversa quand même une période difficile de rébellion de la noblesse mongole contre l'exploitation incessante des commerçants chinois. Même si sa participation à la lutte demeure ambiguë, on croit qu'il fut assassiné lors des affrontements en 1758 (Bawden 1968:122). À sa mort, les autorités mandchoues refusèrent que sa réincarnation soit recherchée sur le territoire mongol et obligèrent les adeptes à la rechercher au Tibet. L'aristocratie mandchoue a sans doute déjà perçu à l'époque l'importance qu'était en train d'acquérir ce personnage comme point de ralliement des oppositions nationalistes de la classe dominante mongole. Ils ont donc voulu opérer une sorte de clivage à la tête même de la hiérarchie religieuse pour empêcher qu'elle ne se reproduise au sein même de l'aristocratie locale, tout en favorisant une institution qui, comme nous le verrons, préservait fondamentalement leurs intérêts tant politiques qu'économiques. La troisième réincarnation fut donc recherchée et trouvée au Tibet (à grands frais pour l'Église d'ailleurs); l'enfant que ramenèrent les lamas mongols n'eut pas une très longue vie puisqu'il mourut à seize ans des sévices qu'on lui infligea (Bawden 1968:134). Par la suite, les cinq réincarnations qui lui succédèrent (il y en eut huit en tout, le dernier, Bodgo Gegen, est mort en 1924) furent toujours originaires du Tibet, ce qui représente sans contredit une curieuse destinée pour cette institution.

Comme nous l'avons vu, la religion traditionnelle des Mongols était le chamanisme; dès les premières années de sa venue dans la steppe le lamaïsme s'efforça de lutter contre ce culte populaire. Comme nous le montre Heissig (1953) à partir d'une biographie du grand lama missionnaire Neyiči Toyin, cette lutte pour la transformation de l'idéologie religieuse existante fut radicale et bien organisée. Pour l'*arad* ou l'éleveur nomade, le chaman était un médiateur entre sa destinée et les forces bénéfiques et maléfiqes qui la contrôlaient. À travers ses pratiques préventives ou thérapeutiques, il intervenait symboliquement à des moments précis de la vie économique et sociale pour assurer ou rétablir des équilibres rompus; la compétence individuelle de chacun était fonction du succès de ses performances. Le lamaïsme aura la préoccupation de se substituer au chamanisme sur son propre terrain : il intégrera les principaux éléments du culte populaire, s'efforçant de présenter à la population des performances supérieures à celles du chaman. Au niveau économique, il semble que l'aristocratie locale procura des avantages matériels à ceux qui se convertissaient (Heissig 1953: 524) de même qu'on procéda à des purges iconoclastes des *ongyods* (figurines, généralement de feutre, liées au culte des ancêtres) qu'on brûla en grand nombre. Le lamaïsme apportait dans la steppe une nouvelle conception du monde (marquée en particulier par la croyance en une existence après la vie et l'idée de salut), une liturgie spectaculaire (qui insistait sur les aspects collectifs) bien intégrée au cycle annuel et surtout une institution stable dans cet univers mobile.

Contrairement à ce que pense Moses (1977:112), l'Église lamaïque ne s'est pas établie en Mongolie à cause d'un soi-disant besoin social pour une telle institution. La steppe n'était pas une sorte de terrain vide offrant un espace religieux et politique favorable à l'établissement d'une religion organisée. Bien au contraire, l'émergence de l'Église et la spécificité de son insertion dans l'économie pastorale sont le fruit d'une conjoncture particulière dont les éléments ont été mis en place au cours de plusieurs siècles d'histoire. Dès le départ, les monastères vont s'installer à la croisée des parcours stratégiques de l'économie nomade, occupant d'anciens lieux consacrés par les pratiques chamaniques et des points privilégiés d'échange avec les commerçants chinois. Plusieurs types d'établissements ont été recensés et classifiés de façons diverses. Miller (1959:19 et sq.) reprend par exemple une classification établie par A.M. Pozdneyev sur la base du financement des diverses institutions. On y note d'abord les monastères impériaux, établis grâce à la générosité des empereurs mandchous, les monastères « Gegen » fondés grâce à des souscriptions locales pour établir des réincarnations célèbres ou Qubilyan, des monastères « Khoshun » ou « Sumun » construits au moyen d'offrandes administratives ou individuelles et finalement des monastères plus petits, fruits de dotations personnelles d'aristocrates ou d'importants lamas. Il reprend également une classification établie par un autre orientaliste russe (Baradin) fondée sur la distinction de fonction, contemplation (Dubda) ou enseignement (Shada) pour enfin nous proposer la sienne, dans laquelle il distingue quatre critères

pertinents, l'orientation (communautaire ou doctrinale), la fonction (rituelle ou académique, et contemplative), l'origine (impériale, pour une réincarnation, ou locale) et la dimension (petite, moyenne, grande). Quoiqu'il en soit de ces différentes « espèces » d'établissements, on sait que la plupart d'entre eux furent au départ « mobiles » en ce qu'ils étaient constitués d'un ou plusieurs *ger* (ou yourtes), traditionnelles demeures de la population nomade. Ainsi le grand monastère d'Erdeni-jin Erike, fondé en 1649 à Urga, n'a connu d'installations fixes que dans la seconde moitié du 18^e siècle.

Quelle soit la dimension de l'établissement et sa localisation sur le territoire, le processus d'insertion dans l'organisation sociale sera partout le même. Nous avons vu que les différents *aimaks* étaient divisés en bannières ayant chacune à leur tête un *jasak* dont la fonction était héréditaire. Au *jasak* était rattaché un certain nombre de familles (*ail*) qui constituaient autant d'unités de production possédant et gérant du bétail, et se divisaient en deux catégories. La plus répandue (*albatai*) comprenait les familles qui étaient redevables au *jasak* de plusieurs taxes régulières ou spéciales. Selon le cas, ces taxes étaient payables en produits ou en temps de travail. La seconde catégorie, moins nombreuse (*darhatai ail*), comprenait des familles libérées pour une raison quelconque de leurs obligations. On note également certains groupes qui avaient des obligations particulières concernant la fourniture d'animaux pour les transports, de même que des familles devant fournir des soldats (*sumnai ail*) (Vreeland 1953:12 et sq.). Par ailleurs, des bannières entières recevaient de l'administration mandchoue l'obligation d'assurer certaines tâches particulières : entretien des garnisons, transports, postes frontières etc... Les lamaseries ont plus ou moins suivi le modèle des bannières; elles ont été établies avec l'accord des autorités mandchoues comme entités sur un territoire séparé. Lors de la création d'un nouveau territoire monastique, des commissaires de l'administration mandchoue délimitaient formellement le nouveau territoire, geste important car les *arads* étaient attachés au territoire de leur bannière et ne pouvaient changer leur allégeance. Le territoire de la lamaserie était exempté d'obligations militaires, de même que les lamas : ceux-ci perdaient de plus leurs obligations (*alban*) envers leur ancien seigneur en entrant au monastère (Vladimirstov 1949:212). De même, le noble qui se faisait lama perdait ses droits héréditaires. À la lamaserie étaient rattachées également plusieurs familles qui formaient l'ensemble des *šabinar*³ qui étaient, face au monastère, dans une situation analogue à celle des serfs par rapport à leurs seigneurs. En effet, ils étaient aussi assujettis à des taxes régulières et spéciales et redevables en temps de travail. Au niveau des unités de production prises dans ce système d'exploitation, dont les analogies avec le système féodal des sociétés paysannes sont fort nombreuses,

³ Le terme *sabi* (pluriel : *sabinar*) est en fait ambigü, désigne autant les disciples d'un lama que les serfs rattachés à un monastère.

on note que la majeure partie du travail était confiée aux femmes. Ainsi, les hommes étaient principalement chargés de la garde des troupeaux et de l'abattage de bêtes alors que les femmes se chargeaient de la traite et de la transformation des produits laitiers (fabrication du *koumis*, fromages séchés etc.), du ramassage de l'*argol* (bouse servant de combustible), de l'entretien du feu, de la cuisine, de la confection des vêtements et de l'entretien des enfants. Ceux-ci étaient d'ailleurs mis à contribution dès leur plus jeune âge pour la cueillette d'*argol* et la garde des petits troupeaux de moutons ou de chèvres (Vreeland 1953: 49 et sq.). Il semble qu'également à cette période, on assiste à un net recul de l'artisanat traditionnel mongol au profit d'objets produits et commercialisés par les artisans chinois, particulièrement au niveau de l'habitation (structures des yourtes), du vêtement (utilisation de la soie) et des objets d'usage domestique (Bawden 1968:141). Vu du côté de l'*arad*, il est certain que l'installation et le développement des lamaseries correspond à un processus de paupérisation, à une limitation du développement même minime des forces productives de l'économie pastorale et la mise en place d'un véritable régime d'extorsion, ce qui a sans doute inspiré à Lattimore (1962:257) sa célèbre phrase : « le vrai nomade est pauvre ».

La lamaserie était bien sûr dotée d'une organisation très hiérarchisée avec à sa tête un Qubilyan (ou réincarnation) qui recevait parfois de l'administration mandchoue le titre de Qutuytu (Miller 1959:65). Même si les lamaseries formaient autant d'entités autonomes, la suprématie du Qutuytu d'Urga semblait être reconnue sur l'ensemble du territoire (Vladimirstov 1949:241). Miller (1959:90 et sq.) qui a particulièrement étudié l'organisation des monastères de Mongolie Intérieure nous en donne l'image suivante. La richesse des monastères était divisée en deux catégories : le *žas* ou trésor de l'Église proprement dit, divisé lui-même en plusieurs fonds, et le *sang*, trésor personnel de la « réincarnation », maître du monastère. Le *žas* comme le *sang* était constitué de troupeaux et de divers objets précieux (métaux, tissus, objets de culte, livres etc...). La partie productive du *žas* (en particulier le troupeau) était administrée par des moines spécialisés (*nirab*) et judicieusement contrôlée. Ceux-ci répartissaient les troupeaux, les plaçaient chez des *arads* (souvent des *šabinar*) qui pouvaient bénéficier d'environ 70% du revenu des bêtes et rendre le reste à la communauté. Les pertes et les naissances étaient également rigoureusement contrôlées. La lamaserie encaissait également comme revenus les diverses taxes et redevances en provenance des *šabinar*. Dans certaines régions (dont la Mongolie Intérieure) elles recevaient des rentes provenant de la location de terres à des paysans chinois, ce qui réduisait d'autant l'espace des pâturages. Même en pays *qalqa*, il n'était pas rare d'assister à l'émergence de l'agriculture autour de certaines lamaseries (Bawden 1968:157). Des revenus étaient également tirés de prêts d'animaux pour le transport et même de prêts usuraires d'argent à des taux de 25 à 35%. Le Qubilyan exerçait un contrôle sur les *šabinar* et sur son *sang* par l'intermédiaire d'un autre moine administrateur, le *shandjotba*. Miller (1959:92) ajoute même qu'un des

éléments les plus productifs de la lamaserie était le Qubilyan lui-même en ce qu'il pouvait accumuler, grâce à sa réputation, des dons innombrables. Vreeland (1953:90 et sq.), dont la majeure partie de l'information provient d'un célèbre Qutuytu de Mongolie émigré tardivement aux États-Unis après la révolution, confirme cet état de chose. Il note de plus que chaque lamaserie était divisée en haut et bas clergé. Les membres du haut clergé pouvaient posséder individuellement une certaine quantité de bétail dont un nombre précis (dans un ordre croissant avec la position hiérarchique de l'individu) était exempt de taxes civiles. Les lamaseries pratiquaient également le commerce des animaux, de la laine et des peaux avec les marchands chinois. Quant au bas clergé, il devait subvenir à la plupart de ses besoins. Ceux qui demeuraient à la lamaserie pouvaient bénéficier de distributions plus ou moins sommaires de nourriture et de thé. Ces distributions étaient surtout liées à des fêtes spéciales où les *šabinar* étaient mis à contribution dans la préparation de la nourriture. D'autres pouvaient devenir des *badarčïn* (moines mendiants) qui, au départ, avaient été utilisés lors de collectes spéciales pour la construction des lamaseries et était demeurés mendiants par la suite. Le Père Huc (1858:191), qui a voyagé en Mongolie Intérieure au milieu du siècle dernier et dont les opinions sont parfois contestables, décrit ces moines errants dans la steppe, à qui la coutume voulait que l'*arad* ne puisse rien refuser y compris sa fille et que l'histoire a retenus comme grands propagateurs de syphilis ! Il y avait également les lamas qui après un stage au monastère choisissaient de retourner dans leurs familles, redevenant pasteurs et fondant parfois un foyer, ou ceux qui, trop pauvres pour demeurer toute l'année à la lamaserie, revenaient sporadiquement chez eux s'occuper des troupeaux. D'autres enfin subsistaient grâce aux dons qu'ils recevaient en échange de pratiques religieuses lors des naissances, des mariages ou des décès, de pratiques médicales ou divinatoires. Parallèlement aux grandes lamaseries existaient en effet au niveau populaire des cultes spécifiques (v.g. le culte de Vieillard Blanc) liés aux troupeaux, aux laitages, aux phénomènes atmosphériques, dans lesquels intervenaient les lamas. Finalement, certains subsistaient dans les lamaseries en tant que maîtres de jeunes adeptes. Chaque famille d'*arads* se faisait en effet un devoir de donner au moins un de ses fils pour qu'il devienne lama. Dès leur enfance, vers l'âge de 5 ou 6 ans, ces jeunes garçons étaient menés à la lamaserie où ils étaient attachés à des maîtres chargés de leur éducation. Celle-ci était surtout faite d'interminables répétitions de formules sacrées, de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture tibétaine, langue sacrée que ne connaissaient effectivement d'ailleurs qu'un petit nombre d'initiés. Ces enfants devaient une obéissance absolue à leur maître, effectuant pour lui de menus travaux. Les maîtres quant à eux, de moralité souvent douteuse, n'hésitaient pas à recourir aux manières fortes pour maintenir la discipline.

La pauvreté du bas clergé offre il va sans dire, un fort contraste avec la richesse du haut clergé. Le Dilowa Qutuytu interrogé par Vreeland (1953: 99) possédait personnellement, au sommet de sa gloire, un troupeau de

7,000 moutons, de 200 vaches, de 2,000 chevaux et de 300 chameaux, distribué en petites unités à des familles. Il assure même que l'hiver, il prélevait une partie de la production sous forme de blocs de lait congelé. Selon les archives de l'État mongol (selon Moses 1977:156), le troupeau du Bogdo Gegen (le Qutuytu d'Urga) se composait en 1918 de 33,440 chevaux, 6,186 chameaux, 29,743 bovins et 131,551 ovins et caprins, soit environ 20% de l'ensemble du cheptel du pays.

À cette époque, l'Église lamaïque, au terme d'un peu plus de trois cents ans d'histoire au sein de la société pastorale mongole, était arrivée à dominer l'ensemble de la vie économique et politique; au niveau idéologique elle avait imposé sa conception du monde. Elle avait également assuré sa suprématie sur l'ancienne noblesse, dont une bonne partie des représentants n'était guère plus riche que ses propres serfs. L'Église entretiendra cependant toujours des relations privilégiées avec la noblesse; la plupart des réincarnations et des membres du haut clergé seront généralement originaires de cette classe. Il est indéniable que l'Église a constitué un facteur de changement important au niveau de la mobilité sociale et qu'elle a attiré un nombre d'adeptes sans cesse croissant. En raison des privilèges économiques dont elle jouissait, bon nombre d'*arads* trouvèrent plus avantageux d'appartenir à l'organisation religieuse; les nobles eux-mêmes y transférèrent une partie de leur richesse, sous forme de dons divers ou de transfert de force de travail (en offrant à l'Église leurs propres *albatu*). L'effet de la prolifération du bas clergé, théoriquement célibataire, entraîna un bouleversement démographique considérable. Si certains auteurs (Howorth 1927:176) évaluent à près de la moitié de la population mâle du pays le nombre de lamas, on estime généralement qu'elle s'élève à 25%. On a pu y voir une intention délibérée de la politique mandchoue pour freiner la croissance d'une population qui risquait de devenir dangereuse. Même s'il est vrai que les privilèges accordés aux lamaserie visaient à séparer la noblesse du clergé et que les Mandchous ont vu d'un bon œil la domination culturelle du Tibet sur la Mongolie par le biais des institutions religieuses, ce qui fixait l'attention sur autre chose que la Chine (Miller 1959:140), cette question mériterait d'être approfondie davantage. On sait en effet peu de choses sur un éventuel « surplus de femmes » qu'aurait entraîné une telle situation, d'autant plus qu'il semble que le « prix de la fiancée » a continué à être élevé et que se serait même développé une « vente des filles » (Bawden 1968:138) pour combler les déficits engendrés par la production ou pour payer ce même « prix de la fiancée ». On ne connaît pas véritablement de polygamie pratiquée sur une large échelle ni un réel mouvement d'entrée des femmes dans la vie religieuse. Cette situation pose donc plus d'un problème, surtout lorsque l'on sait que les femmes constituaient la force de travail la plus importante dans le système. Il faudrait peut-être chercher une réponse du côté du concubinage et de la prostitution. Les commerçants chinois, en raison de la politique mandchoue qui interdisait la colonisation chinoise de la Mongolie Extérieure, ne s'établissaient pas avec leurs familles sur le territoire et pratiquaient le concubinage. En périphérie des monastères existaient

également de véritables réseaux de prostituées ou de concubines à la disposition des lamas du bas clergé. Dans le haut clergé, la pratique du concubinage était fort courante et le dernier Jeb-sun-dampa Qutuytu, que l'on décrit comme un être aux mœurs plus que douteuses (il était victime d'une cécité causée par la syphilis), n'échappait pas à cette règle. Enfin, on sait que des femmes, passé l'âge de la fécondité, se faisaient nones (*čibayanca*) et entraient au service des lamas. Individus sans individualité, vivant au seuil de la misère (Pozdneyev 1892:59), pratiquement chaque maison de lamas en avait une à son service. On croit qu'elles étaient d'anciennes prostituées ou des concubines abandonnées par les commerçants chinois lorsque ceux-ci rentraient dans leur pays.

Les lamaseries ont donc entraîné une très grande concentration de la population et une accumulation très forte de richesses, à la fois par l'extorsion des surplus de production, par la propriété d'une part toujours croissante des moyens de production et par leur contrôle de la force de travail (*šabinar*). Ils furent également un facteur de cohésion sociale en organisant entre autres de vastes cérémonies, qui attiraient vers les temples la majeure partie de la population nomade. Ainsi, à l'occasion du nouvel an (en mars) une grande fête était-elle organisée (Howorth 1926:189). En dehors de ces fêtes, la population venait également en « pèlerinage » dans les grands monastères, entretenant avec les lamas un réseau de relations constant. Ainsi, à l'intérieur de la grande lamaserie d'Urga, les lamas étaient eux-mêmes divisés en *aimaks* correspondant à leurs lieux d'origine, l'institution recréant ainsi, à une échelle réduite, l'organisation de l'ensemble de la société (Pozdneyev 1892:53). Les lamaseries faisaient enfin fonction de cour de justice pour les *šabinar*, réglant les différends entre éleveurs : les châtiments corporels étaient loin d'être l'exception (Bawden 1968:168).

Le développement des lamaseries, leur croissance démographique et leur importance dans le commerce correspondent à l'une des deux formes de développement urbain, l'autre étant davantage liée à l'existence de garnisons chinoises et à des fonctions de postes frontières. L'histoire d'Urga (l'actuel Ulan-Bator), qui comprenait une des deux plus grandes lamaseries et était la résidence du Jeb-sun-dampa Qutuytu, est particulièrement exemplaire à cet égard. Les voyageurs occidentaux qui y sont passés, en particulier vers la fin du 19^e siècle, ont tous été frappés par l'omniprésence des lamas. Un missionnaire anglais (Gilmour 1888:240 et sq.) à travers son œil puritain nous trace une diabolique image de ces lamas opprimant le peuple par fraudes et mensonges et dont le chef n'était autre que Satan lui-même ! Un militaire russe (Prjevalski 1880:12 et sq.) remarque avec plus de justesse que « la hiérarchie sacerdotale est protégée par l'administration chinoise qui utilise l'influence exercée par les lamas sur les nomades pour affermir son autorité et assoupir les haines causées par ses exactions ». Il y note également le clivage entre l'extrême richesse du haut clergé et la mendicité qu'il observe quotidiennement dans les rues. Les cadavres laissés sur la place publique à la merci des chiens et des vautours (les Mongols lamaïsés

n'enterraient pas leurs morts) ont toujours impressionné les voyageurs de la steppe.

Vers 1875, la population d'Urga comptait environ 30,000 individus, dont le tiers était composé de lamas; il y existait une forte colonie chinoise et quelques commerçants russes. La ville était divisée en deux quartiers (lamaseries et quartier chinois) et plusieurs protestations successives des autorités religieuses visèrent à empêcher l'intrusion de marchés chinois autour des monastères et à maintenir les « bonnes distances » (Rupen 1957: 162). Entre les deux zones, le marché, où l'on voit émerger comme principale monnaie d'échange la brique de thé dont on connaît plusieurs tables d'équivalence; par exemple, un mouton vaut quinze briques, un chameau de 120 à 150 (Prjevalski 1880:11). Il faut dire que les Mongols faisaient un usage quotidien de ces briques dans leur alimentation; de même les monastères en faisaient-ils grande consommation au cours des cérémonies rituelles du thé. Un auteur (Howorth 1926:177) rapporte qu'un stock d'un demi-million de ces briques existait à la grande lamaserie afin d'assurer l'approvisionnement lors de ces cérémonies générales. Ce thé produit et pressuré sous forme de briques en Chine (alors que les Chinois l'utilisent sous forme de feuilles) a donc été l'élément dominant dans l'échange avec les produits de la société pastorale. Sa réification en tant que monnaie et son importante consommation rituelle ne sont pas étrangères à ce processus. Outre les marchés, on note plusieurs bordels tenus par des Chinois et fréquentés par de jeunes lamas où se fait entre autre grande consommation d'opium (Pozdneyev 1892:75). Ces lamas du bas clergé exploités par le haut clergé (ils n'en reçoivent pratiquement que du thé), coupés de l'économie pastorale, essayant de vendre leur force de travail aux quelques firmes étrangères, vivant le plus souvent d'expédients, nous renvoient fort curieusement la première image d'une classe urbaine opprimée. L'abondance des mendiants dans les rues et leur extrême misère (Pozdneyev 1892:73) deviennent la contrepartie même de la puissance de la classe dominante.

En somme, les lamaseries agissent comme de vastes corporations qui gèrent un avoir important et font figure de véritables « entrepreneurs » apportant des modifications profondes dans l'économie pastorale traditionnelle. À l'extérieur d'Urga, elles tirent des bénéfices de l'exploitation de richesses naturelles, en particulier du sel (Pozdneyev 1892:180). Elles détermineront également la réapparition de l'agriculture sur leurs terres et obtiendront des revenus dans des activités de transport et de prêts usuraire (Bawden 1968:164). Au niveau religieux, la construction du monastère-école de Gandan à Urga en fera l'un des centres les plus importants de l'enseignement du bouddhisme. S'y développeront également des foyers d'artisanat liés aux pratiques religieuses, en particulier l'imprimerie (Rupen 1957:161), ou à la transformation des produits de l'élevage, fabriques de feutre par exemple (Pozdneyev 1892:25). Elles seront surtout le facteur déterminant d'une nouvelle stratification sociale, érigeant une hiérarchie qui se substituera peu à peu à l'ancienne noblesse. Elles concentreront

également dans des espaces restreints une large proportion de la population devenue ainsi improductive, qui vivra des surplus produits par les unités de production, dont la majeure partie du travail sera effectuée par les femmes (Bawden 1968:168). Enfin, elles deviendront le centre effectif des échanges avec la société paysanne chinoise et l'intermédiaire par lequel les Mandchous exerceront leur domination.

La très forte insertion sociale de l'Église lamaïque et le contrôle qu'elle exerce sur la majeure partie de la production pastorale seront les bases du développement de son importance politique. Au début du siècle, les Mandchous, modifiant leur politique, ouvrent les portes de la Mongolie à la colonisation chinoise. Des conflits vont alors opposer la population locale aux commerçants chinois qui les accablent de dettes. Le Jeb-sun dampa Qutuytu d'Urga prendra de plus en plus ses distances devant Péking et entrera en conflit ouvert avec l'*amban* San-do (l'administrateur chargé de veiller aux intérêts mandchous) (Rupen 1957:166). Les Russes, dont les intérêts commerciaux commencent à prendre forme dans la steppe mongole, verront d'un bon œil se développer le sentiment anti-chinois. Le Bogdo Gegen deviendra rapidement le symbole même de l'opposition nationale; la puissance de l'organisation religieuse sera suffisante pour qu'elle puisse prétendre former un état centralisé en se débarrassant du joug mandchou. Toutefois, la base pastorale de son économie, le bas niveau du développement des forces productives et son extrême dépendance vis à vis des marchés extérieurs empêcheront qu'elle puisse assurer d'elle-même sa domination. La conjoncture historique sera cependant favorable. La chute de la dynastie mandchoue verra naître en 1911 un État mongol autonome, véritable théocratie dominée par le Jeb-sun-dampa Qutuytu. L'Église arrivera alors au faite de sa puissance, profitant de son pouvoir civil pour enrichir son patrimoine. Après quelques années d'autonomie, le régime connaîtra un violent retour à la suzeraineté chinoise (1918-1919), et le Jeb-sun-dampa Qutuytu sera malmené et humilié par ses nouveaux maîtres (Bawden 1968: 205).

La période qui suit est fort agitée et marquera la fin de cette institution comme élément dominant de la société mongole. Alors que jusque là l'histoire de la Mongolie avait été surtout caractérisée par ses rapports avec la Chine, l'axe politique s'orientera davantage vers l'Occident, avec l'entrée en scène de la Russie. Le Qutuytu sera en effet réinstallé à la tête de l'État par le baron Urgen-Sternberg, officier russe de l'armée blanche en déroute devant la révolution bolchévique. Il instaurera, à Urga du moins, un véritable régime de terreur. La ville d'Urga où vivaient selon certains témoignages près de 60,000 moines, sera dominée par de véritables réseaux de gangsters. Le vol, le brigandage et l'extorsion sous toutes ses formes, seront à leur apogée, engendrant ainsi de fortes tensions sociales et favorisant dans l'intelligentsia locale une prise de conscience de son exploitation.

Deux groupes révolutionnaires s'étaient clandestinement formés (sous la direction respective de Shuke Bator et de Choibalsang); ils se fusionneront, entreront en contact avec les dirigeants de la révolution russe, organiseront et assureront en 1921 la libération d'Urga et de la Mongolie. Le premier geste du jeune parti, au niveau de l'organisation politique, sera d'installer une sorte de monarchie constitutionnelle sous la gouverne du Jeb-sun-dampa Qutuytu, hésitant sans doute avec raison à s'attaquer à ce symbole populaire. À la mort du Bogdo Gegen en 1924, le Parti Populaire réorganisera l'ensemble de l'appareil d'État et proclamera la première constitution de la République Populaire de Mongolie; il interdira néanmoins formellement que ne soit recherchée une neuvième réincarnation, amorçant ainsi un processus d'élimination de l'Église.

L'histoire des vingt années de conflit entre le Parti et l'Église lamaïque nous apprend beaucoup sur la véritable force de celle-ci et sur la profondeur de son insertion dans la vie pastorale. Le premier effort du Parti fut d'accroître la dichotomie entre le haut et le bas clergé et d'offrir aux lamas exploités par leurs institutions la possibilité de s'en libérer. À quelques années dites de « déviation de droite » qui n'avaient fait que renforcer les structures d'exploitation existantes succéda une période de « déviation de gauche » où le Parti procéda à de profonds et rapides bouleversements des habitudes séculaires des *arads*. Cette politique faillit tourner à la catastrophe et on constata une diminution de près du tiers du cheptel (Bawden 1968:311). Plusieurs insurrections se manifestèrent, organisées en particulier autour des grandes lamaseries. Les quelques années de politique qui suivirent corrigèrent cette situation par l'instauration d'un judicieux système de taxation, fruit d'une observation correcte du système d'exploitation des lamaseries. Une forte taxe sur la production freina la croissance du potentiel économique des monastères et servit de base à une redistribution du bétail. Une taxe militaire sur les lamas, doublée d'une forte taxe progressive sur les revenus du haut clergé, lesquelles devaient être payées en monnaie, eut pour effet de provoquer la vente des *zas* et l'appauvrissement consécutif de l'Église. Certains membres du haut clergé payèrent en 1937 jusqu'à 40,000 tûgriks en taxes, alors que le revenu annuel moyen d'un *arad* était de 50 à 100 tûgriks (Moses 1977:243). Le coup final fut porté en 1938 alors que 760 des 771 établissements religieux qui demeuraient ouverts furent « fermés » par des interventions en force de l'armée (Moses 1977: 253 et sq.). La société dut alors absorber et recycler environ 90,000 lamas (soit le 1/7 de la population totale). Une partie d'entre eux obtint des prêts pour sa réinsertion comme pasteurs, d'autres servirent de main-d'œuvre dans des coopératives ou dans l'artisanat (Bawden 1968:371), ce qui ne se fit pas sans de nombreuses difficultés.

En 1940, l'institution était complètement disparue de l'organisation sociale; seuls quelques monastères subsistaient encore, jouant davantage le rôle de musées. Le Parti qui, au départ, n'avait pas de véritables bases dans la population d'éleveurs, a donc réussi en quelques décades à éliminer

un vaste système d'exploitation qui s'était mis en place au cours des siècles et à réorganiser l'ensemble de la vie pastorale sur de nouvelles bases inspirées du socialisme.

Dans le débat actuel de l'anthropologie des sociétés pastorales, une analyse plus poussée de cette institution offre de nombreux intérêts. Par rapport aux autres formations sociales nomades de la steppe eurasienne, elle donne à la société mongole un caractère spécifique. Elle peut nous permettre également de fournir des données nouvelles et un matériel original pour établir des analogies avec le mode de production féodal. Ce concept a en effet surtout été élaboré et discuté à partir de données provenant des sociétés paysannes européennes, d'Afrique du Nord ou du Japon. On note également que la diffusion du lamaïsme s'est bornée aux groupes mongols qui pratiquaient effectivement des activités pastorales. Ainsi, à l'ouest et au nord du lac Baïkal, les groupes de souche mongole (Bouriates) qui vivaient dans la taïga et qui pratiquaient surtout des activités cynégétiques⁴ ont préservé leur culte chamanique et leur organisation clanique traditionnelle. Le lamaïsme correspond donc en Mongolie à un mode particulier d'appropriation de la nature; il a d'autre part sans contredit favorisé l'émergence de l'agriculture (en particulier en Mongolie Intérieure) et a constitué un facteur de sédentarisation. De ce fait il est à l'origine d'un processus d'urbanisation. La lamaserie, seul point fixe dans cet univers mobile, a également été le centre des échanges entre la société pastorale et la société agricole chinoise et doit être rapprochée des différents points de contact qui, dans les autres formations sociales, remplissaient la même fonction (v.g. les établissements permanents dans les oasis de l'Asie Centrale).

Le lamaïsme introduira dans la société des éleveurs mongols une nouvelle stratification sociale et produira une nouvelle « classe » d'hommes célibataires (d'une importance démographique considérable) dont les caractéristiques majeures sont à la fois d'avoir été coupée de la production et de la reproduction. Ce dernier trait reste toutefois à éclaircir, compte-tenu d'une importance possible du concubinage autour des monastères. Quant à la reproduction de la lamaserie elle-même, elle était assurée par le fait que chaque famille d'*arads* faisait don d'au moins un fils au monastère. L'idéologie religieuse de cette classe dominante justifiait sans doute cette extorsion d'enfants et de produits par un soi-disant système d'échanges symboliques maintenu présent par des rituels quotidiens et de vastes cérémonies collectives régulières où l'*arad*, en contrepartie de ses contributions, recevait des garanties pour sa vie future. Les lamaseries assurèrent également des activités d'éducation, de transmission de connaissances venues du Tibet (particulièrement en ce qui concerne la médecine) et favorisèrent le développement d'artisanats et d'arts liés aux pratiques religieuses (imprimerie, sculpture, peinture, théâtre, musique, danse) qui marquèrent profondément

⁴ À l'exception d'un groupe dans la région steppique d'Ust'orda au nord d'Irkutsk, qui vivait d'une économie pastorale et qui a résisté à la lamaïsation tout en préservant son culte chamanique.

la culture mongole. Enfin, si, au départ, les lamaseries furent un intermédiaire que favorisa la dynastie mandchoue pour assurer sa domination économique et politique sur la société nomade (Krader 1953:175), il faut voir dans l'histoire de cette hiérarchie religieuse et du développement de sa puissance l'émergence d'un facteur d'opposition nationale qui servira temporairement de base au premier État mongol de l'époque contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

BAWDEN C.

- 1961 *The Jetsundampa Khutuktu of Urga*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, Asiatische forschung, band 9, 91 p.
1968 *The modern history of Mongolia*. London: Weisenfeld and Nicholson, 460 p.

GILMOUR J.

- 1888 *Among the Mongols*. London: The religious tract society, 383 p.

GROUSSET R.

- 1976 *L'empire des steppes*. Paris: Payot, 651 p.

HEISSIG W.

- 1953 « A mongolian source to the lamaist suppression of shamanism in the 17th century », *Anthropos*, 48: 1-29 et 493-536.

HOWORTH H.

- 1927 *History of the Mongols*. London: Longmans, Green and Co., part IV, 378 p.

HUC M.

- 1857 *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*. Paris: Librairie de Gaume Frères, vol. 1, 430 p.

KHAZANOV A.M.

- 1978 « Characteristic features of nomadic communities in the Eurasian steppes »: 119-126, in *The Nomadic Alternative*, Paris-The Hague: Mouton Publishers.

KRADER L.

- 1953 « The cultural and historical position of the Mongols », *Asia Major* 3:169-183.
1979 « The origin of the state among the nomads of Asia », in *Pastoral Production and Society / Production pastorale et société*. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 221-234.

LATTIMORE O.

- 1962 *Studies in Frontier History*. London: Oxford University Press, 565 p.
1966 *Mongolie, Nomades et Commissaires*. Paris: Seuil, 186 p.
1979 « Herdsmen, farmers, urban culture », in *Pastoral Production and Society / Production pastorale et société*. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 479-490.

LEGRAND J.

1979 « Conceptions de l'espace, division territoriale et divisions politiques chez les Mongols de l'époque post-impériale (XIVe-XVIIe siècles) », in *Pastoral Production and Society / Production pastorale et société*. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 155-170.

MILLER R.J.

1959 *Monasteries and culture change in Inner Mongolia*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, Asiatische forshungen, band 2, 145 p.

MOSES L.W.

1977 *The Political Role of Mongol Buddhism*. Bloomington: Indiana University Press, 299 p.

MOSTAERT A.

1956 « Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos », *Central Asiatic Journal*, 2, 4:241-294.

PETIOT P.

1949 *Histoire secrète des Mongols*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 196 p.

POZDNEYEV A.M.

1892 *Mongolia and the Mongols*. Bloomington: Indiana University Press, 531 p. Édition de 1971.

PRJEVALSKI N.

1880 *Mongolie et Pays des Tangoutes*. Paris: Hachette, 344 p.

RUPEN R.A.

1957 « The city of Urga in the Manchu period », in *Studia Altaïca*, Wiesbaden, 157-169.

SERRUYS H.

1963 « Early lamaism in Mongolia », *Oriens Extremus* 10, 2:181-216.

1966 « Additional note on the origin of lamaism in Mongolia », *Oriens Extremus* 13, 2:165-173.

SINOR D.

1969 *Inner Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 261 p.

VLADIMIRSTOV B.

1948 *Le régime social des Mongols*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 291 p.

VREELAND H.H.

1953 *Mongol community and kinship structure*. New-Haven, Human Relation Area Files, 321 p.