



Groupe d'information internationale
sur le Tibet

L'histoire du Tibet
du XVII^{ème} au XXI^{ème} siècle

Compte rendu
de la journée de conférences
organisée au Sénat
le 3 mars 2012

Les conférenciers étaient :

- Mme Alice Travers, chargée de recherche en histoire au CNRS ;
- Mme Françoise Wang-Toutain, chargée de recherche au CNRS ;
- Mme Nina Chodon, doctorante à l'INALCO ;
- Mme Françoise Robin, maître de conférences de langue et littérature du Tibet à l'INALCO ;
- M. Stéphane Gros, anthropologue et sinologue, chargé de recherche au CNRS ;
- Mme Heather Stoddard, professeur de littérature et d'histoire du Tibet à l'INALCO ;
- Mme Katia Buffetrille, anthropologue et tibétologue à l'EPHE.

SOMMAIRE

ALLOCUTION D’OUVERTURE par Jean-François Humbert, Sénateur du Doubs, Président du groupe d’information sur le Tibet	- 5 -
LE FONCTIONNEMENT POLITIQUE ET SOCIAL DU GOUVERNEMENT TIBÉTAÏN DU GANDEN PHODRANG ET SES RELATIONS AVEC L’ENSEMBLE DU TIBET par Alice Travers, Chargée de recherche en histoire au CNRS	- 11 -
LES EMPEREURS MANDCHOUS ET LE TIBET par Françoise Wang-Toutain, Chargée de recherche au CNRS	- 25 -
LE MOUVEMENT DE RÉSISTANCE « CHOUSHI GANGDROUK » CONTRE L’OCCUPATION CHINOISE par Nina Chodon, Doctorante à l’INALCO	- 35 -
LA RÉVOLTE EN AMDO EN 1958 par Françoise Robin, Maître de conférences de langue et littérature du Tibet à l’INALCO	- 45 -
QU’EST-CE QUE LE STATUT D’AUTONOMIE DES « NATIONALITÉS » EN CHINE ? par Stéphane Gros, Anthropologue et sinologue, chargé de recherche au CNRS	- 57 -
LE SOULÈVEMENT DE 2008 : MODALITÉS ET MOTIFS par Heather Stoddard, Professeur de littérature et d’histoire du Tibet à l’INALCO	- 65 -
LE DALAÏ-LAMA : RETOUR AU SEUL POUVOIR RELIGIEUX ? par Katia Buffetrille, Anthropologue et tibétologue à l’EPHE	- 69 -
DISCUSSION ET QUESTIONS/RÉPONSES	- 79 -
CONCLUSION par Jean-François Humbert, Sénateur du Doubs, Président du groupe d’information sur le Tibet	- 89 -

Les propos des intervenants durant cette journée de conférences n’engagent qu’eux-mêmes, et ne sauraient donc être imputés au Sénat, ni considérés comme exprimant son point de vue ou comme ayant son approbation.

ALLOCUTION D'OUVERTURE

**par Jean-François Humbert, Sénateur du Doubs,
Président du groupe d'information sur le Tibet**

Mesdames et Messieurs,

Je vous souhaite la bienvenue au Sénat, dans cette salle Clémenceau qui est la plus vaste de toutes celles dont dispose le Palais du Luxembourg – à part l'hémicycle, bien entendu. Je suis heureux de vous voir aussi nombreux ce matin : vous êtes plus de 300 à avoir annoncé votre présence, et la salle Clémenceau, aussi vaste soit-elle, devrait être comble aujourd'hui.

Avant d'introduire cette journée de conférences consacrées à l'histoire du Tibet du XVII^{ème} au XXI^{ème} siècle, je voudrais vous présenter le groupe d'information sur le Tibet du Sénat, que j'ai l'honneur de présider. Nous avons mis à votre disposition, à l'entrée de la salle, un dossier récapitulant les activités du groupe d'information au cours de ces dernières années. Vous y trouverez la composition du Bureau du groupe ainsi que la liste complète de ses 25 membres. Vous pourrez constater que ceux-ci appartiennent à tous les groupes politiques représentés au Sénat : UMP, socialiste, centriste, radical et écologiste. Nous avons même compté pendant des années un membre du groupe communiste, mais qui ne s'est pas représenté lors des dernières élections sénatoriales. Bref, le soutien à la cause tibétaine n'est surtout pas une question partisane, mais est de nature à réunir tous les parlementaires soucieux de vérité, de justice, et des droits de l'homme.

Vous trouverez aussi dans le dossier la Déclaration des Parlementaires français sur le dialogue entre le Gouvernement chinois et les envoyés du Dalaï-lama, qui date du mois de juin 2007. Il m'a paru intéressant de la porter à votre connaissance pour deux raisons. D'une part, parce qu'elle demandait de manière prémonitoire aux autorités chinoises de parvenir à une solution négociée du problème politique tibétain avant les Jeux Olympiques de 2008, qui s'annonçaient comme l'échéance de tous les risques. D'autre part, parce qu'elle est signée par 171 députés et par 129 sénateurs, ce qui montre bien que le soutien à la cause tibétaine parmi les parlementaires dépasse très largement les seuls effectifs des groupes Tibet des deux assemblées.

Vous trouverez ensuite dans le dossier le compte-rendu de l'audition du Dalaï-lama lorsqu'il est venu au Sénat au mois d'août 2008, c'est-à-dire en pleine période de répression après le soulèvement du printemps de cette même année. Les propos tenus par le Dalaï-lama à cette occasion, devant 40 sénateurs et députés, sont particulièrement intéressants car ses analyses profondes de la situation du Tibet sont, hélas, toujours d'actualité, tandis que ses interrogations sont demeurées jusqu'à ce jour sans réponses.

Vous trouverez ensuite la Déclaration internationale d'engagement en faveur de la promotion des droits de l'homme pour les Tibétains et de la résolution pacifique de la question du Tibet, en date du 10 mars 2009 – jour symbolique s'il en est pour les Tibétains. Elle est cosignée par les présidents

des groupes Tibet des Parlements de 12 pays européens, du Parlement européen, des Parlements des Etats-Unis et du Canada. Certaines personnalités s'y sont associées, telles que Vaclav Havel ou Desmond Tutu. Pour le Parlement français, les signataires étaient, outre votre serviteur, Monsieur Lionnel Luca, président du groupe Tibet de l'Assemblée nationale, Monsieur Louis de Broissia, mon prédécesseur à la présidence du groupe Tibet du Sénat, et Monsieur Robert Badinter, ancien Président du Conseil constitutionnel et vice-président du groupe Tibet du Sénat.

J'ai également jugé utile de porter à votre connaissance l'allocution que j'ai prononcée à Dharamsala à l'occasion de la Journée de la Démocratie tibétaine, le 2 septembre 2009. Une délégation du groupe d'information a été reçue ce jour là au Parlement tibétain en exil. En effet, les accomplissements des institutions démocratiques tibétaines mises en place en exil sont trop souvent méconnus, et méritent d'être salués comme il convient.

Le dossier comporte ensuite le compte-rendu de l'audition que le Dalaï-lama a accordée le 15 août dernier, lors de sa venue à Toulouse, à une délégation conjointe des groupes Tibet du Sénat et de l'Assemblée nationale. Comme à son habitude, le Dalaï-lama s'y montre adepte du franc parler, et alterne les plaisanteries avec les propos les plus graves.

Le dossier comporte encore le compte-rendu de l'audition de Monsieur Lobsang Sangay, le nouveau Premier ministre du Gouvernement tibétain en exil, lorsqu'il est venu en visite au Sénat le 26 novembre dernier. Ce Tibétain de la nouvelle génération, formé à Harvard, s'y révèle plein de finesse et de détermination. Tout en apportant un sang neuf, il s'inscrit très consciemment dans la continuité de la « voie du milieu » tracée par le Dalaï-lama pour trouver une solution pacifique à la question tibétaine.

Enfin, le dossier se clôt par l'intervention que j'ai faite le 23 janvier dernier en séance publique au Sénat, dans le cadre du débat sur la proposition de loi visant à réprimer la contestation de l'existence du génocide arménien. En effet, j'ai voulu profiter de cette tribune médiatique pour appeler l'attention sur le « génocide culturel » dont est victime le peuple tibétain. Car rien ne sert de reconnaître les génocides passés, si nous ne nous préoccupons pas de ceux en cours.

Voilà, brièvement présentés, les différents éléments que j'ai voulu porter à votre connaissance. Non pas pour me glorifier des activités du groupe d'information sur le Tibet du Sénat, mais simplement afin de rendre compte devant les citoyens que vous êtes des efforts de la représentation nationale pour aider nos amis Tibétains à ne pas sombrer dans l'oubli.

J'en viens maintenant à la deuxième partie de mon propos liminaire. Pourquoi ai-je souhaité l'organisation au Sénat d'une journée de conférences sur l'histoire politique du Tibet ?

Les développements de la question tibétaine depuis le mois de mars 2008 en ont clarifié les données politiques immédiates : il est désormais évident que le peuple tibétain, dans sa grande majorité, conteste la tutelle que

la Chine exerce sur le Tibet depuis 1949 et persiste à considérer le Dalaï-lama comme son leader légitime.

En tout état de cause, le gouvernement de Pékin ne peut plus avoir l'espoir d'être cru en prétendant que tout va bien au Tibet et que les Tibétains sont heureux d'être chinois.

Pourtant, la forte médiatisation du printemps 2008 n'est pas exclusive d'une profonde méconnaissance des données historiques de la question tibétaine dans l'opinion publique occidentale en général, et française en particulier. Cela s'explique, d'abord, par le fait que le Tibet est un pays lointain et à la population réduite – même s'il est grand comme cinq fois la France – et qu'il est demeuré fermé jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. Mais cette ignorance est due aussi, et surtout, à l'« effet de brouillage » de la propagande chinoise.

En effet, du débat inégal opposant les autorités chinoises et les autorités tibétaines en exil, l'homme de la rue retient finalement l'idée que l'histoire du Tibet est bien compliquée et incertaine. Pourtant, tout n'est pas pure affaire d'opinion dans ce domaine, où existent aussi des faits établis et des vérités historiques.

La propagande chinoise, sans négliger de proclamer l'appartenance de toute éternité du Tibet à la Chine, a par ailleurs pris comme autre angle d'attaque une dénonciation de ce qu'elle qualifie de « lourde théocratie féodale » dans le Tibet dit d'« ancien régime ». Elle célèbre la suppression du servage et revendique un rôle de véritable défenseur de la culture tibétaine pour les autorités de Pékin.

Au final, cette propagande *new look* parvient à jeter le doute sur la légitimité des autorités tibétaines en exil, et gagne insidieusement les esprits en Occident.

Dans ce contexte, j'ai pensé que le Sénat s'honorerait de contribuer à éclairer les aspects politiques de la question tibétaine en organisant une journée visant à faire connaître au grand public les données de la recherche historique. Fondé sur une base scientifique, cette manifestation doit viser au maximum d'objectivité, et ne pas hésiter à évoquer franchement certains aspects négatifs de l'histoire du Tibet, sans tomber pour autant dans le dénigrement systématique et intéressé de la propagande chinoise.

Je veux donc ici remercier du fond du coeur Françoise Robin et Katia Buffetrille, qui ont accepté d'assurer bénévolement la direction scientifique de cette journée d'études. Je suppose que nombre d'entre vous connaissent déjà leurs travaux.

Madame Buffetrille est anthropologue et tibétologue à l'Ecole pratique des Hautes études, où elle mène ses travaux au sein du Centre de recherche sur les Civilisations de l'Asie centrale. Elle a notamment codirigé en 2002, avec Anne-Marie Blondeau, un ouvrage collectif conçu comme une réponse aux « 100 questions sur le Tibet » publiées par les autorités chinoises, et intitulé « Le Tibet est-il chinois ? ». Je vous laisse deviner la réponse...

Madame Robin est maître de conférences de langue et littérature du Tibet à l'INALCO. Elle a notamment dirigé en 2011 un autre ouvrage collectif, intitulé « Clichés tibétains », qui vise à lutter contre les idées reçues sur la civilisation et la question tibétaines.

Intervenantes elles-mêmes aujourd'hui, Mesdames Buffetrille et Robin ont sollicité la participation des autres tibétologues que vous allez avoir la chance d'entendre. Le programme qu'elles nous ont concocté est très complet.

Une première partie sera consacrée à l'histoire du Tibet avant son annexion par la Chine en 1950. Madame Alice Travers est chargée de recherche en histoire au CNRS, spécialiste de l'histoire sociale du Tibet central au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle. Elle nous exposera le fonctionnement politique et social du gouvernement du Tibet central, et ses relations avec l'ensemble du Tibet. Pour sa part, Madame Françoise Wang-Toutain nous éclairera sur le sujet – oh combien sensible ! – des relations entre les empereurs mandchous et le Tibet.

Une deuxième partie sera consacrée à la confrontation entre le Tibet et la Chine dans les années 1950. Madame Nima Chodron est doctorante à l'INALCO. Elle nous fera part de ses recherches sur la résistance armée tibétaine et ses relations avec le gouvernement du Tibet central. Madame François Robin, quant à elle, consacrera son intervention à la révolte en Amdo en 1958, dont on ne sait presque rien jusqu'à présent.

Cette deuxième partie nous conduira à la pause de midi. Les conférences reprendront à 14h30, avec Monsieur Stéphane Gros, qui est anthropologue et sinologue, chargé de recherche au CNRS. Il a publié plusieurs articles sur les questions de relations interethniques, de classification ethnique, de représentation des minorités en Chine. Il nous livrera une analyse du statut d'autonomie dont bénéficient certaines « nationalités » en Chine, sachant qu'il y a dans ce domaine souvent loin de la théorie à la pratique.

Enfin, la quatrième et dernière partie sera consacrée aux événements survenus depuis 2008, au Tibet comme dans la communauté tibétaine en exil. Madame Heather Stoddard est professeur de littérature et d'histoire tibétaines à l'INALCO, et responsable de la section Tibet depuis 1977. Elle nous exposera les modalités et les motifs du soulèvement du Tibet au printemps 2008. Madame Katia Buffetrille sera la dernière intervenante, avec une présentation critique des évolutions institutionnelles voulues par le Dalaï-lama, qui a souhaité renoncer à son pouvoir politique au profit des organes élus mis en place en exil.

Après une pause, la journée s'achèvera par une heure de discussion entre les intervenants et l'assistance, avant que je dise un mot de conclusion.

En ce qui concerne la discussion, étant donné votre grand nombre, et afin que chacun puisse poser les questions suscitées par les interventions, nous vous proposons de procéder par écrit. Des feuilles de papier sont à votre disposition sur une table à l'entrée de la salle, pour que vous puissiez noter les questions qui vous intéressent. Vous pouvez, si vous le souhaitez, préciser à quel intervenant elles s'adressent. Vous êtes ensuite invités à les transmettre à

la tribune. Les intervenants pourront ainsi en prendre connaissance, regrouper celles qui se recoupent, et vous donner des réponses argumentées.

Je remercie par avance l'ensemble des intervenants de cette journée de conférences, ainsi que les institutions dans lesquelles il ou elles conduisent leurs travaux de recherche : l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, le Centre National de la Recherche Scientifique.

Je laisse maintenant la parole à la première intervenante, Madame Alice Travers, qui va nous éclairer sur le fonctionnement politique et social du gouvernement du Tibet central avant 1950.

LE FONCTIONNEMENT POLITIQUE ET SOCIAL DU GOUVERNEMENT TIBÉTAIN DU GANDEN PHODRANG ET SES RELATIONS AVEC L'ENSEMBLE DU TIBET

**par Alice Travers,
Chargée de recherche en histoire au CNRS**

Les institutions socio-économiques et politiques du Tibet dit « culturel » avant 1950 étaient géographiquement extrêmement diverses, il n'y avait pas un modèle unique prévalent dans toutes les régions tibétaines. Pour la période comprise entre le XVII^{ème} et le XX^{ème} siècle, on distingue, d'un côté, le gouvernement de Lhasa (Lha sa), un État bureaucratique centralisé avec une « société à domaines » et, de l'autre côté, une variété d'organisations politiques et sociales dans les régions orientales du Kham (Khams) et de l'Amdo (A mdo), prenant la forme de bureaucraties quasi étatiques comme Dergué (Sde dge) ou d'une multitude de chefferies locales, sous l'autorité de religieux héréditaires ou réincarnés, ou de rois laïcs.

Ces nombreuses chefferies, ces royaumes plus ou moins indépendants étaient parfois emboîtés dans des entités politiques plus grandes relevant de la tutelle, parfois nominale, de l'empereur mandchou ou du gouvernement de Lhasa, et ces allégeances ont souvent varié pendant la période étudiée.

L'entité dont il sera question dans cette présentation est celle du gouvernement central de Lhasa, appelé le Ganden Phodrang (Dga' ldan pho brang ; littéralement « Palais de la félicité »), sous l'autorité des Dalaï-lama entre sa mise en place en 1642 par le V^e Dalaï-lama et sa fin en 1959, avec la fuite en exil du quatorzième détenteur du titre.

Malgré des variations de frontières entre le XVII^{ème} et le XX^{ème} siècle, les territoires tibétains sous le contrôle direct du gouvernement central du Dalaï-lama à la fin de cette période comprenaient cinq ensembles régionaux :

- les deux provinces centrales, le Ü (Dbus), avec la capitale de Lhasa, et le Tsang (Gtsang)
- La province occidentale de Ngari (Mnga' ris)
- La partie occidentale du Kham
- La province du nord (Byang ou Hor), dans le Changtang (Byang thang)

Les territoires du sud (Lho), bordant le Bhoutan et l'Assam constituée de microrégions (Lho brag, Lho kha, Dwags po, Kong po).

Le sujet est extrêmement vaste, puisqu'il couvre trois siècles d'évolutions économiques, sociales et politiques. La présentation proposée ici ne dressera donc qu'un tableau synthétique et général. Il met l'accent sur la dernière période, allant de la fin du XIX^{ème} à la première moitié du XX^{ème} siècle, qui est la mieux documentée : autobiographies de Tibétains, archives

tibétaines et britanniques, entretiens avec des Tibétains. L'objectif de cette présentation est de décrire le fonctionnement politique et social du gouvernement tibétain du Ganden Phodrang et ses relations avec l'ensemble du Tibet.

I. LA STRUCTURE SOCIALE ET FONCIÈRE DU TIBET DES DALAI-LAMA (1642-1959)

1. Une société à strates fortement hiérarchisée

La société tibétaine traditionnelle était très fortement hiérarchisée. Elle était marquée par une certaine rigidité de la structure au sommet et à la base. Elle comprenait, depuis le IX^{ème} siècle, quatre groupes sociaux. Outre les religieux, on dénombrait trois strates sociales laïques principales :

- « propriétaire privé »
- l'ensemble des roturiers ou gens du commun appelés *miser* (*mi ser* ; littéralement « homme jaune »), principalement des agriculteurs, des éleveurs ou des populations pratiquant une combinaison de pastoralisme et d'agriculture
- tout en bas de l'échelle sociale : les gens exerçant des métiers considérés comme impurs selon la religion bouddhique (pêcheurs, bouchers, forgerons, dépeceurs de cadavres) ainsi que les baladins et les mendiants.

Dans la première moitié du XX^{ème} siècle, une catégorie intermédiaire constituait une sorte d'élite des « gens du commun ». Elle était composée de marchands, de lettrés, parfois d'anciens moines, ou d'intendants ou trésoriers roturiers des nobles, et d'officiers militaires roturiers. Cette catégorie s'intermariait dans une certaine mesure avec la noblesse.

2. Système économique et foncier : « société à domaines »

Au moins à partir de la mise en place du Ganden Phodrang au XVII^{ème} siècle¹, le système économique et foncier tibétain reposait sur l'existence d'ensembles fonciers ou d'unités de production qu'on peut appeler « domaines » (*gzhis ka*) auxquels étaient attachées des populations d'agriculteurs et d'éleveurs. Ces domaines étaient détenus par des nobles laïcs qui avaient reçu ces terres comme fief héréditaire en échange de leurs services au gouvernement (25 % des terres arables), par des monastères (37 % des terres arables) ou directement par le gouvernement (38 % des terres arables)².

¹ Comme le souligne justement W. M. Coleman, on ne connaît pas l'époque exacte de mise en place de l'économie domaniale et du statut des *miser*, COLEMAN, William M., 1999, *Writing Tibetan History: The Discourses of Feudalism and Serfdom in Chinese and Western Historiography*, Master Dissertation, Ann Harbor, UMI, Chapitre 3, p. 4.

² GOLDSTEIN, Melvyn C., 1993 [1989], *A History of Modern Tibet. Volume 1: The Demise of the Lamaist State (1913-1951)*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, p. 3.

Le propriétaire ultime de toutes ces terres était théoriquement le Dalaï-lama, dont l'un des titres était le « Grand propriétaire » (*bdag po chen po*)¹.

Les détenteurs de ces domaines avaient la responsabilité de la collecte des impôts dus au gouvernement et ils exerçaient un droit de justice partiel sur les populations qui y vivaient. Ils tiraient également leurs ressources de ces domaines en conservant une partie de la production pour eux-mêmes. Les domaines comportaient deux sections différentes, les champs domaniaux d'une part, qui représentaient la moitié ou les trois quarts de la terre arable d'un domaine et dont le seigneur recevait la totalité de la production, pour lui et pour le gouvernement et, d'autre part, les champs restants, que les paysans exploitaient héréditairement en tenure et dont ils tiraient leur subsistance.

Les domaines consistaient donc en terre arable et en pâturages, auxquels un certain nombre de paysans et d'éleveurs étaient liés de façon héréditaire par document écrit. Il existait des différences importantes de statut à l'intérieur de ces populations.

Deux catégories principales se dégagent :

- Les « payeurs de taxes » (*khral pa*)
- Les « petits locataires » ou « petites maisonnées » (*dud chung*, littéralement « petite fumée »)

Les premiers étaient supérieurs aux seconds en prestige, droits, ressources économiques et souvent en richesse.

Les « payeurs de taxes » recevaient en bail de façon héréditaire une quantité de terres cultivables, en échange de quoi ils devaient s'acquitter de divers impôts, le plus souvent en nature et en corvées (comme le transport par exemple), destinés à la fois à leur seigneur et au gouvernement.

Parmi les « petites maisonnées », différents statuts existaient. L'un était lié au domaine, comme les « payeurs de taxes », mais les individus concernés ne recevaient en bail que des petites parcelles de terres non transmissibles héréditairement ; un autre groupe comprenait des individus sans terre qui pouvaient vivre et travailler en dehors de leur domaine, tout en étant toujours liés à leur seigneur auquel ils devaient payer une somme annuelle (*mi bogs*, littéralement « bail humain ») comme prix de leur éloignement. Au bas de l'échelle des « petites maisonnées », des serviteurs héréditaires (*nang bzan* et *sger g.yog*) ne possédaient aucune terre.

3. Dépendance / autonomie des paysans tibétains : les débats autour des *miser* tibétains et de l'emploi des termes de « servage » et d'« esclavage »

La comparaison interculturelle est un outil heuristique parfois fécond. Ici cependant, l'utilisation des termes empruntés à l'Occident médiéval pour décrire la réalité historique tibétaine, et les polémiques auxquelles cet usage a donné lieu, éclaire surtout sur les motivations politiques de la propagande

¹ *Ibid.*, p. 28.

chinoise, pour les uns, et sur le refus de l'alimenter, pour les autres. Ces polémiques informent aussi sur la compréhension erronée que la plupart ont des institutions politiques et sociales médiévales européennes.

Le débat qui divise les tibétologues sur l'usage du terme « servage » se caractérise par le fait que ceux qui accèdent son emploi et ceux qui le réfutent ne se situent pas sur le même plan. Les premiers, comme Melvyn Goldstein¹, insistent sur la norme et les dispositions légales qui lient un *miser* au domaine dans une relation légale de dépendance et soumettent son autonomie à l'accord du seigneur.

Ceux qui le réfutent, comme Béatrice Miller ou William Coleman², mettent l'accent sur les possibilités réelles et fréquentes de mobilité géographique et sociale qui s'offraient aux intéressés, et donc sur un certain degré d'autonomie dans la pratique, et parfois dans la transgression de la loi. C'est la fameuse opposition du *de jure* / *de facto*³.

Il faut retenir que des analogies existent bien avec l'institution du servage en Europe, même s'il est délicat d'en parler de façon générale tant elle a connu une très grande diversité historique et géographique en Europe.

Cependant, comme les institutions tibétaines ne lui sont absolument pas réductibles, on ne peut plaquer ces notions eurocentrées sur les sociétés orientales en général, et tibétaine en particulier. Afin d'éviter tout amalgame, il est donc préférable de parler d'une « société à domaines⁴ », domaines sur lesquels travaillait un groupe non homogène appelé *miser*, traduisible de façon neutre par « roturiers » ou « gens de commun » ou encore, dans le cas d'agriculteurs et d'éleveurs, par « paysans assujettis à un système particulier de corvées et d'impôts⁵ ».

On peut dire tout au plus que le statut légal de certains *miser* présente des similitudes avec certains aspects de l'institution elle-même diverse du servage européen, dans la mesure où ce statut légal des *miser* instaure un certain degré de dépendance (privation partielle des libertés), involontaire et

¹ GOLDSTEIN, Melvyn C., 1971a, « Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of "Human Lease" in Traditional Tibetan Society », *The Journal of Asian Studies* 30, n°3, mai, p. 521-534 ; 1986, « Reexamining Choice, Dependency and Command in the Tibetan Social System: "Tax Appendages" and other Landless Serfs », *The Tibet Journal* 11, n°4, hiver, p. 79-112 ; 1988, « On the Nature of the Tibetan Peasantry: a Rejoinder », *The Tibet Journal* 13, n°1, printemps, p. 61-65 ; 1989, « Freedom, Servitude and the "Servant Serf" Nyima: a Re-rejoinder to Miller », *The Tibet Journal* 14, n°2, p. 56-60.

² MILLER Beatrice D., 1988, « Last Rejoinder to Goldstein on Tibetan Social System », *The Tibet Journal* 13, n°3, automne, p. 64-66 ; 1987, « A Response to Goldstein's "Reexamining Choice, Dependency and Command" », *The Tibet Journal* 2, p. 65-76 et COLEMAN, William M., *op. cit.*

³ Par exemple, lorsqu'on réfute l'usage du terme « serf » au prétexte que certains *miser* pouvaient s'enrichir considérablement, on oublie que le statut de serf en Occident n'implique pas nécessairement la pauvreté, cf. GAUVARD, Claude, de LIBERA, Alain, et ZINCK, Michel, 2002, *Dictionnaire du Moyen Âge*, PARIS, PUF, p. 1325.

⁴ RINZIN THARGYAL, 1988, « The Applicability of the Concept of Feudalism to Traditional Tibetan Society », dans *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Schloss Hohenkammer, Munich, 1985*, vol. 2, H. UEBACH & J. L. PANGLUNG (éd.), Munich, Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, p. 385.

⁵ COLEMAN, William M., *op. cit.* et BLONDEAU, Anne-Marie & BUFFETRILLE, Katia (éd.), 2002, *Le Tibet est-il chinois ?*, Paris, Albin Michel, p. 135.

héréditaire, vis-à-vis du domaine d'origine. Les *miser* pouvaient et savaient parfois s'affranchir de ce lien de dépendance. Enfin, ce lien de dépendance n'empêchait pas un certain nombre d'entre eux de prospérer économiquement et ne faisait pas obstacle à la formation d'une sorte de classe moyenne aisée, de marchands par exemple.

Certaines caractéristiques du système tibétain, qui en soulignent la flexibilité, méritent d'être soulignées. Bien que la majorité des *miser* n'était sans doute pas riche, le système n'impliquait pas forcément la pauvreté. La quantité d'impôt par maisonnée était calculée sur la base de la superficie des terres cultivées par la maisonnée et elle était officiellement établie et connue (le seigneur ne pouvait réclamer davantage). Les obligations d'impôts concernaient les maisonnées et non les individus, avec pour conséquence dans les familles de grande taille que certains individus jouissaient d'une grande autonomie géographique et économique. Il existait un certain nombre de familles de paysans enrichies exploitant de manière héréditaire un grand nombre de terres, en sous-louant une partie et employant sur leurs terres de nombreux autres paysans. Il y a même des cas connus de seigneurs endettés auprès de certains de leurs paysans¹.

Bien que liés aux domaines, les paysans avaient le droit de circuler librement (visite, pèlerinage, commerce), dans la mesure où leurs obligations de service et d'impôt étaient remplies. Une proportion importante des paysans était sans terre et, dans les faits, libres de leurs mouvements et activités tant qu'ils payaient la taxe annuelle. Il existait aussi une certaine perméabilité entre les deux catégories de « payeurs de taxe » et de « petites maisonnées », certains réussissant à passer d'un statut à l'autre, après négociation et accord avec le seigneur de leur domaine d'origine.

Tout ceci conduit à invalider l'usage qui a été fait, dans la propagande chinoise notamment, du mot « esclave » pour désigner les gens du commun au Tibet ou parfois pour les catégories inférieures des « petites maisonnées ». L'esclavage est la condition d'un individu privé de sa liberté qui devient la propriété d'une autre personne, exploitable et négociable comme un bien matériel. Or les *miser* n'étaient pas la propriété de leur seigneur et ils avaient une existence juridique. L'ensemble des gens du commun dans le Tibet des Dalai-lama était lié à la terre et non pas directement au propriétaire de la terre. Lorsqu'un domaine changeait de propriétaire, les *miser* restaient sur leurs terres.

Leur statut juridique impliquait certes des devoirs : ils devaient s'acquitter des impôts en nature et en service et ne pouvaient pas quitter définitivement le domaine, ni vendre la terre qu'ils avaient en tenure. Mais leur statut impliquait aussi des droits, par exemple des droits de propriété sur leurs biens privés, et garantissait qu'ils ne pouvaient pas être chassés des terres dont ils disposaient en tenure de façon héréditaire et qu'ils pouvaient intenter des actions en justice contre leur seigneur en cas d'abus en faisant appel aux cours de justice du gouvernement central à Lhasa. Ils pouvaient également le faire en cas d'abus ou de corruption des représentants locaux du gouvernement central. Il existe des exemples de fonctionnaires du

¹ KAPSTEIN, Matthew T., 2006, *The Tibetans*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 184.

gouvernement ayant été renvoyés du service gouvernemental à la suite de plaintes des administrés¹.

Ajoutons qu'il reste beaucoup à faire en histoire économique et sociale du Tibet, sur les évolutions de ces institutions et structures : ainsi, on ne sait toujours pas de quand date cette institution qui ressemble au « servage » et l'on n'a pas encore de vision claire du système foncier et de ses variations dans l'ensemble du monde tibétain.

II. LE GOUVERNEMENT DU GANDEN PHODRANG, PRINCIPE ET ORGANISATION POLITIQUE

1. Un principe fondamental, l'« ordre duel » ou l'alliance des pouvoirs temporel et spirituel (*chos srid zung 'brel*)

Le principe de l'union des ordres spirituel et temporel a des origines anciennes au Tibet, qui remontent au moins à la royauté sacrée sous l'Empire (VII^{ème} siècle-IX^{ème} siècle) : l'idée prévalait alors au Tibet que, dans ce royaume bouddhique, la loi religieuse et la loi séculaire allaient de pair et que la première était supérieure à la seconde². L'empereur était alors considéré comme protecteur de la religion, un « roi selon le dharma » (*chos rgyal*) repris du modèle ancien indien du roi protecteur du bouddhisme, le roi *Chakravartin*.

Après l'effondrement de l'Empire, ce principe a perduré sous différentes formes, selon les régions et à travers les siècles, lorsque les hiérarques religieux étaient soutenus par des puissants princes laïcs tibétains, ou dans des systèmes de cumul des pouvoirs temporel et spirituel.

Ainsi, cette union des ordres spirituel et temporel pouvait être partagée entre deux individus, comme dans le cas du prince « mécène » (tibétain ou étranger) et du hiérarque religieux, ou parfois concentrée dans une seule et même personne. Cette dernière configuration est celle qui se mit en place de façon durable au sein de l'institution des Dalaï-lama, sous la protection des Mongols pendant la dynastie des Yuan (1271-1368), puis des Mandchous pendant la dynastie des Qing (1644-1911).

C'est dans les œuvres du V^{ème} Dalaï-lama (1617-1682) que l'on trouve de façon très explicite cette notion de gouvernement bouddhique ou de système duel. Cette dyarchie de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel (*chos srid zung 'brel*) est aussi appelée « religion-politique » (*chos srid*), « ordre conjugué » (*lugs zung*) « ordre double » (*lugs gnyis*), « loi double » (*khrims gnyis*), ou « règle double » (*tshul gnyis*). Cette double autorité était

¹ Il existait des esclaves, dans certaines régions frontalières où des populations non-tibétaines considérées comme primitives avaient été réduites à l'état d'esclavage par les populations tibétaines. Cependant, l'esclavage n'a jamais joué un rôle important dans le système économique et social tibétain, cf. KAPSTEIN, Matthew T., op. cit., p. 183.

² ISHIHAMA, Yumiko, 2005, « The Notion of "Buddhist Government" », dans *The Relationship between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet: Proceedings of a Seminar held in Lumbini, Nepal, March 2000*, C. CÜPPERS (éd.), Lumbini, Lumbini International Research Institute, p. 15-31.

cumulée par le Dalaï-lama, considéré comme l'émanation du bodhisattva de la compassion Avalokiteshvara, protecteur du Tibet. Secondé par son administration, le Dalaï-lama avait l'autorité suprême sur toutes les questions relatives au gouvernement¹. Le pays avait pour souverain soit un Dalaï-lama, soit un régent (*rgyal tshab*) pendant la minorité du hiérarque.

La mise en place de l'institution des Dalaï-lama, jointe à la tentative de centralisation du Tibet sans précédent depuis l'Empire, sont les deux éléments qui constituent ce que certains ont appelé la « théocratie tibétaine ».

La prépondérance du bouddhisme dans la civilisation tibétaine et la présence du clergé bouddhique dans le domaine politique sont les deux caractéristiques majeures de l'histoire tibétaine.

La possibilité même de la comparaison avec des formes de gouvernement identifiées comme « théocratie » dépend évidemment de la définition qu'on donne de celle-ci. Au sens premier de « pouvoir ou gouvernement de Dieu » (*theos*, signifiant « dieu » et *kratos*, « pouvoir »), il définit une forme de gouvernement dans laquelle le clergé religieux exerce l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel au nom de Dieu².

Se référant à cette définition de la théocratie, plusieurs spécialistes de l'histoire tibétaine réfutent son utilisation. Tout d'abord, le bodhisattva de la compassion, dont le Dalaï-lama est considéré comme l'émanation, n'a rien à voir dans la pensée bouddhique avec l'idée d'un *theos* quel qu'il soit (David Seyfort Ruegg propose donc de parler de « bodhisattvacratie »³). Par ailleurs, d'autres hiérarques ont régné sur tout ou partie du Tibet, les uns considérés comme des émanations, d'autres non (Rolf A. Stein propose donc de parler de « hiérocrairie »⁴).

Une définition par extension de la « théocratie » comme « régime où l'Église, les prêtres jouent un rôle politique important » convient aux institutions politiques du Tibet des Dalaï-lama, dans la mesure où le chef du gouvernement était un religieux. Elle ne convient pas cependant à un certain nombre d'organisations politiques du Tibet de l'Est, sous l'autorité des chefs laïcs par exemple.

Cependant, il faut garder à l'esprit que, même dans le cas du Ganden Phodrang, le reste du pouvoir politique, administratif et judiciaire était partagé de manière équilibrée entre deux branches de fonctionnaires, l'une ecclésiastique et l'autre laïque, ces fonctionnaires laïcs étant présents dans les plus hauts bureaux du gouvernement central tibétain et dans l'ensemble de

¹ *Ibid.*, p. 28.

² Cette forme de politique s'oppose au césaropapisme, mot anachronique forgé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, pour définir l'absorption par l'empereur (césar-), souverain temporel, des fonctions spirituelles dévolues au chef de l'Église chrétienne (-pape), par exemple dans l'Empire byzantin de Constantin ou le Saint Empire romain germanique.

³ RUEGG, David S., 1995, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet : quatre conférences au Collège de France*, Paris, De Boccard, p. 9.

⁴ STEIN, Rolf A., 1981 [1962], *La civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque-Le Sycomore, p. 87.

l'administration du Ganden Phodrang. On peut donc utiliser l'adjectif « ecclésiastico-laïc » pour qualifier l'ensemble de cette administration¹.

2. Une administration ecclésiastico-laïque

Le gouvernement central de Lhasa était composé de fonctionnaires (*gzhung zhabs*) divisés en une branche ecclésiastique et une branche laïque, qui comprenaient chacune un peu plus de 200 fonctionnaires au milieu du XX^{ème} siècle. Certains bureaux étaient uniquement composés de l'un ou l'autre type de fonctionnaires tandis que d'autres prévoyaient à chaque poste la collaboration d'un ou plusieurs fonctionnaires laïcs et d'un ou plusieurs fonctionnaires ecclésiastiques. Ainsi se trouvait encore mis en pratique à tous les échelons de l'État le principe mentionné plus haut de la combinaison du religieux et du séculier (*chos srid zung 'brel*).

Les fonctionnaires laïcs appartenaient quasiment tous à la noblesse. Cette noblesse tibétaine était une élite administrative héréditaire : ses membres se transmettaient des domaines ou fiefs, leur possession étant liée à l'exercice obligatoire d'une charge gouvernementale par au moins un membre de la famille. Un tel statut était dévolu à environ 300 familles. Les fonctionnaires ecclésiastiques, étant recrutés en général parmi les jeunes moines des monastères guélougpa, provenaient pour la plupart de familles roturières.

L'administration centrale du Ganden Phodrang prit forme progressivement après l'avènement du « Grand Cinquième » en 1642. Elle était régie par de nombreux textes de lois sur les pratiques administratives, la levée des impôts, l'exercice de la justice et l'administration territoriale.

Bien que cette organisation ait connu une continuité frappante au cours des trois siècles de son existence jusqu'en 1959, elle fut réformée à plusieurs reprises dans le but d'améliorer son efficacité, après la période inaugurale au milieu du XVII^{ème} siècle. Les deux périodes de réformes principales intervinrent au XVIII^{ème} siècle, à l'initiative mandchoue, puis fin XIX^{ème}-début XX^{ème} siècle, sous le XIII^{ème} Dalaï-lama, dans une perspective de modernisation. On peut parler d'un processus permanent de spécialisation, de centralisation et d'expansion de l'administration du Ganden Phodrang.

Ses caractéristiques étaient les suivantes : dans la hiérarchie des postes, chacun avait un domaine d'activité clair ; le recrutement s'opérait grâce à des qualifications mesurées par un système d'examens ; la promotion des fonctionnaires était en principe fondée sur les compétences ; un usage important était fait de documents écrits ; enfin, des sanctions étaient prises si les fonctionnaires n'exécutaient pas correctement leur tâche ou enfreignaient la justice². Ces fonctionnaires, ecclésiastiques ou laïcs, sous l'autorité ultime du Dalaï-lama ou du régent, effectuaient indifféremment leur carrière dans

¹ M. C. Goldstein préfère l'utilisation du terme « theo-aristocratic bureaucracy », cf. GOLDSTEIN, Melvyn C., 1971b, « The Balance between Centralization and Decentralization in the Traditional Tibetan Political System », *Central Asiatic Journal* 15, n°3, p. 171.

² GOLDSTEIN, Melvyn C., 1993 [1989], *op. cit.*, p. 10.

différents types de postes soit dans les bureaux du gouvernement central, soit dans la Maison du Dalaï-lama, soit dans l'armée, soit dans l'administration territoriale comme gouverneur de district ou gouverneur général de province.

Au sommet du gouvernement, sous l'autorité du Dalaï-lama ou du régent, se trouvaient, pendant certaines périodes un ou plusieurs Premiers ministres (*blon chen* ou *srid blon*), dont le rôle était de faire le lien entre le Cabinet des ministres et le Dalaï-lama. Ils étaient nommés par ce dernier.

Au-dessous, le Cabinet des ministres (*bka' blon shag lhan rgyas* ou *bka' shag*) comprenait quatre ministres (*bka' blon*), dont trois laïcs et un ecclésiastique, nommés par le Dalaï-lama.

La plus haute fonction ecclésiastique était celle de Grand Abbé (*spyi khyab mkhan po*) qui agissait comme un lien entre le Dalaï-lama et le Secrétariat des affaires religieuses, composé de quatre fonctionnaires ecclésiastiques, les Grands secrétaires (*mkhan drung*). Leur rôle principal était le contrôle des nombreux monastères.

Le Bureau des finances (*rtsis khang*), dirigé par trois, puis quatre fonctionnaires laïcs (les Grands comptables, *rtsis dpon*), contrôlait les revenus et les dépenses du gouvernement.

Une Assemblée (*tshogs 'du*), créée dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, en vint progressivement à jouer un rôle important dans les affaires politiques internes du Tibet, notamment dans le choix des régents. Au début du XX^{ème} siècle, cette assemblée était convoquée de façon irrégulière par le Cabinet des ministres pour donner son avis sur des questions que le Cabinet lui soumettait ; elle pouvait être convoquée sous forme restreinte (*drung rtsis brgyad*), moyenne (*tshogs 'du hrag bsdus*) ou complète (*tshogs 'du rgyas 'dzoms*), selon le nombre de personnes y siégeant.

Le gouvernement central comprenait également d'autres bureaux, dans des domaines aussi divers que la justice, les affaires militaires, l'organisation des rituels, les communications, la production d'énergie électrique, les impôts, etc. Il comprenait encore des Trésors, un bureau de la Monnaie, un bureau municipal, un bureau de la police, un ministère des affaires étrangères à partir de 1942, un bureau de l'agriculture, un bureau des réformes, etc.

Deux *ambans*, représentants de l'empereur mandchou, résidèrent à Lhasa à partir de 1727 et jouèrent un rôle véritable dans l'administration des affaires tibétaines jusqu'à ce que leur rôle s'amenuise considérablement. Ils disparurent avec la chute de l'Empire Qing en 1911. Le gouvernement républicain, qui prit ensuite le pouvoir en Chine, n'avait pas de représentants officiels à Lhasa¹.

Afin que le gouvernement soit assuré au niveau local, le Tibet central était divisé administrativement en différentes aires, sous l'autorité de représentants locaux du pouvoir. Dans la première moitié du XX^{ème} siècle, le

¹ A la suite du décès du treizième Dalaï-lama, une mission de condoléances fut envoyée en 1934 par le gouvernement républicain, menée par Huang Musong. Cette mission laissa derrière elle deux fonctionnaires chinois munis d'une radio-transmission, mais sans pouvoir politique, cf. JAGOU, Fabienne, 2009, « Histoire des relations sino-tibétaines », *Outre-terre* 21, p. 154.

territoire était réparti en cinq provinces (présentées dans l'introduction), chacune étant placée sous l'autorité d'un ou deux Gouverneurs généraux (*spyi khyab*) qui étaient postés dans la capitale de la province concernée. Il y avait donc un Gouverneur (*Mdo smad spyi khyab* ou *Mdo spyi*) de la province de l'est, le Kham, basé à Chamdo (Chab mdo) ; deux Gouverneurs (*Sgar dpon* puis *Mnga' ris spyi khyab* à partir de 1954) de la province de l'ouest, le Ngari, basés à Gartok (Sgar tog) ; deux Gouverneurs (*Hor spyi* puis *Byang spyi khyab*) de la province du nord (Byang ou Hor), basés à Nagchuka (Nag chu kha) ; un Gouverneur de la province du sud (*Lho spyi*), basé à Lo dzong (*Lho rdzong*) ; les responsables administratifs principaux pour le Tsang étaient les deux Gouverneurs (*spyi rdzong*) de la ville de Shigatse à partir de 1921, et, après le départ du Panchen-lama en 1923, le *dzasa lama* (*dza sag bla ma*) de Tashi Lhunpo, chargé par le gouvernement de Lhasa de gérer les affaires du gouvernement de Tashi Lhunpo.

Les cinq provinces comprenaient elles-mêmes des districts (*rdzong*), placés sous l'autorité d'un ou deux Gouverneurs de district (*rdzong dpon*) basés dans les chefs-lieux de districts. De ces districts dépendaient les domaines nobles, monastiques et gouvernementaux présentés dans la première partie.

Le système tibétain déléguait aux seigneurs des domaines des droits substantiels de gouvernement. Ainsi, le gouvernement ne maintenait pas de force de police ni de magistrats, dans les parties rurales du pays et les Gouverneurs de district n'intervenaient dans les disputes locales que lorsqu'une des parties leur soumettait le cas.

Il n'est donc pas étonnant qu'au faite de la puissance de l'administration du Tibet central, pendant la période 1913-1951, on comptait seulement 400 à 500 fonctionnaires laïcs et religieux pour administrer un pays de plus d'un million d'habitants¹. De plus, ce système dispensait le gouvernement de la nécessité de générer de larges revenus pour le salaire des fonctionnaires laïcs, dans la mesure où ils possédaient tous un domaine puisqu'ils appartenaient à la noblesse. Il en était de même pour le maintien du vaste complexe monastique auquel appartenait 15 à 20 % de la population masculine, puisque les monastères étaient eux-mêmes des seigneurs.

3. Le territoire du Dalaï-lama : un État centralisé, une autorité partiellement décentralisée

Le Tibet des Dalaï-lama comptait trois administrations, celle de Lhasa, le Ganden Phodrang, mais aussi deux administrations semi-autonomes, celles de Tashi Lhunpo (Bkra shis lhun po) à Shigatsé (Gzhis ka rtse), sous l'autorité du Panchen-lama (Pan chen bla ma) et la principauté semi-autonome de Sakya (Sa skya), sous l'autorité du *trichen* (*khri chen*) de Sakya. Ces deux dernières étaient placées sous l'autorité suprême de la première, tout en possédant une certaine autonomie dans nombre de questions relevant de

¹ GOLDSTEIN, Melvyn C., 1993 [1989], op. cit., p. 6.

l'administration quotidienne¹. D'autres territoires avaient un statut semi-autonome, comme le domaine de Lhagyari (Lha rgya ri).

Entre les années 1913 et 1951 au moins, le système tibétain se situait dans un « équilibre délicat entre une autorité politique centralisée et une autorité politique décentralisée² ». L'autorité supérieure du gouvernement de Lhasa consistait en six éléments principaux :

- Le contrôle et même le monopole de l'armée
- Le contrôle du réseau de communications et de transports (système du *sa tshigs*)
- Le monopole du droit de frapper monnaie et d'imprimer des timbres
- Le droit de réguler le commerce de biens comme le sel et le thé et d'imposer des taxes douanières sur des articles tels que la laine, le thé, les peaux et le sel
- L'exercice d'un rôle judiciaire de cour d'appel en dernière instance
- La régulation des paysans en fuite³

Ainsi, l'usage du terme de « féodalité » en ce qui concerne le Tibet et les Dalaï-lama à partir du XVII^{ème} siècle est inapproprié et, sur ce point, tous les spécialistes s'accordent (M. Goldstein⁴ et R. Thargyal⁵). La féodalité étant fondée entre autres sur un émiettement et une décentralisation importante du pouvoir politique, l'utilisation de ce terme est absolument invalidée par la nature des institutions politiques du Tibet des Dalaï-lama à partir de 1642, un État bureaucratique et centralisé (même si cette centralisation laisse place à l'existence de principautés autonomes). Cette centralisation ne fait que s'accroître au cours des siècles jusqu'à atteindre son apogée au début du XX^{ème} siècle.

Comme dans tous les États de l'époque moderne, cette construction progressive de l'État va de pair avec la persistance de traits propres aux époques antérieures, et si l'on veut absolument utiliser des modèles d'interprétation occidentaux, on peut simplement parler de la présence de « traits féodaux » comme par exemple l'octroi de fiefs en échange de services, l'association des droits sur la terre avec les fonctions politiques, ou la dépendance du groupe des paysans à leur domaine.

¹ Sur l'administration de Sakya, cf. CASSINELLI, C. W. & EKVALL, Robert B., 1969, *A Tibetan Principality: the Political System of Sa-sKya*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

² GOLDSTEIN, Melvyn C., 1971b, op. cit., p. 171.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ Goldstein, Melvyn C., 1986, op. cit., p. 80.

⁵ RINZIN THARGYAL, 1988, op. cit.

III. CONCLUSION : LES RELATIONS DU GANDEN PHODRANG AVEC L'AMDO ET LA PARTIE ORIENTALE DU KHAM

1. La question des frontières

Dans les années 1720, l'Amdo et le Kham oriental, alors sous l'autorité de tribus mongoles, passèrent sous l'autorité de l'empereur mandchou. La frontière qui coupe le Kham en deux est difficile à tracer. D'une part, elle n'existait pas pendant la première moitié du XX^{ème} siècle en tant qu'objet de consensus ou d'accord légal entre le gouvernement tibétain et des gouvernements chinois qui se sont succédé pendant la période (dynastie des Qing, gouvernement républicain puis République populaire de Chine). Elle existait uniquement comme frontière *de facto*. D'autre part, cette frontière *de facto* n'a cessé de changer au gré des incursions militaires de part et d'autre. C'est ainsi qu'on peut davantage parler d'une région frontalière que d'une frontière linéaire, comme l'a montré Fabienne Jagou¹. La situation politique de cette zone de marche du Kham était en effet extrêmement complexe, nous la citons :

« Ces marches formaient un territoire où la culture tibétaine était dominante. Leur organisation politique interne mêlait des principautés dirigées par des rois héréditaires laïcs, des fonctionnaires laïcs, des chefs religieux héréditaires ou des maîtres de lignées de réincarnation, sans compter les zones nomades faiblement contrôlées, voire totalement indépendantes. Cette structure se compliquait encore si l'on tenait compte des alliances locales. Beaucoup de princes laïcs étaient par exemple associés à des maîtres ou à des monastères. Les principautés de cette région, située entre les sphères d'influence géopolitiques chinoise et tibétaine, connurent également des modes de gouvernement transitoires : autonomes, indépendants, sous tutelle chinoise ou sous administration du gouvernement tibétain². »

2. L'influence du Ganden Phodrang au-delà de ses frontières

L'influence du gouvernement de Lhasa, sur le plan culturel et politique, était bien supérieure à l'extension de ses frontières d'administration directe, en raison du caractère religieux de son souverain³ et de la présence des monastères *guélougpa* (*dge lugs pa*) importants dans les régions orientales. Ces monastères et leurs protecteurs locaux entretenaient des relations cérémonielles avec le Ganden Phodrang et lui payaient des tributs. Le Ganden Phodrang regardait ces deux provinces de culture tibétaine, en raison des liens historiques qu'il entretenait avec elles depuis la création de l'Empire et la

¹ JAGOU, Fabienne, 2006, « Vers une nouvelle définition de la frontière sino-tibétaine : la Conférence de Simla et/ou le projet de création de la province chinoise du Xikang », *Extrême-Orient Extrême-Occident* 28, p. 147-167.

² *Ibid.*, p. 151.

³ CARRASCO, Pedro, 1972 [1959], *Land and Polity in Tibet*, Seattle, University of Washington Press, p. 79.

période mongole, comme tombant naturellement sous son influence. Il les considérait comme faisant partie de son territoire légitime et tentait de les récupérer par les armes lorsqu'il en avait l'occasion¹ ou par voie diplomatique, notamment lors de la conférence tripartite de Simla en 1914.

¹ KAPSTEIN, Matthew T., *op. cit.*, p. 186.

LES EMPEREURS MANDCHOUS ET LE TIBET

par **Françoise Wang-Toutain,**

tibétologue et sinologue,

Chargée de recherche au CNRS

Un mot tout d'abord sur l'identité mandchoue. L'empire de Chine n'est pas cette entité immuable que nous avons généralement tendance à concevoir. C'est un vaste territoire où l'ethnie chinoise (Han) a certes acquis au cours des siècles la prédominance, mais où d'autres cultures se développèrent et eurent une influence considérable sur ce que nous appelons la civilisation chinoise. Souvent amputé dans ses parties périphériques par des royaumes non chinois, l'empire fut également mongol sous la dynastie des Yuan (1271-1367) et ce sont des Mandchous qui, de 1644 à 1911, règnent sur ce vaste territoire. Alors qu'au XVII^{ème} siècle, l'évolution des mentalités aurait pu mener à une dilution de l'antagonisme entre Chinois (Han) et non-chinois, cette nouvelle invasion de la Chine par un peuple de la steppe, les Mandchous, provoqua dans les milieux chinois une violente réaction de « nationalisme culturel ». Le cas de Wang Fuzhi (1619-1692) est de ce point de vue exemplaire dans la mesure où ce philosophe, qui fut l'un des penseurs chinois les plus éminents et les plus féconds de son temps, fut animé d'une haine constante et violente à l'égard de ces pasteurs nomades qualifiés de barbares et venus occuper la Chine¹.

Par ailleurs, bien que les empereurs mandchous se soient presque entièrement sinisés au cours des siècles, on n'oubliera pas qu'au début du XX^{ème} siècle, les mouvements qui agitèrent la société chinoise et qui menèrent à la fin de la dynastie et à la proclamation de la République continuèrent à présenter les membres de la dynastie mandchoue des Qing comme des usurpateurs, des envahisseurs étrangers. Au début de la République, les Chinois s'empressèrent de couper la natte, symbole de la domination des barbares de la steppe.

I. RAPPEL CHRONOLOGIQUE

Les Mandchous se revendiquent comme les héritiers des Jurchens, qui avaient conquis le nord-est de la Chine entre 1115 et 1234 et avaient fondé la dynastie non chinoise des Jin.

Les quatre premiers empereurs mandchous jouent un rôle clef dans les relations de l'empire avec le Tibet ; c'est pourquoi ils sont au centre de cette communication.

¹Jacques Gernet, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Editions Gallimard, 2005.

En 1644, suite aux conquêtes militaires, la capitale du nouveau pouvoir mandchou est établie à Pékin. Shunzhi (1638-1661), à peine âgé de 6 ans, est installé sur le trône. Pékin est transformé : les Chinois sont repoussés vers la partie sud de la ville et une enceinte délimite une nouvelle ville, celle des Mandchous avec la Cité interdite en son centre. C'est ce que les jésuites appelleront la ville tartare.

Avant même la conquête de Pékin, le père de Shunzhi avait envoyé en 1637 une invitation au V^{ème} Dalaï-lama qui était alors un maître éminent sans aucun pouvoir temporel. Cela n'avait pu se faire. En 1648 cette invitation est renouvelée. La situation n'est plus tout à fait la même. Les Mandchous viennent de fonder un empire et le Dalaï-lama est depuis six ans à la tête d'un Tibet unifié grâce aux troupes mongoles. D'après certaines sources, le tout jeune empereur voulut aller à la rencontre du Dalaï-lama mais les tenants du protocole impérial s'y opposèrent. La représentation de leur rencontre rend compte de problèmes protocolaires. Le trône de l'empereur est légèrement plus élevé mais le chapeau du Dalaï-lama est légèrement plus haut et les deux hommes semblent à première vue sur un plan d'égalité.

L'empereur suivant, Kangxi (r. 1662-1723), monte sur le trône alors qu'il est à peine âgé de huit ans. L'autorité mandchoue n'est pas encore reconnue dans tout l'empire et des rébellions assez violentes éclatent, notamment dans les territoires mongols. Très vite, Kangxi se révèle un homme de pouvoir, habile et puissant. Il demande plusieurs fois au V^e Dalaï-lama d'intervenir pour calmer les princes mongols belliqueux ou bien d'agir en tant que médiateur. Kangxi fera également usage de ce qui a parfois été appelé la stratégie des « otages politiques ». Invitant de grands maîtres tibétains ou mongols à résider à la cour impériale de Pékin, il utilisera leur autorité spirituelle pour obtenir la soumission de certaines populations mongoles. On peut citer parmi ces maîtres le deuxième Chankya (Ngawang Losang Choden), qui composera de nombreuses œuvres dans les temples de Pékin afin de mettre en place les fondements de la pratique du bouddhisme tibétain dans la capitale.

Le V^{ème} Dalaï-lama quitte ce monde en 1682 mais sa mort est tenue secrète jusqu'en 1696. Kangxi est furieux d'avoir été tenu à l'écart. Plusieurs maîtres tibétains résidant à Pékin, notamment le deuxième Chankya Hutuktu, perdent leur titre et sont renvoyés, mais la disgrâce est courte. Le VI^{ème} Dalaï-lama est reconnu en 1697. Il est déjà âgé de 14 ans, lorsqu'il est intronisé. Son comportement sera peu conforme à ce que l'on pouvait attendre de lui de façon conventionnelle. En 1706, il sera déposé par les Mongols Qosot avec l'assentiment de Kangxi. Un nouveau Dalaï-lama est intronisé mais il n'est pas reconnu par les Tibétains. En 1708, les Tibétains retrouvent la réincarnation de celui qu'ils considéraient comme le VI^{ème} Dalaï-lama mais les troubles avec les différentes factions mongoles empêchent l'enfant d'arriver à Lhasa. En 1720, Kangxi envoie une armée pour l'escorter jusqu'à Lhasa et l'introniser. On notera que, dans les documents officiels mandchous, ce Dalaï-lama est présenté comme le sixième, alors que pour les Tibétains il s'agit du septième. Le décalage entre les deux computs subsistera pendant quelques décennies mais c'est finalement la conception tibétaine qui l'emportera. À la suite de cette intervention, une garnison mandchoue stationne à Lhasa. Un nouveau gouvernement est mis en place. Il s'agit d'un conseil de trois membres. Cette

institution est subordonnée au Dalai-lama et contrôlée par le commandant de la garnison qui est le représentant de l'empereur.

A la fin du règne de Kangxi qui dura 60 ans, l'empire mandchou est presque entièrement stabilisé. L'art et la culture s'épanouissent grâce au patronage impérial.

Son fils Yongzheng lui succède en 1722 mais ne règnera qu'une dizaine d'années. Dès 1723, il ordonne le retrait des troupes mandchoues de Lhasa. Cette même année une rébellion éclate dans le Kokonor, non loin du monastère où se trouvait la jeune réincarnation du deuxième Chankya. Yongzheng, qui avait été très lié avec ce maître pour lequel il avait fait construire un temple près de la Cité interdite, veillera à ce que le troisième Chankya, Rolpé Dorjé (1717-1786), vienne à Pékin. L'enfant, âgé à peine de huit ans, a pour camarade le quatrième fils de Yongzheng : le futur empereur Qianlong.

En 1727, des troubles politiques éclatent à Lhasa. Yongzheng envoie des troupes et fait exiler le VII^{ème} Dalai-lama et son père dans le Kham (actuel Sichuan). Une partie des pouvoirs temporels du Dalai-lama sont confiés au chef du nouveau conseil. À partir de 1728 des représentants de l'empereur appelés *ambans* résident à Lhasa. Ils sont accompagnés d'une garnison mandchoue. À la mort de l'empereur (1734), le Dalai-lama retourne à Lhasa.

Qianlong (r.1736-1796), quatrième fils de Yongzheng, monte sur le trône. C'est lui qui achèvera l'œuvre de son grand-père, l'empereur Kangxi. Il donne à l'empire des Qing sa plus grande extension, permet un développement sans précédent des arts et de la culture chinoise, tout en imprimant sa marque sur le savoir de l'époque. Dès son accession au trône, il prend pour chapelain le troisième Chankya. En 1744, il transforme le palais princier de son père Yongzheng en monastère tibétain, c'est le célèbre Temple des Lama de Pékin.

En 1747, des troubles éclatent à nouveau à Lhasa. L'empereur envoie des renforts de garnison. Un nouveau conseil est mis en place : il comporte quatre ministres qui sont placés sous l'autorité du Dalai-lama. Le conseil doit gouverner en accord avec les *ambans*, représentants des empereurs mandchous. Lorsque le VII^{ème} Dalai-lama quitte ce monde, Qianlong envoie le troisième Chankya pour participer aux recherches du VIII^e Dalai-lama.

En 1781 Qianlong invite le Panchen-lama à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire. Mais, victime de la variole, ce dernier meurt quelques mois après son arrivée à Pékin. L'empereur lui rend de grands hommages. En 1786, le troisième Chankya quitte ce monde.

En 1791, l'armée Gurkha du Népal envahit le Tibet. Qianlong envoie des troupes en grand nombre et parvient à repousser les attaques. En 1793, l'empereur publie un édit connu sous le nom d'édit en 29 points, dans lequel il ordonne notamment que la reconnaissance des Dalai-lama et des Panchen-lama se fasse par tirage au sort parmi les noms des éventuels candidats déposés dans une urne d'or.

C'est généralement de cette façon que sont présentés les rapports entre les premiers empereurs mandchous et le Tibet : une succession d'intrigues politiques, d'alliances et d'interventions militaires. C'est certes une

réalité, mais elle ne recouvre pas l'ensemble des aspects de ces liens particuliers que les empereurs mandchous développèrent avec le Tibet.

II. LA PERSONNALITÉ DES EMPEREURS KANGXI ET QIANLONG

Revenons tout d'abord sur la personnalité de ces empereurs. Kangxi et Qianlong ont longtemps été considérés comme les empereurs non-chinois les plus fortement sinisés. Les vastes travaux encyclopédiques du savoir chinois compilés sur l'ordre de Qianlong et qui sont encore aujourd'hui des œuvres de référence, la collecte et la fabrication d'œuvres d'art formant des collections impériales d'une grande richesse, la composition de poèmes et autres œuvres littéraires d'une qualité certaine, faisaient de l'empereur Qianlong une figure hautement versée dans les classiques confucéens et dotée d'une sensibilité esthétique fortement imprégnée de taoïsme. Il était par ailleurs admis sans l'ombre d'un doute que Qianlong et Kangxi s'étaient appliqués, avec beaucoup d'habileté, à fonder leur pouvoir sur les principes de la morale confucéenne ou plus exactement sur les règles du confucianisme impérial.

Cependant, depuis une dizaine d'années, la personnalité de ces deux empereurs est envisagée sous un jour beaucoup plus complexe. Leur volonté de maintenir une identité mandchoue a tout d'abord été clairement mise en évidence. Parmi les arguments avancés, citons notamment l'existence d'archives impériales mandchoues bien plus détaillées que leurs contreparties en chinois.

Ce maintien de la langue mandchoue (alors qualifiée de « langue nationale », *guohua* ou *Qinghua*) s'affirma avec force sous le règne de Qianlong notamment avec la décision en 1772 de traduire en mandchou l'ensemble du Canon bouddhique. Dans la préface de cet ouvrage, l'empereur écrit :

Les *sūtra* indiens furent tout d'abord traduits en tibétain, puis ils furent traduits en chinois. Ils furent traduits une troisième fois en mongol. Notre dynastie Qing contrôle la Chine depuis plus de cent ans. Alors que ces trois pays [Tibet, Chine, Mongolie] sont depuis longtemps vassaux [de notre dynastie], comment serait-il possible que seul manque le Canon bouddhique en langue nationale [mandchou] (*guoyu*) ?

Ces premiers empereurs mandchous et tout particulièrement Qianlong, nous montrent donc des facettes fort variées, pour ne pas dire opposées. Tout en contribuant à un développement considérable de la culture chinoise qui leur permettait d'affirmer leur légitimité face aux lettrés chinois qui les considéraient comme des barbares, ils cherchèrent à maintenir leur identité mandchoue et à lui donner des lettres de noblesse.

Ce n'est pas là la seule complexité de la personnalité et de la politique de ces empereurs. Les éléments factuels précédemment cités montrent bien que c'est au travers des maîtres bouddhistes que les rapports entre les empereurs mandchous et le Tibet étaient établis. Le contact avec ces religieux entraîna un parrainage assez important du bouddhisme tibétain, notamment à Pékin et dans sa région. Différents édifices, tels que le petit Potala et la

réplique de Tashi Lhunpo à Chengde dans le palais d'été des empereurs mandchous, en témoignent. Mais ce patronage relativement important accordé au bouddhisme tibétain a longtemps été expliqué par l'intérêt politique qu'il présentait pour le contrôle, à la périphérie de l'empire, des populations mongoles vénérant le bouddhisme tibétain. Ces édifices religieux étaient présentés comme de simples vitrines : l'empereur mandchou n'était pas seulement le Fils du Ciel de la tradition confucéenne, concept qui n'accrochait pas vraiment la sensibilité des populations mongoles. Il était le monarque universel de la tradition bouddhique qui protège et développe la Loi du Bouddha. Les Mongols ne pouvaient que le respecter.

Cela incite à repenser le mode de gouvernement choisi par Kangxi et développé par Qianlong : sous leurs règnes, la conception chinoise de l'empereur « Fils du ciel », étroitement sinocentrique semble donc avoir été complétée, si ce n'est parfois supplantée, par celle du monarque universel. Rappelons que le monarque universel, appelé aussi « Roi à la roue » ou « roi Chakravartin », est un thème indien très ancien ; dès le III^{ème} siècle avant notre ère, il fut repris dans les milieux bouddhiques qui cherchaient un élément temporel correspondant symboliquement au pouvoir spirituel illimité du Bouddha. Ils désiraient en même temps se placer sous le patronage des grandes dynasties indiennes, comme celle des Maurya avec l'empereur Asoka. Accompagnant la diffusion du bouddhisme et les efforts des communautés pour s'assurer le soutien des gouvernants, le concept du roi Chakravartin se développa dans tous les pays de culture bouddhique, comme à Ceylan, en Thaïlande, en Birmanie, mais aussi en Chine dès le VI^e siècle. Mais c'est probablement avec Kangxi, et plus encore avec Qianlong, que la référence à cette idée et son utilisation en territoire chinois devinrent à la fois plus systématique et plus complexe.

Avec le ralliement des bannières mongoles au pouvoir mandchou, l'empire fonctionnait sur une base pluriethnique avec pour conséquence un large recours au multilinguisme ; le fait est attesté notamment par l'abondance d'édits et d'inscriptions multilingues. On peut également mentionner la Cour en charge des provinces extérieures (*Li fan yuan*) qui fut la première institution de l'histoire de l'empire chinois qui prit en compte et géra les populations non chinoises des périphéries, non pas dans le cadre de la politique étrangère, mais en les intégrant au sein d'un système de rituels impériaux visant à donner le statut de 'sujets de l'empire' à des personnes ethniquement et culturellement étrangères à la Chine. En cela, elle rompait avec l'attitude traditionnelle sinocentrique de l'empire chinois. Cette institution, qui avait été créée dès 1638, et qui était présidée statutairement par un Mandchou ou un Mongol, fut classée parmi les 'huit *yamen*', c'est-à-dire parmi les organes majeurs du gouvernement central.

III. L'EMPEREUR ET MANJOSHRI

Dans leur quête de légitimité, les empereurs mandchous firent également référence à leur lien avec Manjoushri, le bodhisattva de la sagesse (Mandchou étant interprété comme une transcription du nom indien Manjoushri). Les Tibétains et notamment le V^{ème} Dalaï-lama légitimèrent cette

conception en reconnaissant officiellement que les empereurs mandchous étaient des émanations de Manjoushri. Depuis le VII^{ème} siècle, les monts Wutai, dans le nord de la Chine, étaient vénérés comme la demeure de Manjoushri. Les empereurs mandchous y accomplirent très régulièrement des pèlerinages et y développèrent un culte bouddhique fondé largement sur la tradition tibétaine.

IV. LA COMPOSANTE MONGOLE

Dans l'étude des rapports entre les empereurs mandchous et le Tibet, un élément important doit être pris en compte. Il s'agit de la composante mongole. C'est par crainte des populations mongoles que les Mandchous se seraient rapprochés des maîtres tibétains, notamment du Dalai-lama dont le nom, ne l'oublions pas, est un titre d'origine mongole (attribué en 1578 par Altan Khan au maître Sönam Gyatso).

Cette composante mongole est également fondamentale dans les relations qui s'établirent entre ce que nous pourrions appeler l'espace chinois et l'espace tibétain, car elle mit en place un modèle qui fut suivi de façon récurrente tout au long des siècles. Ce modèle est ce que l'on appelle la relation « chapelain / donateur ». Celle-ci est établie entre un religieux particulièrement éminent et un souverain qui s'engage à ce que son gouvernement suive l'enseignement bouddhique. Le premier reçoit un soutien matériel (édification de temples, de statues, édition de textes...); le second reçoit en échange un soutien spirituel (essentiellement de protection d'une part pour l'État, et d'autre part pour le souverain et sa famille). Cette relation n'est ni officielle, ni institutionnelle. Elle est avant tout religieuse et personnelle.

Les idées de « patron » ou de « mécène » ne conviennent pas ici car elles sous-entendent une subordination du religieux au temporel qui n'existe pas. Cette relation peut être scellée par une initiation tantrique qui établit des liens spécifiques entre le donateur qui reçoit l'initiation et le chapelain qui la confère. Le modèle développé par les Tibétains à partir d'éléments indiens et de notions qui sont typologiquement et structurellement tout à fait indiennes, n'existait pas de fait, de la sorte, en Inde. Il apparaît pour la première fois au XII^{ème} siècle dans un de ces royaumes périphériques, celui des Xixia (Tangoutes). Le bouddhisme y est alors religion d'État, et les traditions chinoises et tibétaines s'y côtoient. Lorsque les Mongols, conduits par Gengis Khan, conquièrent ce territoire en 1227, ils sont non seulement frappés par ces relations de « chapelain / donateur » existant entre les empereurs Xixia et les maîtres tibétains, mais également par les pouvoirs et la force spirituelle qui émanent de ces religieux.

Le prince mongol Godan qui règne sur l'ancien territoire Xixia s'inspire de ce modèle pour établir en 1244 des relations de « chapelain / donateur » avec le maître tibétain Sakya Pandita (1182-1251). Khubilai Khan (r.1260-1294), qui fondera en 1260 la dynastie mongole des Yuan sur l'ensemble du territoire chinois, demandera à Godan de lui envoyer Sakya Pandita. Ce dernier étant mort, c'est son neveu Pakpa (1235-1280) qui viendra à la cour impériale mongole. Khubilai Khan recevra de lui des initiations

tantriques spécifiques, lui fera régulièrement accomplir des rituels pour l'État, le chargera de créer une nouvelle écriture pour les Mongols et surtout lui confiera la tâche de superviser l'ensemble du clergé bouddhique dans l'empire, c'est-à-dire que des religieux tibétains furent mis à la tête du clergé bouddhique chinois, ce qui n'alla pas sans susciter quelques tensions.

Par la suite, les empereurs qui régnaient sur le territoire chinois cherchèrent à reproduire cette relation particulière de chapelain donateur que Khubilai avait créée avec Pakpa. Les exemples sont nombreux. Je ne citerai ici que celui de Qianlong qui établit ce lien avec le troisième Chankya. Qianlong fut alors considéré dans certains textes comme une réincarnation de Khubilai Khan, et le troisième Chankya comme la réincarnation de Pakpa. Le troisième Chankya conféra à Qianlong des initiations tantriques spécifiques et, grâce au soutien de l'empereur, il œuvra pour le développement de l'enseignement bouddhique, que ce soit au niveau de l'art, de l'architecture, de la diffusion des textes ou de la pratique.

V. L'INTÉRÊT PERSONNEL DES EMPEREURS POUR LE BOUDDHISME TIBÉTAIN

Cette relation chapelain / donateur pose la question de savoir si ces premiers empereurs mandchous avaient ou non un intérêt personnel sincère pour le bouddhisme tibétain. On peut certes penser qu'ils patronnaient le bouddhisme tibétain dans le simple but de maîtriser les populations mongoles. Ce fut longtemps la théorie dominante. Pourtant de nombreux éléments montrent que ces empereurs et leur entourage n'étaient pas insensibles au bouddhisme tibétain.

Sous leur règne, on assiste à une frénésie de construction de monuments et de fabrication de statues. Les membres de l'aristocratie mandchoue reçoivent des maîtres tibétains, font édifier des chapelles, des statues, patronnent des éditions multilingues. Il en est de même d'une grande majorité des membres de la famille impériale qui consacrent notamment de fortes sommes d'argent à offrir à l'empereur des statues et à patronner des rituels tibétain en sa faveur. Quel aurait été l'intérêt de telles activités si l'empereur n'avait eu que faire de cette religion ?

Dans les parties privées de la Cité interdite ainsi que dans d'autres lieux intimes où l'empereur n'était pas censé recevoir des hôtes et où donc rien ne le poussait à afficher un intérêt feint pour le bouddhisme tibétain, furent également édifiées de nombreuses chapelles de culte tibétain.

Qianlong se fit représenter plusieurs fois sous les traits d'un maître tibétain. Plus de sept peintures de ce type nous sont parvenues. L'une d'elle est toujours sur un autel dans l'une des chapelles du Potala à Lhasa.

Mais l'argument majeur en faveur d'un intérêt sincère de cet empereur est certainement sa tombe.

VI. LA TOMBE DE QIANLONG

C'est à cent vingt cinq kilomètres à l'est de Pékin qu'un site fut choisi selon les normes de la géomancie chinoise (*fengshui*). Les travaux commencèrent la 8^{ème} année de son règne (1743) et furent achevés neuf ans plus tard.

Qianlong innova considérablement dans la conception architecturale de son tombeau. Il fut le premier à faire édifier une chapelle bouddhique à l'intérieur du Grand Hall. Par la suite, tous les mausolées impériaux de la dynastie suivirent ce modèle. La création de cette chapelle fut accompagnée par celle d'un temple de culte tibétain à la périphérie du site.

Mais c'est le programme ornemental de cette tombe qui doit retenir toute notre attention. Des représentations de Bodhisattva, de Bouddha, de rois célestes, de signes de bon augure, bref tout un ensemble de motifs bouddhiques ornent les murs et les voûtes de ce tombeau. En outre, près de 30 000 lettres tibétaines et plus de 600 en écriture indienne sont gravées sur les murs et les voûtes des chambres funéraires. Ces inscriptions sont longtemps restées un véritable mystère. L'absence de toute inscription en chinois ou en mandchou est également tout à fait stupéfiante.

Les Annales dynastiques ne donnent pratiquement aucune indication sur ce programme ornemental. Par ailleurs, aucune référence n'est faite à la décoration particulière des cercueils. Pourtant, les cercueils intérieurs des concubines et le cercueil extérieur impérial comportent eux aussi des prières en tibétain. Je travaille depuis 2005 sur ce site. Après avoir édité et identifié l'ensemble de ces inscriptions, il apparaît qu'elles font non seulement référence à un rituel funéraire tibétain, mais en outre que leur agencement particulier dans la dernière chambre permet de recréer de façon virtuelle un stupa tel qu'il est conçu dans la tradition tibétaine.

Ce monument n'était pas destiné à devenir une vitrine pour les populations mongoles. L'empereur y a exprimé ses croyances intimes et, semble-t-il, la volonté d'être inhumé dans un stupa comme un maître bouddhiste ou bien comme un monarque universel de la tradition bouddhique. Sa position d'empereur d'un vaste empire où les valeurs confucéennes étaient dominantes ne lui permettait pas de réaliser ce souhait ; c'est pourquoi il utilisa l'écrit pour recréer virtuellement ce stupa.

Cette découverte permet d'affirmer que Qianlong avait un intérêt sincère pour le bouddhisme tibétain. Cela ne réfute en aucun cas une éventuelle utilisation du bouddhisme à des fins politiques, mais cela éclaire différemment certains épisodes des relations entre cet empereur et le Tibet. Si Qianlong chercha à mettre en place le système de reconnaissance des Dalai-lama par l'urne d'or, c'est parce qu'il se considérait comme un monarque universel Chakravartin vénérant l'enseignement du Bouddha et dont la responsabilité première était la protection de cet enseignement.

Après Qianlong, l'intérêt des empereurs mandchous pour le Tibet diminue. Est-ce parce que les populations mongoles ne représentent plus une menace pour l'empire ? D'autres éléments sont certainement à prendre en

compte : la dynastie se sinise mais, surtout, l'économie décline et l'empire perd de sa puissance. Les liens si étroits établis par les premiers empereurs mandchous avec les maîtres tibétains s'amenuisent inexorablement. Il ne reste qu'un vernis. En 1908, lorsque l'impératrice Cixi et son neveu Guangxu reçoivent le XIII^{ème} Dalai-lama, la relation chapelain / donateur n'a plus cours.

LE MOUVEMENT DE RÉSISTANCE (CHOUSHI GANGDROUK) CONTRE L'OCCUPATION CHINOISE

par Nima Chodon,
Doctorante à l'INALCO

Je remercie les organisateurs de cette journée d'étude de m'avoir donné l'opportunité de vous parler du Choushi Gangdrouk (*Chu bzhi sgang drug*), « Les quatre fleuves et les six chaînes de montagnes ». Ce nom désigne le mouvement uni de résistance armé qui a joué un rôle au début de l'occupation du Tibet par les communistes chinois dans les années 1950. J'ai travaillé sur ce sujet dans le cadre de mes études de Master II à l'INALCO sous la direction des professeurs Heather Stoddard et Fabienne Jagou.

Je voudrais d'abord vous donner une présentation chronologique du Choushi Gangdrouk, puis les raisons ayant entraîné la création de ce mouvement et enfin, je parlerai du mouvement lui-même pendant son existence au Tibet (juin 1958- avril 1959).

Le Tibet (voir la carte ci-dessous)¹ était traditionnellement composé de trois provinces : U-Tsang qui correspond au Tibet Central et occidental, Amdo au nord-est et Kham à l'est, un espace de 2 500 000 km², soit un quart de la Chine. Les habitants de chaque province sont nommés respectivement : U-Tsangpa, Amdowa et Khampa.



En octobre 1949, Mao prit le pouvoir en Chine et ses troupes avancèrent progressivement dans une grande partie de l'Amdo et du Kham. Il y eut beaucoup de mouvements de résistance dans ces régions mais ils étaient

¹ Source non spécifiée.

souvent éparpillés. En juin 1958, le Choushi Gangdrouk fut créé au Lhokha, une région au sud-est de Lhasa, au Tibet Central (l'étoile jaune le montre sur la carte ci-dessus). Ses fondateurs étaient des commerçants de l'est du Tibet qui vivaient à Lhasa à cette époque.

En mars 1959, en collaboration avec l'armée tibétaine, une partie des résistants de ce mouvement escorta le Dalaï-lama jusqu'à la frontière indienne lors de son départ en exil. Ils retournèrent ensuite au Tibet pour continuer le combat. Mais, en avril 1959, huit ou neuf mois après la fondation du mouvement, les militaires chinois attaquèrent leur camp militaire et la majorité des membres de ce mouvement suivirent aussi le chemin de l'exil.

Une fois en exil, au début des années 1960, les résistants reprirent le combat au Tibet, mais cette fois-ci, à partir du Mustang, une région frontalière au nord du Népal.

Le mouvement prit fin en 1974, confronté à des conflits entre les dirigeants mais aussi au refus de toute violence de la part du Dalaï-lama.

Des Tibétains des trois provinces participèrent à ce mouvement mais la majorité de résistants étaient de l'est du Tibet, particulièrement du Kham. Pour comprendre cette présence massive de Khampa au sein de l'armée de résistance, il est important de récapituler les grands événements historiques concernant le statut politique du Kham au XX^{ème} siècle.

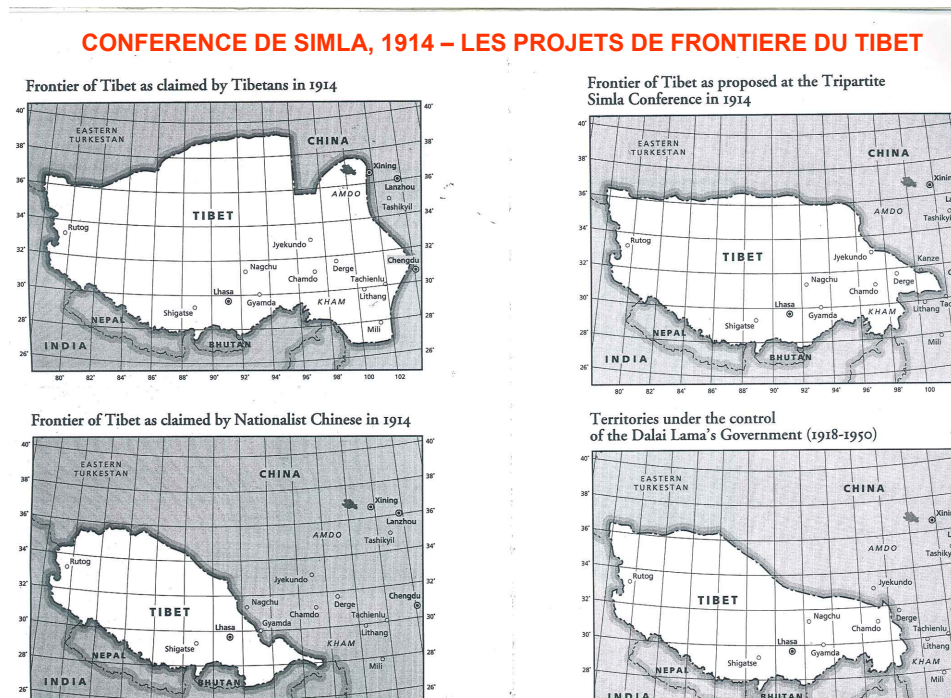
I. LE STATUT POLITIQUE DU KHAM DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX^{ÈME} SIÈCLE

En 1904, les Britanniques qui occupaient l'Inde envoyèrent une expédition militaire sous le commandement du Colonel Younghusband, entre autres pour vérifier l'ampleur de l'influence russe au Tibet¹. L'entrée et le départ de cette armée, qui ne resta que brièvement au Tibet, provoquèrent l'intervention de l'armée mandchoue, et renforça le pouvoir et la présence mandchous, plus particulièrement au Kham : un des magistrats de la province de Sichuan, Zhao Erfeng, fut envoyé avec une armée pour faire du Kham une province chinoise. De 1905 jusqu'à la fin de l'empire mandchou en 1911, non seulement la majorité du territoire du Kham fut occupée, mais pour la première fois dans l'histoire sino-tibétaine, des magistrats mandchous furent installés à la tête de l'administration tibétaine, non sans résistance de la part des Khampa.

En 1911, la dynastie mandchoue tomba, laissant la place aux Républicains chinois qui poursuivirent la même politique de transformation du Kham en province chinoise. C'est pourquoi le gouvernement tibétain demanda la tenue d'une conférence à Simla, en Inde en 1914, entre le gouvernement tibétain du Dalaï-lama et le gouvernement républicain, en présence des

¹Curzon Collections, MSS EUR/F111/342A, P80, "The Tibetan mission was recommended by the Government of India and sanctioned by His Majesty's Government for two reasons..... secondly in order to ward off the imminent danger of a Russian protectorate in Tibet" [souligné par moi].

Britanniques comme médiateurs. Cette conférence était destinée à délimiter les frontières du Tibet. Voici les trois conceptions du Tibet lors de la conférence de Simla en 1914.



Source : Tsering, Shakya, 1999. *The Dragon in the Land of Snows, A History of Modern Tibet since 1947*, Londres, Pimlico.

En haut à gauche, la vision du gouvernement tibétain qui incluait dans le Tibet les provinces du Kham et de l’Amdo. En bas à gauche, la vision du gouvernement chinois républicain pour qui le Kham et l’Amdo n’appartenaient pas au Tibet, mais à la Chine. En haut à droite, la vision britannique, qui était un compromis des deux précédentes.

Après plusieurs conflits entre les Tibétains et les Chinois de 1914 à 1918, un armistice fut signé et le fleuve Driчу [ch. : Yangtse] marqua la frontière entre ce qu’on appelait alors le « Tibet extérieur » et le « Tibet intérieur ». Ce dernier, « le Tibet intérieur » était placé sous l’autorité chinoise et il comprenait une grande partie du Kham. Ce sont les habitants de cette partie du Kham qui revendiquèrent tout d’abord un Kham autonome, puis un Kham indépendant. Le terme Kham utilisé dans cet article après 1918 correspond à la partie du Kham qui se trouvait alors sous l’autorité chinoise.

Les Khampa avaient diverses revendications : après 1928, les Républicains chinois recrutèrent des Tibétains pour leur Commission des affaires tibétaines et mongoles (chinois : *meng zang yuan*). Mais les Khampa qui travaillaient dans cette commission militaient, en fait, pour l’autonomie du Kham, dès le début des années 1930. Ainsi en 1932, Kelsang Tsering, qui travaillait pour cette agence, accepta d’être envoyé à Bathang au Kham pour installer officiellement, une administration chinoise. Mais son intention réelle

était de chasser la présence chinoise¹. En 1934, Lobsang Dhondup, un des oncles de Bawa Phuntsok Wangyal, le fondateur du premier parti communiste tibétain, suivit le même exemple en 1939 afin de mettre en place un Kham indépendant².

Dans l'ensemble, les Khampa résistèrent toujours à l'influence politique du pouvoir en Chine, qu'il soit mandchou ou han républicain. De la même manière, en 1956, quand les communistes commencèrent « les réformes démocratiques » à l'est et au nord-est du Tibet, c'est-à-dire la confiscation des biens privés et leur redistribution, les résistants s'organisèrent au Kham et en Amdo. Mais les troupes chinoises massacrèrent beaucoup de Tibétains de l'Amdo en peu de temps³, ce qui peut expliquer que la majorité des guerriers du mouvement Choushi Gangdrouk étaient originaires du Kham. Par ailleurs, beaucoup de résistants khampa étaient originaires de Lithang, peut-être parce que le fondateur du Choushi Gangdrouk, Androug Gompo Tashi, un marchand connu à Lhasa, en était lui-même originaire.

Nous allons maintenant étudier les conflits entre les Khampa et les communistes dans la région du Lithang.

II. LA RÉSISTANCE DANS LA RÉGION DU LITHANG

Ces conflits sont consignés dans les rapports annuels en tibétain, rassemblés dans l'ouvrage de Radouk Ngawang, autre membre fondateur du Choushi Gangdrouk et originaire également du Lithang⁴.

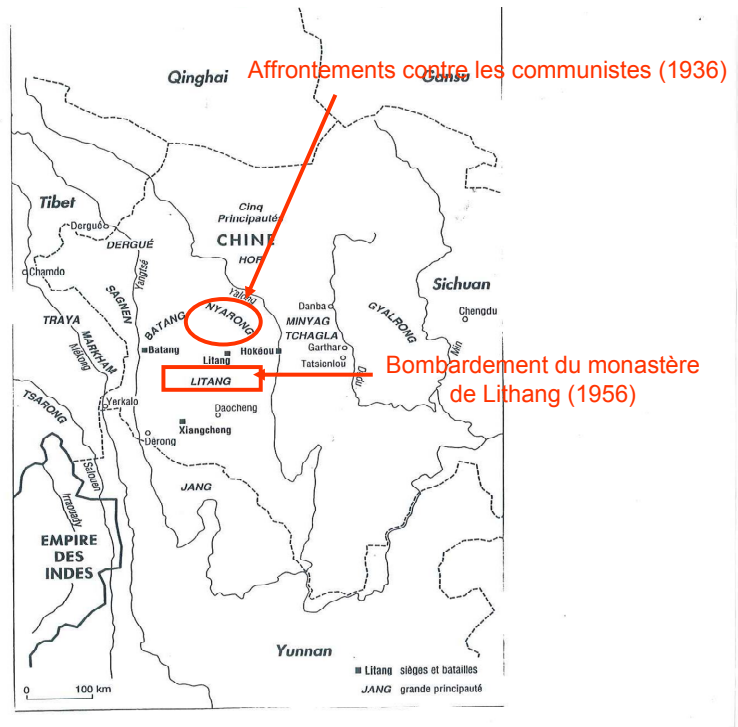
L'auteur nous apprend qu'en 1936, avant même l'arrivée des communistes au Lithang, plusieurs chefs locaux étaient partis au Nyarong, au nord du Lithang, pour les combattre.

¹ Melvyn C. Goldstein, Dawa Sherab, William R. Siebenschuh, 2006. *Bod mi gsar brje ba zhig, 'ba' ba phun tshogs dbang rgyal gyi srid don mi tshe dang dus skabs*, Bod kyi dus bab gsar khang, p.11

² *Ibid.*

³ Voir l'article de Françoise Robin, « La révolte en Amdo en 1958 » dans ce même dossier.

⁴ Dbra phrug ngag dbang, 2006. *Mdo kham spon 'bor sgang gi li thang dgon yul gnyis kyis btsan 'dzul par ngo rgol gyis rang sa srung skyobs byed pa'i skor*, A myes rma chen bod kyi rig gzhung zhib 'jug khang, Dharamsala.



Source : Laurent Deshayes, 1997. *Histoire du Tibet*, Paris, Fayard, p. 242.

En juillet 1950, huit mille soldats chinois arrivèrent à Litang et deux mois après, vingt officiers les rejoignirent. Ils installèrent alors « un bureau local de district autonome ». En 1951, « un bureau central » et « un bureau de perception de l'impôt » furent créés. Pendant quatre ans, les communistes observèrent la société tibétaine et invitèrent les dirigeants khampa à plusieurs reprises en Chine.

Lors de la visite du XIV^{ème} Dalaï-lama en 1954 à Pékin, Mao promit de retarder le lancement des « réformes démocratiques » au Tibet. Mais par « Tibet », il entendait la moitié seulement du plateau tibétain, c'est-à-dire le Tibet administré par le gouvernement du Dalaï-lama. C'est pourquoi, en 1955-1956, ces réformes furent lancées dans l'est et le nord-est du Tibet. Elles se heurtèrent à une très grande opposition de la part des paysans et des nomades, ainsi que des monastères.

Dans la nuit du 28 mars 1956, le monastère principal de Litang, centre culturel, économique et politique, fut bombardé. En effet, les monastères étaient les centres de la résistance anti-communiste. Bien avant le bombardement du monastère, les commerçants de Litang avaient essayé de contacter le gouvernement tibétain à Lhasa et la CIA aux Etats-Unis. Dès 1955, le monastère de Litang envoya Radouk Ngawang, un de ses administrateurs, apporter une lettre à Androug Gampo Tashi, le fondateur du Choushi Gangdrouk, qui vivait à Lhasa¹.

Selon Radouk Ngawang, le monastère, dans cette lettre, demandait aux marchands de Litang de faire faire des prières afin d'améliorer la situation ; il leur demandait aussi de contacter le gouvernement tibétain. Mais,

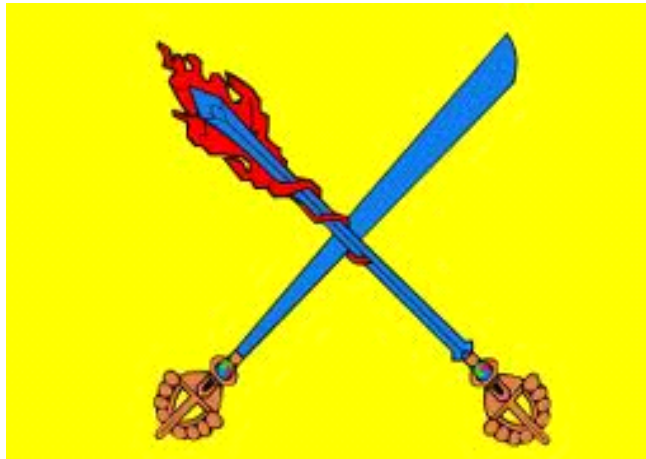
¹ Dbra phrug ngag dbang, 2008. *Mi tshe'i lo rgyus zol med srong po'i gnam gyi rol mo* (stod cha), A myes rma chen bod kyi rig gzhung zhib 'jug khang, Dharamsala, p. 565.

à cause de l'acceptation officielle en 1951 de l'Accord en 17-Points, qui garantissait l'autonomie du Tibet par la Chine, il était difficile pour les commerçants du Kham de contacter officiellement le gouvernement à Lhasa. Alors, profitant de sa relation personnelle avec Phalha, le grand Chambellan du Dalaï-lama, Androug Gompo Tashi le contacta pour l'informer de la situation au Kham.

Radouk Ngawang se rendit ensuite à Kalimpong, en Inde, où vivaient déjà un grand nombre de commerçants tibétains. Accompagné par quelques commerçants du Lithang, il rencontra là un des frères de Dalaï-lama, Gyalo Thondup, et lui demanda de former militairement des résistants. En conséquence, en février 1957, lors de la visite du Dalaï-lama en Inde, à Bodhgaya, six Khampa furent recrutés à cet effet. Après quelques mois de formation par la CIA aux Etats-Unis, ils furent parachutés au Tibet. Parmi eux se trouvaient deux Khampa, Athar Norbou et Lotse (voir photos ci-dessous), qui furent parachutés en juillet 1957 à Lhasa. Phalha, le grand Chambellan du Dalaï-lama, refusa qu'ils aient une audience avec le Dalaï-lama. Ces deux Khampa ne rencontrèrent le Dalaï-lama qu'en mars 1959 lors de sa fuite vers l'Inde.

De son côté, Androug Gompo Tashi ne parvenait pas à obtenir des armes pour les résistants à l'est du Tibet. C'est pourquoi, il décida de fonder le Choushi Gangdrouk au Tibet Central. L'inauguration de ce mouvement eut lieu le 16 juin 1958 au Lhokha.

Le drapeau du mouvement comporte deux épées : l'une qui symbolise le savoir et l'autre le courage.



Voyons maintenant les activités du Choushi Gangdrouk au Tibet avant le départ de ces résistants en exil.

Le premier est un engagement signé en 1959 (nous ne possédons pas la date précise) par une quarantaine de dirigeants du mouvement. Il y est bien mentionné que les résistants doivent chasser les Chinois du Tibet afin que le Dalaï-lama puisse être le dirigeant « du Tibet », un Tibet formé de la province d’U-Tsang et « du Grand Tibet » lui-même, incluant les provinces du Kham et l’Amdo.

Le document suivant provient des résistants de la région de Ding Khong Chi (Lding khongs spyi) au Kham. Il a été signé le 11 novembre 1958 par plus de quarante représentants. Il appelle à l’unité de tous les Tibétains, à la révolte contre les Chinois, et il incite « tous les mangeurs de *tsampa* » à défendre le Tibet¹.

Par ailleurs, même si l’on observe que la majorité des résistants est composée de Khampa, on trouve également quelques participants de l’U-Tsang et de l’Amdo. Ainsi, après la fondation du Choushi Gangdrouk, le gouvernement tibétain envoya trois de ses fonctionnaires du Tibet central, afin de convaincre les résistants de lâcher les armes. Ces trois personnes rejoignirent le mouvement et ne retournèrent jamais à Lhasa. Beaucoup de moines du monastère du Shang Ganden Chökor Ling intégrèrent aussi le mouvement. Le jour de son inauguration, quatre-vingts Amdowa accompagnèrent Jimpa Gyatso, un commerçant de l’Amdo très connu à Lhasa.

En conclusion, l’étude des archives qui permet de connaître la participation des Tibétains au mouvement de résistance conduit à le désigner comme un mouvement national plutôt que régional. Cependant, en dehors de l’aide considérable qu’ils ont apportée au Dalaï-lama lors de sa fuite, les résistants n’ont pu défendre l’intérêt général du Tibet, cela pour plusieurs raisons : tout d’abord le nombre de ses membres était insuffisant pour faire face aux effectifs considérables des soldats de l’armée chinoise, d’autant plus qu’ils manquaient d’armes. Ensuite, ces résistants étaient prêts à se sacrifier, mais n’étaient soutenus ni par le gouvernement tibétain, ni par Phalha.

maîtres de notre territoire, au Tibet [Bod : U-Tsang] et au Grand Tibet [Bod chen po : Kham et Amdo], avec l’excellent Seigneur du Lotus [le Dalaï-lama] comme dirigeant et à l’ombre fraîche de sa compassion. »

¹Ibid. p. 239 :

“ང་ཚོ་ངོ་འཕེལ་བའི་ས་ཡུལ་རང་སྐྱོད་ལོ་ན་དགོས་པ་ནི་འགཟུང་བརྒྱུ་དེ་ཚེ་ལམ་དོན་དང་ལྷན་པུ་
འདི་ལས་འགན་རྒྱུ་བས་པོ་ཆེ་འདེད་ཉེ་དེ་དང་ཁོ་ཚམས་མ་ཡིན་པ་རང་བཟོས་རྣམས་པ་བཟུང་བ
འདི་བོད་མི་རི་འཕེལ་གྱི་ལམ་ལོ་ཐོག་ཏུ་འཁུར་ཅིང་ཐབས་ཤེས་བརྒྱུ་པ་ལྟ་བུ་གྱི་སྐོར་
ནས་འཕེལ་འགན་འདེད་ཉེ་དེ་སྐྱོད་པ་དགོས་པ་དང་། མཐར་ཐུག་གི་ཐབས་ཤེས་ལུས་སྐྱོད་གྱི་
གཞུང་བསྐྱོད་ལམ་ལོ་ལའདི་དག་འཐུབ་ལམ་བརྒྱུ་ནི་དགོས་པ་ལྟ་བུ་དེ་བོད་མི་ལྷན་པུ་གྱི་དོན་ལོ་ན་ལོ་
རྒྱུ་སྐྱོད་གཞུང་གི་སྐོར་དང་བོད་ཚེ་ནི་ལོ་འཕེལ་འགན་གསུམ་བུ་དགོས་ནི། དཔེ་ནི་འབངས་བཅས་
ནས་རྒྱུ་དེ་དམར་ལང་ལོ་རྒྱུ་ལྟ་བུ་གྱི་སྐོར་དང་སྐྱོད་པ་རང་གནས་ལོ་དང་ཐབས་ཐབས་ཤེས་ལོ་
འཕེལ་གྱི་དགོས་པ་ལྟ་བུ་ལོ།”

Traduction : « La défense de l’indépendance de son territoire est une cause noble et une responsabilité précieuse. Cette responsabilité n’est donc pas « la mienne » ou « la sienne », mais elle incombe à chacun d’entre nous, les « mangeurs de *tsampa* », qui devons prendre résolument notre responsabilité et trouver divers moyens d’agir pour la cause générale du Tibet. Il faut que les monastères, les dirigeants et les sujets qui appartiennent au Tibet [Utsang] et au Grand Tibet [Kham et Amdo] doivent résister contre les Chinois afin que nous puissions diriger notre pays par nous même ».

Aujourd'hui, avec la popularité de la voie du milieu prônée par le Dalaï-lama et la position non-violente du gouvernement tibétain en exil, l'histoire du Choushi Gangdrouk n'est pas considérée comme un épisode important dans l'histoire nationale du Tibet. C'est pour cela que l'historienne Carole McGranahan a pu parler d'« arrested history »¹, une histoire figée.

¹ Carole, McGranahan, 2010. *Arrested Histories: Tibet, the CIA, and Memories of a Forgotten War*, Langham : Duke University Press.

LA RÉVOLTE EN AMDO EN 1958

par Françoise Robin,
Maître de conférences de langue et littérature du Tibet à l'INALCO

I. INTRODUCTION

Les personnes qui s'intéressent à l'histoire du Tibet au XX^{ème} siècle associent en général la violente confrontation sino-tibétaine des années 1950 à deux régions et deux périodes : 1956 au Kham et 1959 à Lhasa. Rien ne filtre ou presque concernant la province traditionnelle de l'Amdo¹. Même le magistral ouvrage historiographique *The Dragon in the Land of Snow* de Tsering Shakya ne consacre que quelques lignes à cette province, comme si rien de notable ne s'y était passé². Dawa Norbu, dans son « Introduction historique » à la *Pétition en 70 000 caractères* du X^{ème} Panchen-Lama (1938-1989), pétition rédigée en 1962 à l'intention de Mao Zedong et publiée en anglais seulement en 1997³, ne mentionne que les rébellions de 1956 (Kham) et 1959 (Lhasa), ignorant la « rébellion » en Amdo en 1958 à laquelle le Panchen-Lama fait pourtant explicitement référence⁴. Il ne relève pas non plus que, selon le Panchen-Lama, ce qui s'était déroulé dans les zones tibétaines non incluses dans le Tibet central était par « le degré de gravité, la durée et l'échelle [...] bien pire qu'au Tibet [central] »⁵. Seul Warren Smith, dans *Tibetan Nation*, en parle au détour d'une phrase : il écrit que, en 1958, « certaines zones pastorales de l'Amdo furent virtuellement vidées de toute présence masculine, tous les hommes s'étant enfuis ou ayant été tués ou emprisonnés. La majorité de la population de Sokpo ... fut, dit-on, massacrée »⁶.

¹ Les Tibétains découpent traditionnellement leur territoire en trois provinces (chol kha gsum) : le Tibet central, le Kham et l'Amdo. L'Amdo désigne tout le nord-est du plateau tibétain. Grand comme deux fois la France environ, il englobe une grande partie de la province du Qinghai et inclut également la préfecture autonome tibétaine de Kanlho (tib. : Kan lho, ch. : Gannan) dans la province du Gansu, ainsi que la préfecture autonome tibétaine de Ngaba (tib. : Nnga ba, ch. : Aba), dans la province du Sichuan. L'Amdo n'a aucune existence dans la perception chinoise du monde tibétain actuel, ou bien est souvent limité à une certaine partie du Qinghai. Dans cet article, « Amdo » fera référence au territoire peuplé par des locuteurs de dialectes de l'Amdo, et reconnu par les Tibétains aujourd'hui encore comme correspondant à une entité géographique, linguistique et culturelle particulière, et « Qinghai » sera employé lorsque le point de vue chinois sera exposé. On répète que ces deux zones ne se superposent pas. Je profite de cette note pour remercier K. Buffetrille et F. Jagou pour leur relecture attentive et pour leurs remarques.

² Shakya Tsering, 1999, *The Dragon in the Land of Snow*, Londres, Pimlico. L'ouvrage *Tibet's Forgotten Heroes The Story of Tibet's Armed Resistance against China*, par Birgit van de Wijer (Stroud : Amberley Publishing, 2010) dresse le portrait de 26 anciens résistants, maintenant en exil : un seul Amdowa y figure.

³ Panchen-Lama, 1997, *A Poisoned Arrow. The Secret Report of the 10th Panchen Lama*, Londres, Tibet Information Network. Cette pétition valut quatorze années d'emprisonnement et d'assignation à domicile à son auteur. Elle circule depuis 2008 en tibétain au Tibet, sous le manteau.

⁴ Panchen-Lama 1997 : 94.

⁵ Panchen-Lama 1997 : p. 95. Le Panchen-Lama réitère ces affirmations pp. 104 et 109. S'il ne cite pas expressément le mot « Amdo » dans ces passages, il explique à plusieurs reprises dans sa pétition que sa connaissance des événements tibétains au-delà du Tibet central est fondée sur son séjour au Qinghai et dans quelques zones du Gansu, en 1961, c'est-à-dire en Amdo.

⁶ Smith Warren Jr., 1997, *Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*, Boulder, Westview, p. 442.

Or, quiconque fréquente des Amdowas ou lit des ouvrages récents sur l’Amdo, publiés en Chine ou à l’étranger, prend peu à peu conscience que l’année 1958 figure de manière proéminente dans l’histoire récente et la mémoire collective qui définit leur représentation historique et identitaire. Sa force d’évocation est telle que, en Amdo, on y fait référence par la formule abrégée « nga bryad lo » (« année 58 ») comprise de tous. Elle a fait l’objet d’une chanson, pour laquelle son interprète a été arrêté. Elle éclipse 1959, dont les Amdowas parlent peu et elle englobe, dans la mémoire historique collective, la Révolution culturelle. En effet, les Amdowas considèrent que la Révolution culturelle a démarré dès 1958 alors que, pour les historiens chinois, elle ne commence qu’en 1966. Les Amdowas d’aujourd’hui ne manquent pas de mentionner cette année 1958 dès qu’il est question de l’histoire de leur famille ou de leur communauté, en l’associant à la prison, aux travaux forcés, à la mort et, plus largement, à la destruction de leur mode de vie traditionnel.

Que s’est-il donc passé en Amdo en 1958 ? Je vais ici tenter une esquisse de reconstitution de ces événements en commençant par les cercles religieux, puis en m’intéressant aux laïcs et en retraçant les événements de l’année 1958. Je terminerai en m’interrogeant sur les raisons pour lesquelles cette année 1958 a été ignorée de presque tous jusqu’à nos jours.

II. MONASTÈRES ET MOINES

On sait que les lamas, moines et réincarnations, ainsi que les monastères, ont été très tôt considérés comme des sources et des foyers de dissension et des éléments de résistance par le Parti Communiste Chinois (PCC).

Une étude chinoise portant sur le plus grand monastère de l’Amdo, Labrang Tashikyil (tib. : Bla brang bkra shis ’khyil)¹, publiée en 2000, indique qu’après 1958, « sur les 23 réincarnations les plus importantes de Labrang, 15 furent emprisonnées (dont 7 moururent rapidement), 6 furent envoyées en camp de travail, 1 s’enfuit en Inde et le sort du dernier est inconnu »². Au détour d’une note de bas de page d’un article sur la mémoire et l’histoire dans cette zone du Tibet, l’anthropologue américaine C. Makley écrit que ce même monastère de Labrang Tashikyil comptait dans les années 1950 deux mille moines, répartis en huit cents lamas et moines érudits et mille deux cents moines ordinaires. Après 1958, seuls 10 % auraient échappé aux tortures, à la prison ou aux camps de rééducation par le travail³.

Le cas de Labrang Tashikyil est-il singulier ? On comprend rapidement que ce n’est pas le cas : dans toutes les biographies des lamas ou maîtres spirituels de l’Amdo vivant à cette époque, que ces biographies soient

¹ La monographie qui lui est consacrée démontre bien la puissance et l’importance de ce monastère tant pour les Tibétains que pour les Mongols et l’empire Qing : Nietupski Paul, 2011, *Labrang Monastery: A Social and Political History of a Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709-1958*, Lanham, Lexington Books.

² Voir Zhazha, 2000, *Labuleng si huofu shixi* [Les généalogies des réincarnations du monastère de Labrang], Lanzhou, Gansu minzu chubanshe, 2000. Cette source est citée par M. Slobodnik (cf. infra).

³ Makley Charlene, 2005, “‘Speaking Bitterness’: Autobiography, History, and Mnemonic Politics on the Sino-Tibetan Frontier”, in *Comparative studies in society and history*, 2005, 47(1) : 49, note 18.

publiées officiellement en Chine ou à l'étranger, 1958 correspond soit à l'année de leur arrestation pour une longue période, soit à celle de leur mort¹. Elle est liée également à l'arrêt de toute activité religieuse et à la fermeture des monastères, qui étaient les centres culturels, intellectuels et spirituels névralgiques du monde tibétain, ainsi que le montre un ouvrage chinois recensant les monastères tibétains du Qinghai. Il indique que, sur les 722 attestés au Qinghai avant 1958, seuls onze étaient encore intacts après 1958 ; pour le Gansu, les chiffres sont respectivement de 369 et 8². Enfin, le X^{ème} Panchen-Lama, dans sa *Pétition*, estima que le nombre de monastères et de moines « dans les 'provinces sœurs' du Tibet [central, donc Qinghai, Gansu, Sichuan et Yunnan] avait été réduit de 98 ou 99 % »³. Il ne donne pas de date, mais on sait qu'il rédigea cette pétition en 1961-1962, à partir de ses observations au Tibet central et au Qinghai, où il s'était déplacé en 1961 (avec quelques incursions dans les zones tibétaines du Gansu).

L'année 1958 fut donc, pour les monastères et le clergé, une année noire.

III. LES LAÏCS

Mais les monastères et les religieux ne furent pas les seuls visés. Voici un témoignage qui nous est parvenu très récemment :

« J'avais 23 ans quand les soldats chinois sont arrivés dans notre communauté en 1958. ... les Chinois ont traversé le fleuve Machu. Dans notre communauté..., les habitants ont formé trois bataillons pour arrêter les soldats... Ce jour-là, en quelques minutes, 98 hommes et bêtes ont été massacrés d'un seul coup. ... Puis quelques jours plus tard, tous les rescapés ont été faits prisonniers. [En prison], tout en nous demandant comment on comptait tuer les Chinois, ils ont frappé les innocents comme les coupables, comme si nous étions des jouets pour eux. Par exemple, les soldats ont attaché des cordes aux membres des prisonniers, qu'ils ont projetés sur le sol. A cause de ça, beaucoup ont eu le foie explosé, la tête éclatée, etc. D'innombrables prisonniers sont morts sur le champ ou ont été handicapés. C'était l'hiver. Beaucoup de prisonniers sont morts sous les coups, mais plus encore sont morts de faim... 40 personnes sont mortes rien que dans ma famille. ... de très nombreux femmes et enfants ont aussi connu une mort prématurée. Par exemple, poussés par les tirs des soldats vers le Machu, beaucoup ont sauté

¹ Une exception est l'autobiographie d'Arjia Rinpoche, mais celui-ci n'avait que huit ans à l'époque : il raconte dans le chapitre 3 (« Le grand bond en avant ») que, le 15 octobre 1958, les laïcs convoqués au monastère de Kumbum (tib. : Sku 'bum) devaient expliquer combien ils avaient souffert à cause des moines. Ces séances menèrent à des brutalités et à de nombreuses arrestations parmi les religieux. Arjia Rinpoche, alors enfant, se retrouva donc seul. Des jeunes étudiantes furent logées dans le monastère, afin de favoriser les mariages avec ce qui restait des moines qui n'avaient pas été emprisonnés ou recrutés comme mineurs dans des mines de charbon du Qinghai (Arjia Rinpoche, *Surviving the Dragon*, New York, Rodale Books, pp. 31-44). Je remercie K. Buffetrille pour cette référence.

² Statistiques reprises par Kolas A. & Thowsen M.P., 2005, *On the Margins of Tibet: Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier*, Seattle, WA, The University of Washington Press, p.46. L'ouvrage cité par ces auteurs est Pu Wencheng, 1990, *Gan Qing zangchuan fojiao siyuan* [Monastères bouddhistes tibétains du Gansu et du Qinghai], Xining, Qinghai renmin chubanshe.

³ Panchen-Lama 1997 : 104.

dans le fleuve. De nombreuses femmes se sont suicidées en se jetant à l'eau, en tenant deux ou trois de leurs enfants par la main. »¹

Ces mots sont ceux de Thakpa Gyamtso (tib. : Thag pa rgya mtsho), un vieil homme qui a souhaité faire connaître ce message à l'extérieur en le confiant à son fils vivant en France. Un témoignage unique ne prouve certes rien et il ne peut concentrer à lui seul les événements d'une époque et d'une province aussi grande que l'Amdo. Si le seul massacre d'Oradour-sur-Glane ne reflète pas la nature de l'occupation allemande en France et doit être considéré comme une tragédie localisée, unique et non révélatrice de la teneur de la Seconde Guerre mondiale, c'est parce qu'il a relevé de l'exception. En Amdo, au contraire, de nombreux survivants peuvent reprendre à leur compte, *mutatis mutandis*, le témoignage cité ci-dessus. On rappellera ici la déclaration que fit à Pékin le Panchen-Lama le 28 mars 1987, alors qu'il avait été réhabilité et nommé vice-président de l'Assemblée Nationale du Peuple Chinois, un des plus hauts postes en Chine. Il évoqua les atrocités commises au Qinghai comme suit : « si on tournait un film sur les atrocités perpétrées dans la province du Qinghai, les spectateurs seraient affreusement choqués. A Golok, de nombreuses personnes furent tuées et les cadavres furent entassés au bas d'une colline, dans une fosse. Les soldats dirent aux proches des défunts qu'ils devraient se réjouir puisque les rebelles avaient été éliminés. On les força à danser sur les cadavres. Puis ils furent juste après cela massacrés à la mitrailleuse »².

Par ailleurs, dans les témoignages qui nous sont parvenus, une remarque récurrente est celle de l'absence d'hommes et de la présence des seuls vieillards et des enfants, et parfois des femmes, dans les communautés pastorales ou villageoises, entre 1958 et 1960, en raison de la mort ou de l'emprisonnement de tous les hommes adultes. On citera ici le témoignage du frère du Dalaï-Lama, originaire de l'Amdo et qui participa à une mission d'inspection tibétaine, invitée par le gouvernement chinois à juger *de visu* la situation au Tibet. Il retourna dans son village et écrit : « Quand je leur posais des questions sur leur vie maintenant, ils ne faisaient que pleurer... D'autres m'ont dit comment leurs familles et leurs amis avaient été tués, emprisonnés, envoyés dans des camps de travail, mutilés ou rendus infirmes. ... Des milliers sont morts de faim, incapables de survivre avec les vers, les déchets, les os de chiens morts et la nourriture pour les cochons que la faim les poussait à manger. Ils m'ont dit qu'en 1959-60, tous les hommes ont été arrêtés, mis dans des camions et envoyés dans les camps de travail ; que les seules personnes que vous pouviez voir étaient des femmes, des enfants et des vieux »³.

¹ Je remercie l'étudiante N. pour avoir traduit ce témoignage et me l'avoir transmis.

² "Speech by the Panchen Lama at a meeting of the Sub-Committee of the National People's Congress in Peking on the situation in Tibet, 28 March 1987", The Panchen Lama Speaks (Dharamsala, 1991). Ce texte est repris sur de nombreux sites internet tels que www.friendsoftibet.org/databank/tibethistory/tibeth2.html mais je n'ai pas eu accès à la publication originale pour vérifier la teneur du texte.

³ Thubten Jigme Norbu, 1986, *Tibet is my country*, London, Wisdom Publications, p.274-275. Je remercie ma collègue F. Jagou (EFEO) pour m'avoir transmis cette référence, mais aussi pour sa relecture attentive de cet article.

IV. TENTATIVE DE RECONSTITUTION DES ÉVÈNEMENTS

Outre quelques témoignages oraux, plusieurs sources sont désormais disponibles en tibétain principalement. Elles confirment qu'une rébellion massive embrasa bien l'Amdo en 1958, qu'elle fut matée très violemment par l'armée qui eut recours à des emprisonnements massifs, et que les survivants souffrirent ensuite de la famine, en raison de la mise sur pied de communes dans le cadre du Grand Bond en avant (1958-1960).

1. Sources

Outre la *Pétition* du Panchen-Lama (cf. *supra*), notre source principale pour tenter de comprendre plus précisément ce qui s'est passé en Amdo en 1958 est le livre publié en Inde en 1994 par Alak Tsayi Tänzün Pälbar (tib. : A lags Tsa yis Bstan 'dzin dpal 'bar), lui-même témoin et partie prenante de cette révolte¹. Intitulé *La tragédie de mon pays natal*, son livre fait un point sur les événements en Amdo entre le début des années 1950 et 1976, à partir de sa propre expérience, des récits entendus et de sources chinoises qu'il traduit en tibétain². Il écrit que, « en 1958, les flammes d'un soulèvement pour la liberté, pour lutter contre le contrôle (*dbang 'gyur*) par les communistes chinois, ont brûlé avec intensité dans la plupart des zones de l'Amdo »³.

Une autre source est le récit autobiographique et best-seller en Amdo, *Joies et peines de l'enfant Naktsang* (tib. : *Nag tshang zhi lu'i skyid sdug*, 2007). Ses deux cents dernières pages détaillent la formation d'une milice de résistance locale dans la région d'origine de l'auteur, Chukhama (tib. : Chu kha ma), à Machu (tib. : Rma chu, préfecture autonome tibétaine de Kan lho, province du Gansu), en 1958. L'auteur, Naktsang Nulo (tib. : Nags tshang Nus blo), détaille les affrontements inégaux et la défaite rapide des Tibétains, les pertes humaines nombreuses et les emprisonnements. Les lecteurs de l'Amdo ont réservé un accueil triomphal à ce livre qui a connu de nombreuses éditions clandestines, preuve de son succès. Il est désormais interdit.

Deux autres ouvrages contenant des entretiens avec des survivants ont été publiés sans ISBN en Amdo après 2008 et ils sont également interdits. Ces interviews ont été menées par Jamdo Rin zang (tib. : Bya mdo Rin bzang), un jeune moine qui a été arrêté depuis pour avoir publié ces livres. Les deux ouvrages s'intitulent *Mon pays natal et la libération pacifique* et *A l'écoute attentive de mon pays natal*⁴.

¹ Né en 1943, il fut emprisonné et envoyé en camp de rééducation par le travail dans le Gansu, de 1958 à 1979. Réhabilité en 1979, il s'enfuit en exil en 1987 où il rédigea l'ouvrage ici utilisé.

² A lags Tsa yis Bstan 'dzin dpal 'bar, 1994, *Nga'i pha yul gyi ya nga ba'i lo rgyus*, Dharamsala, Narthang Publications.

³ A lags Tsa yis Bstan 'dzin dpal 'bar 1994 : 137. Repris sur <http://www.khabdha.org/?p=5018>.

⁴ Resp. *Nga'i pha yul dang zhi ba'i bcings grol* et *Nga'i pha yul dang gzab nyan*, sans date ni lieu de publication.

2. Les réformes démocratiques

Que s'est-il donc passé en 1958 ?

Revenons trois ans en arrière. En juillet 1955, Mao Zedong s'impatientait : la transformation socialiste de la Chine était trop lente à son goût. Il annonça le lancement de réformes radicales du secteur agricole, appelées « réformes démocratiques », terme qui désignait la mise sur pied de coopératives agricoles et pastorales. Au Kham et en Amdo (le Tibet central, future RAT, était exempté de ces réformes grâce à l'accord en 17 points du 23 mai 1951), les paysans et pasteurs nomades devaient mettre en commun leur force de production, même s'ils en conservaient ultimement la maîtrise. Ces réformes allaient de pair avec l'imposition d'un appareil d'Etat communiste. Les résistances locales en Amdo et au Kham furent fréquentes et souvent violentes, mais les autorités chinoises traitèrent chaque mouvement de révolte au cas par cas. Fin 1957, donc, en Amdo, la collectivisation avait semble-t-il très peu progressé. Il nous manque encore des éléments pour le confirmer mais il y eut vraisemblablement un coup d'accélérateur aux réformes début 1958. Rappelons que Mao avait annoncé en 1955 que ces réformes devaient être terminées au printemps 1958¹. Selon M. Slobodnik, dans la région de Labrang, « [c]es mesures furent terminées dans l'été 1958, au moment où dans l'ensemble de la Chine démarra le mouvement pour la mise sur pied des communes populaires (en chinois *renmin gongshe*). Les réformes économiques imposées par les autorités chinoises conduisirent à la radicalisation de la population tibétaine locale et, par la suite, un soulèvement anti-chinois armé éclata pendant l'été 1958. Le soulèvement fut écrasé par l'armée chinoise »². On peut élargir à l'ensemble de l'Amdo cette description du déroulement des événements à Labrang, bien que chaque district, village et communauté pastorale ait connu sa chronologie propre. Selon *La Tragédie de ma terre natale*, c'est la collectivisation qui déclencha des mouvements de révolte. En effet, ces réformes profondes et soudaines des structures socio-politico-économiques préexistantes visaient en premier chef les détenteurs traditionnels du pouvoir, c'est-à-dire les dirigeants politiques et les monastères. Ceux-ci opposèrent, comme on pouvait s'y attendre, une farouche résistance. Ce que n'avait pas prévu le gouvernement chinois, c'est qu'ils furent soutenus massivement par la population, qui dans l'ensemble n'admettait ni l'intrusion d'un système étranger et communiste dans leur communauté, ni la destruction du fonctionnement économique et religieux qui était le leur. Comme au Kham deux ans plus tôt, les Tibétains de l'Amdo formèrent des milices locales pour s'opposer à ces mesures. Ça et là, des communautés forgèrent des alliances entre elles, mais cette résistance ne fut semble-t-il pas coordonnée. En effet, les Amdowas n'étaient pas unifiés sous un même commandement, mais faisaient allégeance à une multitude de chefs, eux-mêmes souvent liés à des monastères. Les révoltes locales furent innombrables. Tänzün Pälbar, dans son

¹ Stevenson Mark, 1997, "The Role of the Traditional Tibetan Tribal Leadership in Amdo (Huangnan) after 1949", paper presented at the Amdo Conference Department of Sanskrit and Indian Studies Harvard University, May 1997.

² Slobodnik Martin, 2004, "Destruction and Revival: The Fate of the Tibetan Buddhist Monastery Labrang in the People's Republic of China », in *Religion, State & Society*, 32(1), March 2004: pp. 8-9.

introduction, indique que pendant les huit premiers mois de 1958, selon un document chinois, 996 affrontements furent dénombrés entre les Tibétains et l'armée chinoise, rien qu'à Choné (tib. : Co ne) et Labrang (tib. : Bla brang), dans le Gansu¹.

Le détail de la collectivisation forcée et des résistances locales, district par district et semaine après semaine, reste à établir. Mais, d'après Tänzün Pälbar, qui cite des sources chinoises, Mao Zedong fut informé des résistances au Qinghai par le chef de l'Armée Populaire de Libération au niveau provincial. Le 24 juin 1958, il répondit à l'appel lancé par ce dernier : « Il est excellent que des groupes de réactionnaires du Qinghai fomentent la révolte. Il est temps de libérer le peuple [= frapper fort]. ... Il faut se préparer à répondre à ceux qui vont fomenter le soulèvement réactionnaire dans tout le Tibet [= la future Région Autonome du Tibet]. Plus les troubles [*zing cha*] sont importants, mieux c'est. »².

Dans un article sur la rébellion de Lhasa en 1959, l'auteur, J. Chen, montre, citations de textes récemment publiés à l'appui, que « Mao et ses collègues 'croyaient qu'il était impossible de résoudre la question tibétaine sans avoir recours à la force militaire' »³. Il explique également que, pour Mao et le PCC, les obstacles rencontrés dans la « libération » tibétaine étaient considérés pas tant comme des « menaces » ou des « crises » que des « opportunités » pour venir à bout, une fois pour toute, de l'épineuse question tibétaine⁴. Le fait que l'appareil d'Etat de la RPC était alors constitué en grande partie de militaires (généraux et vétérans de la Longue Marche) peut expliquer cette envie d'en découdre par la voie militaire, plus que par la gestion politique.

L'Armée Populaire de Libération, qui était au service du PCC, intervint donc. Les forces en présence n'étaient pas égales et ce fut l'hécatombe dans les rangs tibétains. Jiang Dasan, pilote chinois de l'armée de l'air stationné au Qinghai en 1958, décrit sur son blog en 2008 la démonstration de force de l'armée de l'air chinoise auprès des leaders religieux tibétains du Qinghai, convoqués pendant l'été 1958 pour les impressionner : les alentours de l'aéroport militaire furent bombardés par l'armée de l'air, dans un grand show de destruction et de flammes. Ces leaders religieux furent alors « convaincus » de la supériorité de la Chine et la

¹ Alak Tsayü Tänzün Pälbar 1994 : i.

² Déclaration traduite sur tibétain à partir de la traduction tibétaine de Tsayü Tänzün Pälbar (p. 133). La version chinoise se trouve sur <http://www.bullogger.com/blogs/tdtw/archives/388786.aspx> et http://blog.boxun.com/hero/201112/dongsai/1_3.shtml. La traduction anglaise est la suivante : « On 24 June 1958, Mao Zedong, in commenting on the CCP Qinghai Provincial Committee's 'Instructions on Suppressing Rebellions Spreading throughout the Province,' indicated that the party had to be 'prepared to deal with the prospect of a full scale rebellion that is likely to break out there.' He emphasized that 'if the reactionary forces in Tibet dare to start a full-scale rebellion, this without any doubt will mean that working people [in Tibet] will benefit from an earlier liberation.' La source est Zhonggong xizang dangshi dashi ji [CCP History Material Collection Committee in Tibet], pp. 80-81, citée p. 68 de l'article de Chen Jian, "The Tibetan Rebellion of 1959 and China's Changing Relations with India and the Soviet Union", Journal of Cold War Studies, 8 (3), Summer 2006, pp. 54-101 (téléchargeable sur <http://www.fas.harvard.edu/~hpcws/jcws.2006.8.3.pdf>).

³ Chen 2006 : 57, citant Jianguo yilai Mao Zedong wengao [Manuscrits de Mao Zedong depuis la fondation de la République populaire], publié à Pékin en 1987, vol. 1, pp. 152-153.

⁴ Chen 2006 : 72 et 73.

province du Qinghai retrouva son calme, écrit-il¹. Il précise que quelques poches de résistance demeurèrent mais furent vaincues rapidement par l'envoi des forces armées et des avions mitrailleurs². Ainsi qu'il le note, il avait en effet été décidé alors d'en finir avec les aménagements locaux et les sensibilités ethniques³. L'usage de la force fut considéré comme plus approprié que la résolution politique : « nous sommes retournés à la vieille formule magique : d'abord attaquer par la force, et la politique en second... Ils ne comprennent pas votre pouvoir si vous n'avez recours qu'au politique, ils vous voient comme faible et malléable »⁴.

Le 5 juillet 1958, le PCC du Qinghai soumit un rapport au Comité central, décrivant la rébellion de l'Amdo et la qualifiant de « conflit de classe »⁵. Le 27 août, le Comité central confirma que « la question ethnique est en essence une question de classe »⁶.

L'usage de la force armée de manière indiscriminée pour mater ces rébellions locales fut par la suite vivement critiquée par le Panchen-Lama : « de nombreuses personnes responsables, au plus bas échelons du Parti, du gouvernement et de l'armée... pensèrent que, l'ennemi les ayant attaqués, c'était la guerre. Ils ne s'appliquèrent pas à mener des enquêtes ou à étudier [les situations au cas par cas], mais souhaitèrent contre-attaquer immédiatement »⁷. Le résultat fut une « répression sanglante et des attaques... non seulement de nombreuses personnes, blessées, moururent mais de graves dommages furent infligés à la production agricole et pastorale, ce qui a entraîné le Tibet dans une situation critique »⁸. Enfin, il enfonça le clou : « Des rébellions ont éclaté dans la plupart des zones tibétaines et de nombreuses personnes sont mortes sur le champ de bataille. C'est le premier point. Deuxièmement : de nombreuses personnes ont été arrêtées et emprisonnées pendant et après la période de suppression de la rébellion, ce qui a provoqué le décès, pour des causes non-naturelles, d'un grand nombre de personnes »⁹. Ces deux premiers points sont suivis d'un troisième, que nous allons examiner ci-dessous.

¹ Voir le blog de cet ancien militaire : http://blog.sina.com.cn/s/blog_4bf5830401000ajh.html et sa traduction anglaise <http://chinadigitaltimes.net/2008/03/popular-history-the-suppression-of-a-rebellion-in-tibet/>.

² Voir ainsi le passage sur le « massacre de Khis zin » (Henan, dans la préfecture autonome tibétaine de Malho), qui fit selon Tänzün Pälbar plus de trois mille victimes sur un total de dix mille personnes. Cet extrait a été repris depuis sur internet : http://tibettimes.tibethosting.com/blogs.php?id=14&post_id=5443

³ On rappellera qu'au mouvement des « Cent fleurs » (1956-1957) avait succédé le « mouvement antidroitiste » (1957) qui considérait comme preuve de tendance droitiste toute complaisance envers les tenants de l'ordre ancien.

⁴ “We've returned to the old magic formula: First attack by force, politics as a second course (军事打击为主□□□□为辅). Working only through politics, they don't understand your power. They see you as weak and pliant.” (<http://chinadigitaltimes.net/2008/03/popular-history-the-suppression-of-a-rebellion-in-tibet/>)

⁵ D'après la chronologie qui figure en annexe de Panchen-Lama 1997 : 134.

⁶ *Ibid.* : 135.

⁷ *Ibid.* : 99.

⁸ *Ibid.* : 101.

⁹ *Ibid.* : 103.

3. Le Grand bond en avant

Une autre épreuve attendait en effet les Tibétains de l'Amdo : le « Grand bond en avant » (1958-1960). Ce mouvement fut lancé par Mao qui rêvait de rattraper en dix ans la productivité des Etats-Unis et du Royaume-Uni. Au nom de cette ambition, furent mises sur pied des « communes de production » qui bannissaient toute propriété privée. La production agricole et pastorale fut grandement perturbée, d'autant plus que, souvent, le premier stade (la collectivisation) n'avait pas été mis en place du tout, ou bien était une innovation récente, comme on l'a vu. A l'automne et en hiver 1958, les communes furent instituées à grande échelle au Kham et en Amdo : le mouvement fut officiellement mené à bien dès septembre de cette année-là dans la préfecture autonome tibétaine de Kanlho (ch. : Gannan, province du Gansu) et 100 % des éleveurs auraient été regroupés en commune en novembre dans la région de Malho (Rma lho, préfecture autonome tibétaine de Huangnan, Qinghai) et 87 % à Tsolho (ch. : Hainan, Qinghai)¹.

Le résultat de ces communes, ainsi qu'une météorologie hostile, fut, on le sait, une famine sans pareil. Le nombre de victimes est encore sujet à débat, mais les chercheurs occidentaux l'estiment de 30 à 46 millions pour toute la Chine. Or, la famine en Amdo succédait à une hécatombe due aux graves affrontements sino-tibétains des mois précédents. Une proportion non négligeable de la population adulte tibétaine, laïque et religieuse, de la province du Qinghai, et plus largement de l'Amdo, fut décimée. Une grande partie des hommes survivants avait été emprisonnés et nombre d'entre eux moururent en camp de rééducation par le travail. Le Panchen-Lama osa livrer en 1987 une statistique qu'il avait craint d'inclure dans sa *Pétition* de 1962 : selon lui, la moitié des prisonniers moururent dans les prisons².

Naktsang Nulo nous livre un témoignage de première main : à Chumakha, dit-il, les affrontements sino-tibétains de la fin du printemps avaient laissé 1000 orphelins et 600 personnes âgées sans famille – et fait plus de 3000 prisonniers. Les enfants et les vieillards furent parqués à partir de décembre 1958 dans un camp. La mise en place simultanée des communes signifia l'arrêt de la production agricole et pastorale. Quatre mois plus tard, seuls 50 enfants et 10 personnes âgées avaient survécu à la famine qui caractérisa cette désastreuse campagne, soit un taux de survie entre 3,5 %. Naktsang Nulo, enfant à l'époque et résidant dans ce camp, confirme dans son témoignage que l'une des stratégies de survie fut souvent le recours au cannibalisme.

Au total, la population des Tibétains du Qinghai diminua de 15 % entre 1953 et 1964. L'économiste A. Fischer avance le chiffre d'une diminution de 20 % entre 1957 et 1963 contre « seulement » 5 % sur le plan national pour la même période, en raison du Grand bond en avant (1958-

¹ *Ibid.* : 158 et 161.

² *Ibid.* : 190.

1960)¹. A Sertha, district tibétain à la limite de l'Amdo et du Kham, dans la préfecture autonome de Kardze (tib. : Dkar mdzes, ch. : Ganzi, province du Sichuan), 15 % des 16 000 habitants moururent pour la seule année 1960². Le Panchen-Lama écrivait dès 1961 : « Pendant une certaine période de temps, parce que la vie des masses était misérable et pitoyable, de nombreuses personnes, notamment les jeunes et les vieux, sont morts de famine ou parce que, trop faibles pour travailler, ils succombèrent à des maladies bénignes »³.

Le chiffre de 15 % est bien sûr une moyenne : certaines zones furent plus touchées que d'autres. Un chiffre souvent cité est celui de la préfecture tibétaine autonome de Golok (tib. : Mgo log) : selon le magazine *China Spring*, publié aux Etats-Unis en juin 1986, sur 130 000 habitants dénombrés avant 1958 chez les Golok, il n'en restait plus que 60 000 en 1964. La source de ces statistiques, souvent reprises par l'exil, n'est pas claire. On peut toutefois se tourner vers une chronique locale publiée sans ISBN en Chine récemment et qui s'appuie sur des statistiques officielles : la communauté de Khisin (Malho, Qinghai) comptait 11 000 personnes puis, en 1958, elle tomba à 5 749. 52 % de la population totale avait donc disparu en un an⁴ : mort, famine, emprisonnement, furent les raisons de ce déclin démographique.

V. POURQUOI NE SAVONS-NOUS RIEN ?

Notre ignorance de cet épisode tragique et à grande échelle du conflit sino-tibétain pose la question des mécanismes à l'œuvre pour la « fabrication de l'histoire » et des pratiques mémorielles. Car, si la mémoire est « le plus beau matériau de l'histoire », comme le dit Jacques Le Goff dans *Histoire et mémoire* (1988), encore faut-il qu'elle soit possible ou autorisée. Or l'expression de la mémoire de 1958 en Amdo se heurte à trois types d'obstacles.

1. Sur le plan chinois

La rébellion en Amdo a précédé de quelques mois seulement le Grand bond en avant. Or, la famine généralisée en Chine, et la répression d'un bref mais intense mouvement de rébellion tibétaine, lui-même un désaveu massif du « grand récit » de libération, sont toutes deux soumises à l'omerta politique et historique, le PCC s'arrogeant l'exclusivité de la mémoire publique en Chine et orientant également les programmes de recherche historiques. Cela peut donc expliquer pourquoi si peu de publications officielles relatives à 1958 en Amdo aient paru à ce jour.

¹ Fischer Andrew, 2008, « Has there been a decrease in the number of Tibetans since the peaceful liberation of Tibet in 1951? », in Blondeau, Anne-Marie et Buffetrille, Katia (eds), *Authenticating Tibet: Answers to China's 100 Questions*, Berkeley, University of California Press, pp. 134, 136.

² Dikötter Franck, *Mao's Great Famine*, Londres, Bloomsbury, 312, citant des sources chinoises.

³ Panchen-Lama 1997 : 103.

⁴ Tshen brtan rgya mtsho, n.d., *A rig bka' bcu ma'i lo rgyus gangs dkar bsil ma'i chab rgyan*, pp. 127-128.

2. Sur le plan international

Les événements en Amdo se sont déroulés sur quelques mois à peine et en vase clos. Très vite, une très grande partie de l'Amdo a été isolée du reste du Tibet et du monde extérieur. Seuls quelques Amdowas purent se joindre au groupe de résistance Chushi Gangdruk (tib. : Chu bzhi sgang drug), formé en juillet 1958 à mille cinq cents kilomètres au sud, dans le Lhokha (sud-ouest de Lhasa). En effet, pour nombre d'hommes de l'Amdo, il était déjà trop tard. En l'absence de témoins immédiats, cette mémoire ne fut pas transmise à l'extérieur de la communauté. Elle ne prit pas non plus la route de l'exil, contrairement à ce qui se passa avec des résistants comme Ani Patchen, Ama Adhe, ou des prisonniers politiques comme Pälden Gyatso¹, qui rejoignirent l'exil soit dès 1959, soit après la libéralisation post-révolution culturelle, et qui purent rendre publics leurs souvenirs. Quand enfin quelques rares Amdowas survivants de 1958 arrivèrent en exil, comme Alak Tsayi Tänzün Pälbar (il s'enfuit en Inde en 1987), ils furent confrontés à une mémoire officielle de la tragédie tibétaine déjà cristallisée autour de deux révoltes : 1956 au Kham et 1959 à Lhasa. Ce fut comme s'il n'y avait pas de place pour celle de l'Amdo en 1958. Le récit des horreurs et la description de l'intensité de la répression qu'endurèrent les Amdowas confortaient certes la version mise en avant en exil (le Tibet victime innocente de l'oppression chinoise), mais ils venaient aussi perturber un récit désormais bien rôdé et ils étaient sans lien direct avec l'exil. Ils ne trouvèrent pas place dans le « grand récit » tibétain de l'exil et ont du mal à s'y frayer une voie à ce jour encore.

3. En Amdo

En Amdo même, les survivants ont été longtemps réticents à évoquer ces souvenirs, d'une part parce qu'ils étaient trop pénibles (réflexe bien connu chez les rescapés de catastrophes et de tragédies), et car on craignait les représailles. Mais la situation change depuis 2007 : d'une part, les derniers survivants se mettent à parler. Au seuil de la mort, ils souhaitent témoigner, comme le récit cité partiellement en début de cet article le montre. D'autre part, les descendants des victimes de l'époque n'hésitent plus maintenant à se faire le relais de ce qu'ils ont entendu dans leur enfance car ils sont conscients de la disparition progressive des derniers témoins vivants de cet événement. Les témoignages recueillis par Jamdo Rinzing pointent dans cette direction. Interviewé par le journal en exil « Miroir de la société » (tib. : *Spyi tshogs me long*), celui-ci explique : « Mes deux ouvrages majeurs publiés sont *Mon pays et la libération pacifique* et *A l'écoute attentive de mon pays natal*. J'avais réuni assez de matériau pour offrir [au public] cinq livres dans ce genre, mais en raison de circonstances adverses, je n'ai pu mener cette entreprise à bien. J'ai publié deux livres sur '58' en me demandant s'il y aurait quelqu'un pour

¹ Ani Patchen et Adelaide Donnelley, 2001, *Et que rien ne te fasse peur*, Paris, Lattès ; Ama Adhe et Joy Blakeslee, 1999, *Ama Adhe, Voix de la mémoire, du Tibet libre à l'exil*, Saint-Jean-de-Braye, Dangles ; Pälden Gyatso, 1997, *Le Feu sous la neige. Mémoires d'un prisonnier tibétain*, Arles, Actes Sud.

écouter ce supplément à l'histoire des deux décennies troublées [qui ont débuté] aux alentours de 1958 »¹.

Comment qualifier les « événements » de l'Amdo en 1958 : le titre de cette communication est « révolte », mais devrait-on parler de « rébellion », de « soulèvement », de « guérilla », d'« insurrection » ? Sont-ce des « conflits armés » ou fut-ce une « guerre » ? Sont-ce des mouvements « populaires » ou « de classe », sont-ils « contre-révolutionnaires » ? Sont-ils à base ethnique, économique ou religieuse ? C'est maintenant aux historiens de faire toute la lumière sur cet épisode tragique de la confrontation sino-tibétaine dans les années 1950, en s'appuyant sur les témoignages des derniers survivants et sur le travail de mémoire courageux qu'entreprend la jeune génération tibétaine d'aujourd'hui.

¹ http://www.tibettimes.net/blogs.php?id=52&post_id=13408=

QU'EST-CE QUE LE STATUT D'AUTONOMIE DES « NATIONALITÉS » EN CHINE ?

par Stéphane Gros,
Anthropologue et sinologue, chargé de recherche au CNRS

Ma présentation est volontairement générale car il s'agit de souligner les grands principes de la notion d'« autonomie » en République populaire de Chine (RPC). Dans l'idéal, elle devrait être complétée par l'examen d'un ou plusieurs cas d'étude présentant des situations locales concrètes.

Je propose donc simplement de brosser à grands traits un portrait de la notion d'autonomie mise en œuvre au sein de la RPC.

De mon point de vue, la question de l'autonomie appliquée à certains territoires de la RPC pose, de manière indissociable et concomitante, le problème de l'unité nationale.

Dans les années 1950, le Parti communiste chinois (PCC) a pensé résoudre le problème de l'unité nationale par l'instauration de la politique des « nationalités » (en chinois, *minzu*) qui se fondait sur un double héritage :

- Le modèle républicain de l'époque de Sun Yat-sen et de la nation chinoise formée de l'union des cinq peuples – les Han et ceux des frontières : Mandchous, Mongols, Musulmans et Tibétains.
- Le modèle soviétique de la nation qui fut défini comme « *une communauté stable partageant une histoire, une langue, une vie économique et une culture* ».

Le problème de l'unité nationale est donc inséparable de la définition du concept de nation. Or, en chinois, c'est le même mot *minzu* qui signifie à la fois « nation », « nationalité », « groupe ethnique » ou même « race ». La Chine d'aujourd'hui est ainsi composée de 56 *minzu* (55 nationalités minoritaires et une majoritaire, les Han) qui forment le grand *minzu* Chine (la nation chinoise, *Zhonghua minzu*).

Il est utile, en guise d'introduction, de préciser l'émergence de la notion de *minzu* qui est au cœur de la définition de l'État-nation et de la manière de penser sa diversité interne et, par conséquent, les possibilités même de l'autonomie.



Après la chute de la dynastie des Qing en 1911, le fondateur de la république, Sun Yat-sen, définit la nation chinoise comme l'union des cinq peuples (*wu zu gong he*).

Les cinq couleurs du drapeau républicain faisaient référence aux Han (rouge), aux Mandchous (jaune), aux Mongols (bleu), aux Musulmans (blanc) vivant dans la région du Turkestan chinois (le Xinjiang actuel), et aux Tibétains (noir).

Par la suite, les nationalistes, sous la houlette de Tchang Kaï-chek à la tête du Guomindang, défendaient une position mono-ethnique de la nation et du « peuple chinois ». Pour les nationalistes, qui percevaient l'entité chinoise comme un ensemble de peuples descendant d'un même ancêtre (ensemble phylogénétique), les autres peuples étaient relégués au rang de sous-groupes à l'intérieur d'une approche de type racial.

À cette époque, un autre drapeau fut utilisé pour évoquer l'uniformité nécessaire à l'unité. L'uniformité était figurée par une étoile à 18 branches, en référence à 18 régions constituant le cœur de la Chine associée à la culture han. Ce drapeau changea encore en 1925, et devint celui conservé par les nationalistes qui se réfugièrent à Taiwan.

À la même époque, d'autres étaient plutôt partisans de la « Grande Chine », ce qui impliquait donc l'inclusion des groupes non-han au sein de cet espace.

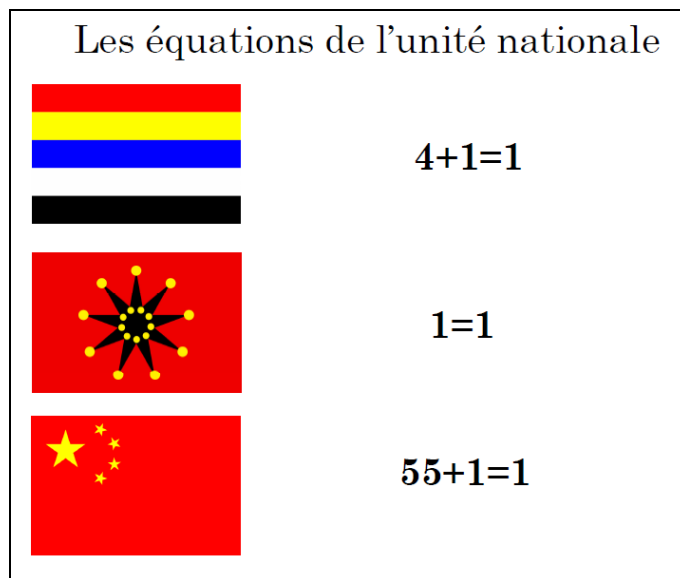
Pour les nationalistes les plus durs, une Chine multiethnique était une impossibilité logique, malgré la tentative de Sun Yat-sen de réaliser l'union des cinq peuples. Mais cette impossibilité logique (pour certains) sera levée avec la fondation de la République populaire de Chine (1949) qui se dit « unifiée et multinationale ». Ainsi, la naissance de la RPC nécessita une redéfinition du terme *minzu*.

Les cinq étoiles du drapeau actuel de la RPC ne renvoient pas aux cinq *minzu* principales, contrairement à ce que l'on pourrait penser, mais aux quatre classes sociales du peuple chinois, la plus grande étoile symbolisant le

Parti communiste chinois¹. Il n'en reste pas moins que la fondation de la RPC marque l'union de peuples différents.

Cette union se distingue de celle qui avait préexisté au cours de l'histoire moderne de la Chine à partir de 1911. Le concept de *minzu* cristallise ainsi les différentes équations de l'unité nationale à l'époque moderne :

- L'union des cinq peuples (quatre minoritaires, un majoritaire) pour ne faire qu'un au sein d'une même nation (que l'on pourrait résumer à l'équation $4+1=1$)
- La vision monoethnique considérant que seuls les Han sont constitutifs de la nation chinoise ($1=1$)
- La version actuelle de la Chine multinationale qui associe 55 nationalités minoritaires et une nationalité majoritaire (Han) qui, ensemble, constituent la nation chinoise ($55+1=1$).



Ainsi, les problèmes du nationalisme et des relations interethniques sont inséparables. Ceci est d'autant plus vrai à l'heure où le nationalisme chinois tend à remplacer le communisme comme idéologie unifiante en RPC. Par conséquent, le corps géographique de la Chine apparaît comme une unité organique potentiellement menacée d'amputation par des volontés séparatistes.

Il importe de souligner que le PCC, dès sa création dans les années 1920, fit face aux cas particuliers du Tibet ou de la Mongolie. Par la suite, et en particulier pendant la Longue Marche (1935-36), le PCC fit l'expérience très concrète du problème du ralliement des populations et territoires périphériques.

Le manifeste rédigé lors du second congrès du PCC en 1922 déclarait que le but du PCC était l'unification de la Chine sous un système fédéral au sein duquel la Mongolie, le Tibet et le Xinjiang formeraient des États

¹ Voir *De la dictature démocratique populaire* : 1) les travailleurs (*gōng*) ; 2) les paysans (*nóng*) ; 3) la « petite bourgeoisie urbaine » (*chéngshì xiǎozhǎn*) ; 4) les-dits « capitalistes patriotes » (*mínzú zīchǎn*).

autonomes (désignés en chinois sous le terme de *zizhi bang*). L'idée même de ce système fédéral était très proche de la notion d'autodétermination. La Mongolie intérieure fut alors la première région autonome créée en 1947.

En 1949, le PCC fonda la RPC en tant qu' « État multinational unifié » (*tongyi de duominzu guojia*). Selon l'orthodoxie, la Chine est donc une « singularité plurielle ». D'une part, la singularité renvoie à l'unité de la nation chinoise (*zhonghua minzu*) ; d'autre part, la pluralité renvoie à la diversité des 56 nationalités, les Han majoritaires et les « nationalités minoritaires » (*shaoshu minzu*, terme souvent traduit par « minorités ethniques » mais signifie littéralement « nationalités minoritaires »).

La nation (*minzu*) s'incarne dans le peuple numériquement le plus important et faisant preuve d'une continuité historique et culturelle, les Han. Mais les mêmes critères ont conduit à la reconnaissance officielle d'autres « nationalités » dites minoritaires, visant ainsi à établir une égalité de principe entre toutes les « nationalités ».

Les 55 groupes minoritaires représentent 8,5 % de la population chinoise en 2000 (soit plus de 105 millions de personnes), contre un peu plus de 6,5 % en 1953. Les nationalités minoritaires, parmi lesquelles les Tibétains, se répartissent sur plus de la moitié du territoire de la RPC. Elles se situent essentiellement sur les zones frontalières du sud et de l'ouest où elles sont parfois largement majoritaires : la proportion des Tibétains dépasserait ainsi 90 % de la population de la Région autonome du Tibet.

Les groupes minoritaires ayant officiellement accédé au statut de « nationalité » (*minzu*) ont des droits garantis par la Constitution promulguée en 1954. Ce statut officiel a permis la mise en place d'un système administratif particulier pour les régions principalement peuplées par les nationalités minoritaires. Furent ainsi créées successivement cinq régions autonomes : outre la Mongolie Intérieure précédemment citée, il s'agit de la région autonome du Xinjiang, de la région autonome du Tibet, de la région autonome du Ningxia, et de la région autonome du Guangxi.

Nom de la région autonome	Date de fondation	Population en 2000	Minzu représenté
Région autonome de Mongolie intérieure	1 ^{er} mai 1947	23 millions	Mongols 17 %
Région autonome Zhuang du Guangxi	15 mars 1958	48,8 millions	Zhuang 33 %
Région autonome Ouïgour du Xinjiang	1 ^{er} octobre 1955	19,6 millions	Ouïgours 45 %
Région autonome Hui du Ningxia	25 octobre 1958	6 millions	Hui 20 %
Région autonome du Tibet	1 ^{er} septembre 1965	2,7 millions	Tibétains 92,8 %

Au sein des autres provinces chinoises, il existe aussi tout un ensemble de préfectures et de districts autonomes. Ainsi, en dehors de la Région autonome du Tibet, des unités administratives autonomes sont situées dans des provinces contiguës (Yunnan, Sichuan, Qinghai et Gansu). En fait, plus de la moitié de la population tibétaine au sein de la RPC habite en dehors de la Région autonome du Tibet.

La contiguïté spatiale censée fournir un critère donnant accès à l'autonomie se traduit *a contrario* par un fort éclatement au sein de multiples entités administratives réparties dans diverses régions.

Bien que le principe d'autonomie s'applique à ces différents échelons administratifs (régions autonomes, préfectures et districts autonomes), la définition de ce principe varie grandement en fonction des contextes locaux qui fournissent des conditions spécifiques à l'exercice de l'autonomie. Voilà pourquoi ma présentation ne peut être que générale. Pour traiter de l'autonomie dans le cas de la nationalité minoritaire tibétaine, il faudrait s'intéresser à chaque préfecture et district autonome pour y observer les variations dans l'application de ce principe.

Dès la Constitution de 1954, le principe général d'autonomie s'est clairement distingué du principe fédéral et du droit à l'autodétermination qui avaient été soutenus par le PCC dans les années 1920. Le droit à l'autonomie se réalise uniquement dans le cadre de la sauvegarde de l'unité nationale et exclut de facto toute possibilité de sécession. Réaffirmée régulièrement depuis 1954, notamment dans la loi sur l'autonomie régionale du 1^{er} octobre 1984, l'autonomie s'organise autour d'une série de principes, parmi lesquels nous pouvons retenir :

- L'article 5 de la loi de 1984 qui précise que l'autonomie se pratique dans le souci de sauvegarde de l'unification du pays.
- L'article 7 qui stipule que l'autonomie doit être mise en œuvre en fonction des intérêts supérieurs de l'État et accomplir toutes les tâches données par les organismes supérieurs de l'État.
- L'article 15-2 qui indique que les gouvernements des régions autonomes sont des organismes administratifs sous la direction générale du Conseil des affaires d'État, organisme civil administratif principal de la RPC.
- Les articles 20 et 54 qui donnent des précisions importantes sur une relative indépendance dans la gestion administrative des zones autonomes, à condition d'obtenir l'autorisation de l'organisme supérieur de l'État.

Loi sur l'autonomie régionale du 1er octobre 1984 (extraits)

Article 5

Les institutions autonomes doivent sauvegarder l'unification du pays, respecter et appliquer la Constitution et les lois dans leur région autonome.

Article 7

Les institutions autonomes doivent d'abord mettre en œuvre les intérêts supérieurs de l'État et accomplir activement toutes les tâches données par les organismes supérieurs de l'État.

Article 15- 2

[...] Tous les gouvernements des régions autonomes sont des organismes administratifs sous la direction générale du Conseil des affaires d'État et obéissent au Conseil des affaires d'État.

Article 20

Quand les décisions, les ordres et les directives d'un organisme supérieur de l'État ne conviennent pas à la situation particulière d'une région autonome, l'organisme autonome de cette région a le droit de s'y conformer en faisant des modifications ou bien de s'y opposer à condition que l'organisme autonome obtienne l'autorisation de cet organisme supérieur de l'État.

Article 54

Les résolutions, les décisions, les ordonnances et les directives venant des organismes supérieurs de l'État au sujet des régions autonomes doivent convenir à la situation réelle des régions autonomes.

Ce principe d'autonomie permet aux nationalités d'avoir une représentation politique locale dans tous les principaux organes administratifs, gouvernements ou assemblées populaires des entités autonomes. Le statut même de nationalité minoritaire est censé garantir des avantages divers, tels l'entrée à l'université, le respect de la religion, de la langue et de la culture et, depuis 1980, une application plus limitée de la politique de l'enfant unique. Toutes ces dispositions de discrimination positive varient dans la pratique, toujours en fonction des intérêts nationaux et des contextes locaux. Des révisions apportées en 2001 à la loi sur l'autonomie régionale renforcent la marge de manœuvre nécessaire au développement économique, mais diminuent le taux de représentation des nationalités dans les instances gouvernementales locales.

Concrètement, l'autonomie consiste à appliquer des directives étatiques avec la possibilité de proposer des adaptations selon les caractéristiques et les réalités locales.

L'autonomie dans les zones autonomes se traduit par une participation et une représentation au sein des organes du gouvernement local (telle l'Assemblée populaire et son comité permanent). Le président d'une région autonome doit par exemple être issu de la nationalité au nom de laquelle l'autonomie est accordée.

Ces régions jouissent d'une relative autonomie en matière administrative car elles peuvent se doter de statuts et de règlements

particuliers concernant leurs affaires locales tout en tenant compte des caractéristiques politiques, économiques et culturelles de la ou des nationalités concernées. Elles peuvent disposer de leurs recettes, mener des actions relativement indépendantes concernant l'éducation, les sciences, la culture, la santé publique, le sport et la préservation du patrimoine culturel.

Néanmoins, si l'autonomie garantit un droit de représentation dans les instances gouvernementales locales, cela ne signifie pas pour autant un réel pouvoir de décision. Il faut souligner que les organes du Parti interviennent à tous les échelons administratifs (régional, préfectoral, au niveau du district comme du village administratif). La position du secrétaire du Parti, entre les mains duquel est concentré le pouvoir décisionnel réel, est généralement attribuée à un Han et non pas un représentant de la nationalité minoritaire concernée. Par exemple, dans la Région autonome du Tibet, ce poste de secrétaire du Parti n'a encore jamais été confié à un Tibétain. Toutefois, un Tibétain a occupé la position de secrétaire du Parti dans la préfecture autonome de Diqing (tib. : Dechen), dans la province du Yunnan. Il a ensuite été nommé en 2011 secrétaire du Parti de la municipalité de Lhasa. Ces postes clef ne sont donc pas systématiquement accaparés par les Chinois Han.

Concernant ce problème de la représentation et du rôle de l'élite tibétaine en RPC, il est un point important à souligner : la promotion de la différence passe également par la formation des élites issues des groupes minoritaires. Ces élites sont donc souvent des agents importants de la promotion et de la diffusion des politiques gouvernementales, ce qui n'implique pas nécessairement l'absence de toute initiative de leur part ou l'inexistence d'une réelle indépendance d'esprit.

L'octroi de l'autonomie locale pour les « nationalités » continue à avoir un fort soutien institutionnel en Chine comme moyen concret d'organiser un État « multinational ». Compte tenu de la rigidité du système de souveraineté, les autorités chinoises considèrent que l'autonomie régionale est la seule option viable pour concilier la reconnaissance des droits des nationalités minoritaires et la souveraineté nationale.

L'unité nationale est le fondement nécessaire sur lequel l'État peut promouvoir le bien-être des nationalités résidant dans des zones généralement considérées comme économiquement sous-développées. L'autonomie régionale est ainsi un mécanisme visant à légitimer l'octroi de subventions économiques dans une région particulière, ce qui apparaît évident par exemple dans le cadre du « Grand développement de l'Ouest » (*Xibu da kaifa*) promu par le gouvernement central depuis les années 2000. Il s'agit là bien entendu de la vision du gouvernement central, de l'autonomie régionale « vue du haut ».

En contraste avec ce point de vue, est celui défendu par de nombreux chercheurs travaillant sur les principes de l'autonomie régionale, y compris dans d'autres pays que la Chine. Leur approche, davantage une « vue du bas », vise en premier lieu à protéger les minorités de l'assujettissement politique.

Ainsi, du point de vue de l'État, l'autonomie régionale est un compromis avec l'unité nationale. Du point de vue des droits de l'Homme, l'autonomie régionale est un compromis avec l'autodétermination.

D'une part, les gouvernements régionaux disposent d'une certaine discrétion administrative qui est protégée par l'État. La mesure dans laquelle les nationalités peuvent négocier leurs propres intérêts varie au cas par cas. En Chine, cette négociation est déterminée par la nécessité, pour le PCC, d'établir ou de maintenir l'unité nationale.

D'autre part, les minorités détiennent une certaine possibilité d'intervention pour reconsidérer, réviser ou refuser la législation décidée à des niveaux supérieurs. En reconnaissance de ce pouvoir relatif, le gouvernement central chinois montre une souplesse (relative également) dans la revendication de souveraineté sur ces territoires.

L'éventail des questions décidées par la législation locale est de toute façon soumis à la négociation. De manière générale, il est évident que l'approche du gouvernement central ne permet pas d'accorder un quelconque droit de veto dérivé du droit à l'autonomie qui pourrait compromettre l'unité nationale.

Ainsi, la notion polysémique de *minzu* se trouve au cœur autant de la construction d'une singularité nationale que de la gestion de la diversité ethnique et culturelle, et la reconnaissance des dites « nationalités minoritaires » apparaît jouer un rôle décisif dans la manière dont la RPC se définit comme « État multinational unifié ». Cette définition très pragmatique d'un multiculturalisme à la chinoise n'est pas dénuée d'ambiguïté quant à la place des « nationalités minoritaires » et le respect de l'« autonomie » qui leur est dans certains cas concédée. Aussi, le souci premier de l'unité et de la cohésion nationales justifie certains intellectuels Chinois à proposer une vision plus intégrative de l'ensemble des citoyens sur le territoire de la RPC au sein de la nation (*Zhonghua minzu*). Dans ce sens, une déclaration récente comme celle de Zhu Wenqin (haut dirigeant au sein du Parti) de supprimer la mention de la nationalité sur les cartes d'identité en RPC et de revoir la politique de discrimination positive, semble indiquer une volonté, au sein du Parti, de remettre en cause les possibilités même de la reconnaissance et du maintien du statut de « nationalité », et du principe d'autonomie qui lui est lié.

LE SOULÈVEMENT DE 2008 : MODALITÉS ET MOTIFS

**par Heather Stoddard,
Professeur de littérature et d'histoire du Tibet à l'INALCO**

Le Tibet est un pays qui souffre encore, et aujourd'hui plus que jamais, 60 ans après l'invasion de l'Armée populaire de libération chinoise. Je suis profondément touchée par les événements actuels et je trouve même difficile d'en parler.

Je ne rentrerai pas dans le détail des événements du printemps mais je souhaiterais présenter brièvement quelques idées.

Les questions qui se posaient en 2008 étaient les suivantes : quelles sont les origines du mouvement ? Quels événements ont conduit à ce mouvement massif qui a déferlé sur tout le plateau tibétain au moment des préparatifs des Olympiades ? Est-ce le résultat des années de frustration accumulées par les Tibétains, comme l'affirme le gouvernement en exil ? Si tel est le cas, quel était le sens de ces mouvements à plus ou moins long terme ? Ces événements ont-ils été une manifestation de troubles d'identité pour les Tibétains du Tibet ?

Est-ce une question de survie d'une civilisation millénaire ? Est-ce une question d'identité personnelle, nationale ou religieuse ? Est-ce une question de survie du peuple tibétain ? Est-ce l'oubli des différences régionales et religieuses devant ce qui est ressenti comme un extrême malaise existentiel et donc une résurgence d'une identité tibétaine globale ?

Le territoire historique, linguistique, ethnique, culturel du Tibet est reconnu, par la République populaire de Chine, comme étant sous administration autonome tibétaine, tout du moins sur le papier.

Ce territoire de 2,5 millions de kilomètres carrés couvre un quart de la Chine.

Par ailleurs, le haut plateau tibétain est le « troisième pôle » de la planète, très important pour les réserves en eau qui nourrissent environ 500 millions de personnes en Asie. Ce pôle est donc crucial pour l'avenir de la planète.

Il s'agit ainsi d'une zone très sensible, peu peuplée avant l'arrivée des Chinois. Cette zone de haute altitude est distincte du reste de l'Asie. L'éminent tibétologue français, Jacques Bacot, avait souligné que le Tibet divisait l'Asie par la hauteur et séparait l'Inde et la Chine plutôt que de les unir.

La reconnaissance de la part de la République populaire de Chine des zones administratives autonomes tibétaines correspond-elle à l'aspiration des Tibétains, ces anciens combattants d'un Empire qui rivalisait avec la dynastie des Tang et le califat de Bagdad ? L'autonomie réveille certainement des

souvenirs parmi les intellectuels. L'autonomie dissout-elle les attaches régionalistes très solides, la conscience de l'identité tibétaine dans la population ?

La technologie de pointe (les téléphones mobiles et Internet) a contribué au mouvement soudain et enflammé des manifestations à travers le haut plateau tibétain en 2008. Néanmoins, les moyens de communication ont été rapidement contrôlés par le gouvernement chinois.

Du côté chinois, ces manifestations ont interrompu l'organisation glorieuse des Jeux Olympiques. Quel est le résultat de l'intervention militaire chinoise pour écraser la rébellion ? Quelles en sont les véritables motivations ? Quel est le sens de cette confrontation qui dure depuis un demi-siècle ? Est-ce véritablement une simple question d'identité, d'écrasement d'une minorité, de l'expression d'un chauvinisme grand Han ?

La région autonome du Tibet actuelle occupe en fait la moitié du domaine historique du domaine tibétain. Il est remarquable de constater que les manifestations du 10 mars 2008 à Lhasa se sont propagées très rapidement dans l'Amdo, province nord-est du Tibet.

Cette propagation est-elle due à l'utilisation des téléphones portables, une éventuelle planification ou bien un mouvement spontané ? Je ne sais pas répondre à cette question. En tout cas, je ne pense pas que ces manifestations aient été fomentées depuis l'extérieur par le Dalaï-lama ou le gouvernement en exil.

Sur une carte des soulèvements du printemps 2008, on constate que le mouvement garde une forte intensité dans l'ensemble du monde tibétain jusqu'au 24 avril. Des étudiants tibétains ont également manifesté dans les universités des nationalités. D'autres manifestations se sont déroulées au Népal et en Inde. Des soulèvements ont même été signalés dans l'extrême ouest du Tibet.

Des manifestations ont également éclaté entre janvier et mars 2009, bien que de manière plus sporadique. Il existe tout de même une continuité dans l'expression du mécontentement.

Les médias ont décrit de façon assez juste le printemps 2008 comme un écho historique du soulèvement du peuple à Lhasa le 10 mars 1959 et la fuite du Dalaï-lama en Inde.

Cependant, un demi-siècle sépare les deux périodes et il semble plus utile de comparer brièvement la période intense de troubles en 2008 aux mouvements de 1987-1989.

Le déroulement des événements est à chaque fois similaire. Tout d'abord, des moines organisent une manifestation paisible dans les rues de Lhasa. Des laïcs en colère contre l'arrivée massive des colons chinois se joignent aux moines.

Puis, après une intervention musclée des forces de l'ordre chinoises, la situation dégénère, des violences éclatent faisant morts et blessés, les arrestations et les disparitions se multiplient.

En l'absence de la presse internationale, les médias chinois s'efforcent d'étouffer l'affaire. La situation revient ensuite progressivement à une certaine normalité.

Les revendications principales des deux côtés varient peu.

Les moines tibétains demandaient la libération de leurs frères emprisonnés. Il s'agit là des raisons invoquées à l'origine des manifestations en 1987. En 2008, ils réclamaient la liberté de pratiquer leur religion, le retour du Dalaï-lama et, très souvent, l'indépendance du Tibet.

Pour les Chinois, les Tibétains participant aux manifestations sont qualifiés de « rebelles séparatistes », d'une « minorité guidée par le Dalaï-lama », lequel est désigné comme « le chef d'un complot organisé en dehors de la République populaire de Chine afin de détruire l'unité de la patrie » car « le Tibet fait partie intégrante de la Chine depuis des siècles ».

L'enjeu est majeur et dépasse très largement la dimension ethnique et les questions de survie de la civilisation tibétaine. Les manifestations violentes des Ouïghours le prouvent avec éclat.

Les Chinois craignent l'effondrement de leur Etat s'ils perdent le Tibet et le Xinjiang. Ce sont deux immenses territoires peu peuplés et débordant de ressources naturelles dont la Chine a grandement besoin (eau, forêts, plantes médicinales, pétrole, uranium et autres minerais).

La survie politique de la Chine est intimement liée aux ressources naturelles du Tibet. La zone des hauts plateaux est vitale pour toute l'Asie, au-delà du cas de la seule Chine. Certains craignent même que la Chine détourne les eaux du grand fleuve Brahmapoutre. Une guerre de l'eau se profile à l'horizon.

LE DALAÏ-LAMA : RETOUR AU SEUL POUVOIR RELIGIEUX ?

par Katia Buffetrille,
Anthropologue et tibétologue à l'EPHE

I. HISTOIRE DES DALAÏ-LAMAS

Avant de parler de la décision du XIV^{ème} Dalaï-lama de se retirer de la vie politique et des conséquences que cela entraîne, il semble utile de faire un retour sur l'histoire des Dalaï-lamas qui, pour beaucoup, semble associée à l'histoire du Tibet depuis des temps immémoriaux, ce qui n'est pas le cas.

En 1578, Altan Khan, chef des Mongols Tumed, mongols Gengiskhanides, invite Sonam Gyatso, III^{ème} abbé du monastère guélougpa de Drépoung, un monastère situé non loin de Lhasa, à se rendre dans ce qui est aujourd'hui la Mongolie intérieure. Lors de cette rencontre qui se tiendra au bord du lac Kokonor, un échange de titres a lieu : Altan Khan confère au religieux tibétain le titre de Dalaï-lama (« Maître vaste comme l'océan ») et lui-même reçoit celui de « Roi de la doctrine », *chögyel* (*chos rgyal*). Cette rencontre signe la conversion officielle au bouddhisme guélougpa d'Altan Khan et de son peuple. Elle marque aussi la réactivation d'une relation particulière commencée au 13^{ème} siècle entre Koubilai Khan et le maître sakyapa Phagpa ('Phags pa). Dans cette relation appelée *chöyön* (*mchod yon*), le maître spirituel tibétain donne non seulement enseignements et initiations au monarque, son disciple et bienfaiteur, mais aussi célèbre des rites destinés à lui transmettre certains pouvoirs ésotériques. En échange, le monarque assume le rôle de protecteur de la doctrine ; il accorde son soutien matériel au hiérarque et exerce une protection politique et militaire à son égard. Cette relation devint pour les Tibétains le modèle idéal de relation entre les maîtres spirituels tibétains et les souverains étrangers puissants, généralement mongols ou mandchous. Il leur permit même, dans le cadre de la domination mongole, de continuer à s'administrer.

Les I^{er} et II^{ème} abbés de Drépoung, précédentes réincarnations du III^{ème}, sont alors nommés rétroactivement I^{er} et II^{ème} Dalaï-lama.

Le IV^{ème} Dalaï-lama est reconnu en Mongolie, dans la personne du petit-fils d'Altan Khan, un choix qui ne rapporta pas à l'école guélougpa la protection qu'elle en espérait. À la mort de ce Dalaï-lama, l'école guélougpa est encore en quête d'un puissant protecteur. Elle le trouvera au XVII^{ème} siècle en la personne de Goushri Khan, chef des Mongols Qoshot et disciple du V^{ème} Dalaï-lama. En 1642, il offre à son maître spirituel l'autorité politique sur ses conquêtes du Tibet central, occidental et oriental. C'est à partir de cette date que de simple abbé de monastère, le Dalaï-lama devient détenteur du pouvoir temporel. Le V^{ème} Dalaï-lama instaure un système politique fondé sur le principe d'une relation réciproque entre les branches religieuse et laïque de

son gouvernement appelé Ganden Phodrang, du nom du palais où il réside au monastère de Drépoung. Pour montrer l'accroissement de son pouvoir et réaffirmer son lien avec le premier empereur historique tibétain, Songtsen Gampo qui, dit-on, y avait vécu, il fait construire le palais du Potala qui devient le centre du Tibet administré par son gouvernement, et qui correspond grossièrement à la Région autonome du Tibet.

Au « Grand V^{ème} », comme il est appelé par les Tibétains, succède le VI^{ème} qui, en dépit de son attitude peu conventionnelle (il refuse de prendre les vœux de totale ordination et multiplie les conquêtes féminines), reste très aimé des Tibétains. On lui attribue de nombreux et très beaux poèmes.

Durant le règne du VII^{ème} Dalaï-lama, on assiste à une évolution importante des structures gouvernementales.

Le rôle des VIII^{ème} au XII^{ème} Dalaï-lama (c'est-à-dire du milieu du XVIII^{ème} siècle à 1876) est négligeable. Ils meurent très jeunes et le Tibet est dirigé par des régents plus ou moins soutenus par les empereurs mandchous. Alors que le Tibet est annexé au XVIII^{ème} siècle aux possessions de l'empire Qing des Mandchous, le contrôle de ces derniers dans les affaires intérieures tibétaines n'en demeure pas moins souvent limité. Ainsi, en 1720, lorsque des troupes impériales pénètrent pour la première fois au Tibet Central pour s'opposer aux Mongols Dzounguars, une garnison et deux représentants du pouvoir mandchou sont alors installés à Lhasa : ils ne feront que superviser une organisation sociale et politique tibétaine, les dirigeants effectifs du pays restant, dans une très large mesure, tibétains.

Avec le XIII^{ème} Dalaï-lama (1876-1933), un changement radical est inauguré. Ce dernier prend la direction des affaires de l'État en 1895. Le Tibet est alors au centre du « Grand jeu » qui oppose la Grande-Bretagne à la Russie. Le XIII^{ème} Dalaï-lama est rapidement confronté à l'intérêt de plus en plus fort des Britanniques pour établir des accords commerciaux. Cet intérêt culmine avec l'expédition militaire anglaise de 1904 qui entraîne la fuite du Dalaï-lama en Mongolie. De retour au Tibet en 1909, il est cette fois mis face aux efforts des Mandchous pour établir un vrai contrôle sur le Tibet, efforts qui conduisent à l'envoi d'une troupe en 1910 et à la deuxième fuite du hiérarque, cette fois-ci en Inde où il reste trois ans.

Le règne de la dynastie mandchoue des Qing se termine à la fin de l'année 1911 et les nationalistes chinois instaurent une république le 1^{er} janvier 1912. De retour au Tibet en 1912, le XIII^{ème} Dalaï-lama fait expulser les quelque 3000 Chinois établis à Lhasa et proclame, l'année suivante, que les liens de *chöyon* qui existaient entre la Chine et le Tibet sont dorénavant rompus, ce qui peut être interprété comme une déclaration d'indépendance du Tibet. Peu au fait des usages diplomatiques, il néglige cependant de la faire reconnaître par les grandes puissances occidentales. Le XIII^{ème} Dalaï-lama meurt en 1933 sans avoir pu terminer les réformes qu'il avait lancées, bloqué par la puissance du clergé conservateur.

Tenzin Gyatso, est reconnu en 1939 comme le XIV^{ème} Dalaï-lama et intronisé le 22 février 1940. Il bénéficie d'une formation traditionnelle mais fait preuve de curiosité aussi bien pour les enseignements des autres écoles religieuses que la sienne (celle des guélougpa), que pour le monde moderne.

Quelques mois après avoir proclamé la naissance de la République populaire de Chine (1^{er} octobre 1949), Mao annonce le 1^{er} janvier 1950 que l'Armée populaire de libération a pour mission « de libérer le Tibet de l'impérialisme anglais et américain ». Or, seuls sept Occidentaux sont alors présents au Tibet¹. Ce n'est que quelques années plus tard qu'un nouveau credo apparaîtra : celui de la libération des Tibétains du « servage » et du « féodalisme ». Mais ce sont bien d'autres raisons qui conduisent Mao à envahir le Tibet. Il y a tout d'abord des considérations idéologiques : Mao revendique l'héritage résultant de la politique impérialiste de la dynastie mandchoue des Qing tout en rejetant celle-ci parce qu'« étrangère ». Il faut ajouter à cela le nationalisme chinois qui conduit à vouloir reprendre tout territoire qui a été impliqué dans des relations avec des puissances étrangères pour se venger de l'humiliation que celles-ci ont infligée à la Chine. Le Tibet est particulièrement visé, ayant développé des relations privilégiées avec la Grande-Bretagne. Par ailleurs, la position géostratégique du Tibet exerce aussi un grand attrait. Et l'enjeu économique est loin d'être insignifiant : richesses minières, vastes forêts que les autorités chinoises s'empressent d'exploiter ; abondance de plantes médicinales sans oublier que six des plus grands fleuves d'Asie prennent leur source dans le pays.

Devant la menace chinoise, le Dalaï-lama prend les rênes du pouvoir le 17 novembre 1950. Il a alors quinze ans et aucune connaissance de politique internationale.

L'armée tibétaine ne peut s'opposer longtemps aux troupes chinoises. L'intégration par la force du Tibet à la Chine qualifiée par les Chinois de « libération pacifique » est formalisée par l'Accord en 17 points signé en 1951. Cet accord – qui ne concerne pas les zones tibétaines de l'est et du nord-est, Kham et Amdo, déjà intégrées dans des provinces chinoises - s'engage « à ne pas modifier le système politique en vigueur au Tibet, le statut, les fonctions et les pouvoirs du Dalaï-lama » (article 4) et à respecter « les convictions religieuses, les coutumes, les usages du peuple tibétain ainsi que les monastères des lamas » (article 7).

Mais en 1955 et 1956, les « réformes démocratiques » qui sont introduites dans les régions tibétaines orientales en même temps qu'en Chine, entraînent des soulèvements dans le Kham et l'Amdo. Une partie de la population fuit vers Lhasa où la tension grandit entre Tibétains et Chinois. En mars 1959, des rumeurs selon lesquelles les Chinois s'apprêtent à enlever le Dalaï-lama se répandent dans la capitale. La population se révolte le 10 mars et entraîne la fuite du pontife, une fuite qui est organisée par les Khampa de l'Armée de résistance appelée Choushi Gangdruk, un mouvement de guérilla auquel le gouvernement du Ganden Phodrang n'a jamais apporté son soutien officiel. Sur la route de l'exil, la nouvelle de la dissolution du gouvernement tibétain parvient au Dalaï-lama. Il décide alors avec son entourage de créer un gouvernement provisoire de crainte, confie-t-il dans sa biographie, que les Tibétains des régions reculées pensent que cette décision a été prise avec son assentiment. C'est à Lhundze Dzong, un bourg non loin de la frontière

¹ R. Ford et R. Fox, deux opérateurs radio ; les alpinistes H. Harrer et P. Aufschnaiter, le résident anglais H. Richardson, l'électricien russe Nedbailoff et le missionnaire G. Bull.

indienne que, le 29 mars 1959, le hiérarque dénonce l'Accord en 17 points et forme un gouvernement provisoire. Il sera établi en 1960 en Inde, à Dharamsala.

Ce gouvernement n'a, certes, jamais été reconnu par les pouvoirs étrangers, mais il est, pour les Tibétains du Tibet (96% de la population tibétaine) comme pour ceux de la diaspora, l'autorité vers laquelle ils regardent.

II. LE DALAÏ-LAMA EN EXIL

Durant les dix premières années de son exil, le Dalaï-lama s'occupe en priorité d'améliorer le sort des exilés qui tous croient pouvoir bientôt rentrer au Tibet. Mais l'exil dure. Le hiérarque introduit petit à petit des éléments démocratiques dans son gouvernement et, à son instigation les quarante-six membres élus du Parlement tibétain en exil élaborent en 1963 une constitution, fondée sur la doctrine bouddhique et la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Elle sera suivie d'une « Charte des Tibétains en exil » promulguée en 1991. À la suite de nombreux voyages à l'étranger et grâce à son charisme, le Dalaï-lama acquiert une stature internationale de leader religieux qu'il utilise pour faire connaître la situation du Tibet. Mais ce n'est qu'à la fin des années 1980 qu'un réel courant de sympathie pour le Tibet commence à naître en Occident. Le hiérarque cherche aussi à établir un dialogue avec les autorités chinoises. Une première délégation tibétaine se rend au Tibet et en Chine en 1979 ; elle sera suivie de plusieurs autres. Toutes rencontreront un accueil triomphal de la part des Tibétains à la stupéfaction des autorités chinoises persuadées que la population ne pouvait que s'opposer aux représentants de ce « gouvernement féodal » d'antan.

Dans le but de poursuivre les relations difficiles avec la Chine, le Dalaï-lama annonce le 15 juin 1988, dans un discours au Parlement européen à Strasbourg, qu'il ne revendique plus l'indépendance du Tibet et réclame simplement une réelle autonomie de toutes les zones tibétaines à l'intérieur de la République populaire de Chine, dans le cadre de la constitution chinoise. Beaucoup de Tibétains se sentent alors trahis, mais la force de la parole du hiérarque est telle que la très grande majorité d'entre eux n'exprime nulle opposition à son leader. Cette concession — fondamentale puisqu'elle reconnaît le Tibet comme appartenant à la République populaire de Chine — n'entraîne aucune réciprocité du côté chinois qui, au contraire, réfute l'acceptation du Tibet contenue dans cette proposition (rappelons que, pour la Chine, le Tibet se limite au territoire administré par le gouvernement du Dalaï-Lama, alors que dans le discours de 1988 du hiérarque, celui-ci étend la discussion sur le Tibet à l'ensemble des zones peuplées de Tibétains : 2.500.000km², un quart de la Chine). Les neuf tables rondes qui se déroulent entre 2002 et 2010 entre les envoyés du Dalaï-lama et des émissaires de Pékin (qui ne sont, en fait, que des membres du Front uni) ne mènent à rien : le gouvernement chinois continue à utiliser le même langage et à qualifier le hiérarque de « traître » et de « séparatiste » recherchant l'indépendance sous une autonomie déguisée, alors que celui-ci ne cesse de les assurer de sa sincérité.

Dès 2001, le Dalaï-lama annonce qu'il envisage une semi retraite, un désir qu'il avait exprimé à plusieurs reprises au cours de la décennie précédente. Par ailleurs, il insiste régulièrement sur l'importance pour les Tibétains exilés de s'engager sur la voie de la démocratie. Or, pour les Tibétains, le Dalaï-lama qui est considéré comme l'incarnation sur terre d'Avalokiteshvara, divinité protectrice du Tibet et bodhisattva de la compassion, est omniscient et sa parole est infaillible. La question se pose de savoir si une réelle démocratie est possible quand la voix du leader n'est ni contestée, ni contestable.

Des changements importants ont cependant été introduits dans le gouvernement en exil : en 2001, pour la première fois dans l'histoire tibétaine, le Premier ministre (*Kalön Tripa*) est élu par un vote démocratique des exilés tibétains et non désigné par le Dalaï-lama. Samdhong Rinpoche, un religieux, est le premier élu. Il voit son mandat de cinq ans renouvelé par vote en 2006. Son rôle est cependant limité puisque la voix du Dalaï-lama, chef religieux et politique, est prédominante.

Un vent nouveau souffle sur les élections de 2011 avec la présence, cette fois-ci, de trois candidats, tous fidèles à la ligne politique du Dalaï-lama, mais laïques. Le 10 mars 2011, cinquante-deux ans après le soulèvement de Lhasa et dix jours avant les élections, le Dalaï-lama annonce qu'il se retire de la vie politique et qu'il « transfèrera son autorité au dirigeant élu », une décision qualifiée de ruse par les autorités chinoises. En dépit des multiples requêtes émises par les Tibétains, il campe fermement sur sa position et refuse même d'assumer le rôle de chef symbolique du gouvernement — une attitude qui reste incomprise de nombreux Tibétains. Il accepte cependant le rôle de conseiller et la charge des rencontres avec les chefs d'État.

Cette décision préfigure un changement historique puisqu'elle conduit à la séparation entre les pouvoirs spirituel et temporel et met donc fin au système politique inauguré par le V^{ème} Dalaï-lama au XVII^{ème} siècle. Elle donne aussi au nouveau Premier ministre des pouvoirs qu'aucun des ses prédécesseurs n'avait eus auparavant. C'est pourquoi certains Tibétains se sont exprimés sur l'inopportunité de cette déclaration faite si peu de temps avant l'élection.

Sur proposition du Dalaï-lama, la « Charte des Tibétains en exil » de 1991 est très, pour ne pas dire trop, rapidement amendée à l'issue d'une session spéciale du Parlement tibétain. Elle indique maintenant que le Dalaï-lama, « manifestation humaine d'Avalokiteshvara », est le protecteur et le symbole de la nation. Cette formulation peut paraître étrange dans une charte qui se veut démocratique avec séparation des pouvoirs religieux et temporel. Mais un point, en particulier, a fait l'objet de débats houleux et d'une opposition très nette : le changement de nom de l'autorité tibétaine en exil. Jusqu'à ce jour, le « Gouvernement tibétain Ganden Phodrang victorieux dans toutes les directions » (*Bod gzhung dga' ldan pho brang phyogs las rnam rgyal*) était communément appelé « Gouvernement en exil ». Le Dalaï-lama, dans sa déclaration du 10 mars 2011, a mentionné la nécessité de changer « le titre de l'institution du Ganden Phodrang dirigé par le Dalaï-lama » puisqu'il avait « volontairement pris la décision de mettre fin au rôle politique de

l'institution du Dalaï-lama qui date de 1642, quand le V^{ème} Dalaï-lama assumait la direction politique du Tibet ». Le nouveau nom choisi est littéralement « Organisation du peuple tibétain » (*bod mi dmangs sgrig 'dzugs*) — alors que la traduction officielle employée en anglais et en français est « Administration centrale tibétaine » — et le nouvel emblème est « Que la vérité triomphe » (*bden pa ni rnam par rgyal gyur cig*), et reprend ainsi la devise gandhienne *Satyam eva jayate*, dans l'idée peut-être de se concilier les faveurs des Indiens.

En dépit de l'opposition d'un grand nombre de Tibétains, aussi bien dans l'assemblée qu'à l'extérieur, en exil comme au Tibet, le XIV^{ème} Parlement en exil a voté en faveur de ce changement. Les électeurs se sont sentis trahis par les parlementaires et un certain nombre d'intellectuels et d'activistes ont déclaré ce vote contraire aux règles démocratiques. Beaucoup de Tibétains voient dans ce changement de nom la diminution de la légitimité historique du gouvernement et un amoindrissement de son pouvoir d'union entre les exilés et les Tibétains du Tibet. Une des questions soulevée et restée apparemment sans réponse est de savoir pourquoi le retrait du Dalaï-lama de la vie politique doit entraîner la fin du « Gouvernement en exil ». En dépit des affirmations de Samdhong Rinpoche, l'ancien Premier ministre, qui s'est exprimé plusieurs fois pour expliquer qu'aucune pression extérieure n'est à l'origine de ce changement de nom, le doute demeure.

III. UN NOUVEAU LEADER

Les Tibétains de l'exil ont élu comme Premier ministre Lobsang Sangye, le plus jeune des candidats, un juriste diplômé de Harvard. Cependant, une partie de la diaspora n'a pu se faire entendre : les votes des Tibétains du Népal et du Bhoutan (une population d'environ 20 000 personnes) n'ont pu être comptabilisés puisque les gouvernements de ces deux pays se sont opposés au vote. Le nouveau Premier ministre s'est engagé à suivre la « voie médiane » — ligne politique officielle qui demande une autonomie réelle proposée en 1988 par le Dalaï-lama et toujours maintenue — en dépit de ses années d'activité au sein du Tibetan Youth Congress, une organisation dont le but est l'indépendance. Néanmoins, sa position au sujet de l'autonomie/indépendance du Tibet n'est pas claire : Jamyang Norbu, un intellectuel et activiste tibétain, remarque que durant sa campagne Lobsang Sangye a toujours pris soin de déclarer qu'il soutenait l'indépendance tout autant que la voie médiane. Il aurait même « créé une nouvelle expression, 'u-rang', en combinant la première syllabe de 'voie médiane' (*ume lam/dbu ma'i lam*) avec la première syllabe d' 'indépendance' (*rangtsen/rang btsan*) » pour définir sa position¹.

L'acceptation des lignes politiques prônées par le Dalaï-lama repose entièrement sur la foi que les Tibétains ont dans leur chef religieux et leur loyauté envers lui. La légitimation que Lobsang Sangye a reçue de son élection ne sera peut-être pas suffisante s'il veut poursuivre la politique de la voie médiane. Le soutien du hiérarque sera certainement nécessaire car il sera

1 <http://sites.google.com/site/tibetanpoliticalreview/articles/jamyangnorbuendingtobeginparti>

beaucoup plus facile pour les Tibétains d'exprimer leur désaccord à la politique du Premier ministre qu'à celle du Dalaï-lama. Par ailleurs, aussitôt après les élections à Dharamsala, les autorités chinoises ont annoncé qu'elles ne discuteraient pas avec « ce soi-disant gouvernement en exil » qu'elles qualifient d' « illégal ». Si les discussions reprennent, ce sera avec les envoyés du Dalaï-lama ce qui mettra bien évidemment à nouveau le hiérarque au centre de la politique sino-tibétaine.

Le nouveau chef de ce qui est dorénavant appelé « Administration centrale tibétaine » prend donc les rênes du pouvoir à un moment particulièrement difficile.

IV. LES MANIFESTATIONS DU PRINTEMPS 2008

Les manifestations du printemps 2008 et leurs conséquences ont laissé une profonde empreinte dans la mémoire des Tibétains du Tibet comme dans celles des exilés. Elles ont montré par leur étendue que la revendication du Dalaï-lama de parler du Tibet comme d'un ensemble formé de la Région autonome et des provinces traditionnelles du Kham et de l'Amdo, correspond à une réalité. Ces manifestations traduisaient un mécontentement populaire très profond dont les causes ont été analysées par une organisation d'avocats chinois, le groupe Gongmeng, dans un rapport très modéré posté sur internet : marginalisation économique et culturelle, problèmes consécutifs à la migration han, non-respect pour les sentiments religieux des Tibétains, sans oublier la création d'une « nouvelle aristocratie tibétaine » de cadres totalement corrompus, qui s'engraissent avec l'argent du gouvernement central et dont l'unique but est « le maintien de la stabilité ». Depuis, ces avocats ont été privés de permis d'exercer par le gouvernement chinois, ou condamnés pour évasion fiscale. Par ailleurs, de nombreux Tibétains soupçonnés d'avoir participé aux manifestations ont reçus des peines très lourdes (allant jusqu'à la peine de mort), tandis que d'autres ont disparu. L'élite tibétaine intellectuelle a été et est toujours particulièrement visée et plusieurs dizaines d'écrivains et d'artistes (environ soixante-dix) ont été emprisonnés ou le sont encore.

Les slogans entendus durant ces manifestations tels que « Indépendance du Tibet », « Liberté pour le Tibet », « le Tibet aux Tibétains » et « Retour du Dalaï-lama », tout comme les multiples drapeaux tibétains brandis alors, montrent, d'une part que les Tibétains du Tibet réclament l'indépendance ou la liberté et non une autonomie au sein de la République populaire de Chine telle qu'elle que les autorités chinoises la conçoivent, et d'autre part, que le Dalaï-lama est pour eux le symbole de cette indépendance ou de cette liberté. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui fait que le retour du hiérarque au Tibet est inconcevable : les autorités chinoises ont conscience que son retour serait à l'origine d'un renforcement de l'identité tibétaine qu'il serait impossible de contrôler.

L'année 2008 a marqué une nouvelle étape dans l'histoire de la contestation tibétaine : alors qu'auparavant, la plupart des mouvements de protestation étaient organisés par les Tibétains exilés et les groupes de soutien

au Tibet, depuis 2008 le rejet de la politique chinoise est exprimé en priorité par les Tibétains du Tibet.

En dépit de la répression qui a suivi les manifestations, des séances de rééducation politique pour les religieux et de l'omniprésence d'unités armées de la police chinoise dans les monastères et certaines localités, des protestations isolées et pacifiques, fait d'un seul individu, d'un petit ou d'un grand groupe de personnes, ont continué à se dérouler. Elles ont pris des formes variées : sit-in d'étudiants, banderoles, slogans, manifestations pacifiques. On a vu aussi apparaître des mouvements issus de la société civile appelant à promouvoir la langue et la culture, sans oublier le rôle très important que jouent actuellement les religieux dans la préservation de l'identité tibétaine (surtout dans les régions orientales intégrées dans des provinces chinoises).

V. LES AUTO-IMMOLATIONS PAR LE FEU

Par ailleurs, au mois de février 2009, un moine du monastère de Kirti (Ngaba, Sichuan) s'est immolé par le feu. Depuis le mois de mars 2011, on assiste à une succession d'immolations par le feu de moines ou ex-moines et de nonnes, maintenant de laïcs— trente-cinq personnes au total au moment où j'écris (avril 2012), dont vingt-six seraient actuellement décédées. Si certains ont demandé l'indépendance et d'autres, la liberté pour le Tibet, tous ont réclamé le retour du Dalaï-lama. Le silence de la presse et de la communauté internationale lors des huit premières immolations a été remarquable.

Ces événements sont le signe non seulement du refus des Tibétains à se soumettre à la loi chinoise mais aussi indiquent que leur détermination à ce que le Tibet reste tibétain est plus forte que tout. L'une des pancartes brandies lors d'une des manifestations pacifiques qui ont eu lieu en Amdo en février 2012 portait l'inscription « Respectez la langue tibétaine ». Or, lors de précédentes manifestations, la police avait tiré tuant des manifestants. Depuis, l'importance de conserver leur langue a été exprimée à plusieurs reprises par les Tibétains lors de manifestations pacifiques, en dépit du danger. Ces derniers montrent bien par là qu'ils sont prêts à mourir pour préserver leur langue.

Il y avait eu une précédente immolation en 1998 : cette année-là, un Tibétain exilé s'était immolé à Delhi alors que la police indienne intervenait pour mettre un point final à la grève de la faim entamée par des membres du Tibetan Youth Congress. Le Dalaï-lama avait alors exprimé son opposition à ce geste. Depuis, deux autres exilés ont tenté de s'immoler en 2011 et un autre est mort de ses blessures en mars 2012. Si le hiérarque a déploré à la fin de l'année 2011 que les Tibétains soient conduits à de telles extrémités et mis en cause l'efficacité de tels gestes, s'il a insisté sur le fait qu'il n'encourageait pas ce type d'actions, il n'a pas appelé à leur fin. Peut-être parce qu'il sait qu'il ne sera pas entendu ? En dépit de la vénération profonde que les Tibétains portent au Dalaï-lama, ils prennent là une voie différente de celle préconisée par le hiérarque et qui est la non-violence aussi bien envers les autres qu'envers soi-même.

Quelques rares cas d'immolation par le feu sont connus dans l'histoire du bouddhisme tibétain : ils étaient accomplis pour montrer sa dévotion au Bouddha. Ainsi, au XI^{ème} siècle, Dolchung Korpon (Mdol chung bskor dpon) s'immola par le feu en offrande au Jowo (Jo bo) au Jokhang (Jokhang, le grand temple de Lhasa. Quelques siècles plus tard, le maître Karma Chagme (Karma Chags med, 1610-1678) offrit l'un de ses doigts en offrande, également au Jowo¹. Plus près de nous, le missionnaire et anthropologue Robert Ekvall (1898-1983) mentionne l'existence d'immolations et d'auto-mutilations qu'il qualifie d'« offrande sanglante » (*marchö/dmar mchod*). Il décrit le sacrifice par le feu d'un ou plusieurs doigts, toujours dans un but d'offrande². Cependant, l'immolation par le feu comme moyen de protestation politique est un acte totalement nouveau chez les Tibétains.

Cependant, du côté chinois, l'intransigeance continue à être la règle aussi bien au Tibet même que dans les relations avec l'Administration centrale tibétaine. Les allégations du gouvernement chinois selon lesquelles la résolution de la question tibétaine n'est qu'une question de temps et prendra fin avec le décès du Dalaï-lama paraissent peu crédibles, même si un système a été mis en place pour contrôler la réincarnation de l'actuel détenteur du titre.

VI. CONCLUSION

Le XX^{ème} siècle a donc vu le Tibet passer du statut de pays indépendant *de facto* à celui de colonie chinoise, puis, le XXI^{ème} a vu le Dalaï-lama se retirer des affaires politiques. Mais y arrivera-t-il ? Les Tibétains aussi bien au Tibet qu'en exil vont-ils réussir à ne voir en lui qu'un leader religieux ? Qu'en sera-t-il après sa mort ? Le nouveau Premier ministre sera-t-il suivi dans cette politique de la voie médiane ?

Du côté de la Chine, le XXI^{ème} siècle vu le pays devenir l'une des grandes puissances économiques du monde que les États étrangers courtisent en fermant les yeux sur les multiples actions contraires aux droits de l'Homme qui s'y déroulent de manière quotidienne. La bataille semble bien inégale : 5.416 021 Tibétains (selon le recensement de 2000) contre environ 1,2 milliard de Chinois. Et pourtant, le Tibet reste un problème récurrent dans la politique chinoise confirmant la véracité d'un proverbe tibétain qui affirme qu'« avec un cœur résolu, une souris peut soulever un éléphant ».

¹ Tashi Tsering : « Jowo Śājyamuni. The central figure of the Great Temple of Magical Emanation at Rasa: A representative image conferring liberation through sight, which is [recognised as] one of the six modes of liberation », in Gyurme Dorje, Tashi Tsering, Heather Stoddard and André Alexander *Jokhang. Tibet's most sacred Buddhist temple*, London and Bangkok: Edition Hansjörg Mayer, 2010 : 136.

² R. Ekvall : *Religious observances in Tibet : Patterns and function*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1964 : 165-166.

DISCUSSION ET QUESTIONS/RÉPONSES

Au cours d'une interruption de séance, les personnes présentes dans le public ont eu la possibilité de poser des questions par écrit, auxquelles les intervenants de la journée ont ensuite répondu.

Question 1 : Les communications de cette journée seront-elles publiées ? Serait-il possible d'obtenir le compte-rendu de ces exposés ?

Jean-François HUMBERT

Les interventions que vous venez d'entendre feront l'objet d'un compte rendu, qui sera publié sous la forme d'un document d'ensemble. Vous aurez en tout cas une trace écrite du colloque que nous avons tenu aujourd'hui.

Question 2 : Une des actions d'urgence pour sauver le peuple, la culture et les terres tibétaines ne serait-elle pas de faire protéger le Tibet par l'UNESCO dans sa totalité et de pouvoir y envoyer des émissaires pour en surveiller la mise en œuvre ?

Katia BUFFETRILLE

Je pense que ce n'est pas possible car l'UNESCO est une organisation composée d'États qui en sont membres. Par conséquent, l'État chinois répondra immédiatement qu'il protège déjà la culture tibétaine et il n'acceptera jamais la venue d'émissaires.

Question 3 : Comment fonctionne le système tibétain dans le cadre chinois (enseignement de la langue et de la littérature, études supérieures et production intellectuelle) ? Voit-on de nouvelles élites émerger ? Si, traditionnellement, le travail intellectuel était basé dans les monastères, existe-il maintenant un vide dans la société laïque tibétaine actuelle ?

Françoise ROBIN

Le système éducatif tibétain est compliqué car le plateau tibétain ne constitue pas une zone administrative homogène. Il est divisé entre la Région autonome du Tibet, le Qinghai, le Gansu, le Sichuan et le Yunnan. Le système éducatif bénéficie d'une certaine autonomie dans chacune des unités administratives.

La pire situation est certainement dans la Région autonome du Tibet. En effet, la langue tibétaine n'y est pas enseignée obligatoirement au-delà de l'école primaire. Il semble que peu d'enfants tibétains accèdent au collège. A ce stade, la grande majorité des cours s'effectuent en chinois.

Nous entendons souvent dire que les Tibétains doivent choisir entre l'anglais et le tibétain comme seconde langue. Pour des raisons pragmatiques évidentes, beaucoup choisissent l'anglais plutôt que le tibétain.

J'ajoute que de 1 500 à 2 000 enfants sont envoyés en Chine tous les ans dans des écoles spéciales destinées aux seuls Tibétains. L'argument officiel consiste à souligner que ces enfants peuvent profiter des infrastructures, d'un corps professoral bien établi et d'un cursus adapté. Ils suivent un cursus en théorie supérieur dans des établissements qui fonctionnent mieux qu'en Région autonome du Tibet.

Ils reçoivent quatre à six heures d'enseignement du tibétain. Le tibétain est donc une langue secondaire. Cette élite est ensuite amenée à travailler au Tibet.

Des générations entières de Tibétains sont handicapées dans la maîtrise de leur propre langue, notamment la langue écrite, ce qui les coupe de leur mémoire et de leur histoire.

Au Gansu et au Sichuan, il existe moins d'entraves à l'éducation du tibétain au-delà de l'école primaire. Des établissements des nationalités ont été fondés dans les zones à forte population tibétaine. Il arrive donc que de jeunes Tibétains effectuent la majorité de leur cursus en tibétain jusqu'à la fin du lycée.

Le problème réside dans les débouchés. En effet, ils doivent ensuite passer des examens nationaux en chinois pour entrer à l'université. Les parents et les étudiants sont donc confrontés à un dilemme dans le choix de leurs études.

Les « universités des nationalités » comportent des départements de tibétain. Il est possible d'y étudier la littérature. Mais le problème se pose une nouvelle fois concernant les débouchés de ces études. En outre, ces études demeurent dans un contexte purement chinois et empêchent, par exemple, un regard critique sur l'histoire.

Néanmoins, il se dessine une nouvelle élite tibétaine. En 1987-89, les protestations étaient surtout animées par des moines et des nonnes. Depuis 2008, beaucoup de laïcs sont à l'origine de divers mouvements contestataires pacifiques. Ils sont dotés d'une forte conscience identitaire. Parmi eux figurent des jeunes gens éduqués dans leur propre langue. La contestation s'exprime également par la production d'écrits en tibétain qui demandent des comptes à l'Etat chinois, notamment sur la question de l'autonomie. Certains textes exposent leurs auteurs à la répression.

Les chansons populaires, les poèmes et la littérature servent aussi à transmettre des messages qui revêtent souvent une forte revendication identitaire, sans aller pour autant jusqu'à l'appel à l'indépendance.

Le discours métaphorique de la production artistique permet de délivrer des messages de façon plus discrète.

L'élite intellectuelle tibétaine est ouverte au monde, *via* notamment Internet. Certains lisent bien le chinois et/ou l'anglais et parviennent à

produire des textes intéressants en tibétain. Toutefois, leur situation reste précaire.

Françoise WANG-TOUTAIN

Beaucoup de recherches en tibétologie sont réalisées par des Chinois qui relèguent souvent la culture tibétaine au rang de musée.

Heather STODDARD

De nombreux chercheurs tibétains étudient dans les Académies des sciences sociales. Ils sont très instruits, utilisent le tibétain et participent à des colloques internationaux. Ils ont souvent un meilleur niveau que bien des Tibétains en exil.

Question 4 : Existe-il, à votre connaissance, des scientifiques chinois qui valorisent suffisamment la culture tibétaine pour œuvrer à une réconciliation pour motif culturel ?

Françoise WANG-TOUTAIN

Oui, il existe des scientifiques chinois qui travaillent sur la culture tibétaine. Toutefois, jusqu'à peu, leur formation ne prenait pas véritablement en compte l'écriture, la littérature classique et surtout la langue tibétaine. Leur analyse des statues, des peintures et de l'architecture était surtout celle d'historiens de l'art. La situation s'améliore doucement. Il existe aujourd'hui à Pékin des centres universitaires pour apprendre à lire le tibétain. J'espère que la langue parlée sera également apprise dans le futur.

Question 5 : Comme l'a dit Katia Buffetrille, les autorités chinoises refusent de parler avec le Premier ministre tibétain démocratiquement élu. La nomination d'un représentant spécial de l'Europe pour le Tibet est-elle envisageable ? Une telle solution pourrait permettre de tenir des discussions comme dans d'autres conflits dans le monde.

Jean-François HUMBERT

Le 1^{er} mars, le groupe d'information sur le Tibet du Sénat a reçu Kelsang Gyaltzen, le représentant du Dalaï-lama. Il nous a fait part de la nécessité d'avancer vers la nomination par l'UE d'un coordinateur spécial pour le Tibet sur le modèle de celui qui existe depuis 1997 aux Etats-Unis. Nous l'avons assuré de notre soutien sur cette suggestion. Nous essaierons, au cours des prochains mois, de trouver un moyen pour que l'Europe désigne un interlocuteur privilégié sur la question du Tibet.

Question 6 : Que pensent les résistants tibétains du mouvement Chouzhi Gangdruk de la situation actuelle au Tibet ? Quelle vision ont-ils de l'avenir ?

Nima CHODRON

Je ne leur ai pas posé la question mais je pense qu'ils considèrent que la situation du Tibet est difficile. Ils savent que des manifestations s'y déroulent. Ils constatent que les Tibétains ne sont pas heureux sous le régime chinois et subissent la répression des autorités chinoises.

Les anciens combattants estiment qu'ils ont accompli leur devoir pour l'indépendance du Tibet. Ces combattants n'avaient aucun fonds commun pour soutenir leur activité. Ils combattaient donc avec leurs armes et leurs chevaux personnels.

Ils pensent qu'il appartient à la génération suivante de savoir comment se mobiliser.

Ils voient bien que le moment n'est pas venu de prendre les armes, compte tenu de la voie du milieu prônée par le Dalaï-lama et de la position non violente du gouvernement en exil.

Question 7 : Avez-vous des informations concernant les Tibétains tués lors des fêtes du nouvel an chinois de cette année ?

Jean-François HUMBERT

Je n'ai pas d'information à ce sujet.

Katia BUFFETRILLE

Je n'ai pas plus d'informations que ce qui est paru dans la presse.

Question 8 : Pourquoi les révoltes sont-elles presque toujours initiées par des moines ? Pourquoi ceux qui s'immolent sont-ils principalement des moines ?

Françoise WANG-TOUTAIN

Il est difficile de se placer du point de vue de ces personnes, mais nous pouvons retenir quelques éléments de réponse.

Tout d'abord, les moines – par définition – se sont retirés du monde et n'ont donc pas de familles à charge. Ils ont donc une liberté d'action que n'ont pas les laïcs.

On peut noter aussi que les moines qui s'immolent adressent généralement une prière de longue vie au Dalaï-lama juste avant. Bien que le Dalaï-lama n'ait pas approuvé ce type d'action, ces religieux semblent vouloir exprimer malgré tout à travers ce geste leur dévotion à l'égard du Dalaï-lama et leur désir profond de le voir revenir au Tibet.

Nous pouvons aussi nous référer à l'idée de « don de soi » mais la notion est délicate. Le Bouddha avait lui-même rejeté toute forme d'ascétisme extrême et le suicide est généralement considéré comme une faute dans le

bouddhisme. Le respect du corps en tant que support permettant de réaliser l'Éveil est une notion fondamentale. Pourtant, de façon apparemment paradoxale, il existe dans le contexte de pratiques de haut niveau, des références au « don de soi ». Elles apparaissent dans certains textes canoniques, comme le *Sutra du lotus*, dans lequel un chapitre est consacré à l'offrande d'une main par crémation par un être réalisé. Ce texte est d'ailleurs à l'origine d'une tradition de l'immolation récurrente en Chine depuis le VIII^e siècle. Cette pratique fut en effet interprétée en Chine comme un moyen de dénoncer une injustice. Les annales dynastiques en font souvent état. Les préfets des régions, les chefs temporels, avaient très peur de ces immolations car elles signifiaient l'existence d'injustices dans la province où elles avaient lieu. Je ne sais pas si cette tradition a été transmise ensuite aux Tibétains. En tout cas, nous connaissons aussi ces gestes de protestation chez les moines vietnamiens qui se sont immolés pendant la guerre du Vietnam.

Je pense que ces religieux tibétains qui s'immolent le font avec la conscience que cet acte sera atrocement douloureux dans la vie présente mais également lourd de conséquences pour leurs vies futures, car contraire aux règles monastiques. Malgré tout, ils sont prêts à ce « don de soi » afin de dénoncer une injustice, ce qui trahit la profondeur de leur désespoir. Ils n'agissent pas avec haine et agressivité mais avec la motivation d'aider les autres. Cette motivation est fondamentale. Un acte ne vaut pas toujours par sa nature propre mais par la motivation qui l'a suscité.

Nima CHODRON

Il ne faut pas oublier non plus les raisons politiques. A chaque conflit avec les Chinois, les monastères sont visés en priorité car ils représentent des centres culturels politiques et économiques. Le ciblage particulier des monastères explique que les moines initient souvent les révoltes.

Question 8 : Quel poids pèse le groupe d'information sur le Tibet au Sénat, tant au plan politique national qu'international, et dans l'opinion publique française ?

Jean-François HUMBERT

Le groupe d'information sur le Tibet comprend 25 des 348 sénateurs. Je vous rappelle que la Déclaration des Parlementaires français de juin 2007 sur le dialogue entre le gouvernement chinois et les envoyés du Dalaï-lama a été signée par 171 députés et par 129 sénateurs. La prise de conscience du Parlement français est donc incontestable. Tous les groupes politiques du Sénat se sentent concernés par la situation au Tibet.

Nous n'avons pas la prétention d'être à l'origine d'un bouleversement du monde mais nous pensons pouvoir attirer l'attention des responsables politiques français. Nous demandons régulièrement au gouvernement français de faire passer des messages à l'occasion de rencontres bilatérales, comme ce fut le cas récemment entre l'UE et la Chine.

Question 9 : Comment se fait-il que le Tibet soit inclus dans le drapeau chinois en 1912 avant même l'occupation en 1959 par l'armée de libération chinoise ?

Stéphane GROS

Au début du XX^{ème} siècle, à la périphérie du monde chinois, le Tibet, la Mongolie, le Turkestan chinois (le Xinjiang) entretenaient des relations étroites avec l'Empire chinois. A l'heure actuelle, à la lumière d'une lecture particulière de l'histoire, il est courant de lire des déclarations des autorités chinoises affirmant que l'Empire chinois avait autorité sur le Tibet depuis la dynastie mongole des Yuan.

Cette relation avec les zones périphériques se nourrissait d'une certaine histoire. Les républicains ont donc conceptualisé la République chinoise comme l'union des peuples présents sur les territoires considérés comme le territoire national. Pour les républicains, le Tibet devait être intégré au territoire national, ce qui explique la présence d'une couleur représentant les Tibétains sur le drapeau.

Heather STODDARD

L'invasion britannique de 1904 a provoqué une réaction immédiate de la part de l'Empire mandchou, alors moribond. L'Empire a décidé d'envoyer le général Zhao Erfeng pour mener une offensive armée au Tibet dans le but de l'assimiler à une province de l'Empire. Le Tibet n'avait pas alors le statut de province dépendant entièrement de l'Empire mandchou.

Stéphane GROS

L'époque de l'élaboration du drapeau correspond au début de la République. Les républicains cherchent alors à reconstruire le territoire national en s'appuyant sur la théorie politique de l'union des cinq peuples. Les Tibétains en font partie en raison de leur rôle historique très important et parce que les républicains souhaitaient s'assurer le ralliement des populations périphériques.

La conquête de Zhao Erfeng à travers le Kham a donné une assise territoriale et fourni ultérieurement une raison au gouvernement républicain à la revendication de ces territoires.

La Chine, depuis l'époque républicaine, a souvent revendiqué la souveraineté sur des territoires conquis au moment de l'Empire Qing.

Question 10 : Pourquoi le gouvernement tibétain et les Tibétains demandent-ils une région autonome si la Chine a déjà accédé à cette demande en 1965 ?

Stéphane GROS

Tout dépend de la manière de poser la question de l'autonomie. La Région autonome du Tibet a effectivement été créée en 1965. Dès 1964, la possibilité d'autonomie avait été inscrite dans la constitution tibétaine.

Néanmoins, la définition de l'autonomie au sein de la République populaire de Chine passe par le respect de certains principes. Le premier de ces principes est le respect de l'unité nationale.

Le principe de souveraineté définit sans possibilité de sécession territoriale circonscrit l'autonomie au respect de l'unité nationale. Par conséquent, l'autonomie demandée actuellement par les Tibétains en exil n'est pas la même que celle soi-disant « garantie » par la constitution de la République populaire de Chine.

Au cours de mon exposé, j'ai bien insisté sur l'importance, dans le contexte chinois, de distinguer l'autonomie et les principes de son application en Chine du principe d'autodétermination.

Question 11 : Quel est le statut des populations minoritaires de Chine ? Plus spécifiquement, quelles sont les adaptations de la politique de l'enfant unique au Tibet ?

Stéphane GROS

Les nationalités minoritaires ont droit à deux ou trois enfants. L'application de cette disposition dépend du statut et du lieu de vie. Par exemple, les fonctionnaires d'Etat, même issus de minorité, sont généralement limités à un seul enfant.

A l'échelle du pays, les limitations diffèrent entre zones rurales et urbaines.

Question 12 : Quelles sont les possibilités de métissage, par exemple entre Han et Tibétain ?

Stéphane GROS

Le métissage pose une question intéressante quant au statut même de nationalité. En effet, ce statut est censé reconnaître une identité que l'on pourrait qualifier d'« ethnique ». Si un des deux parents a ce statut, les enfants y ont droit également. Cela signifie qu'une personne peut avoir un statut de nationalité minoritaire en étant elle-même issue d'un mariage déjà mixte. Si cette même personne se marie à un(e) Han, leurs enfants auront droit à ce statut. Celui-ci se maintient donc à travers les générations même en cas de multiples mariages mixtes.

Seules les personnes directement concernées pourraient répondre à la question de la reconnaissance d'identité culturelle, en cas de mariage mixte

entre Han et Tibétain. L'existence du métissage alimentera certainement le débat sur la reconnaissance culturelle au sein de la République populaire de Chine.

Heather STODDARD

Normalement, en cas de mariage mixte entre Han et Tibétain, c'est le statut du père qui détermine celui de l'enfant. Ainsi, un enfant de père han sera han. De la même manière, un père tibétain transmettra son statut de tibétain à son enfant.

Stéphane GROS

Je n'ai jamais trouvé de loi explicite en la matière. Dans la pratique, j'ai connu des hommes dont l'épouse avait le statut de minorité, y compris tibétaine, et dont les enfants avaient acquis ce même statut. Ainsi, le statut s'était transmis par la mère.

Il est vrai néanmoins que le statut est censé se transmettre implicitement par le père. Pourtant, dans son principe, la transmission du statut de minorité est bilatérale et ne repose pas uniquement sur la lignée paternelle. Il est possible que, dans la pratique, des cas échappent à ce principe, mais j'ai été concrètement confronté à des transmissions de statut par la mère.

Heather STODDARD

Lors d'un voyage au Tibet l'an dernier, j'ai entendu dire qu'il devrait être possible de choisir sa nationalité pour les personnes issues d'un métissage.

Question 13 : Avez-vous invité des représentants de la Chine à cette journée de conférences ? Les en avez-vous informés ?

Jean-François HUMBERT

Il s'agit d'une réunion publique. Toute personne avait donc la possibilité de participer à cette journée, quelle que soit son identité. Nous n'avons jamais sélectionné les participants sur la base de leur nationalité.

Question 14 : Ne peut-on mettre en concordance l'élection du nouveau Premier ministre du gouvernement tibétain en exil et la reprise du mouvement de résistance qui s'exprime actuellement par les immolations et toutes les manifestations que l'on connaît ?

Katia BUFFETRILLE

Cette question me donne l'occasion de rappeler que la première immolation au Tibet a eu lieu en février 2009 au monastère de Kirti. Elle était le fait d'un moine appelé Tapey. Cette immolation s'est donc déroulée en dehors du contexte de l'élection du Premier ministre du gouvernement en exil.

Intervention de Tinley DEWATSANG :

Je souhaiterais formuler un commentaire sur l'intervention de Katia Buffetrille.

La « voie du milieu » a été votée par l'Assemblée des députés du peuple tibétain à Dharamsala. Il s'agit donc d'une décision démocratique. Lobsang Sangay, élu au poste de Premier ministre, a été obligé de poursuivre la voie du milieu en tant que décision approuvée par le Parlement tibétain. Il ne pouvait pas défendre l'indépendance du Tibet, à moins que le Parlement tibétain vote une nouvelle résolution en ce sens.

J'ai eu l'impression que Katia Buffetrille suggérait que Lobsang Sangay avait la possibilité de prendre une autre position. Or ce n'est pas le cas.

Katia BUFFETRILLE

Au cours de mon intervention, j'ai cité les propos de Jamyang Norbu. Ce dernier estime que la position de Lobsang Sangay, sur l'autonomie ou l'indépendance du Tibet, n'a pas été claire et qu'il lui est arrivé de défendre parfois l'autonomie et parfois l'indépendance.

Intervention de Jean-Paul RIBES :

La notion d'autonomie semble centrale et mériterait peut-être qu'on y consacre une prochaine réunion.

Nous avons compris au cours de cette journée que le Tibet n'était pas la Chine. Dans l'histoire, le Tibet est *de facto* autonome, voire indépendant. Nous avons compris que l'autonomie, telle que les Chinois la conçoivent, n'a rien à voir avec notre définition de ce principe.

Qu'est-ce que l'autonomie ?

Vos propos érudits de cette journée devraient nous aider à élaborer ensemble un document (en 17 points éventuellement !) précisant la définition de l'autonomie, les raisons du combat des Tibétains et la manière de les y aider. Il s'agirait de construire une sorte de plateforme commune sur le sens de l'autonomie du futur Tibet. Je pense que c'est la tâche qui nous incombe au terme de cette journée.

CONCLUSION

**par Jean-François Humbert, Sénateur du Doubs,
Président du groupe d'information sur le Tibet**

Au terme de cette journée, il me reste à remercier nos sept conférenciers et conférencières, avec une mention spéciale pour Mesdames Françoise Robin et Katia Buffetrille, sans l'implication desquelles rien n'aurait été possible. Je vous remercie tous également d'être venus si nombreux et d'avoir contribué, par vos questions pertinentes, à enrichir les débats.

Je suis convaincu qu'une journée comme celle-ci participe efficacement à une meilleure connaissance dans l'opinion publique des données historiques de la question tibétaine. Tel était le but que nous nous étions fixés, et je me félicite que nous y soyons parvenus, grâce à la grande qualité des interventions. J'adresse aussi mes remerciements aux services du Sénat, qui ont beaucoup contribué à la préparation et au bon déroulement de cette journée de conférences.

Avant que nous nous séparions, j'ai encore trois informations à vous donner sur les activités du groupe d'information sur le Tibet du Sénat.

Premièrement, le groupe d'information a reçu jeudi dernier, le 1^{er} mars 2012, Monsieur Kelsang Gyaltsen, Représentant du Dalaï-lama pour l'Europe, qui effectuait une visite à Paris pour témoigner de la gravité de la situation au Tibet et demander l'aide des autorités françaises. Il va sans dire que les sénateurs membres du groupe d'information vont appuyer sa requête auprès du Gouvernement et promouvoir une coordination des Etats membres de l'Union européenne sur la question tibétaine.

Deuxièmement, le groupe d'information recevra au Sénat, le mardi 13 mars prochain, pour une conférence ouverte à la presse et au public, le Professeur Samdhong Rinpoché, ancien Premier ministre du Gouvernement tibétain en exil. Celui-ci viendra nous parler de la responsabilité universelle comme chemin de paix entre le Tibet et la Chine.

Enfin, je vous annonce qu'une délégation du groupe d'information du Sénat participera à la sixième Convention parlementaire mondiale sur le Tibet, qui aura lieu cette année à Ottawa, du 27 au 29 avril. Plus que jamais, compte tenu de la gravité et de l'urgence de la situation, il faut que les amis du Tibet au sein des Parlements de tous les pays démocratiques unissent leurs efforts.

Mais la voix des parlementaires ne fait qu'amplifier celle des citoyens qu'ils représentent. C'est pourquoi, il est essentiel que ces citoyens soient exactement informés des tenants et des aboutissants de la question tibétaine. C'est là une mission à laquelle peuvent contribuer les associations de soutien au Tibet, mais aussi les chercheurs et les enseignants par leurs publications ou à l'occasion d'une journée d'études comme celle que nous venons de vivre.