

BULAG, Uradyn E. & Hildegard G.M. DIEMBERGER  
(eds), *The Mongolia-Tibet Interface : Opening New  
Research Terrains in Inner Asia. Proceedings of the  
Tenth Seminar of the IATS, 2003*

Leiden ; Boston : Brill, Brill's Tibetan Studies Library, vol. 9, 2007, viii,  
384 p., 48 ill., 5 cartes, 2 tableaux. ISBN 9789004155213

Isabelle Charleux

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1572>  
DOI : 10.4000/emscat.1572  
ISSN : 2101-0013

**Éditeur**

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

**Référence électronique**

Isabelle Charleux, « BULAG, Uradyn E. & Hildegard G.M. DIEMBERGER (eds), *The Mongolia-Tibet Interface : Opening New Research Terrains in Inner Asia. Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003* », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 40 | 2009, mis en ligne le 30 janvier 2010, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1572> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1572>

---

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Tous droits réservés

---

**BULAG, Uradyn E. & Hildegard G.M.  
DIEMBERGER (eds), *The Mongolia-Tibet  
Interface : Opening New Research  
Terrains in Inner Asia. Proceedings of  
the Tenth Seminar of the IATS, 2003***

Leiden ; Boston : Brill, Brill's Tibetan Studies Library, vol. 9, 2007, viii,  
384 p., 48 ill., 5 cartes, 2 tableaux. ISBN 9789004155213

Isabelle Charleux

---

## RÉFÉRENCE

BULAG, Uradyn E. & Hildegard G.M. DIEMBERGER (eds), *The Mongolia-Tibet Interface : Opening New Research Terrains in Inner Asia. Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003*, (Leiden ; Boston : Brill, Brill's Tibetan Studies Library, vol. 9, 2007), viii, 384 p., 48 ill., 5 cartes, 2 tableaux

- 1 Cet ouvrage collectif vise à renouer des liens entre études tibétaines et mongoles. Alors que de tels liens ont été initiés et maintenus jusqu'à aujourd'hui dans les départements d'études bouddhiques de Russie et d'Europe orientale, où les étudiants en tibétain sont généralement tenus d'apprendre le mongol et inversement, ils ont été peu développés voire absents des universités d'Europe. C'est en partie grâce à la dynamique école d'anthropologie de Cambridge, menée par Caroline Humphrey (et à laquelle appartiennent trois contributeurs de ce volume, Uradyn Bulag, Hildegard Diemberger et David Sneath), que l'on doit ce rapprochement entre études tibétaines et mongoles, qui commença en 2003 avec la première incursion significative de mongolisants au grand colloque annuel de tibétologie, le X<sup>e</sup> congrès de l'International Association for

Tibetan Studies (Oxford 2003). Ce panel, qui donna lieu à un numéro spécial d'*Inner Asia* 4/2 sur les études mongoles et tibétaines, est également à l'origine du présent volume.

- 2 L'introduction (« Towards critical studies of the Mongolian-Tibetan Interface »), écrite par Hildegard G.M. Diemberger et Uradyn Bulag, présente cette « interface » entre Tibet et Mongolie, donne un état des lieux du domaine, et montre que les études mongoles et tibétaines ont des défis comparables à relever. Tibet et Mongolie (et au sein de ces entités, Tibet central, oriental, Tibétains de la diaspora, Mongolie, Mongolie-Intérieure, etc.) ont été séparés « conceptuellement » et « géopolitiquement » (p. 2) – et le monde de la recherche les a de même appréhendés séparément – mais les échanges et interfaces se multiplient aujourd'hui : les Mongols (y compris les Kalmouks et les Bouriates) renouent avec le bouddhisme, vont étudier dans les monastères tibétains en Inde et traduisent les écritures du tibétain en mongol pour les rendre accessibles à la population, tandis que la diaspora tibétaine visite la Mongolie. La communication entre Tibétains et Mongols, entre tibétologues et mongolisants s'avère essentielle en cette période de réinvention des traditions, de relectures différentes des histoires partagées, où il est urgent de recueillir les témoignages des derniers survivants de la période pré-communiste. Et un des apports les plus intéressants de l'ouvrage sont les points de vue différents adoptés par les tibétologues et les mongolisants sur leur histoire commune.
- 3 Le bouddhisme, naturellement, tient une place importante dans le volume. De ce point de vue, l'article de J. Elverskog sur la contribution des Mongols au bouddhisme « tibétain », est essentiel. Il n'existe en effet pas de terme parfaitement satisfaisant pour désigner le bouddhisme des Mongols : le « lamaïsme » (terme aujourd'hui abandonné) suggère une religion différente du bouddhisme ; le terme de bouddhisme mongol est impropre pour la période Qing caractérisée par la dépendance spirituelle de la Mongolie envers le Tibet (mais conviendrait après le deuxième quart du xx<sup>e</sup> siècle ; le terme de bouddhisme tibéto-mongol promu par U. Bulag nie les (certes lointaines) influences ouïgoures, chinoises et autres qui ont marqué le bouddhisme mongol ; enfin le terme de bouddhisme Gelugpa conviendrait pour la période mandchoue si l'on oublie les influences des écoles dites « rouges » que l'historiographie écrite par des moines Gelugpa a justement tenté d'effacer.
- 4 Mais il n'est pas question que de bouddhisme dans ce volume qui traite également des questions d'ethnies minoritaires face au pouvoir et à la majorité Han en Chine, de conflits inter-ethniques, de frontières ethniques mouvantes, de diversité des courants religieux, et de la reconstitution des histoires locales masquées par les discours hégémoniques (historiographiques, impériaux, sino-centrés, Gelugpa).
- 5 Les dix-sept auteurs venant d'horizons variés – huit occidentaux, six mongols et trois tibétains – reflètent différentes traditions de recherche : anthropologues, historiens, linguistes, bouddhologues. Les deux premiers articles traitent du rôle politique du bouddhisme dans l'histoire mongole. U. Bulag centre son article sur deux figures bouddhiques majeures du début du xx<sup>e</sup> siècle, le neuvième panchen lama et le sixième lCang skya qutugtu, pour expliquer la déconnection à cette période entre Tibet et Mongolie, et évoquer le rôle des religions dans la formation des empires et des nations (« From empire to nation : The demise of Buddhism in Inner Mongolia »). Les Qing ayant imposé la suprématie du bouddhisme tibétain en Mongolie, il convient selon l'auteur de parler jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle de bouddhisme tibétain en Mongolie (on s'étonne à ce sujet que l'auteur ne cite pas les importants travaux de J. Elverskog sur l'identité mongole sous les Qing). Les bouddhistes mongols coupèrent tout lien avec le

Tibet après la chute de l'empire mandchou : on peut alors parler de bouddhisme tibéto-mongol – une question essentielle discutée sous un autre angle par J. Elverskog dans l'article suivant. Dans ce contexte troublé de formation des nations et de séparation de l'État et de la religion, les Mongols de Mongolie-Intérieure se trouvèrent pris au sein de conflits entre puissances – Chine (nationaliste et communiste), Japon, Russie et jeune République populaire de Mongolie –, et tentèrent de rallier les grands lamas à la cause de l'indépendance. Le lCang skya fit allégeance au président chinois Yuan Shikai, s'opposa au mouvement indépendantiste et exhorta les Mongols à être loyaux envers le Guomindang. Le prince De, bien qu'étant un ancien disciple du lCang skya, échoua à obtenir son support et se tourna vers le panchen. Le pontife tibétain, alors en fuite, fut courtisé par la jeune République populaire de Mongolie (avant son revirement d'attitude par rapport au bouddhisme), par les Nationalistes chinois, les Mongols méridionaux et enfin les Japonais (voir également à ce sujet l'ouvrage de Fabienne Jagou, *Le 9<sup>e</sup> Panchen Lama (1883-1937). Enjeu des relations sino-tibétaines*, Paris : EFEO, 2004, non cité par U. Bulag). Ses tournées en Mongolie-Intérieure attirèrent des milliers de pèlerins. On l'imagina en libérateur des Mongols, et on tenta de le convaincre de rester en Mongolie-Intérieure : de fait, bien qu'il exhortât à la loyauté envers le Guomindang, il soutenait tacitement le mouvement indépendantiste mongol. En 1933-1934, la Mongolie-Intérieure était ainsi devenue un « champ de bataille pour les bouddhas vivants ». Dans cette concurrence entre les deux pontifes, le panchen évinça le lCang skya dans le cœur des Mongols, tout en restant loyal à la Chine (on pourrait ajouter aux arguments de l'auteur le rôle joué par la mythologie de Shambhala dans la popularité du panchen lama en Mongolie et les prophéties qui circulaient à son sujet).

- 6 Dans le deuxième article, Johan Elverskog reprend des idées développées dans son ouvrage *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China* (Honolulu : University of Hawaii Press, 2006), qui n'était pas encore paru lors de la rédaction de cet article (« Tibeto-centrism, religious conversion and the study of Mongolian Buddhism »). Il attaque le Tibéto-centrisme des historiographes, qui façonne et conditionne les relations tibéto-mongoles, marginalisant les Mongols par rapport aux Tibétains. On leur nie toute initiative, toute participation active dans leur histoire religieuse, on nie même le fait qu'ils ont leur propre bouddhisme : ils sont des « bouddhistes tibétains » (une des raisons principales étant que le tibétain est depuis le xviii<sup>e</sup> siècle la langue de la liturgie). L'auteur veut ainsi réhabiliter (on pourrait dire réenchanter) l'histoire du bouddhisme mongol, rappelant le rôle de Mergen gegeen et d'autres grandes personnalités religieuses ayant utilisé la littérature en mongol pour résister à l'absorption dans la sphère culturelle tibétaine. Mais il prend surtout pour exemple l'œcuménisme à la cour d'Altan qan, où la politique n'était pas encore liée à l'orthodoxie religieuse – Altan qan rencontrait des hiérarques de différentes écoles du bouddhisme tibétain, des Chinois des sectes dites du lotus blanc, et trouvait des sources de légitimité en dehors du bouddhisme. D'ailleurs, ce sont bien les Mongols, et non les Tibétains (comme l'auteur l'a déjà démontré dans sa traduction de la biographie d'Altan qan), qui prirent l'initiative de la conversion. En disséquant le processus de conversion, J. Elverskog montre qu'il est crucial de s'appuyer sur les sources mongoles, et de déconstruire les discours dominants (« master narratives »), le « monologue » de la dynastie Qing, ainsi que les discours des Mongols marxistes, des Japonais et des Occidentaux.
- 7 Gerhard Emmer étudie du point de vue de l'anthropologie culturelle la composante religieuse de la guerre opposant le Tibet au Ladakh (alors allié aux Moghols) de 1679 à

1684 (« dGa' ldan tshe dbang dpal bzang po and the Tibet-Ladakh-Mughal war 1679-84 »). Il cherche à comprendre les causes réelles du conflit et à mesurer l'impact que l'armée tibéto-mongole du général mongol dGa' ldan tshe dbang eut et a encore aujourd'hui dans les traditions et les revendications territoriales au Tibet occidental. La régulation du commerce trans-himalayen, tenu par des musulmans qui combinaient affaires et pèlerinage, ainsi que la tentative de freiner la propagation de l'islam en pays bouddhique, pourraient être les raisons principales de l'intervention tibétaine au Ladakh. Qui prit l'initiative du conflit, quelle fut l'importance des prophéties ? Quelles furent les conséquences du traité de paix sur le commerce, et sur l'implantation des différentes écoles du bouddhisme tibétain et de l'islam au Ladakh ? En explorant ces questions, G. Emmer montre que le Ladakh fut le grand perdant du conflit et qu'il vit sa prospérité décliner. Le souvenir du général mongol Dga' ldan tshe dbang et de ses conquêtes plane toujours sur ces régions, jusque dans les temples des divinités courroucées.

- 8 Le deuxième groupe d'articles s'attache à comparer des rites et des mythes tibétains et mongols, et explore les différents modes de renouveau ou de réinvention des traditions à l'époque contemporaine. À partir de l'étude de la réinvention de traditions pré-communistes et du renouveau ethnique dans le district mongolo-tibétain du Henan au Qinghai, Hildegard Diemberger étudie les modes d'action du gouvernement et des communautés (« Festivals and their leaders: The management of tradition in the Mongolian/Tibetan borderlands »). Contrairement à l'opinion communément partagée, le régime communiste n'a pas modifié en profondeur l'organisation et le mode de gestion des communautés. Les cadres locaux jonglent avec diverses sources de légitimité : la communauté et le Parti, la tradition et la modernité. Comme les anciens chefs de communauté, ils organisent, par exemple, des rituels pour appeler la pluie. Les Mongols Sogpo, en grande partie tibétanisés, se réinventent une identité mongole sur le modèle des Mongols de Mongolie-Intérieure et non des Mongols Oïrats dont ils sont issus, ce qui est apparent dans le domaine de la langue enseignée à l'école comme dans celui de la promotion de l'icône de Chinggis Khan, qui a supplanté celle de Gušri qan. Parce que l'ethnie mongole est mieux considérée par le gouvernement que l'ethnie tibétaine, des Tibétains se font enregistrer comme Mongols. Certains vont alors pleinement adhérer au renouveau mongol sponsorisé par le gouvernement – tel l'ancien gouverneur du district qui, bien que d'ethnie tibétaine, organise un *naadam* mongol et promeut une mongolité artificielle – ; toutefois, une grande partie de la population ne s'identifie pas à cette mongolité. L'auteur compare ensuite deux grands événements festifs devenus des rituels politiques modernes, le *naadam* mongol et le *rtse 'dus ri la rtse* tibétain, tous deux réinstitué en 1984. Malgré les tensions ethniques (voir l'article de Shinjilt), Mongols et Tibétains vénèrent le même dieu du terroir et adhèrent à la même religion, et les moines sont un facteur d'intégration des deux communautés.
- 9 Dans l'article suivant, David Sneath présente, reproduit (en photographie et en transcription) et traduit un texte sur le rite aux *ovoo* (mong. *obug-a*) conservé à Ulaanbaatar, antérieur de plus de cent ans au célèbre rituel composé par Mergen geegen (étudié par Charles Bawden) (« Ritual idioms and spatial orders: Comparing the rites for Mongolian and Tibetan 'local deities' »). En comparant ces deux textes, Sneath démontre que tous deux sont modelés sur le rituel tibétain aux *lha rtse*, mais que le premier, daté d'environ 1649-1691, emploie des tournures vernaculaires, alors que le deuxième est une version plus élaborée et érudite. Partant de ces textes rituels, D. Sneath compare les rites tibétains et mongols et montre qu'ils reflètent et en même

temps révèlent de la même manière la hiérarchie politique et l'organisation territoriale, et sont des actes politiques en soi. Il pose la question du lien avec les sépultures et le culte des hauteurs, du caractère indigène des maîtres du sol mongols, et de l'origine sans doute pré-bouddhique de ces cultes tant au Tibet qu'en Mongolie. Il aurait été intéressant de souligner l'association entre *stūpa* et *ovoo* en Mongolie, et le rôle très différent de l'attitude et de la participation du clergé bouddhique dans les rites aux divinités territoriales au Tibet et en Mongolie.

- 10 Caroline Humphrey met en valeur à travers le mythe de Dugar Žaisang (Dugar Jaisang) les conceptions mongoles des relations entre force militaire et autorité religieuse, et donc entre Mongolie et Tibet à la fin des Qing (« Vital forces : The story of Dugar Žaisang and popular views of Mongolia-Tibetan relations from Mongolian perspectives »). Connue au Tibet sous le nom de Sog po stag khrid, « Mongol menant un tigre », Dugar Žaisang aurait dompté un tigre à mains nues, ce dernier représentant une arme surnaturelle contre les sectes hétérodoxes. En étudiant des légendes mongoles et bouriates sur ce guerrier réputé pour sa force surnaturelle, qui aurait débarrassé le Tibet de l'ancienne école Nyingmapa, réaffirmé la domination des Gelugpa, et se serait distingué par de nombreux exploits et des qualités typiquement mongoles, l'auteur met en avant la valorisation d'une éthique d'origine séculière et sa légitimité à intervenir dans les affaires tibétaines. Aux yeux des Mongols, la force militaire mongole, en sauvant le bouddhisme Gelugpa, fut essentielle à la constitution du Tibet. C. Humphrey souligne cependant que les histoires, les légendes et les représentations visuelles de Dugar Žaisang, qui servent à repousser les influences malignes, peuvent avoir des origines distinctes. On pourrait encore suggérer des influences chinoises (le Wu Song d'« Au bord de l'eau », dompteur de tigres à main nues) et sino-tibétaines, comme le dix-huitième *arhat* Dharmatrāta, dévot laïc inspiré de Xuanzang, accompagné d'un tigre.
- 11 Morten A. Pedersen présente le processus de conversion au bouddhisme des Darhad du nord-ouest de la Mongolie, un groupe également réputé pour ses chamanes, à partir de travaux de terrain (« Tame from within : Landscapes of the religious imagination among the Darhads of Northern Mongolia »). Les Darhad ont une personnalité divisée entre un côté « jaune », bouddhiste, et un côté « noir », chamaniste, ce qui se retrouve dans le contraste entre la steppe bouddhisée et la taïga, repaire des chamanes « noirs », mais aussi dans l'opposition entre un centre homogène et une marge hétérogène. Les Halh majoritaires, orthodoxes et « centraux », perçoivent les Darhad comme minoritaires et marginaux, voire déviants. Pedersen montre que selon les discours a posteriori, la conversion au bouddhisme était en quelque sorte latente : les Darhad auraient présenté des qualités pré-existantes qui ont attiré les missionnaires bouddhiques. Comme le montrent des anecdotes, les lamas ont révélé aux Darhad ces qualités cachées, cette pureté originelle dont ils n'étaient eux-mêmes pas conscients ; ils ont été ainsi subjugués de l'intérieur. Mais la taïga avec ses trop nombreux animaux et esprits continua d'agir comme une barrière au bouddhisme. Comme dans tous les pays bouddhiques à des degrés divers, le processus de bouddhisisation – « domestication », « soumission » ou « subjugation » – de la terre darhad n'est pas achevé.
- 12 Nasan Bayar s'intéresse aux changements de l'image de Chinggis Khan en Mongolie-Intérieure et à l'histoire de son culte dans les Ordos, en s'appuyant sur des textes historiques et des observations contemporaines (« On Chinggis Khan and being like a

Buddha : a perspective on cultural conflation in contemporary Inner Mongolia »). L'auteur apporte des informations inédites sur les disputes concernant la participation des femmes et des Chinois au culte, et sur la nécessité ou non d'un lieu de culte fixe au XIX<sup>e</sup> siècle. Il aborde ensuite l'utilisation politique du culte au XX<sup>e</sup> siècle, lorsque Chinggis Khan devient un héros chinois, dé-historicisé et dé-ethnalisé. Dans les années 1950, la Chine communiste construit un mausolée qui devient un site d'éducation patriotique, et transforme les rituels en spectacles. Partant de son identification avec l'émanation d'un bodhisattva au XVII<sup>e</sup> siècle, Nasan Bayar présente Chinggis Khan comme une divinité bénéfique « presque Bouddha ». Toutefois, la réinvention de Chinggis Khan comme figure bouddhique vénérée par les Han et les Mongols de Mongolie-Intérieure à la période communiste est un point discutable. Nasan Bayar appuie son argument sur les emprunts que le rite moderne d'Ežen Horoo fait au bouddhisme dans le domaine de la liturgie et de la terminologie, sur le rôle des Darhad qui font office de « prêtres », sur le mode d'approche de la statue principale et les offrandes : tout donne au visiteur ou pèlerin l'impression d'être dans un temple bouddhique. Durkheim et Hobsbawm viennent appuyer ses théories, mais il est regrettable que l'abondante littérature occidentale sur le culte de Chinggis Khan ne soit pas mentionnée (P. Ratchnevsky, E. Chiodo, K. Sagaster...) ainsi que l'article de N. Hurcha qui a montré que le culte avait justement résisté à la bouddhisiation (« Attempts to Buddhicize the Cult of Chinggis Khan », *Inner Asia*, 1/1, 1999, pp. 45-57.), et l'ouvrage *Our Great Qing* de Johan Elverskog, qui consacre une partie à la façon dont les Qing ont remodelé les rituels d'Ežen Horoo. De même, l'affirmation simpliste selon laquelle le "Buddhism served to weaken the Mongol imperial tradition under the Manchu regime" (p. 217) est aujourd'hui remise en question par de nombreux chercheurs.

- 13 Suivent trois articles concernant la question des « écoles rouges », et plus précisément des Nyingmapa, en Mongolie. Poursuivant leur projet commencé en 1998 sur le renouveau du bouddhisme en Mongolie, Hanna Havnevik, Byambaa Ragchaa et Agata Bareja-Starzynska abordent la question de la présence et de l'origine des communautés bouddhiques non-Gelugpa au sein de trois monastères contemporains d'Ulaanbaatar (« Some practices of the Buddhist Red tradition in contemporary Mongolia »). Distinguant celles qui se rattachent à une tradition présente à Urga au début du XX<sup>e</sup> siècle de celles fondées par des moines tibétains en exil, les auteurs montrent en fait que plusieurs communautés mêlent des moines de Gandan et des femmes laïques *lužin*. Les *lužin*, pratiquant des rituels *gcod* tantriques développés au Tibet au XI<sup>e</sup> siècle, existaient avant 1921 au sein de monastères mongols Gelugpa : cinq traditions mongoles peuvent être aujourd'hui identifiées (dont celle de Danzanravžaa). Les auteurs concluent qu'il n'est pas pertinent d'établir une distinction entre écoles « rouges » et « jaunes ». Si c'est essentiellement sur les *lužin* que porte cet article – qui laisse le lecteur sur sa faim –, on attend avec impatience de ces mêmes auteurs une étude plus approfondie sur le renouveau bouddhique en Mongolie, à partir des témoignages, mais aussi des pratiques, des rituels et des textes que les auteurs ont pu recueillir (en 1998 et 2001).
- 14 L'article suivant, par Lce nag tshang Hum chen, traite de la biographie de Ngag dbang dar rgyas (1740-1807), un prince Qoshot (Hošuid) descendant de Gušri qan qui suivait les enseignements Nyingmapa et chercha à réconcilier les écoles Nyingmapa et Gelugpa (« A brief introduction to Ngag dbang dar rgyas and the origin of Rnying ma order in Henan County (Sogpo), the Mongolian region of Amdo »). Ngag dbang dar rgyas devint

un maître, fonda un monastère et eut quelques disciples, dont le célèbre poète Zhabsdkar mais, en raison de la forte tradition Gelugpa de la région et surtout de l'influence politique du monastère de Labrang, qui cherchait à contrer l'expansion Nyingmapa, s'attira le ressentiment de nombre de ses sujets. En reconstituant sa biographie et son œuvre, l'auteur cherche à comprendre comment et pourquoi Ngag dbang dar rgyas devint Nyingmapa. Il montre également que la tradition Nyingmapa s'est transmise jusqu'à aujourd'hui dans cette région des Mongols Sogpo du Henan (dans l'actuel Qinghai). L'introduction nous informe que l'auteur est un des principaux protagonistes du renouveau Nyingmapa actuel au Qinghai, à la fois officiant tantrique, chercheur et journaliste.

- 15 Suivent deux autres articles biographiques sur de grandes personnalités religieuses. L'article de Hamid Sardar (« Danzanravjaa : The Fierce Drunken Lord of the Gobi ») sur Danzanravžaa (Danzanravjaa, 1803-1857), le cinquième Noyon hutagt (Noyan qutugtu) du Gobi reprend l'autobiographie de ce célèbre maître polymathe à partir de deux traductions du tibétain en mongol, traductions comportant de nombreuses erreurs (mais l'auteur n'a pas eu accès à l'original tibétain). Sardar cherche des réponses sur de nombreux points obscurs de l'autobiographie qu'il résume et traduit partiellement (le texte mongol est donné en notes) : comment Danzanravžaa a-t-il été formé aux traditions Nyingmapa, quel fut le rôle du quatrième Jangjia hutagt dans sa formation, quel rôle le prince qoshut Ngag dbang dar rgyas a-t-il pu jouer dans la diffusion des enseignements Nyingmapa en Mongolie ? H. Sardar fait le point sur l'histoire et la situation des écoles « rouges » en Mongolie, pour confirmer le fait qu'elles se sont préservées au sein de monastères Gelugpa : il parle ainsi de « Gelugpa rouge ». Danzanravžaa ne semble pas en effet avoir eu pour maître un lama Nyingmapa ni s'inscrire au sein d'un lignage de cette école, mais a été initié à une tradition transmise secrètement au sein des Gelugpa. De nombreux points obscurs demeurent cependant, comme le lignage dont Danzanravžaa serait issu, figurant sur une peinture reproduite page 293.
- 16 Jalsan, lama réincarné du monastère Baruun hijd (Baragun kejid) en Alaša, auteur d'un ouvrage sur ce monastère et d'un article dans *Inner Asia* (4/2, 2002), nous livre ici une étude sur la biographie du sixième dalaï-lama, qui selon une tradition perpétuée en Alaša ne serait pas mort au Kounounor en 1706 mais aurait voyagé et vécu une partie de sa vie dans la région des Alaša (« On the so-called secret biography of Tshang dbyang rgya mtsho »). Il ne serait mort qu'en 1746, puis sa réincarnation fut reconnue par un Mongol nommé Ngag dbang lhun grub dar rgyas, de son nom religieux Lha btsun dar rgyas no mon han des Alaša, lui-même réincarnation du régent tibétain Sangs rgyas rgya mtsho (et dont Jalsan serait la sixième réincarnation), et auteur de sa biographie. Michael Aris et d'autres chercheurs occidentaux<sup>1</sup> avaient tenté de démontrer qu'il s'agissait d'un Mongol qui se serait fait passer pour le sixième dalaï-lama en Alaša ; Jalsan tente de nous convaincre du contraire à partir de l'étude de sa biographie, d'après l'édition xylographique imprimée au Baruun hijd en 1757 et conservée encore aujourd'hui dans le monastère : cette édition serait, selon Jalsan, l'unique version authentique de la biographie. Les Tibétains ne semblent pas avoir connu cette version de l'histoire avant le xx<sup>e</sup> siècle, quand une édition de la biographie offerte au treizième dalaï-lama suscita un grand intérêt au Tibet. Jalsan compare l'édition ancienne du Baruun hijd avec l'édition imprimée à Lhasa au début du xx<sup>e</sup> siècle et republiée récemment, et montre que dans l'édition de Lhasa ont été corrigées des erreurs et

introduites de nouvelles, comme l'appellation de « biographie secrète », ce qu'elle n'était nullement à l'origine. Jalsan, qui a traduit la biographie du sixième dalaï-lama en mongol, souligne l'importance de comparer dans le détail les deux éditions.

- 17 L'article suivant est dédié à Sum pa mkhan po Isibalžur (1704-1788), polymathe, historien, linguiste, médecin, mathématicien et astronome dont l'héritage est partagé tant par les Mongols que par les Tibétains (« Sumpa Khenpo Ishibaljur : A great figure in Mongolian and Tibetan cultures »). Erdenibayar, un spécialiste des auteurs mongols écrivant en tibétain, fait ici une synthèse de ce que l'on sait sur sa biographie. Né dans une famille mongole ou monguor de l'Amdo, reconnu comme la réincarnation d'un lama tibétain du monastère dGon lung byams pa gling, auteur d'ouvrages en tibétain, il « semble avoir incarné les ambiguïtés de l'identité tibéto-mongole » (p. 304). Ses œuvres complètes en huit volumes, dont son autobiographie, furent publiées à dGon lung et en Mongolie-Intérieure, et traduites en mongol. Il reçut titres et fonctions à la cour de Qianlong mais conserva une grande liberté de pensée. Son ouvrage historique majeur, le *dPag bsam ljon bzang*, reste une référence pour l'histoire du bouddhisme mongol. Isibalžur est aujourd'hui une figure importante du renouveau de la culture mongole et en particulier de la médecine. La bibliographie doit être complétée par les travaux de A. I. Vostrikov et de Š. Bira sur la littérature tibétaine et mongole, et par la traduction des Annales du Kounounor par Yang Ho-Chin (*The Annals of Kokonor*, Bloomington & La Haye : Indiana University Press, 1969).
- 18 Partant du discours des intéressés, Shinjilt présente dans un article très documenté la complexité des querelles de pâturages qui dégénèrent en conflit ethnique dans l'actuel Qinghai, en particulier entre les Tibétains et les « Mongols » du district autonome du Henan (« Pasture fights, mediation, and ethnic narrations : Aspects of the ethnic relationship between the Mongols and Tibetans in Qinghai and Gansu »). Une partie des habitants du Henan (les « Henan mengqi ») est d'origine tibétaine, et de manière générale, les habitants de ce district ne sont pas mongolophones. Les « Henan mengqi » revendiquent des pâturages annexés par les provinces et districts tibétains voisins, et l'auteur récapitule dans des tableaux en annexe le nombre de morts et de blessés dans chaque incident : les conflits ouverts et les prises d'otages ont fait sombrer la région dans l'anarchie à plusieurs reprises, en particulier en 1987 et 1997. Lorsque les querelles de pâturages dégénèrent au point que la médiation des autorités locales et des autorités religieuses – les lamas réincarnés jouissant pourtant d'une forte considération de la part des deux parties –, échouent à trouver une solution, les « Henan mengqi » utilisent leur argument ultime pour porter l'affaire devant le gouvernement central : leur soi-disant ethnité mongole minoritaire. Ils réclament justice, neutralité, équité sur la base d'une identité artificiellement reconstruite (fondée sur l'histoire, la toponymie...). Shinjilt montre le caractère artificiel de cette mongolité vue comme la solution de leurs problèmes.
- 19 Burnee Dorjsuren présente la tradition lexicographique tibéto-mongole au XIII<sup>e</sup> et surtout à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque les moines composèrent des dictionnaires et des manuels tibétain-mongol pour servir d'outils dans la gigantesque entreprise de traduction des écritures sacrées (« A review of the Tibetan-Mongolian lexicographical tradition »). Les dictionnaires étaient fondés sur les travaux lexicographiques tibétains. L'auteur présente ici les dictionnaires tibétains et tibétain-mongol les plus populaires – par Agvancoižičamcu, Brova Gungažamco, Gombožav, Agvandandar, Rol pa'i rdo rje –, leur présentation (certains proposant des listes d'archaïsmes et de néologismes), leur

- état de conservation, leur traduction en mongol. L'auteur a l'ambition de présenter la première étude exhaustive des dictionnaires tibétain-mongol du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, étude qui servira aux chercheurs et aux religieux qui aujourd'hui traduisent les écritures en mongol moderne pour rendre accessible les enseignements bouddhiques.
- 20 Deux articles tibétains ne comportent pas, malheureusement pour le lecteur non tibétophone, de résumé en anglais ou en mongol. Kesang Dargyay présente les différents groupes mongols Sogpo (dits encore rMa lho) du district autonome du Henan, selon les sources chinoises et tibétaines (« The origin of Malho Mongolian county »). Il décrit le lignage des chefs locaux, descendant de Gušri qan, qui devinrent patrons du célèbre monastère de Labrang.
- 21 Denlhun Tsheyang décrit une communauté mongole connue sous le nom des « Huit bannières mongoles de 'Dam gzhung » établie au nord-est de Lhasa (« Mongol cultural sites and customs in modern 'Dam gzhung (Tibet Autonomous Region »). Se fondant sur des sources textuelles, des publications locales récentes en tibétain et en chinois ainsi que des recherches ethnographiques, l'auteur présente l'origine de cette communauté, son histoire, son organisation et ses coutumes du XVI<sup>e</sup> siècle (sous la domination des Qoshut, 1640-1720) à nos jours.
- 22 Ce volume très riche souffre cependant d'un travail d'édition minimal. On cherchera en vain une table des illustrations, et surtout un index, qui par ailleurs aurait obligé les éditeurs à utiliser une transcription ou une translittération unifiée du mongol – cette langue est transcrite selon les éditeurs « according to the conventions that are relevant to the discussed areas » (p. 16), en réalité selon les habitudes de chaque auteur, et est souvent incohérente au sein du même article. On trouve par exemple Guushi Khan (p. 115) et Gushri Khan (p. 81, 307) ; Danzan Ravzhaa (p. 228) et Danzan Ravjaa dans l'article de H. Sardar ; Khutughtu (p. 37), Khutuktu (p. 289), Hutugtu (p. 307) et Khutukhtu (p. 234) ; Janggiya (p. 37), Janjya (p. 259, 289) et Chankya (p. 307) ; Qoshot (p. 261, 283) et Hoshuud (p. 115) ; Kokonor (p. 312), Kōkōnuur (p. 161), Kokonuur (p. 275, 308) ; Dolonuur (p. 286), Doloon Nuur (p. 397) ; *heid* (« monastère », p. 296), *hiide* (p. 283) et *khiyd* (p. 229) ; *ikh* (« grand », p. 230) et *ihe* (p. 207) ; Sagang Sechin (p. 203) et Saghang Sechen (p. 70), etc. Le lecteur ne fera peut-être pas le lien entre Harahorin (p. 201 sq.) et Qaraqorum/Kharakhorum. Quelques formes sont également mixtes ou erronées (Overhanghai p. 264 ; Ögödeyi p. 200, n. 3 ; Noyon khutukhu p. 228). Badgar choilin n'est pas à Dolonnor (p. 268). Il est dommage que les caractères chinois soient absents des bibliographies.
- 23 Un index ou des références croisées auraient également permis au lecteur de faire le lien entre différents points de vue sur les mêmes événements, par exemple H. Sardar aurait pu renvoyer à l'article de Lce nag tshang Hum chen lorsqu'il fait une digression sur Ngag dbang dar rgyas (p. 275), ou encore les articles de H. Diemberger et de Shinjilt auraient pu renvoyer l'un à l'autre, de même que les articles de Hanna Havnevik, Byambaa Ragchaa et Agata Bareja-Starzynska, et celui de H. Sardar.
- 24 Le tibétain suit le système Wylie, auquel s'ajoutent fréquemment des transcriptions phonétiques variées (Sogpo p. 240, Soggo p. 350-353).

---

## NOTES

1. Voir également Piotr Klafkowski (dir.), *The Secret Deliverance of the Sixth Dalai-Lama as narrated by Dharmatāla*, Vienne : Viener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Universität Wien, 1979, non cité par l'auteur.