



**La communauté monastique bouddhiste tibétaine en exil
face aux questions environnementales : être humain,
bouddhiste et tibétain de manière (éco)responsable
aujourd'hui**

Capucine Buchoul

► **To cite this version:**

Capucine Buchoul. La communauté monastique bouddhiste tibétaine en exil face aux questions environnementales : être humain, bouddhiste et tibétain de manière (éco)responsable aujourd'hui. *Anthropologie sociale et ethnologie*. 2016. <dumas-01361517>

HAL Id: dumas-01361517

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01361517>

Submitted on 7 Sep 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Master 1 de Recherche en Anthropologie
Spécialité Langues, Cultures et Sociétés d'Asie
SIN R20 Mémoire de recherche sur l'Asie

LA COMMUNAUTE MONASTIQUE
BOUDDHISTE TIBETAINE EN EXIL FACE
AUX QUESTIONS ENVIRONNEMENTALES

*Être humain, bouddhiste et tibétain de
manière (éco)responsable aujourd'hui*

Capucine Buchoul

Sous la direction de Jean-Marc de Grave

Année universitaire 2015-2016

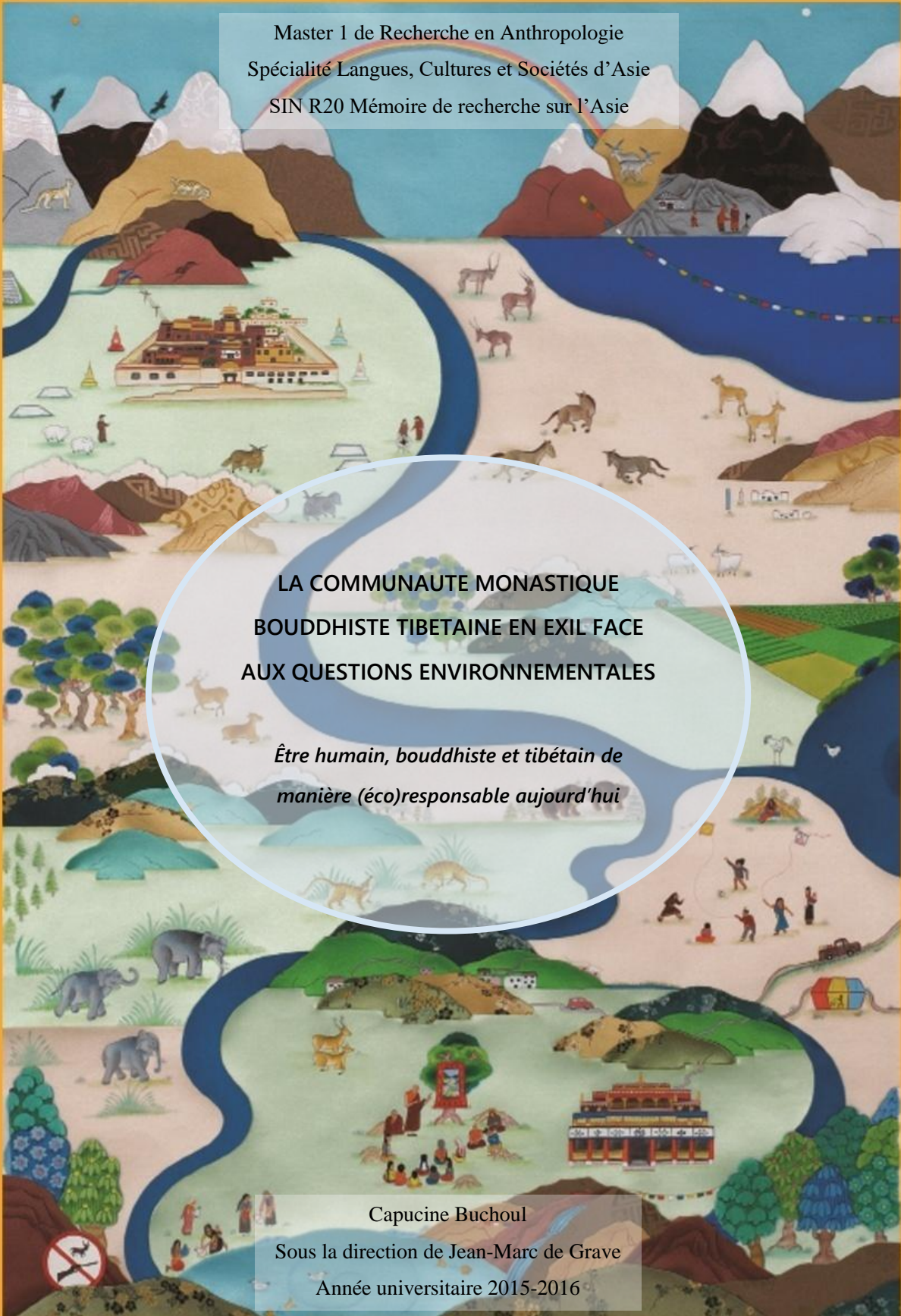


TABLE DES MATIERES

Avant-propos	9
Les origines du sujet.....	9
Khoryug, le terrain envisagé.....	11
Partir des discours d'un individu pour illustrer différents aspects d'un problème collectif	14
I. Bouddhisme tibétain et environnement : conceptions de la vie, du monde et de l'être humain	17
1. 1. Une ontologie analogique ?.....	21
1. 2. Le bouddhisme tibétain, une introduction	27
1. 2. 1. Comprendre les causes de la souffrance et sortir de l'ignorance.....	29
1. 2. 1. 1. Impermanence, vacuité et interdépendance	30
1. 2. 1. 2. Se changer soi pour changer le monde.....	33
1. 2. 1. 3. Les notions de personne et de conscience : le concept de renaissance.....	38
1. 2. 1. 4. Le cycle des existences	39
1. 2. 2. Une forme singulière de bouddhisme.....	43
1. 2. 2. 1. Fusion avec les croyances indigènes pré-bouddhiques	44
1. 2. 2. 2. Succession des maîtres religieux par réincarnation.....	47
1. 3. Transformations du bouddhisme tibétain en exil.....	51
1. 3. 1. Répression chinoise, renaissance indienne.....	52
1. 3. 2. Victime de sa popularité ?.....	55
1. 3. 3. Dialogues avec la science moderne.....	57
2. Environnement du Tibet, Tibétains et environnement.....	63
2. 1. Le Tibet, un territoire stratégique sous la tourmente	67
2. 1. 1. Limites et souveraineté territoriales	69
2. 1. 2. Un Tibet saint pour une Asie saine	72
2. 2. Sagesse ancestrale versus dérives de la modernité	75
2. 2. 1. Le modèle ancestral de respect de l'environnement.....	75
2. 2. 1. 1. Un mode de vie simple	76
2. 2. 1. 2. Le respect des êtres divins locaux.....	78
2. 2. 2. Les dangers de la modernité.....	79
2. 3. Défendre l'environnement pour attirer l'attention ?.....	81

2. 3. 1. Les Verts Tibétains	81
2. 3. 2. Standardisation des discours écologiques	83
2. 4. Vers une étude des ontogenèses personnelles	87
Bibliographie	89
Notes	102

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à toutes celles et ceux qui par leurs remarques, leurs conseils, leur soutien et leur patience m'ont aidée à réaliser ce mémoire. La liste est trop grande pour que je cite tout le monde ici. Beaucoup de ceux qui ont participé à ma réflexion sont d'ailleurs des personnes inconnues et des animaux. Néanmoins il est possible de citer les personnes qui étaient au courant de ce projet de mémoire et qui m'ont volontairement aidée à le faire exister au cours de ces trois années. Mes remerciements s'adressent donc à mes parents et à ma sœur, pour leur soutien et leur confiance ; à mes amis étudiants en anthropologie dont Maria Coma (INALCO), Laurence Lécuyer Renn (INALCO), Vaheana Allain (Bordeaux II), et Viacheslav (Slava) Toloknov (Université de Moscou) ; à Laurence Hérault et Jean-Marc de Grave pour m'avoir acceptée dans ce nouveau master et m'avoir fait confiance pendant ces trois années ; et enfin à Khando Thar pour ses anecdotes, ses explications et son soutien quotidien. Il convient enfin de préciser que je prends la responsabilité de toute erreur ou inexactitude qui se serait glissée dans ce mémoire.

NOTES SUR LES TRANSCRIPTIONS

Ce mémoire comprend quelques mots sanskrits (notés « skt. ») et tibétains (notés « tib. »). Généralement, lorsqu'il est nécessaire d'insérer des mots tibétains à l'intérieur d'un texte écrit dans une autre langue, et/ou qu'il n'est pas possible pour des raisons typographiques d'employer l'alphabet tibétain, on a recours à la translittération internationale de Wylie. Ce mémoire s'adressant à des non-spécialistes, j'ai préféré ne pas l'utiliser et plutôt directement écrire la prononciation, en tibétain standard, en italique (en me basant sur le système de transcription phonétique proposé par Nicolas Tournadre).

Précis de prononciation des mots tibétains pour un public francophone :

« u » se prononce « ou »

« ü » se prononce « u »

« e » se prononce « é »

« ä » se prononce « ai » ou « è »

« ö » se prononce « eu »

A Slava (1980-2016)

AVANT-PROPOS

Les origines du sujet

Je suis allée à Dharamsala pour la première fois en septembre 2014. Quelques mois avant, j'avais décidé de repousser le rendu de mon mémoire d'un an et de partir un semestre en Asie afin d'améliorer mon niveau de tibétain. De septembre à décembre 2014, j'ai ainsi suivi des cours à la Library of Tibetan Works and Archives (LTWA) de Dharamsala, en Himachal Pradesh, dans le nord-ouest de l'Inde. J'ai aussi commencé à faire un repérage pour le terrain de master 2 prévu l'année d'après. J'avais choisi Dharamsala principalement pour deux raisons. La première était celle de mon sujet de recherche : les revendications indépendantistes chez les jeunes générations de Tibétains nés réfugiés (qui ne connaissent donc le Tibet qu'à travers ce qu'ils en entendent par d'autres ou en voient dans des films et documentaires). J'avais lu un certain nombre de travaux traitant du « nationalisme tibétain » et des questions d'« identité culturelle » des réfugiés lors de mon premier master d'anthropologie (à Bordeaux Segalen, de 2011 à 2013). J'avais aussi réalisé en 2012 et 2013 à Bordeaux et à Paris des petites enquêtes de terrain auprès de groupes de soutien au Tibet (des ONG qui défendent les droits des Tibétains face au contexte de « colonisation » ou d'« oppression » opéré depuis les années 1950 par la République Populaire de Chine). Dharamsala est la capitale du « gouvernement » qui s'est progressivement constitué en Inde autour du Dalai-lama depuis son exil en 1959 – l'expression « gouvernement tibétain en exil » est d'usage courant dans la littérature portant sur les réfugiés tibétains, mais son nom officiel est Central Tibetan Administration (*ü pö mi thri' tshu'* en tib.). Dharamsala, ou plus précisément McLeodganj (Upper Dharamsala), est restée la ville de résidence du Dalai-lama jusqu'à aujourd'hui. C'est aussi le lieu d'évènements religieux, politiques et culturels rythmant la vie de nombreux tibétains exilés.

La deuxième raison était la possibilité de suivre des cours de langue à la LTWA, à la fois centre de recherche et de publication et lieu d'enseignements linguistiques et bouddhistes où convergent de nombreux universitaires spécialistes du Tibet. L'inconvénient à Dharamsala, en ce qui concerne l'apprentissage du tibétain, c'est que beaucoup de personnes parlent anglais : les étudiants internationaux avec qui j'étais en classe, les commerçants, et les jeunes ayant suivi des cours d'anglais en Inde. Tous les Tibétains vivant là-bas ne parlent d'ailleurs pas la même langue,

bien que celle que j'apprenais soit assez généralement connue et utilisée de manière véhiculaire entre personnes originaires de différentes régions du Tibet. Tous mes amis sont ainsi originaires d'une région du Tibet qui parle un autre tibétain (*amdokä*) que celui enseigné à AMU et à la LTWA (*lhassakä*). Ils peuvent comprendre et parler le *lhassakä* (cependant parfois avec un accent régional très marqué qui peut être incompréhensible pour des locuteurs du *lhassakä* non habitués), mais lisent, écoutent des chansons, regardent des films et parlent entre eux en *amdokä*. J'ai donc commencé à apprendre également l'*amdokä*. L'apprentissage de ces deux langues prend du temps (plus de temps que je ne le pensais), et j'ai fini par décider de repousser mon mémoire encore d'une année. Je suis donc repartie à McLeodganj de juillet 2015 à mai 2016.

Lors de mon premier séjour, la question de l'indépendance qui me semblait si évidente vue de France avec les lectures et rencontres que j'avais faites, m'est progressivement apparue moins importante – cela ne veut pas dire qu'elle ne l'est pas, c'est d'ailleurs un sujet sensible, comme on a pu le voir en ces temps d'élection du nouveau leader de la Central Tibetan Administration (CTA) avec la candidature de Lukar Jam Atsok. Quelques semaines après mon arrivée, j'ai donc décidé de changer de sujet de recherche. Il faut dire que les personnes avec qui je me liais d'amitié étaient soit apolitiques soit partisans de la « voie du milieu » (la position politique défendue par le Dalaï-lama et la CTA depuis la fin des années 1980, qui abandonne l'idée d'indépendance pour celle de « réelle autonomie » au sein de la République Populaire de Chine). Elles ne faisaient pas non plus partie de la catégorie « jeunes générations de Tibétains nés réfugiés qui ne connaissent le Tibet qu'à travers ce qu'ils en entendent par d'autres ou en voient dans des films et documentaires » puisqu'ils étaient nés et avaient passé au moins leur enfance au Tibet. Il me fallait trouver un nouveau sujet de recherche... mais lequel ?

Le premier sujet envisagé (celui portant sur les revendications indépendantistes en exil) venait d'abord d'une incompréhension face aux « nationalismes », aux questions dites « identitaires », aux conflits dits « ethniques », au racisme... Ce questionnement personnel s'était renforcé au fil des cours et des échanges avec les enseignants de mon premier master recherche (« Cultures, politiques et santé »), dans lequel j'avais choisi le séminaire de parcours « Identités, ethnicités, nationalismes » – il est important de le préciser car cela a influencé les choix de lecture et les analyses de ce mémoire. Le sujet présenté aujourd'hui, quant à lui, découle d'un intérêt pour les idées de bonheur, d'altruisme et de compassion développées dans le bouddhisme, additionné à un ensemble d'étonnements et de chocs lors de mon premier séjour en Inde (l'omniprésence de déchets plastiques, l'état des rivières, la liberté de circulation d'animaux « normalement » domestiques et leur cohabitation avec les humains dans les rues, cette phrase d'un ami européen « J'aime me promener dans la nature. » et la discussion qui s'en est suivie « Se promener dans la nature ? Ça veut dire quoi ? »...) qui m'ont progressivement dirigée vers des lectures classées

« anthropologie de la nature ». Répondant à ces préférences thématiques et interrogations personnelles, Khoryug s’est finalement imposée comme terrain envisagé pour le master 2.

Khoryug, le terrain envisagé

Khoryug (*khoryu’*, « environnement »), abréviation de *rangchung khoryu’ sungkyop tsokpa* (« association pour la protection de l’environnement naturel ») est une organisation de plus de cinquante monastères, couvents, et centres bouddhistes tibétains de tradition *kagyü* principalement situés dans le nord de l’Inde, au Népal et au Bhoutan. Sous l’égide du 17^e Karmapa, guide spirituel de la lignée *karma kagyü*, et avec l’aide de Dekila Chungyalpa, fidèle sikkimaise du Karmapa et membre du World Wildlife Fund (WWF), ces « éco-monastères » travaillent à la protection de l’environnement himalayen avec comme ambition de mettre en application pratique les concepts bouddhistes de compassion et d’interdépendance. Il s’agit, sur le long terme, et à travers des partenariats avec des organisations communautaires et des ONG, de répandre tout d’abord à l’échelle des monastères, puis à celle des villages, des vallées, des régions... des idées, des sentiments et des attitudes plus respectueuses de la Terre et de toutes les formes de vie qui s’y trouvent – la population monastique prenant alors le rôle de modèles et de porte-paroles de la cause environnementale auprès des populations laïques.




1. Impression d’écran prise sur le site officiel de Khoryug. J’ai volontairement laissé un zoom assez large pour comprendre à la fois la chaîne himalayenne et le plateau tibétain (comprenant « Tibet », « Qinghai » et une partie du « Sichuan » et du « Yunnan »).

Beaucoup de monastères, dont celui de résidence du Karmapa, sont concentrés en Himachal Pradesh.

Fondée en 2009, Khoryug a par la suite été intégrée au programme WWF Sacred Earth (2011-2014) initié et dirigé par Dekila Chungyalpa. Ce programme a pour ambition de faire passer au sein des populations croyantes du monde entier (fidèles du bouddhisme tibétain dans l'Himalaya, du bouddhisme theravada dans la région du Mékong, de l'Eglise catholique au Brésil, chrétiens, musulmans, hindous et fidèles de « croyances indigènes » en Afrique de l'Est...), par l'intermédiaire des chefs religieux (*religio us leaders*), un message de respect de l'environnement, et des réflexions autour de questions environnementales locales et globales. De 2011 à 2014, Sacred Earth a ainsi soutenu des initiatives portées par différentes communautés religieuses dans des zones du monde jugées prioritaires par WWF (espèces animales en danger, déforestation, pollution...). La mise en place de Sacred Earth part d'un triple constat : 1) plus de 80% de l'humanité suit une foi particulière ; 2) la foi est un puissant moteur d'action et l'écoute dont font l'objet les chefs religieux de la part des fidèles laïcs peut servir de levier à des prises de conscience et de décision individuelles et collectives d'une certaine ampleur ; 3) parler de la protection de l'environnement dans un langage proche des conceptions et des préoccupations des populations, avec des acteurs religieux connus et respectés localement, est davantage susceptible d'amener des résultats que de le faire dans un langage scientifique, par des militants ou des chercheurs venus d'ailleurs (Chungyalpa, v. 2013).


Parler de la protection de l'environnement dans un langage proche des conceptions et des préoccupations des populations, cela correspond alors pour les leaders religieux à faire des « idéaux éthiques et spirituels » de leurs traditions (bouddhiste, hindoue, chrétienne, musulmane...), des sources d'inspiration et des guides pour l'action environnementale au sein des communautés de croyants – la Terre et la vie qu'elle accueille étant alors souvent présentées comme « sacrées »¹. Dans le cadre de Khoryug, les « chefs religieux » sont des membres de la communauté monastique bouddhiste tibétaine : nonnes, moines, et religieux de plus haut rang dont le Karmapa, autorité spirituelle à la tête et à l'origine de cette association. Appelant régulièrement ses fidèles à mettre en pratiques concrètes les enseignements du Bouddha, c'est lui qui en 2007 avait chargé Dekila d'aider à la mise en place de ce qui devint, au fil des années, Khoryug. Jeune maître bouddhiste réincarné à la tête d'une des plus influentes traditions bouddhistes tibétaines, il est la personnalité la plus écoutée par les membres de la communauté monastique et par les fidèles laïcs de sa tradition spirituelle. Ce sont donc ses discours qui nous intéresserons en premier lieu dans ce mémoire.

2. Conférence du 17^e Karmapa Ogyen Trinley Dorje à l'Université de Yale, dans le cadre de l'initiation Yale Himalaya



A CONVERSATION WITH

His Holiness the 17th Karmapa Ogyen Trinley Dorje




*Compassion in Action:
Buddhism and the Environment*

Tuesday, April 7, 2015 • 4:00 PM
Woolsey Hall • 500 College Street, New Haven, CT
Doors open for seating at 3:15 PM

ADMISSION IS FREE AND OPEN TO THE YALE COMMUNITY AND THE GENERAL PUBLIC. TICKETS ARE REQUIRED. TO RESERVE SEATS VISIT WWW.CHUBBFELLOWSHIP.ORG
FOR QUESTIONS, PLEASE EMAIL CHUBBFELLOWSHIP@YALE.EDU OR CALL 203-464-2755. SUPPORTED BY SCHOOL OF FORESTRY AND ENVIRONMENTAL STUDIES, SOUTH ASIAN STUDIES COUNCIL AND FORUM FOR RELIGION AND ECOLOGY AT YALE.

2. Conférence de Dekila Chungyalpa à l'Université de Yale, dans le cadre de l'initiation Yale Himalaya



Merging Buddhism & Ecology in the Himalayas



Dekila Chungyalpa
Director, Sacred Earth Program
McClusky Fellow, Yale University

Tuesday, September 23 • 7:00 - 9:00pm
Room 202, Luce Hall
light dinner served

supported by
School of Forestry & Environmental Studies
South Asian Studies Council

Partir des discours d'un individu pour illustrer différents aspects d'un problème collectif

Partir des discours du Karmapa était une façon de me faire une première idée des propos que je pourrais retrouver sur le terrain de M2 et de voir quelles connaissances me seraient nécessaires pour la suite. L'une de mes premières lacunes était le manque de connaissance et de compréhension du bouddhisme tibétain. J'avais déjà suivi des enseignements du Dalaï-lama au *tsugla khang* (temple principal de McLeodganj) lors de mon premier séjour, et cette année, j'ai assisté à des cours de philosophie bouddhiste à la LTWA. J'ai également lu et visionné des enseignements du Karmapa et du Dalaï-lama disponibles sur internet, et beaucoup discuté et débattu avec mes amis tibétains bouddhistes. J'ai aussi puisé dans les travaux universitaires portant sur le bouddhisme tibétain et sur les pratiques « religieuses » inscrites dans les lieux habités ou fréquentés par les Tibétains (pèlerinages, circambulations, culte des dieux du terroir, montagnes et lacs « sacrés »...) – qui sont des thématiques assez répandues au sein des Etudes Tibétaines et Himalayennes² (Tsering Sakya ; Huber 1999).

Je manquais également d'outils théoriques en sciences humaines pour penser les notions-concepts d' « environnement » et de « nature » utilisés par le Karmapa. La littérature sur les rapports pensés et entretenus par les humains avec tout ce (et/ou ceux) qui constitue leur environnement naturel, ainsi sur le questionnement de cette idée d' « environnement naturel » est assez abondante en anthropologie³, mais c'est sur les travaux de Philippe Descola et de Tim Ingold que mon attention s'est principalement portée. Le premier défend l'étude des ontologies (philosophies de l'être, partagées par des groupes humains), tandis que le second défend celle des ontogénèses ou ontogénies (processus ininterrompu de développement des êtres tout au long de leur existence, propre à chaque individu, humain comme non-humain). Ces deux auteurs, qui ont en commun la volonté de dépasser le dualisme nature-culture (ou lois naturelles / connaissances et croyances humaines) souvent adopté par les penseurs des relations humains-environnement sans être remis en question, et l'anthropocentrisme des sciences humaines (et pour Ingold, contre l'idée d'exceptionnalisme humain par rapport aux autres espèces animales), seront mes inspirations principales ici. Ajoutons cependant que les discussions récentes de Bruno Latour autour des idées d'anthropocène, de Gaïa (la Terre comme être vivant) et de réchauffement climatique m'ont aidée à penser cette notion de crise environnementale globale dont parle également le Karmapa et qu'il considère comme un problème collectif d'importance auquel les Tibétains doivent être sensibilisés (d'où Khoryug).

Dans ce mémoire, j'ai donc essayé de regrouper les points qui me semblaient importants pour le Karmapa avant de les placer sous différents éclairages à partir de travaux universitaires issus des Etudes Tibétaines et Himalayennes et de l'anthropologie. Ce qui semblait ressortir des discours était une double responsabilisation de son public laïc et religieux, allant de paire avec une

double justification de tendances naturelles à la protection environnementale : il y aurait d'une part le fait d'être bouddhiste et de réfléchir et d'agir selon les valeurs bouddhistes (impermanence, interdépendance, vacuité, compassion...) et d'autre part, le fait d'être tibétain, lié à un territoire singulier et à des pratiques quotidiennes (mode de vie, croyances populaires, valeurs sociales...) singulières. J'ai donc choisi de découper ce mémoire en deux parties, l'une présentant le bouddhisme tibétain aujourd'hui et tentant d'éclairer les idées et valeurs humaines mises en avant par le Karmapa, l'autre présentant les questions relatives au fait d'être tibétain aujourd'hui et à la place spécifique du Tibet et de l'Himalaya dans le changement climatique. Le but de ce mémoire est finalement de voir comment on parle de l'environnement ou de la nature au sein de la communauté monastique (mais aussi laïque, les discours du Karmapa s'adressant aussi à elle) bouddhiste tibétaine contemporaine, quelles sont les raisons et arguments avancés pour justifier le respect et la protection de cet « environnement naturel » dont il est question dans Khoryug, et dans quel(s) cadre(s) cosmologique(s) et ontologique(s) et au sein de quels processus ontogéniques s'inscrivent ces réflexions et prises de positions écologiques.

I. BOUDDHISME TIBETAIN ET ENVIRONNEMENT :
CONCEPTIONS DE LA VIE, DU MONDE ET DE L'ETRE HUMAIN

« As I grew up and began studying Buddhist philosophy and teachings, I discovered great harmony between Buddhism and the environmental movement. The emphasis on biological diversity, including ecosystems—in particular, the understanding that animate and inanimate beings are parts of a whole—resonates closely with Buddhism’s emphasis on interdependence. The essence of Buddhism lies in the union of compassion and emptiness: the deeply felt dedication to alleviate the suffering of all living beings and the understanding that everything is devoid of self nature. These two halves of a philosophical whole speak particularly to the goals of the environmental movement. »

His Holiness the 17th Karmapa, Orgyen Tinley Dorje

Walking the Path of Environmental Buddhism through Compassion and Emptiness

1. 1. Une ontologie analogique ?

Parler de l'environnement en sciences humaines, faire de l'anthropologie de la nature selon Philippe Descola, ce n'est pas uniquement s'intéresser aux connaissances et pratiques humaines en rapport à la végétation, aux animaux, à la météorologie ou se pencher sur des problèmes sociétaux causés par la construction d'un barrage, la pollution d'un fleuve ou la déforestation. C'est aussi savoir replacer ces connaissances, ces pratiques et ces problèmes au sein de philosophies de l'être et du monde, c'est comprendre plus généralement comment est conçue l'existence, la vie et comment toutes les formes d'être sont pensées et organisées pour former un monde singulier. Ces diverses manières de *composer un monde commun* (souvent appelées « visions du monde » dans le langage courant) – qui correspondent selon Descola aux diverses manières qu'ont les groupes humains de penser et d'organiser des rapports de *continuité* et de *discontinuité*, de *ressemblance* et de *différence*, entre les individus et les éléments constitutifs de l'environnement au sein duquel et avec lequel ils évoluent –, il les nomme des « modes d'identification ».

« Selon les caractéristiques que les humains décèlent dans les existants par rapport à l'idée qu'ils se font des propriétés physiques et spirituelles de leur propre personne, des continuités ou des discontinuités d'ampleurs inégales sont instituées entre les entités du monde, des regroupements sur la base de l'identité et de la similitude prennent force d'évidence, des frontières émergent qui cloisonnent différentes catégories d'êtres dans des régimes d'existence séparés. » (Descola, 2005 : 321)

Les premiers rapports de continuité et de discontinuité étudiés par Descola sont ceux qui distinguent ou rapprochent les « humains » (les êtres humains) des « non-humains » (qui peuvent être les plantes, les animaux, les objets, les montagnes, les esprits etc.)⁴, à partir de critères d'*intérieurité* (qui peut correspondre à l'âme, à l'esprit, aux capacités intellectuelles, à la personnalité, à des traits de caractère...) et de *physicalité* (composantes ou propriétés physiques, apparence...). Son hypothèse est ainsi que quelles que soient les formes que peuvent prendre des ontologies (philosophies, théories de l'être) locales, celles-ci se construisent toujours « en déclinant une gamme de contrastes entre ces deux dimensions de la physicalité et de l'intérieurité » qui seraient « universellement perçues dans des objets du monde » et à travers lesquelles les humains s'identifieraient « comme une classe d'êtres spécifique » (Descola, 2014 : 220-221). Il

distingue ainsi quatre modes d'identification possibles qu'il nomme le *totémisme* (1), l'*analogisme* (2), l'*animisme* (3) et le *naturalisme* (4) :

« Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens [1], soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes [2], soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes [3], soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues [4]. »
(Descola, 2005 : 176)

Ces quatre grands régimes d'identification se seraient déclinés au fil des époques dans différentes régions de la planète en une variété d'ontologies totémiques, analogiques, animiques, naturalistes, recouvrant elles-mêmes une variété de cosmologies déterminant une palette de relations, de pratiques et de normes sociales organisant le quotidien de groupes humains. Une ontologie, c'est alors pour Descola le résultat institué d'un mode d'identification particulier, « la forme particulière, repérable dans des discours et images, que prend à telle ou telle époque et dans telle ou telle région du monde l'un des quatre régimes de continuité et de discontinuité » (Descola, 2014 : 236), tandis qu'une cosmologie correspond à la manière selon laquelle sont distribuées, dans l'espace, les composantes (un tigre, un plan d'igname, un ancêtre, une divinité locale, un virus...) d'une ontologie donnée, ainsi qu'au genre de relations qui relie ces composantes. Pour illustrer son propos, il donne cet exemple (Descola, 2014 : 238) :

« Il y a bien de multiples différences entre l'ontologie de la Chine classique et l'ontologie de la Grèce ancienne, c'est-à-dire dans le nombre et la nature des êtres identifiés, dans les formes de relation qu'ils entretiennent, dans les types de réseaux qu'ils constituent, dans les clés qui les rendent interopérables ; mais les principes mêmes de constitution de ces ontologies sont réductibles au même mode d'identification, que j'ai appelé l'analogisme. »

L'analogisme, c'est apparemment ce qui définirait le mieux le bouddhisme tibétain, ainsi que l'art, la médecine, l'astrologie et les médiums qui l'accompagnent⁵. Il répond en effet à certains traits caractéristiques de ce mode d'identification selon lequel « chacun des existants est (...) différent de tous les autres en raison de la pluralité de ses constituants et de la diversité de leurs modes de combinaison », cette pluralité de constituants étant en équilibre instable, ce qui rend possible le « nomadisme » de chacun d'entre eux (Descola, 2005 : 296). Le nomadisme des constituants d'un être, cela se traduit alors souvent par le passage d'une âme ou d'un esprit d'une enveloppe corporelle (ou d'une individualité, si cette âme ou cet esprit n'est attaché à aucune forme) à une autre. Or, la réincarnation est l'un des principes essentiels du bouddhisme, accentué dans le bouddhisme tibétain, et le recours à des médiums, oracles ou shamans (les auteurs ne

s'accordent pas sur la traduction du terme tibétain *lha pa*, littéralement « celui sur qui le dieu est descendu » : Buffetrille, 2008), « possédés » temporairement par des déités, est courant⁶.

« [Le magicien tibétain] croit, comme tous les Bouddhistes orthodoxes, que tout, un homme comme une pierre, est un groupe d'éléments, un agrégat, et il croit à la possibilité de dissocier les éléments formant le groupe ou de modifier le groupe en éliminant certains éléments, en y introduisant d'autres éléments, c'est-à-dire de détruire l'individu ou la chose momentanément formée par le groupement ou d'en changer le caractère. Il ne s'agit que d'être capable de le faire. C'est à s'en rendre capable que le magicien s'applique. » (David-Néel : 289-290)

La distinction entre ce qui relève de l'intériorité et de la physicalité n'est d'ailleurs pas forcément très nette, comme le rappelle David-Néel (David-Néel : 316) : « d'après les Tibétains, il n'existe pas de démarcation bien tranchée, pas de cloison étanche entre le physique et le mental. Tout phénomène physique, se rattachant à la "personne", a, parmi les causes qui le produisent, des causes d'ordre mental et tout phénomène mental a, parmi les causes auxquelles il est dû, certaines causes d'ordre physique ».

Une autre caractéristique réside dans la complexité et la fluidité des interconnexions, des entrecroisements et des catégorisations faites entre les différents êtres (et les différents éléments dont ils sont constitués) et dans l'importance attribuée à l'équilibre des relations qui les lient. Un déséquilibre à petite échelle peut ainsi amener un plus gros déséquilibre à l'échelle d'une famille, d'un village, du monde entier, ou, à l'échelle individuelle, s'étaler sur plusieurs vies : le plus petit élément est relié d'une manière ou d'une autre à l'ensemble des existants peuplant le cosmos (ce qui se traduit par le concept d'interdépendance dans le bouddhisme tibétain). Par exemple, une mauvaise action réalisée par un individu peut contrarier un être divin qui fera porter son mécontentement sur tout le village, ou inversement une infortune individuelle peut être réglée par une action spécifique dirigée vers un dieu à même d'apporter son aide. Pour contribuer au maintien de l'équilibre des choses ou lorsque cet équilibre semble rompu, on a alors souvent recours à des pratiques (prières et offrandes, offertes au cours de rituels précis, par exemple) visant à entretenir ou restaurer une bonne relation entre membres d'un même cosmos. Cette idée d'équilibre et de bonnes relations entre les êtres est très présente dans le bouddhisme tibétain.

Le sacrifice, décrit par Descola comme une pratique analogique, est *a priori* contraire à l'éthique non-violente bouddhiste. Il existe cependant deux pratiques qui s'en rapprochent, bien qu'elles n'impliquent pas la mise à mort d'un être par et au bénéfice d'autres êtres restant, eux, bien en vie. La première est appelée *tshe thar* ou « libérer une vie » et consiste en la libération d'un ou plusieurs animaux domestiques, souvent destinés à plus ou moins long terme à être mangés (des moutons d'un troupeau par exemple)⁷. Libérer un animal domestique, c'est alors le

laisser partir, libéré de tout propriétaire humain, c'est offrir sa liberté à une divinité-montagne, ou dédier cette vie à la longévité d'un *lama*. Cette pratique est parfois conseillée par un *lama* à une famille dont un membre est malade, avec l'espoir de voir la situation s'améliorer. Le sacrifice est dans le cas du *tshe thar*, en quelque sorte inversé : on ne met pas un terme à une vie, on en libère une.

La deuxième « pratique » implique quant à elle la mort, infligée à soi. C'est celle de l'auto-immolation, opérée depuis 2009 par près de cent cinquante Tibétains, religieux comme laïcs, majoritairement au Tibet, mais également en exil. Ce « sacrifice » de soi par l'immolation constitue une nouveauté au Tibet de par son ampleur et sa dimension ethno-nationaliste (on s'immole pour le bien de son peuple, dans l'espoir d'un meilleur avenir pour le Tibet, pour le maintien de la culture tibétaine, pour le retour du Dalaï-lama, autrement dit pour une souveraineté autochtone retrouvée...) ⁸. Les réactions tibétaines face aux immolations ne sont pas toutes les mêmes : certains parlent de martyrs, certains de *bodhisattvas* (des êtres altruistes, voués à la cessation de la souffrance des êtres sensibles : des figures très importantes dont nous reparlerons), certains questionnent l'efficacité de tels actes, comme c'est le cas du Karmapa qui a récemment mis en avant l'importance pour les Tibétains, peu nombreux sur un territoire immense, de rester en vie afin de « préserver le territoire et le peuple du Tibet » ⁹ (ce qui soulève les questions relatives au territoire et à la souveraineté en contexte de « colonisation » chinoise). Il ne semble pas non plus y avoir de consensus aujourd'hui au sujet des raisons du choix de l'immolation et de l'interprétation qui peut en être faite. Un certain nombre d'auteurs mettent cependant l'accent sur l'aspect « traditionnel » bouddhiste de l'offrande de son corps pour le bénéfice d'autrui, comme Tsering Shakya (Tsering Shakya, 2012 : 36) ou Giovanni da Col pour qui il n'est pas insensé de considérer, si l'on s'en réfère à des logiques cosmologiques, que quelqu'un qui s'immole « pourrait protéger et bénéficier l'ensemble de la nation Tibétaine » (da Col, 2012) ¹⁰. Cette idée d'« offrande » de son corps se retrouve d'ailleurs dans certains testaments laissés par des immolés (Buffetrille, 2013 : 9) :

« Lama Sobha (Bla ma Bsod bha), d'ethnie golok, était la réincarnation d'un grand lama et lui-même un religieux très charismatique. Il s'est immolé le 8 janvier 2012 et a laissé un testament enregistré de neuf minutes dans lequel il explique qu'il “donne son corps en offrande dans le but de chasser les ténèbres et de libérer tous les êtres de leurs souffrances”. Il appelle les Tibétains à l'unité ainsi qu'à la protection de leur culture, de leur religion et de leur langue. »

Si les sacrifices, les offrandes, les prières, impliquent ainsi une volonté de rééquilibrage des conditions de vie « normales » d'un groupe (face à une sécheresse, une épidémie, une crise sociale...), une volonté de perpétuation d'un état « normal » des choses (même hors temps de

crise, on peut penser nécessaires des offrandes régulières afin, justement, de ne pas voir les choses se dérégler), ou une volonté de voir des choses nouvelles et souhaitables arriver, elles dénotent également l'impact attribué aux activités humaines (certes par l'intermédiaire d'une entité supérieure, telle un dieu) sur l'ensemble du cosmos tant dans le présent que dans le futur.

Ce qui nous amène à parler de cette autre caractéristique des ontologies analogiques selon Descola : le « poids » « accablant » du destin, du sort (Descola, 2005 : 296). Le concept se rapprochant le plus de cette idée de *fatum* dans le bouddhisme est celle de *karma* (skt.), ou *lä* en tibétain. Ce « poids » n'est pas si accablant que cela, dans le sens où l'homme est toujours acteur de son *karma* : ce sont ses pensées et ses actions passées, présentes et futures qui définiront la qualité de son existence (et son expérience de la souffrance ou du bonheur). Et comme nous l'avons vu, si d'autres êtres (dédités ou autres entités supérieures) peuvent influencer son destin, ce sont bien les pensées et les actions (actions charitables socialement, offrandes, travail spirituel...) de l'homme qui finissent par faire pencher les choses en sa faveur ou en sa défaveur. Dans le bouddhisme, le destin de tous les êtres sensibles est de connaître une succession infinie de renaissances dans des vies où ils expérimenteront d'une manière ou d'une autre de la souffrance (mais le terme « être » n'est pas le plus approprié pour désigner ce qui se « réincarne » véritablement selon le bouddhisme, nous y reviendrons). Mais ce destin commun est contournable individuellement : on peut s'en échapper, la condition étant de suivre la voie spirituelle proposée dans les enseignements bouddhistes.

Ainsi dans les ontologies analogiques, dont semble faire partie le bouddhisme tibétain, les humains « cohabitent, au prix de multiples précautions, avec les plantes, les divinités, les maisons, les grottes, les lacs et toute une foule de voisins bigarrés, au sein d'un univers clos où chacun, ancré dans un lieu, poursuit les buts que le destin lui a fixés selon les dispositions qu'il a reçues en partage » (Descola, 2005 : 296). Les dispositions que chacun a reçues en partage et qui sont le socle de la différenciation entre les êtres, il semble s'agir principalement dans le cas du bouddhisme tibétain, des dispositions ou non à la spiritualité, ou plus précisément, à la compréhension et à la mise en application des enseignements du Bouddha. Si les animaux sont ainsi considérés comme distincts des humains à ce sujet, ils partagent cependant avec eux le fait d'appartenir à la catégorie des êtres sensibles, capables de ressentir du plaisir et de la souffrance, et ont en commun avec eux un destin de réincarnations infinies au sein de la roue des existences. Ils sont donc à la fois différents et semblables, ce qui permet peut-être de justifier aujourd'hui, au sein de la communauté religieuse et laïque bouddhiste, le rôle attribué aux humains dans leur protection. Mais il ne faut pas oublier que la réincarnation d'un être d'une existence à une autre ne se fait pas forcément au sein d'une même catégorie d'êtres : un être, homme dans cette existence, pourra devenir animal dans une autre, et inversement.

Des trois autres modes d'identification, l'analogisme s'approcherait le plus du naturalisme. Et il semble que le bouddhisme tibétain contemporain s'en approche en effet, notamment par le fait que les êtres humains sont jugés supérieurs aux animaux (et aux végétaux) de par leurs capacités morales et intellectuelles supérieures. Ce rapprochement semble aujourd'hui facilité par des rencontres et des échanges entre la communauté monastique tibétaine exilée et des scientifiques représentant les « sciences modernes » (selon les termes utilisés par le Karmapa et le Dalai-lama) et plus largement des représentants du naturalisme comme les activistes membres de WWF, par exemple, ou les nouveaux fidèles du bouddhisme en Occident.

1. 2. Le bouddhisme tibétain, une introduction

སྐྱུ་བ་རེར་ལུགས་སྒོལ་རེ། དགོན་བ་རེར་ལྷ་མ་རེ། ལྷ་མ་རེར་ཚོས་ལུགས་རེ།

A chaque vallée ses traditions. A chaque monastère son lama. A chaque lama sa religion.

Comme l'entend ce proverbe, et comme le montre Alexandra David-Néel dans ses travaux, il existe une diversité de points de vue philosophiques et de pratiques rituelles et spirituelles au sein de ce que l'on nomme par convention le « bouddhisme tibétain ». Mais ces différences sont relativement minimales et ne remettent pas en question les bases communes que je vais essayer brièvement de présenter ici dans la limite de mes connaissances actuelles.

On nomme aujourd'hui « bouddhisme tibétain » une forme singulière du bouddhisme qui s'est développée au Tibet et qui est pratiquée aujourd'hui en Chine (principalement au Tibet et en Mongolie intérieure), en Mongolie, en Russie (dans les républiques de Touva, de Kalmoukie et de Bouriatie), au Bhoutan (où elle est religion d'Etat), au Népal, en Inde (historiquement dans les régions montagneuses du nord, mais aussi plus récemment dans toutes les régions où vivent des réfugiés tibétains), ainsi que, depuis peu, dans d'autres pays du monde comme la France ou les Etats-Unis par des fidèles récemment convertis.

Lorsqu'il fut implanté au Tibet, plus de mille trois cent ans après sa fondation en Inde, le bouddhisme avait déjà connu un certain nombre de transformations et de divisions (et subdivisions) doctrinales. Aux alentours du II^e siècle s'était imposé, dans le nord de l'Inde, le *Mahayana* (ou « grand véhicule », *thegpa chen po* en tib., par opposition aux traditions bouddhistes plus anciennes nommées de manière condescendante « *Hinayana* », « petit véhicule », *thegpa chung* (*chung*))¹¹. Quelques siècles plus tard, entre le V^e et le VII^e siècle, était apparu le *Vajrayana* (ou « véhicule du diamant »), également appelé tantrisme ou bouddhisme tantrique. Ce sont ces formes singulières de bouddhisme qui furent adoptées au Tibet à partir du VII^e siècle – bien qu'on ne puisse les séparer complètement des formes plus anciennes, souvent présentées comme des étapes incontournables dans l'apprentissage et la compréhension du *Mahayana* et du *Vajrayana*.

« Par les échanges commerciaux établis de longue date – avant même, probablement, la création de l'écriture – avec les pays bouddhisés qui les entouraient de toute part, et avec leurs conquêtes en Chine, en Asie centrale, au Népal, les Tibétains étaient aux VII^e-VIII^e siècles en contact avec toutes

les formes de bouddhisme qui coexistaient à l'époque ; en fonction des maîtres étrangers invités, ou du lieu où se rendaient les néophytes tibétains pour parfaire leurs connaissances, les doctrines et pratiques du Mahâyâna ou du tantrisme étaient adoptées au Tibet. » (Blondeau, 2009 : 137)

Le *Mahayana* se distingue principalement des doctrines plus anciennes par l'idéal altruiste qu'il propose – avec la figure de bodhisattva et l'importance donnée à la pratique de la compassion – et la place attribuée au concept de vacuité, devenu doctrine au sein de l'école *madhyamaka* (skt.) ou école de la voie médiane, fondée par Nagarjuna¹². Le *Vajrayana* (ou tantrisme) s'appuie sur des textes nouveaux, les *tantras* (*kyü'* en tib.), « rattachés à la parole du Bouddha délivrée, sous une forme transcendante, à une assemblée de bouddhas et bodhisattvas et révélée à un adepte choisi ». Cet adepte, « après avoir pratiqué et réalisé les enseignements du tantra (...) reçu » et maîtrisé « [les] initiations et [les] méthodes de réalisation » y étant liées (techniques méditatives, yogiques), était capable de les transmettre à des disciples, eux-mêmes autorisés à les transmettre par la suite (Blondeau, 2009 : 136). C'est ainsi par la transmission de *tantras* distincts que se sont progressivement distinguées quatre grandes écoles tibétaines – l'école *nyingma* (à partir du VIII^e siècle), l'école *sakya* (à partir du XI^e siècle), l'école *kagyü* (celle des Karmapa, à partir du XI^e siècle) et l'école *gelug* (celle des Dalaï-lama, à partir du XV^e siècle) –, chaque école comprenant différentes sous-écoles ou « lignées »¹³. *Karma kagyü* est ainsi une lignée de l'école *kagyü*. Ces écoles et sous-écoles sont guidées par des maîtres (*guru* en skt., *lama* en tib.) détenteurs de traditions tantriques singulières, garants de leur transmission parfois depuis plusieurs siècles à travers de multiples réincarnations. Selon Anne-Marie Blondeau, le tantrisme tibétain présente « une grande originalité » par rapport aux tantrismes connus en Chine et au Japon, originalité qui s'expliquerait par son histoire et par les courants religieux qui l'ont constitué (*op. cit.* : 129). Selon Alexandra David-Néel, d'une façon générale on pouvait décrire le tantrisme des Tibétains au début du XX^e siècle où elle a pu l'observer, comme relevant de la magie « dans ses degrés supérieurs » et d'une « sorte de sorcellerie » dans ses applications plus populaires (David-Néel : 281). Les pratiques varient cependant selon les écoles et les priorités de chaque monastère. Les écoles *gelug* et *sakya* sont réputées offrir une formation intellectuelle plus rigoureuse que les autres, les écoles *nyingma* et *kagyü* donnant une place plus importante aux rituels et à l'approche mystique (Blondeau et Buffetrille : 229). Il existe également des différences entre monastères d'une même école, selon leur taille et les règles imposées par leur fondateur – tel monastère insistera davantage sur tel aspect de la vie monastique, alors qu'un autre insistera sur tel autre.

1. 2. 1. Comprendre les causes de la souffrance et sortir de l'ignorance

Selon la légende, le bouddhisme serait né de la confrontation d'un jeune homme favorisé, prince d'une famille de guerriers, avec la souffrance du peuple. On raconte souvent qu'au cours d'une sortie hors de son palais, il fit la rencontre d'un vieillard, d'un malade et d'un mort qui le troublèrent profondément et l'amènèrent à renoncer à sa vie d'aisance pour partir sur les routes en quête d'une voie spirituelle salvatrice. A travers ces trois rencontres, il avait compris le dépérissement inévitable du corps et l'inéluctabilité de la mort, théorisés plus tard sous le concept d'impermanence. Cherchant une voie permettant de libérer les êtres de la souffrance, il réfléchit aux causes qui pouvaient en être l'origine, jusqu'au jour où il atteint l'illumination, l'éveil spirituel (*bodhi* en skt.) : il avait compris la nature de la réalité, les sources productrices de souffrance et les moyens de parvenir à sa cessation. L'enseignement du bouddhisme (le *Buddhadharma* ou *dharma* en skt., *chö* en tib.) part ainsi de l'idée que toutes les souffrances proviennent de l'ignorance de la vraie nature des choses, de l'attachement des êtres à ce qui n'est par essence qu'impermanent et dénué d'existence propre – rien n'existe en soi, tout n'est que le résultat temporaire d'un ensemble de causes (ce qui fut théorisé sous les termes de vacuité et d'interdépendance). C'est l'ignorance, vectrice de pensées, d'émotions (colère, avidité, jalousie...) et d'actions négatives, qui pousse les êtres d'une existence de souffrance à une autre au sein du cycle infernal des renaissances. La voie proposée par le Bouddha permet d'accéder à un état spirituel libéré de toute forme d'ignorance, et donc des sources créatrices de souffrance pour soi et pour autrui¹⁴.

Nous l'aurons compris, mettre un terme à toute forme de souffrance, que ces souffrances nous affligent nous-mêmes ou que nous les voyions affliger autrui, est le but ultime du bouddhisme. Les dégradations de l'environnement sont ainsi causes de souffrance en ce qu'elles impliquent la dégradation des conditions de vie des êtres qui y sont rattachés. Face aux dégradations environnementales (effets) causées par des hommes (acteurs), on comprendra que les causes (moteurs d'actions) sont des pensées égoïstes partant d'illusions sur la nature du monde, et que ce n'est qu'en s'attaquant à ses causes premières que l'on pourra espérer faire évoluer la situation des êtres en souffrance (d'où l'importance de la compréhension de l'impermanence, de la vacuité et de l'interdépendance des choses, et de l'éducation du plus grand nombre à la compassion).

Le principe de causalité, « tous les éléments proviennent d'une cause » (ou plutôt d'une multiplicité de causes), déjà présent dans les philosophies indiennes avant la naissance du Bouddha (David-Néel : 56), est l'un des principes de base du bouddhisme. On retrouve l'idée de causalité dans celle de *karma*, qui, si l'on simplifie, désigne les actions positives et/ou négatives accumulées au cours des existences successives d'un individu (vies antérieures et présente). C'est

le *karma* qui détermine la qualité des renaissances futures de chacun. Réaliser des actions créatrices de souffrances pour autrui sera donc d'une manière ou d'une autre facteur de souffrances pour soi dans la vie présente et dans les vies futures. Et protéger l'environnement et aider à maintenir des conditions d'existences convenables dans ce monde, de manière plus générale, revient à se protéger soi-même car « Après tout, si le concept de réincarnation s'avère vrai, nous sommes la future génération. » (Karmapa, 2011 : 1095).

1. 2. 1. 1. Impermanence, vacuité et interdépendance

Penser en termes d'impermanence revient à voir, en tout, des groupes et des assemblages d'éléments en mouvement et en transformation constante. Observer l'impermanence des choses prévient donc normalement l'attachement : tout étant impermanent, s'attacher aux choses en oubliant qu'elles sont vouées à changer ou disparaître (en tout cas, à prendre une autre forme) ne serait que chercher à souffrir inutilement. La séparation d'avec ce à quoi et ceux auxquels on s'est attaché est source de souffrance, un changement qui nous déplaît chez une personne à laquelle on s'est attaché est source de souffrance, la fin d'un niveau de confort auquel on s'est attaché est source de souffrance. L'attachement, selon le bouddhisme, est source de douleur, de déceptions, de possessivité, de jalousie, de colère et même de haine : il est égocentré, et trouve son origine dans des sentiments d'insécurité (liés au constat que les situations que l'on aime peuvent changer sans qu'on ne le veuille). Pour éviter de souffrir face à l'impermanence des choses, il est donc logique de ne pas s'y attacher. Mais le non-attachement n'est pas le détachement ou l'indifférence : au contraire, il implique des sentiments plus ouverts et plus sincères, tournés vers autrui et non vers soi ; il est source de joie, engendrant la compassion et l'amour altruiste (Karmapa ; Dalai-lama ; Ricard).

« Le Bouddhiste éclairé perçoit l'impermanence de toutes choses et la contemple, en tout, avec une égale sérénité. Chez les Mahâyânistes, la pratique de l'attention vise souvent à imprimer dans l'esprit le spectacle de la mobilité des formations mentales. Il est recommandé au disciple de s'asseoir dans un endroit isolé et, là, dans le calme, de contempler le défilé des pensées et des images subjectives qui, sans qu'il les ait voulues et appelées, surgissent d'elles-mêmes en lui, se pressant, s'entre-heurtant comme les vagues d'un torrent. Le disciple doit considérer attentivement cette procession rapide, sans chercher à en arrêter le cours. Il arrive ainsi à comprendre, graduellement, que le monde est semblable à cette procession qu'il contemple en lui, qu'il consiste en une succession de phénomènes surgissant et s'évanouissant sur un rythme vertigineux. Il voit que, comme l'enseignait le philosophe bouddhiste Santarakchita, "l'essence de la réalité est mouvement". L'origine de ce mouvement est inconnaissable. Il est "l'énergie surgissant par elle-même", comme disent les auteurs bouddhistes tibétains. Le disciple n'est donc pas engagé à rechercher la cause initiale qui engendre

cette énergie, ce ne serait que reculer le problème car il lui faudrait, alors, rechercher ce qui a produit cette cause et, remontant ainsi de cause en cause, poursuivre son enquête éternellement. Ce qu'il doit voir, c'est la vie telle qu'elle se manifeste dans l'espace d'un moment. Une pratique assidue de l'attention, d'après ce système, conduit, dit-on, à percevoir les objets environnants et à se percevoir soi-même, sous l'aspect d'un tourbillon d'éléments en mouvement. Un arbre, une pierre, un animal, cessent d'être vus comme des corps solides et durables pour une période de temps relativement longue et, à leur place, le disciple entraîné discerne une succession continue de manifestations soudaines n'ayant que la durée d'un éclair, la continuité apparente des objets qu'il contemple et de sa propre personne étant causée par la rapidité avec laquelle ces "éclairs" se succèdent. Arrivé à ce point, le disciple a atteint ce qui, pour les Bouddhistes, constitue la Vue juste. Il a vu que les phénomènes sont dus au jeu perpétuel des énergies, sans avoir pour support une substance d'où ils émergent ; il a vu que l'impermanence est la loi universelle et que le "moi" est une pure illusion causée par un manque de pénétration et de puissance de la perception. » (David-Néel : 100-101)

Au concept d'impermanence s'associe celui de vacuité (*emptiness* en ang.) : rien n'existe de manière fixe et autonome, car tout n'est constitué que d'assemblages temporaires d'éléments divers. Le bouddhisme étant une philosophie introspective (on l'appelle *nang chö* en tibétain, « religion intérieure »), on pense que c'est en étudiant le fonctionnement de son propre esprit, à travers des pratiques méditatives poussées, que l'on pourra être à même de comprendre le fonctionnement du monde : comme écrit Matthieu Ricard, « La connaissance de la nature de notre esprit et celle de la nature des phénomènes s'éclairent et se renforcent mutuellement, et leur but ultime est de dissiper la souffrance. » (Ricard, 2/3/2011). Les exemples utilisés pour illustrer les concepts majeurs du canon sont donc la plupart du temps issus de l'observation que chacun peut faire des pensées et des émotions ayant cours dans son esprit, ou d'une réflexion sur la nature du « moi », mais ils peuvent également être issus d'observations de ce que certaines personnes appellent « la nature » (les mouvements de l'eau, le vent, l'orage, les fleurs, etc.).

Le concept de vacuité est assez complexe, et sûrement assez obscur pour des lecteurs non-avertis, mais il est d'une importance capitale dans la philosophie bouddhiste tibétaine. Le mieux est peut-être de l'illustrer en reprenant des exemples accessibles à tous, proposés par de grands maîtres tibétains. Le premier est un exemple du Dalai-lama (Dalai-lama, 2002) :

« Si l'on analyse ou dissèque une fleur, en cherchant la fleur parmi ses parties, nous ne la trouverons pas. Pourtant, nous ne pouvons pas nier l'existence des fleurs et de leur doux parfum. »

En dehors de l'instant pendant lequel la tige, les feuilles, les pétales, le pistil... sont assemblés pour former un ensemble temporaire que nous nommons « fleur », il n'existe pas de fleur. La fleur n'est qu'un assemblage éphémère d'éléments disparates divisibles à l'infini.

Aucune des choses du monde ne peut donc être considérée comme ayant une réalité objective indépendante. Un second exemple nous vient de Dilgo Khyentsé Rinpotché (à la tête de l'école *nyingma* de 1987 à sa mort, en 1991), cité par son disciple Matthieu Ricard (Ricard 25/11/2011) :

« Lorsqu'un arc-en-ciel apparaît, lumineux dans le ciel, vous pouvez contempler ses belles couleurs, mais vous ne pouvez l'attraper et le porter comme un vêtement. L'arc-en-ciel naît de la conjonction de différents facteurs, mais rien en lui ne peut être saisi. Il en va de même pour les pensées. Elles se manifestent dans l'esprit, mais elles sont dépourvues de réalité tangible ou de solidité intrinsèque. Aucune raison logique ne justifie donc que les pensées — qui sont insubstantielles — disposent de tant de pouvoir sur vous, aucune raison pour que vous en soyez l'esclave.

L'infinie succession de pensées passées, présentes et futures, nous conduit à penser qu'il existe quelque chose qui serait là de manière inhérente et permanente. Nous appelons cela l'esprit. Mais en fait, les pensées passées sont aussi mortes que des cadavres, et les pensées futures ne sont pas encore survenues. Alors, comment ces deux catégories de pensées qui n'existent pas pourraient-elles constituer une entité qui, elle, serait existante ? Et comment la pensée présente pourrait-elle s'appuyer sur deux choses inexistantes ?

Cependant, la vacuité des pensées n'est pas simplement du vide, comme on pourrait le dire de l'espace. Il y a là, présente, une conscience spontanée, une clarté comparable à celle du soleil qui éclaire les paysages et permet de voir les montagnes, les chemins et les précipices.

Bien que l'esprit soit doué de cette conscience intrinsèque, affirmer qu'il y a un esprit, c'est apposer l'étiquette de réalité sur quelque chose qui n'en a pas, c'est énoncer l'existence d'une chose qui n'est qu'un nom donné à une succession d'événements. On peut appeler "collier" l'objet constitué par des perles enfilées, mais ce "collier" n'est pas une entité douée d'une existence intrinsèque. Quand le fil casse, où est le collier ? »

Selon le raisonnement bouddhiste, prendre conscience de la vacuité des choses ne peut que prémunir contre l'illusion du « moi » et contre le sentiment d'importance du « moi » qui y est lié (Karmapa, 2011 : 1094) :

« What do we imagine when we think of the self? Exactly where does the self reside? Is it in the heart or the brain? In the incoming breath or the outgoing breath? In the movement of our limbs? In our interaction or relationship with others? The self differs greatly at ages 15 and 25. Because it is impermanent and intangible, the self is empty of any inherent self-nature. And, because this is so, our happiness, our sadness, our successes, and our failures are also empty by nature. This does not mean that we are nothing, but that we are constantly moving, absorbing, and shedding. Consequently, we need not experience great attachment to our experiences and can develop equanimity regarding all phenomena. To experience this freedom from the conviction of a self and the self-importance it

creates means that we can dispense with the artificial distinction between self and other and can be part of all phenomena everywhere. »

L'ignorance de la vraie nature du « moi » (la vacuité), la distinction entre « moi » et « autrui », l'attachement à ce « moi » placé au centre de tout et la moindre importance attribuée à « autrui », sont donc considérées comme les causes majeures des conflits et des dégradations environnementales dans le monde. Percevoir la diversité du monde à travers le voile de l'égo implique que nous sommes capables de nuire gravement à la Terre sans nous en soucier, parce que la Terre est devenue « autre » ; que nous sommes capables de mener des espèces à l'extinction, parce que ces êtres sont devenus « autres » (Karmapa, 2011).

Les constats de l'impermanence et de la vacuité se renforcent dans le concept d'interdépendance : tout dans la vie est interconnecté, rien ne peut exister de manière parfaitement autonome et les actions de chacun ont forcément des conséquences dans le monde environnant.

“Ultimately, there is nothing and no one with whom we are not connected. The Buddha coined the term « interdependence » to describe this state of profound connectedness. Interdependence is the nature of reality. It is the nature of human life, of all things and of all situations. We are all linked, and we all serve as conditions affecting each other. (...) Living in a world of interdependence has very specific implications for us. It means our actions affect others. It makes us all responsible for one another. » (Karmapa, 2008 : 6)

A travers ces trois notions clefs, on comprendra donc la résonance que peuvent avoir l'écologie et la notion d'écosystème chez un pratiquant bouddhiste. On pourrait cependant se demander si l'impermanence, et le non-attachement qu'elle implique, ne seraient pas en contradiction avec la volonté de « préserver » l'environnement : comment chercher à préserver quoi que ce soit lorsque l'on considère toute chose comme inévitablement éphémère, vouée au changement ? Mais cette question négligerait le tout philosophique au sein duquel l'idée d'impermanence s'inscrit, et qui a pour ambition ultime de permettre à tous les êtres sensibles de ne plus souffrir. Or, la déforestation et la pollution de l'air, des sols, des rivières ou des océans, sont causes de souffrances pour de nombreux êtres.

1. 2. 1. 2. Se changer soi pour changer le monde

« Dans l'esprit du disciple, une immense compassion est née. Il a contemplé et compris le sors lamentable des êtres que la ronde des renaissances entraîne, depuis des éternités, de douleur en douleur, et la volonté d'alléger leurs souffrances et de les en libérer, s'impose à lui. (...) Est-on sûr, demandera-t-on, que l'enchaînement soit rigoureusement logique et forcé entre la constatation de la

souffrance d'autrui et le désir de l'en délivrer ? Certes, rien n'est moins certain si nous raisonnons avec notre conception égoïste de la personnalité comprise comme une unité complètement distincte et séparée des autres personnalités. Mais de ce point de vue différent où la compréhension de l'universelle impermanence et de la non-existence du "moi" place le disciple, les Bouddhistes déclarent l'enchaînement normal. » (David-Néel : 128)

Pour le Karmapa (s'adressant à un groupe d'étudiants américains), le premier facteur qui amènera les individus à protéger l'environnement est donc la compassion, une compassion qui doit embrasser aussi bien ce qui est animé, que ce qui est inanimé, c'est-à-dire, bien qu'il soit parfois difficile de distinguer ce qui est animé de ce qui ne l'est pas, une compassion qui doit s'étendre aussi bien à l' « environnement physique » qu'à l'ensemble des êtres qui l'habitent (Karmapa, 2013 : 92). Selon lui, ce sont les *sentiments* d'amour, de compassion et de proximité – conséquences logiques des enseignements bouddhiques – que l'on développe envers tous les êtres et de manière plus large, envers tout ce qui compose le monde dans lequel nous vivons, qui constituent, plus que les *connaissances* factuelles, des moteurs d'attitudes et d'actions positives. C'est le sentiment de proximité avec autrui, et la compassion qui en découle, qui nous amène à prendre soin d'autrui, pas le fait de savoir cette personne en souffrance. L'indifférence, au contraire, débouche sur l'inaction : cette personne souffre peut-être, mais cela ne nous regarde pas. Et, selon le bouddhisme *mahayana*, qui insiste sur le précepte de la charité et de l'amour des êtres et en a même fait la base de son enseignement populaire (David-Néel : 129), la compassion – bien qu'elle soit considérée comme constitutive de la nature de tous les êtres sensibles – nécessite qu'on la développe et l'entretienne à travers la méditation (sur l'impermanence, la vacuité, l'interdépendance), mais aussi à travers des actions altruistes (comme aider quelqu'un qu'on ne connaît pas, ou soigner un animal blessé...). C'est une des caractéristiques du bouddhisme tibétain contemporain que de mettre l'accent sur la transformation personnelle à travers le développement volontaire d'émotions aimantes, bénéfiques à soi et à autrui. Selon le bouddhisme ; étant donné qu'il n'existe aucune identité qui puisse nous définir complètement, chacun peut, à n'importe quel moment, avoir la possibilité d'être différent ; chacun peut être une personne « qui chérit le bonheur véritable, la gentillesse et la tranquillité » (Karmapa, 2013 : 133), il ne suffit que de le vouloir et de le mettre en œuvre.

« No matter how seemingly bad a person is, they still have compassion as a fundamental, integral part of their nature. We all do. For that reason, our compassion will never be depleted. It has a sustaining power in and of itself. Although we all have compassion as part of our nature, there are differences in how we develop and apply it. People have different aptitudes and aspirations that shape how their compassion manifests. Initially our compassionate action will take place within those limitations. Yet there are many contemplative practices we can use to extend our compassion. In this regard, there is a

particular role for aspirations or prayers in which we generate the wish to be able to move beyond our present limitations, and do more in the future to bring about the happiness of others. It is my own heartfelt aspiration that all of our sincere aspirations be fulfilled in the future. » (Karmapa, 2013: 162-163)

La méditation est considérée comme un moyen d’agir pour la réduction de la souffrance, à travers le développement d’une « pensée-force qui est amour ». L’énergie positive développée au cours de la méditation, est parfois pensée avoir des effets extérieurs à l’individu méditant, comme le fait de « répandre une pensée *efficace* d’amour sur le monde » (David-Néel : 112-114). Les prières, elles, consistent en des aspirations personnelles tournées vers le bien d’autrui. A travers une prière, on fait le vœu de se libérer de la souffrance pour aider les êtres à s’en libérer également. Réciter des prières quotidiennement est ainsi sensé amener le pratiquant bouddhiste à développer et entretenir des pensées et des sentiments altruistes. Mais la méditation et les prières ne suffisent plus selon le Karmapa, il est temps de mettre cette volonté de voir tous les êtres libérés de la souffrance en application concrète, et quoi de plus efficace pour lutter contre la souffrance des êtres que de prendre soin de ce dont ils ont prioritairement besoin pour vivre : un environnement sain.

« In Buddhism we aspire to benefit all sentient beings. If we have any opportunity to give happiness or well being then we take it with delight and enthusiasm. The environment is the source of life for not only human beings, but all living creatures in the world. Therefore if we respect and protect the environment we bring benefit to countless sentient beings. This is what in Buddhism we call practicing the perfection of skillful means. While we might be able practice generosity by giving a donation to a person in need, that is a very finite act of altruism. But if we protect areas such as the snow mountains of the Himalayas and the rivers that flow from them then we will be nourishing a source of life and vital support for countless fish, and humans and other beings. Caring for the environment is a wonderful opportunity for Buddhists to care for sentient beings - one simple action can benefit so many and is the essence of practicing the Mahayana quality of great compassion. » (le Karmapa, cité dans Brandeis Raushenbush, 2011)

Et l’environnement se trouverait dans un état critique, selon le Karmapa. Ainsi, lorsque les questions relatives à la dégradation de l’environnement ont été présentées aux représentants des monastères *karma kagyü*, ces derniers ont été « immédiatement émotionnellement touchés et ont manifesté une formidable implication vis-à-vis de la gestion de l’environnement dans leur région » (le Karmapa, cité par Gonzalez, 2015). Seulement, tout le monde ne réagit pas de la même manière face à l’information, tout le monde ne consacre pas sa vie à la cessation de la souffrance des êtres sensibles, et tout le monde ne développe pas une compassion

incommensurable face à une situation mettant en danger le bien-être ou la vie d'autrui. Ainsi, un des problèmes rencontrés face aux dégradations environnementales se trouve dans le manque de connexion entre la connaissance de l'existence d'une réalité (changement climatique, extraction intensive des ressources naturelles, déforestation, commercialisation des animaux sauvages...) et les sentiments qui permettraient de changer cette réalité d'une manière positive. Pour le Karmapa, il y aurait ainsi parfois comme un fossé entre notre cerveau (nos capacités intellectuelles), et notre cœur (nos capacités à développer des sentiments bienveillants) :

« We human beings have tremendous intelligence, but it is clear that there remains a big gap between the brain and the heart. We seem to find it easy to process new information and generate new ideas, yet much harder to produce new feelings. Although we readily recognize the import of a situation conceptually, somehow this understanding often fails to move our heart. Our intellectual intelligence doesn't transfer into intelligent emotions, and our heart and brain seem to remain a world apart. What we now need to go along with all our powerful new ideas about the environment are powerful new feelings. » (Karmapa, 2013 : 87-88)

Tout le monde ne fait pas non plus la connexion entre ses propres actions et les conséquences qu'elles peuvent avoir sur soi comme sur autrui, sur le court comme sur le long terme : beaucoup constatent et déplorent la pollution en zone urbaine due à la circulation, mais peu vont accompagner ce constat d'une action personnelle (comme réduire l'usage de leur voiture). Selon le Karmapa, ce manque de connexion est une forme d'ignorance (le Karmapa, pendant la 5^e conférence Khoryug, cité par Yeshe Wangmo, 2013) :

« Each and every one of the more than 7 billion people on this planet has a brain. We are all capable of understanding this and yet our ignorance about our misuse of the environment is shocking and the contradiction that what we want, and our self-destructive abuse of this planet, is horrific. We need to wake up from this ignorance, especially those who wish to practice spirituality must wake up. »

C'est la façon de considérer l'environnement et de réaliser la gravité des atteintes qui lui sont portées, accompagnée par des changements concrets dans les pratiques quotidiennes et, plus largement, dans les modes de vie des individus, qui seront les seuls à même d'améliorer la situation actuelle. « Evidemment, payer attention [à notre empreinte environnementale] implique de faire des choix et des changements contraignants dans [nos] vies » (Karmapa, 2011 : 1096). A la compassion doit ainsi s'ajouter le renoncement, l'une et l'autre étant considérés comme indissociables. Le renoncement, dans le bouddhisme, consiste à s'attaquer aux sources de la souffrance en soi et à s'efforcer de changer ses habitudes négatives en habitudes positives. Or, selon le Karmapa, il est une attitude mentale négative, érigée en valeur sociétale globale, qui est la première cause humaine de dégradation de l'environnement : l'avidité, au cœur d'une « culture

mondiale du consumérisme » (Karmapa, 2013 : 87). C'est donc à l'avidité, qu'il faut s'attaquer, à l'échelle individuelle, mais aussi à l'échelle de la société, qui doit remettre en question ses valeurs individualistes, égoïstes, pour les remplacer par des valeurs de bienveillance et de compassion (bien qu'il s'adresse ici à un public américain, nous verrons en deuxième partie que le même genre de valeurs individualistes tend également à se généraliser au sein de la société tibétaine).



3. Chacun peut aller dans le sens de la dégradation de l'environnement, ou aller à son encontre et agir pour sa protection.

(Image prise sur le site de Khoryug à la rubrique « Get Involved » : <http://www.khoryug.com/get-involved/>).

Lorsqu'il présenta les idées de changement climatique et de dégradation de l'environnement à son clergé, le Karmapa dut faire face à une autre difficulté : les religieux bouddhistes tibétains, habitués à étudier des concepts, des vues abstraites, risquaient de considérer le changement climatique et la dégradation de l'environnement planétaire comme n'importe quelle vue abstraite, alors qu'il s'agit cette fois-ci d'une réalité concrète, qui nécessite des actions concrètes. Ainsi s'adressait-il à son clergé lors de la première Conférence sur la Protection de l'Environnement pour les Monastères et Centres *Kagyü*, en mars 2009 (vidéo sur la page d'accueil du site officiel de Khoryug) :

« What we are talking about here is not just a view, or a particular perspective. Since we are used to talking almost everything into a view, the sense of practicality is lacking far behind. So, today talking about environmental protection, you might think, it's just another view that we are discussing here... or say a perspective of a scientist is being taught here. That's not so. What we are talking about is a realistic situation that needs to be changed and it has [to?] start from one self first. It is difficult to

have everyone understand and follow from the very beginning. And the question here is what can you do towards environmental protection? »

Que faire pour la protection de l'environnement ? Par exemple, ne pas se contenter de prier pour la longévité du Dalai-lama, mais planter des arbres, car les arbres participent à la qualité de l'air qu'il respire, et sont bénéfiques à tous les êtres. Peu de temps après que le Karmapa eut évoqué cette idée, des milliers d'arbres furent plantés par les monastères, qui entrèrent quasiment en concurrence, amicale, au sujet du nombre d'arbres plantés (Dekila Chungyalpa, au cours de la 23^e conférence *Mind and Life* : Dalai-lama, v. 2011).

1. 2. 1. 3. Les notions de personne et de conscience : le concept de renaissance

« Que le moi n'ait pas d'existence propre, n'empêche pas qu'un courant de conscience particulier ait une histoire et des qualités qui le distinguent d'un autre. » (Ricard, 19/1/2010)

Selon Matthieu Ricard, ce que l'on appelle « réincarnation », dans le bouddhisme, ne doit pas être compris comme la transmigration d'une « entité » ou comme la métempsychose (qui implique l'existence d'une âme). Tant que l'on raisonnera en termes d'entités, écrit-il, plutôt que de flux, de continuité de l'expérience, on ne pourra pas comprendre le concept de renaissance bouddhiste (Ricard, 7/5/2011) :

« Selon le bouddhisme, effectivement, il n'y a pas d'âme et il n'y a pas non plus de "personne" considérées comme des entités distinctes. Il n'y a qu'un flot dynamique d'expérience, instant après instant, que l'on appelle la conscience. Dans le monde de l'inanimé, il est admis que « rien ne se crée, rien ne se perd ». Il n'y a que des transformations. La matière ne peut naître *ex nihilo*. Selon le bouddhisme, il en va de même de la conscience, qui ne peut ni surgir de rien ni passer de l'existence phénoménale au néant. D'où l'idée d'un continuum de conscience qui se poursuit d'état d'être en état d'être. Ce continuum n'implique nullement l'existence d'une âme ou d'un "moi", pas plus qu'il n'existe une entité "Gange" distincte du flot sans cesse changeant que l'on appelle le fleuve "Gange". Le "moi" n'est qu'une "désignation conceptuelle", dénuée d'existence propre, attachée au flot de conscience. La "personne" est l'histoire d'un flot de conscience particulier, le vôtre étant différent du mien. »

Un courant de conscience « individuel » est marqué par les actes, les paroles et les pensées, positives et négatives, développées par les êtres successifs dans lesquels il a « résidé ». Le dessein de la pratique spirituelle bouddhique est ainsi de progressivement « purifier » cette conscience de toutes ces « marques », jusqu'à atteindre « l'état ultime de limpidité » de la conscience, où

« toutes les émotions négatives, tous les voiles qui masquent la connaissance sont (...) dissous » (Ricard, 19/1/2010) – autrement dit l'état d'éveil, atteint par le Bouddha.

1. 2. 1. 4. Le cycle des existences

Dans le bouddhisme, tous les êtres sensibles (tib. *sem chän*, c'est-à-dire les êtres qui ont la capacité de ressentir de la douleur et du plaisir) migrent, entraînés par leur *karma* négatif, d'une existence de souffrance à une autre au sein d'un cycle infini de morts et de renaissances. Ce monde karmique dans lequel sont pris les êtres plongés dans l'ignorance et condamnés, de ce fait, à la répétition d'attitudes productrices de souffrances, on le nomme le *samsara* (skt. ; tib. *korra*). Il est souvent représenté, dans le bouddhisme tibétain, de manière picturale sous la forme d'une roue tenue par Yama, le seigneur de la mort (image page 41). En haut à droite, hors du *samsara*, est représenté Bouddha. Il pointe du doigt la lune, à sa gauche, qui symbolise la voie de la libération du cycle des souffrances.

La mort, dans le bouddhisme tibétain, est comprise comme la fin de l'existence d'un être et le début d'un voyage de quarante-neuf jours de la « conscience » (tib. *nam she*) dans un état-espace intermédiaire appelé le *bardo* (tib.). C'est au moment de la mort que commence à compter le *karma* accumulé au cours de l'existence, et c'est au cours du *bardo* que sera décidée la future réincarnation¹⁵. Un homme ayant accumulé un certain nombre de « bons points » karmiques au cours de son existence pourra ainsi espérer se réincarner à nouveau dans le domaine des hommes, ou craindre, s'il a accumulé des actes négatifs, de se réincarner dans l'un des domaines inférieurs. Selon certains penseurs tibétains (dont Tsong Khapa), les conséquences les plus graves des pensées ou des actes ne sont pas leurs conséquences extérieures, visibles (comme le fait de blesser ou de tuer quelqu'un sous l'emprise de la colère), mais les modifications d'ordre psychique qu'ils produisent dans l'individu qui en est l'auteur : « La volonté d'accomplir un acte, même si celui-ci n'est pas accompli ensuite, détermine un changement dans le groupe d'éléments qui forme l'individu et crée, en celui qui en a eu la volonté ou le désir, des affinités et des tendances qui entraînent une modification de son caractère. » (David-Néel : 97). Ces modifications profondes sont celles qui dirigeront le flux de conscience vers tel ou tel domaine d'existence. Seule une réalisation spirituelle exceptionnelle au cours d'une vie (donc la transformation profonde de sa propre conscience) peut mener un « être » à sortir du *samsara*. La plupart du temps, il faudra passer par un certain nombre de réincarnations avant d'espérer atteindre la maturité spirituelle et le *karma* nécessaires.

« Les êtres ordinaires n'ont guère de maîtrise sur le flot de leur conscience et ne comprennent pas la nature fondamentale de la conscience. De ce fait, cette conscience est emportée comme une plume au

vent par le Karma, en direction de divers modes d'existence. Celui qui a réalisé la nature de la conscience est libéré de l'ignorance et des toxines mentales (haine, désir, arrogance, jalousie, etc.) et n'accumule plus de karma négatif. Le flot de son esprit est à la fois limpide (grâce à la connaissance) et flexible (grâce à l'entraînement). Un tel être est libéré du samsara et n'est plus contraint de se réincarner en raison de ses actes karmiques. C'est mû par une compassion sans limite pour les êtres qui souffrent dans le samsara qu'il fait vœu de renaître volontairement pour accomplir le bien des êtres et les délivrer de la souffrance. » (Ricard, 7/5/2011)

La roue des existences (tib. *si pä 'khor lo*), décrite par un ami tibétain comme une carte de la vie, nous donne en même temps qu'un résumé graphique des enseignements bouddhiques portant sur les causes de la souffrance, un aperçu des distinctions faites entre les existants peuplant le monde. Le cercle central comprend les symboles des trois racines de l'illusion : le serpent représente la haine, le coq le désir, et le cochon l'ignorance. Le cercle extérieur représente les causes interdépendantes, génératrices les unes des autres, créatrices de souffrances. Dans le sens des aiguilles d'une montre, on trouve en premier (en haut à droite) l'ignorance primordiale de la véritable nature du monde, symbolisée par un aveugle ; les actions, le karma, dont chacun est l'artisan, représentés par un potier ; la conscience, symbolisée par un singe dans un arbre ; le nom et la forme (ou la personnalité) représentés par un homme dans un bateau ; les six sens (dont l'esprit, la pensée) symbolisés par une maison à six ouvertures ; le contact symbolisé par deux amants ; les sentiments, les sensations, représentés par une flèche perçant l'œil d'un homme ; le désir, l'attachement aux sentiments et expériences sources de plaisir, symbolisé par un homme en train de boire ; l'avidité, représentée par un singe cueillant un fruit ; l'existence (ou le devenir), représentée par une femme enceinte ; la naissance, symbolisée par une femme accouchant ; puis la vieillesse et la mort symbolisées par un vieil homme portant un fardeau.

Dans le cercle intermédiaire divisé en six compartiments sont représentés les six domaines d'existence. La moitié supérieure comprend les trois domaines supérieurs : le domaine des dieux (en haut au centre), des demi-dieux (en haut à gauche) et des hommes (en haut à droite). La moitié inférieure comprend les trois domaines inférieurs : celui des animaux (en bas à gauche), des fantômes affamés (en bas à droite) et de l'enfer (en bas au centre). Le domaine des dieux (ni immortels, ni omniscients, ni créateurs) est très confortable. Il l'est d'ailleurs tellement que les dieux ont des difficultés à reconnaître la réalité de la souffrance. Leur existence est si agréable qu'ils n'ont pas la motivation de s'en extraire en pratiquant le renoncement préconisé par le canon bouddhique. En fait, ils sont attachés à leurs conditions d'existence et finissent graduellement par accumuler un *karma* négatif qui les fera se réincarner dans des domaines d'existence inférieurs.



4. La roue de la vie

Peinture bouddhiste tibétaine. (Image libre de droits)

Le domaine des demi-dieux est caractérisé par la fierté, la compétitivité et l'envie, bien que leurs conditions d'existence soient confortables. Ils sont belliqueux et constamment à attaquer les dieux (on les voit tirer des flèches en direction du domaine des dieux). Comme eux, ils accumulent des actions et pensées négatives qui les conduiront dans des domaines inférieurs.

Le domaine des hommes constitue un état intermédiaire entre souffrance et bonheur qui permet l'émergence de réflexions sur l'existence et ainsi la compréhension et la mise en application des enseignements bouddhistes. La renaissance dans une vie humaine est considérée comme la plus précieuse d'entre toutes. Rare, elle est la seule qui permette de sortir du *samsara* : « Seule une renaissance comme être humain permet d'entendre et de pratiquer la doctrine bouddhique. Le corps humain est donc la chose la plus précieuse pour un bouddhiste. » (Buffetrille 2013). Cette vie humaine est cependant souvent gâchée dans des poursuites égocentrées futiles au lieu d'être consacrée à la pratique du *dharma*. Nous comprendrons donc que les êtres humains les plus valorisés et respectés soient ceux qui consacrent leur vie à la pratique du *dharma*, c'est-à-dire principalement les membres du clergé tibétain.

Une réincarnation dans le domaine des animaux est la plus souhaitable des réincarnations « inférieures » possibles. Les animaux, contrairement aux fantômes affamés et aux êtres des enfers, n'ont pas une existence faite seulement de souffrance, mais sont moins intelligents que les hommes. Un flux de conscience réincarné dans le domaine des animaux devra passer par de nombreuses réincarnations avant d'espérer pouvoir s'incarner dans le domaine des hommes.

Le domaine des fantômes affamés est composé d'individus ayant cultivé dans de précédentes existences de forts sentiments d'avidité, de possessivité, de jalousie et de désir. Ils sont constamment affamés et assoiffés et sont en incapacité de satisfaire leur désirs. Le domaine de l'enfer, partiellement feu, partiellement glace, est constitué d'individus ayant développé des sentiments de colère et de haine dans leurs vies précédentes. Ils sont sujets à la douleur et aux tourments. Ces deux derniers domaines peuvent être considérés comme des sortes de purgatoires desquels on peut espérer sortir (par une réincarnation dans un autre domaine) après avoir épuisé son *karma* négatif comme un prisonnier purge sa peine de prison.

Ces différents domaines d'existence peuvent, parfois, être compris de manière allégorique comme représentant des aspects de la vie et/ou de la personnalité de chacun : on peut se trouver des ressemblances avec un fantôme affamé parfois ou trouver des aspects des êtres de l'enfer ou des demi-dieux chez des personnes que l'on connaît, on peut regarder un groupe de personne comme agissant comme des animaux.

On voit ainsi qu'une « conscience » n'est rattachée à un être spécifique que de manière temporaire (le temps d'une vie), et qu'elle peut aussi bien être incarnée par un animal, que par un homme, que par un fantôme affamé, que par un être éveillé (Bouddha). Les lettrés bouddhistes

tibétains ne s'accordent pas tous sur la définition de la « conscience », mais l'on peut dire de manière générale qu'un être est considéré comme étant constitué de deux « moi » au cours de sa vie : un « moi » rattaché à l'être, temporaire, souvent traduit par « égo » en français (Ricard), et un « moi » qui relèverait davantage de l'idée d' « âme », qui perdure à travers les existences tout en subissant l'influence des actions et pensées du premier « moi » dans chacune de ses incarnations (second « moi » que nous avons appelé jusqu'à présent « conscience », à la suite de Katia Buffetrille). Un être humain n'a généralement pas souvenir de ses vies antérieures, mais il porte en lui une conscience qui le lie à une continuité spirituelle qui transcende les époques et les formes. Un adage tibétain dit ainsi de respecter toute forme de vie sensible car même le plus petit des insectes a pu être notre mère ou un autre membre de notre famille dans une vie précédente.

Cette fluidité de la conscience ne doit cependant pas nous faire oublier l'importance de la catégorisation et de la hiérarchisation entre les existants séparés en six domaines principaux, et classés selon leur avancement spirituel. Il faut garder à l'esprit qu'une existence libérée des souffrances se *mérite* : tout dépend de l'accumulation ou non d'actes méritoires au cours des existences. Un acte méritoire est évidemment, dans la logique bouddhique, un acte motivé par la compassion envers tous les êtres, et peut prendre plusieurs formes : pensées et actions altruistes, charitables, assiduité religieuse (rituels, prières, offrandes, suivi des enseignements d'un grand maître, mise en application quotidienne des enseignements, pèlerinages...), apport de soutien au clergé bouddhiste et aux monastères (donations, et envoi d'un ou plusieurs enfant(s) dans un monastère ou un couvent)... Comme disait Dekila (Chungyalpa 2013) en plaisantant, aider le Karmapa en formant les moines et nonnes de sa lignée à l'écologie, c'est aussi pour elle l'occasion de faire un investissement dans sa « banque karmique ».

Accumuler des mérites à travers des actions vertueuses, est donc une préoccupation très importante chez des pratiquants bouddhistes. Il ne doit cependant pas non plus s'agir d'une course égoïste et dénuée d'intérêt réel pour le bien d'autrui : les pensées motivant les actions vertueuses doivent être pures (on entend souvent des critiques parmi les Tibétains concernant les motivations réelles des certaines personnes allant régulièrement au temple ou suivre des enseignements de grands maîtres, mais qui dans la vie de tous les jours vont à l'encontre des préceptes).

1. 2. 2. Une forme singulière de bouddhisme

Il est peut-être important de préciser ici que si les Tibétains, de manière générale, accordent une place importante à la religion, tous ne sont pas religieux, et tous ceux qui le sont, ne sont pas bouddhistes – malgré une généralisation assez commune décrivant les Tibétains comme forcément bouddhistes (voir les travaux critiques à ce sujet de Lopez, Anand, Huber, Bentz).

Certains Tibétains sont chrétiens ou musulmans, et d'autres, « influencés par la pensée occidentale moderne ou par le communisme », sont agnostiques ou athées (Tournadre et Sangda Dorje : 260). Le *bön* constitue une autre religion importante qui s'est développée parallèlement au bouddhisme à partir des X^e et XI^e siècles. Il existe également des pratiques et croyances populaires antérieures au bouddhisme formant une sorte de « religion populaire » tellement ancrée dans le quotidien des Tibétains qu'ils ne la distinguent pas de leur pratique du bouddhisme ou du *bön* (Kvaerne *in* Buffetrille et Ramble, 1999 : 60-61).

1. 2. 2. 1. Fusion avec les croyances indigènes pré-bouddhiques

Bön est un terme tibétain souvent adopté par les chercheurs non-tibétains pour désigner trois phénomènes religieux distincts : la religion « plus ou moins organisée », proche du bouddhisme, que nous avons évoquée en introduction ; la religion ancienne qui existait au Tibet avant d'être supplantée par le bouddhisme ; et toute croyance ou pratique religieuse populaire qui n'est manifestement pas bouddhique (Kvaerne *in* Buffetrille et Ramble, 1999 : 59) – ce sont les deux derniers phénomènes qui nous intéressent ici.

« La tradition nous dit qu'au VII^e siècle le grand roi Songtsèn Gampo, sous l'influence de deux de ses épouses, la Chinoise Weng-chèn et la Népalaise Brikouti, favorisa l'implantation du bouddhisme au Pays des Neiges. En fait, le bouddhisme ne devint religion d'Etat qu'au siècle suivant, sous le roi Trisong Détsèn. Invité par le monarque, le saint Padmasambhava vint au Tibet. Ce n'est qu'après de nombreuses luttes contre les divinités locales, puis leur soumission, que le bouddhisme put s'établir. Car le bouddhisme n'est pas arrivé sur une terre vierge ; une autre religion existait, qui était axée principalement sur le culte des divinités-montagnes. » (Buffetrille *in* Buffetrille et Ramble, 1999 : 109).

On ne dispose pas de beaucoup d'informations concernant cette religion indigène ancienne car l'écriture tibétaine ne fut inventée que sous Songtsen Gampo, période à laquelle elle commençait déjà à décliner. Le peu de sources dont nous disposons témoignent cependant de l'influence de philosophies étrangères – mazdéisme, confucianisme, taoïsme – sur la religion primitive, et sur l'apparente incompatibilité de cette dernière avec la doctrine bouddhique – tant dans sa cosmogonie, que dans son panthéon, dans ses croyances post-mortem, et dans les rites qui en découlent (Blondeau, 2009 ; David-Néel). Selon cette religion, « le monde avait été créé par une catégorie de dieux résidant sur l'un des treize étages du ciel dont ils étaient les montagnes. Garants de l'ordre cosmique, pour assurer la stabilité de la terre ils délèguèrent quelques-uns d'entre eux sur terre où ils devinrent les montagnes qui maintiennent le ciel bien tendu et le sol ferme. Ils firent descendre sur terre la faune et la flore qui étaient gardées dans les greniers du ciel

et la terre devint habitable. Le premier roi tibétain fut aussi l'un de ces dieux, descendu au Tibet parce que la terre y est élevée et pure ; il s'y unit à une divinité-montagne, y implanta la "bonne religion" par laquelle il gouverna et instaura le culte des divinités-montagnes (*sku bla*), protectrices des hommes si elles sont "réjouies" par leur comportement et leurs offrandes. » (Blondeau, 2009 : 139). Chacun des descendants de ce roi répéta ce modèle – descente du ciel, union avec une divinité-montagne et observation des principes de la « bonne religion » – jusqu'à l'avènement du bouddhisme, où les rois commencèrent à être considérés comme des émanations de *bodhisattvas* (Songtsen Gampo étant une émanation du *bodhisattva* de la compassion, Avalokiteshvara, et Trisong Detsen une émanation du *bodhisattva* de la sagesse, Manjushri) (*op. cit.* : 135).

Comme il l'avait fait dans ses autres sociétés d'implantation, le bouddhisme incorpora une partie des croyances et pratiques religieuses locales. Dieux et démons de l'ancienne religion furent ainsi intégrés au cosmos bouddhique, dans lequel ils furent subordonnés aux bouddhas et *bodhisattvas*. Les dieux et démons, nous l'avons vu plus haut, n'échappent pas aux maux du *samsara*. Ils ont donc, comme les humains, leur lot de souffrances (colère, avidité, etc.). Ils disposent cependant de pouvoirs particuliers qui peuvent les rendre dangereux, ou bénéfiques pour les humains, selon leur humeur. Cette dernière peut être améliorée par des rites et offrandes (les sacrifices de la religion ancienne furent cependant abandonnés), ou détériorée par un manque de respect. Toute forme de pollution leur étant infligée peut en effet avoir de lourdes conséquences tant sur un individu, qu'une famille, ou qu'un village. Le culte des divinités-montagnes (aussi appelées « dieux du terroir »), des divinités souterraines et aquatiques et des démons – demeurant aussi bien dans des arbres que dans des rochers, des sources et des lacs –, des dieux du foyer, de la maison, de la lignée... purent ainsi perdurer, se fondant avec les pratiques et conceptions du monde bouddhistes. Les Tibétains continuèrent également à recourir à des oracles, devins et médiums, tant laïcs que religieux, alors que la divination était réprouvée par le bouddhisme primitif. Les éléments non-bouddhiques auraient d'ailleurs été si parfaitement assimilés au bouddhisme tibétain que seuls de rares lettrés admettraient que certaines pratiques ne figurent pas dans le bouddhisme indien (Blondeau, 2009 : 141). La religion pré-bouddhique a ainsi disparu en tant que religion distincte, mais certains de ses aspects ont su perdurer jusqu'à aujourd'hui, bien que subissant quelques modifications, dans des pratiques et croyances dites « populaires ». Ces pratiques et croyances populaires, intégrées au bouddhisme d'origine indienne implanté au Tibet, constituent une originalité du « bouddhisme tibétain », mise en avant dans les discours écologistes du Karmapa.

HIS HOLINESS THE 14TH
**DALAI
 LAMA
 OF
 TIBET**

2014 SOUTH EAST ASIA TEACHING
 DHARAMSALA, INDIA
 24TH - 26TH SEPTEMBER 2014

ACHARYA SHANTIDEVA'S 寂天菩薩著
**A GUIDE
 TO THE
 BODHISATTVA'S
 WAY OF LIFE** 《入菩薩行論》

ORGANISED BY TIBETAN BUDDHIST CENTRE
 SINGAPORE: (65) 9108 9031 • FOR ONLINE REGISTRATION, PLEASE VISIT [HTTP://WWW.TIBETANBC.ORG](http://WWW.TIBETANBC.ORG) • EMAIL: TEACHING@TIBETANBC.ORG

5. Enseignement du *Bodhicharyavatara* (*Guide to the Bodhisattva's Way of Life*) délivré par le Dalaï-lama, que j'ai eu l'occasion de suivre en septembre 2014, à McLeodganj.

1. 2. 2. 2. Succession des maîtres religieux par réincarnation

La communauté religieuse bouddhiste tibétaine recouvre des statuts très divers. On peut distinguer deux grandes catégories de religieux sur la base des vœux prononcés. La première comprend des conteurs ambulants, des prêtres de village vivant en famille, des anachorètes (ermites) ou des religieux habitant ensemble dans des monastères, à côté parfois d'une communauté monastique (Blondeau et Buffetrille : 225-226). Ces religieux peuvent avoir des rapports sexuels, se marier, boire de l'alcool etc. – autant de choses interdites aux religieux ayant prononcé les vœux monastiques. Ils prononcent les vœux de disciples laïcs et celui de *bodhisattva* (dont nous allons parler). La deuxième catégorie de religieux regroupe les moines ordonnés qui vivent dans des monastères et prononcent un grand nombre de vœux dont ceux de chasteté, de célibat, d'abstinence d'alcool, de pauvreté etc. Le clergé est très hiérarchisé, et l'on trouvait traditionnellement « au sommet, les grands lamas (réincarnations de personnages prestigieux) et les abbés, chacun à la tête d'une "maison" plus ou moins importante, gérée par des moines intendants, trésoriers, secrétaires ; puis les "réincarnations" (...) de moindre renommée, les érudits et les moines engagés dans le cursus des études qui aboutissait au grade éminent de *gëshé* ; enfin, ce que l'on pourrait appeler le bas clergé, de loin le plus nombreux, qui s'acquittait des tâches matérielles et n'allait guère au-delà de l'apprentissage de la lecture, de l'écriture et du calcul, même si, lorsque ses occupations le permettaient, il participait aux assemblées de prière et aux rituels » (Blondeau et Buffetrille : 229).

On accorde dans le bouddhisme tibétain – souvent appelé « lamaïsme » dans le passé (et parfois encore aujourd'hui) –, de la même manière que dans le tantrisme en Inde, une « dévotion absolue », une « foi intense », aux maîtres spirituels (*lama* en tib. ; *guru* en skt.) détenteurs de la tradition et des initiations (Blondeau, 2009). On attribue aux *lamas* des qualités et des facultés exceptionnelles, dont celle de maîtriser le passage de leur flux de conscience d'une existence à une autre, grâce à un entraînement yogique et tantrique poussé (Robin, 2011 : 92). Après leur mort, il est ainsi d'usage qu'une délégation parte à la recherche du nouveau « corps d'émanation » de leur flux de conscience, que l'on trouvera en la personne d'un enfant né peu après le décès du *lama*, sur la base d'indications laissées par le *lama* lui-même (parfois sous forme de testament), d'une vision ou d'un rêve d'un proche du défunt issu du haut clergé, ou d'un événement particulier (un arc-en-ciel ; l'attitude étrange d'un oiseau...), entre autres. Il y a en général plusieurs enfants pouvant « prétendre au titre » de *trülku* (corps d'émanation) du défunt *lama*, et c'est un test de reconnaissance, parmi un ensemble d'objets, de ceux ayant appartenu au *lama*, qui fera pencher la délégation pour tel ou tel enfant.

S'il est aujourd'hui commun à toutes les écoles du bouddhisme tibétain, ce système de succession des maîtres par réincarnation prit d'abord naissance dans l'école *karma-kagyü* aux

XIIe-XIIIe siècles, avant d'être adopté par les autres. On dit que, contrairement aux autres écoles où une même famille seigneuriale se partageait les pouvoirs temporel et spirituel et où la succession au trône abbatial se faisait d'oncle à neveu, l'école des *karmapa* ne jouissaient pas de l'appui d'une famille noble et que c'est probablement pour assurer la continuité de l'école et la sauvegarde de ses biens que ce système vit le jour (Blondeau, 2009 ; Robin, 2011). Ce serait pour les mêmes raisons, autrement dit « à cause de dissensions familiales ou faute de trouver un héritier », que les autres écoles du bouddhisme tibétain en vinrent à adopter ce système (Blondeau, 2009 : 134). Ce principe de succession semble être une particularité du bouddhisme tibétain car on ne le retrouve dans aucune autre tradition bouddhiste, fonctionnant davantage sur le modèle de transmission de maître à disciple, le meilleur des disciples prenant la succession de son maître.

« En tant que réincarnation, ou “corps d'émanation”, un lama est dit être libéré des liens du karma et sa renaissance est supposée être entièrement volontaire. » (Buffetrille, 2013 : 9)

Un *lama*, considéré comme l'émanation d'un *bodhisattva*, est donc un être altruiste qui, bien que sa réalisation spirituelle lui permette de sortir du cycle des renaissances, décide d'y rester pour le bien de tous les êtres, faisant profiter de son érudition et de sa bienveillance ceux qui en ont besoin (Robin, 2011 : 92). Le *Bodhicharyavatara* – un traité versifié écrit en sanskrit, attribué au philosophe mahayaniste Shantideva (v. 685-763) – est l'un des textes les plus étudiés et enseignés aujourd'hui. Parfois également nommé, le « Guide du mode de vie du bodhisattva », il décrit la voie vers la bouddhité (vers l'éveil spirituel atteint par Bouddha) en mettant l'accent sur la connaissance approfondie de la vacuité et sur le fait de cultiver la compassion. Ce texte, selon le Karmapa est une source d'inspiration pour tous ceux qui souhaitent renoncer à leurs propres désirs et ambitions afin de bénéficier à l'ensemble des êtres (Karmapa, 2011 : 1097). En voici un extrait assez représentatif (Dalai-lama, 1999 : 126) :

As long as space endures,
As long as there are beings to be found,
May I continue likewise to remain
To soothe the sufferings of those who live.

Un *bodhisattva* fait donc le vœu de se « réincarner » tant qu'il y aura des êtres en souffrance. Le Karmapa actuel¹⁶, est ainsi le résultat de réincarnations du même flux de conscience, se succédant depuis plus de neuf cent ans. Son corps actuel d'émanation est âgé d'une trentaine d'années, mais la conscience éveillée qui l'anime renaît volontairement depuis des siècles sous une forme humaine. Il en va de même pour le Dalai-lama, se réincarnant sous ce statut depuis environ six cent ans, mais que les Tibétains considèrent unanimement comme l'incarnation

terrestre du *bodhisattva* Avalokiteshvara (*Chänräzig* en tib.), ultime représentant de la compassion, chargé de veiller sur le Tibet, les Tibétains, et sur la prospérité du bouddhisme tibétain (Robin, 2011 : 94-95) :

« Il est de ce fait considéré comme le maître spirituel suprême, nul ne le dépassant en aura ou en prestige. Ceci explique la ferveur des Tibétains : ils ne voient pas en lui seulement un moine, un maître religieux réincarné, charismatique et reconnu sur la scène internationale, ou un leader politique. Il n'est pour eux nul autre que la compassion incarnée pour le bien du Tibet, des Tibétains et du bouddhisme. »

Les fidèles de l'école *kagyü* considèrent le Karmapa de la même façon, mais cette considération ne semble pas dépasser leur école, contrairement au Dalai-lama, considéré par tous les bouddhistes tibétains de la même manière (fidèles de l'école *kagyü* compris). On comprendra donc la dévotion dont ils sont témoins, et l'impact que peuvent avoir leurs paroles sur l'ensemble de leurs disciples, religieux comme laïcs.

1. 3. Transformations du bouddhisme tibétain en exil

Depuis l'annexion du Tibet à la République Populaire de Chine dans les années 1950 et l'exil du Dalai-lama, le bouddhisme tibétain a connu un certain nombre de transformations. Ces transformations récentes peuvent nous aider à comprendre les conditions d'émergence de *Khoryug*, il y a quelques années. Persécuté en Chine par le régime communiste, le bouddhisme tibétain a connu, depuis les années 1960, une nouvelle renaissance en Inde et au Népal. Objet d'une notoriété certaine en Occident, il a dû s'adapter à un nouveau public de fidèles laïcs et religieux. Il fut aussi amené, à partir de la fin des années 1980, par l'intérêt porté aux sciences et aux droits de l'homme par le Dalai-lama, à entrer en dialogue avec des chercheurs, penseurs et activistes, représentants du naturalisme occidental. Les modes de vie et les préoccupations des fidèles ayant évolué, les enseignements doivent changer (Karmapa, v., n. c. 1) :

« The Dharma must change in order to suit the times and the needs of society and its people. Its essence will still be Buddha Dharma – but I may give it a new external shape. I will update its expression so it can most effectively benefit the people of the 21st century. »

L'ensemble de ces transformations contemporaines du bouddhisme tibétain est décrit par Donald J. Lopez comme participant d'un « modernisme bouddhique » qui avait débuté dès la fin du XIX^e siècle dans d'autres pays de tradition différente (Lopez : 210-211)¹⁷ :

« Heinz Bechert inventa le terme “modernisme bouddhique” pour décrire des tendances qui se dessinèrent à la fin du XIX^e siècle parmi les élites monastiques de Ceylan et du Sud-Est asiatique, lorsqu'elles cherchèrent à s'opposer au portrait négatif du bouddhisme brossé par les administrateurs coloniaux et les missionnaires chrétiens. Bien que les descriptions du bouddhisme faites par des personnes comme Anagarika Dharmapala à Ceylan (avec l'aide initiale du colonel Henry Olcott de la Société théosophique), Tai xu en Chine et Shaku Sōen au Japon ne puissent être rattachées à un véritable mouvement, car elles manquent d'uniformité, elles partagent un certain nombre de caractéristiques générales. La première représente le bouddhisme comme une « religion du monde », égale du christianisme par son ancienneté, son expansion géographique, le nombre de ses adeptes et sa profondeur philosophique, avec son propre fondateur, des écritures saintes et un corps doctrinal fixe. Les bouddhistes, cependant, n'éprouvent pas le besoin de convertir les chrétiens, mais cherchent au contraire à établir un “dialogue” avec eux. Ce bouddhisme est avant tout une religion de la raison, dont la vocation est de mettre un terme à la souffrance. Profondément éthique, il est non violent et, à

cet égard, véhicule de réforme sociale. “Athée”, dans le sens où il refuse l’existence d’un dieu créateur et met l’accent sur l’analyse rationnelle, le bouddhisme est plus que toute autre religion compatible avec la science moderne. Les éléments de la cosmologie traditionnelle incompatibles avec les découvertes scientifiques peuvent être rejetés comme des concrétions culturelles fortuites accessoires aux enseignements originaux du Bouddha. Enfin, la pratique bouddhique principale est la méditation avec les rituels de consécration, de purification, d’expiation et d’exorcisme si répandus en Asie, qualifiés de superstitions populaires et écartés. »

Si le bouddhisme tibétain a été plus long que les autres à se « moderniser », ce serait pourtant selon Lopez aujourd’hui son principal représentant, le Dalaï-lama, qui serait devenu le « premier porte-parole » ou encore le « chef des partisans » du modernisme bouddhique (*op. cit.* : 211-213). « Fervent défenseur de la non-violence », ce dernier invoque ainsi « Gandhi et Martin Luther King autant que des figures du bouddhisme », et fait fréquemment l’éloge du sécularisme, qu’il définit comme le respect de toutes les religions, comme de l’athéisme, et le partage d’idées et de valeurs humaines et spirituelles (considérées comme) universelles à travers le dialogue interculturel.

1. 3. 1. Répression chinoise, renaissance indienne

A partir de la fin des années 1950, et de manière plus forte et systématique pendant la Révolution culturelle (1966-1976), le bouddhisme tibétain, ses lieux de culte et d’apprentissage, et son clergé, durent faire face à la persécution communiste chinoise : « la Révolution culturelle a vidé les monastères avant de les détruire ; les moines ont été publiquement dénoncés et humiliés comme “opresseurs” du peuple. Soumis à des séances de rééducation, ils ont dû se défroquer, se marier et travailler comme tout laïc (...) ; ceux qui ont résisté ont été torturés et envoyés en prison ou dans des camps de “rééducation par le travail”, où beaucoup sont morts » (Blondeau et Buffetrille : 228). Pendant cette période de dix ans, il n’y eut donc aucun recrutement monastique au Tibet, et ce n’est qu’après la fin de la Révolution culturelle, notamment lors de la « libéralisation » engagée par Hu Yaobang au début des années 1980, que la vie monastique et le recrutement de moines et de nonnes purent reprendre.

« Les conséquences de ce “trou” démographique sont catastrophiques : le système très élaboré de formation intellectuelle et spirituelle a été anéanti ; il reposait sur un long apprentissage où les aînés servaient de tuteurs, de répétiteurs et de maîtres. En outre, si l’on considère que la majorité des moines avaient une vingtaine d’années en 1988, et qu’ils n’ont pu entrer au monastère que vers les

années 1976-1978, cela signifie qu'ils avaient de dix à douze ans, mais probablement beaucoup plus. »

Or, l'âge traditionnel d'entrée au monastère était aux alentours de huit ans (sachant qu'il était parfois possible d'y rentrer bien plus jeune), ce qui fait que l'on trouve aujourd'hui une classe d'âge manquante parmi les membres du clergé bouddhiste et que, malgré un « renouveau religieux important » à partir de la libéralisation (Schneider : 15), les effectifs des monastères avant 1950 (certaines études postulent que jusqu'à 30% de la population masculine était dans les ordres¹⁸, et l'on dénombrait près de dix mille moines pour le monastère de Dräpung, environ sept mille pour celui de Sera, et cinq mille pour celui de Gandän) n'ont pour l'instant pas été retrouvés – les quotas et réglementations nouvelles appliquées aux centres d'apprentissage bouddhistes n'aidant pas (Robin, 2011 : 111 ; Blondeau et Buffetrille : 226-227).

« Ainsi, l'ensemble de la structure monastique [fut] désorganisé, ce qui explique que tant de moines [se soient enfuis] en Inde pour recevoir une éducation traditionnelle dans les monastères reconstitués en exil. » (Blondeau et Buffetrille : 227-228)

A partir des années 1960 en effet, principalement en Inde (d'où le bouddhisme avait quasiment disparu) et au Népal, s'étaient reconstitués certains des centres bouddhistes (monastères, couvents, instituts d'études supérieures) détruits au Tibet par le pouvoir communiste. De l'autre côté de l'Himalaya, dans l'espoir de garder vivantes et le plus intactes possibles, des traditions scolastiques, contemplatives et rituelles ésotériques que l'on pensait menacées, on vit ainsi les (re)constructions religieuses se multiplier sous l'impulsion de « quelques-uns des grands maîtres religieux qui avaient pris le chemin de l'exil à la suite du Dalaï lama et qui s'efforçaient de regrouper autour d'eux les tenants de la tradition à laquelle ils appartenaient et de recruter des jeunes moines auxquels transmettre ces traditions » (Helffer, 1995, 3). Certains de ces centres sont « des filiales d'institutions au Tibet portant le même nom » et d'autres « des fondations nouvelles qui répondent à une demande toujours croissante de religieux qui s'expatrient chaque année à la recherche de meilleures conditions pour leur pratique religieuse » (Schneider, 15-16). Un certain nombre de moines et de nonnes ayant commencé leur cursus au Tibet ont ainsi migré vers le Népal et l'Inde pour suivre les enseignements de tel ou tel maître prestigieux exilé – les enseignements d'exil étant parfois réputés meilleurs car n'étant pas entravés par les restrictions imposées par le gouvernement communiste au Tibet. L'Inde et le Népal sont aussi, ne l'oublions pas, des lieux de pèlerinage, pour être les pays de naissance du bouddhisme, mais aussi pour être les pays de résidence du Dalaï-lama, du Karmapa, et d'autres maîtres éminents, à eux seuls objets de pèlerinages.

Pendant la période de libéralisation, il était devenu possible pour certains moines et *lamas* de voyager en Inde, et inversement, pour certains *lamas* installés en Inde ou dans d'autres pays de venir en visites au Tibet. Mais à partir du milieu des années 1990, les autorités chinoises commencèrent à restreindre les possibilités de voyage vers l'Inde et à réduire l'accès des *lamas* venus de l'étranger aux monastères situés au Tibet. Elles initièrent également une campagne d'« éducation patriotique » au sein des monastères (obligeant parfois les moines à signer une déclaration par laquelle ils s'engageaient à soutenir le Parti communiste et se dissociaient du Dalaï-lama). Cette campagne, et la surveillance générale des monastères, se sont intensifiées suite aux manifestations de 2008 à Lhassa, très médiatisées, mais aussi dans le reste du Tibet, menées en partie par le clergé bouddhiste (Tsering Shakya, 2012). Les voyages se firent donc de plus en plus rares, l'émigration illégale du Tibet vers l'Inde devenant elle aussi plus compliquée.

Si la grande majorité – 97% selon les estimations (Robin, 2011) – des Tibétains est au Tibet, la grande majorité des vocations religieuses l'est aussi. Tsering Shakya donne l'exemple de la branche indienne du monastère de Kirti qui compte, parmi ses 150 moines, 127 moines originaires du monastère racine de Ngawa (au Tibet) et seulement un moine né en Inde de parents réfugiés, le reste étant issus de populations tibétophones himalayennes (Tsering Shakya, 2012). Les vocations sont en effet rares parmi les nouvelles générations de Tibétains nées en exil (Robin, 2011 : 128). Les exilés laïcs de deuxième ou troisième génération « n'ont plus la pratique quotidienne de leurs parents et ne destinent plus forcément l'un de leurs enfants à entrer dans les ordres » – alors que cela reste encore courant au Tibet où beaucoup de familles comptent un ou plusieurs de leurs enfants au monastère (ou au couvent). Parmi les jeunes nés ou ayant grandi en exil, « certains ne pratiquent plus du tout, sont complètement ignorants sur le bouddhisme (certains ne maîtrisent même plus leur langue) »¹⁹ et pour ceux qui choisissent la voie religieuse, ils n'entrent au monastère qu'après avoir suivi un cursus scolaire, « à l'occidentale », dans l'une des écoles tibétaines pour réfugiés (Blondeau, 2009 : 143).

Les moines sont traditionnellement les détenteurs de la culture (Zhou 3/5/2013), mais ces changements entamés depuis les années 1950 au sein de la société tibétaine tant au Tibet qu'en exil semblent leur avoir fait perdre de leur crédit. L'éducation n'étant plus limitée aux seuls religieux mais possible également pour les enfants qui ne se destinent pas à la vie monastique, et la place que tient la religion dans le quotidien des Tibétains s'amenuisant, les moines ne sont plus respectés comme avant. Avec Khoryug, et la formation du clergé aux questions environnementales, le Karmapa espère cependant changer les choses, en donnant une place nouvelles aux moines et nonnes au sein de la société tibétaine. Il s'agit d'en faire des exemples de la protection de l'environnement, capables d'enseigner les bonnes pratiques à la communauté laïque ; il s'agit de faire sortir les moines et les nonnes de leurs monastères, couvents, et centres

d'études, pour les faire davantage interagir avec la société ; les faire quitter leurs tapis de méditation pour les amener à guider des actions concrètes pour l'environnement à l'extérieur de leur lieux d'étude (Chungyalpa, v. 2013).



6 Membres du clergé bouddhiste enseignant, à l'extérieur du monastère, à un groupe de laïcs et de religieux, les questions relatives à l'environnement (avec, en guise de tableau, un *thangka* : peinture bouddhique tibétaine traditionnelle).

1. 3. 2. Victime de sa popularité ?

Le contexte politique au Tibet et les changements sociétaux rencontrés en exil ne sont pas les seuls responsables des transformations contemporaines du bouddhisme. Avec l'exil, et particulièrement à partir de la fin des années 1980 (avec l'obtention du prix Nobel de la paix par le Dalai-lama en 1989), le bouddhisme tibétain a commencé à bénéficier d'un soutien (moral et financier) grandissant de la part de sympathisants occidentaux²⁰. Ces sympathisants et fidèles nouvellement convertis, laïcs ou religieux (certains se faisant moines ou nonnes, comme Matthieu Ricard ou Pema Chödrön), amenèrent progressivement les maîtres tibétains, le Dalai-lama le premier, à faire des efforts de « traduction », non pas seulement linguistique, mais aussi « culturelle » des enseignements bouddhiques (on en revient au « modernisme bouddhique » de Lopez).

« Chacun est témoin de l'engouement dont jouissent [les enseignements des grands maîtres tibétains exilés] et du nombre grandissant de personnes qui, dans toutes les couches de la société, se disent bouddhistes. Les centres fleurissent et, rien qu'en France, il en existe au minimum un relevant de chaque école tibétaine. Cette diffusion dans des cultures et des mentalités si différentes de celles du pays d'origine pose un certain nombre de problèmes. Le plus évident est celui de la traduction. Même si tout un corps de traducteurs s'est développé au sein des centres bouddhiques, il est presque impossible, sans de longues gloses, de rendre dans une langue occidentale les notions extrêmement subtiles, et étrangères à la philosophie occidentale, du bouddhisme. Un autre problème, pour qui se soucie de la pérennité de la tradition tibétaine, est l'adaptation obligatoire des enseignements et des pratiques à un public occidental. Quand ils sont arrivés en exil, les Tibétains ont été choqués de découvrir l'image que les Occidentaux se faisaient de leur religion ; ils s'efforcent de la corriger en présentant d'abord les principes et les vertus bouddhiques, en premier lieu la compassion, et les méthodes méditatives susceptibles de mener à la connaissance de soi et à la tranquillité de l'esprit, fondements d'une action correcte. Dans leur enseignement, ils exercent une véritable censure sur tout un ensemble de rituels tantriques dont ils savent qu'ils soulèveraient l'incompréhension ou la répulsion : rites apotropaïques qui ressemblent à de la magie noire, ou pratiques sexuelles de la plus haute catégorie des tantras, par exemple. Certains maîtres sont conscients des altérations que subit leur religion dans ce passage en Occident ; ils les justifient en rappelant que le bouddhisme indien a lui aussi subi des transformations similaires lorsqu'il a été introduit au Tibet. » (Blondeau, 2009 : 143-144)

Le Dalai-lama a également plaisanté à plusieurs reprises à propos du fait que l'exil le fit échapper à un certain nombre de cérémoniels longs et ennuyeux, courants au Tibet, mais qui s'éloignaient finalement de la simplicité du *dharma* originel. Nous ne développerons pas davantage ici sur l'implantation du bouddhisme tibétain à l'Ouest et sur l'imaginaire occidental dont il fait l'objet – car c'est un sujet qui a été largement traité, notamment par Donald Jr. Lopez dans *Prisoners of Shangri-la*, et par d'autres auteurs comme Dibyesh Anand, Katia Buffetrille, Toni Huber, Thierry Mathé et Lionel Obadia (nous reviendrons cependant sur l'image des Tibétains comme peuple écologiste) – mais il est peut-être intéressant d'ajouter que des nonnes américaines féministes ont participé à la remise en question des inégalités moines-nonnes, et que les nonnes tibétaines sont maintenant en passe d'avoir la possibilité d'obtenir l'ordination complète, qui était jusqu'à présent généralement réservée aux seuls moines (le Karmapa est d'ailleurs un fervent défenseur de l'ordination des nonnes dans sa tradition).

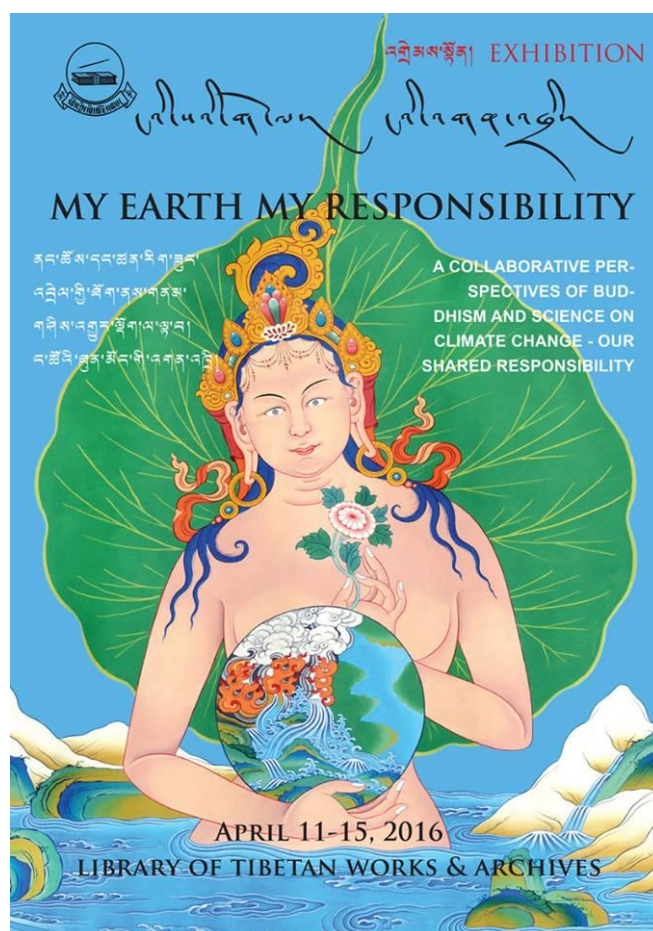
1. 3. 3. Dialogues avec la science moderne

Mais ces transformations ne sont pas uniquement du fait de facteurs « externes » (politiques gouvernementales, demandes nouvelles venues de l'extérieur, changements sociétaux...) face auxquels le bouddhisme aurait dû s'adapter. Le Dalaï-lama, de par son rôle de leader politique du gouvernement tibétain en exil jusqu'en 2011, premier représentant de la cause tibétaine sur la scène internationale, mais aussi en tant que figure principale du bouddhisme tibétain, est souvent en contact avec des personnalités influentes, politiques comme religieuses, d'autres pays. Depuis les années 1980, il participe également régulièrement à des rencontres internationales, qu'elles soient pour le bonheur, pour la paix mondiale, pour le dialogue interreligieux, le dialogue entre sciences et religion, ou pour l'avenir de la planète.

S'intéressant à la physique et aux sciences cognitives, il se dit convaincu que les « sciences modernes occidentales » peuvent bénéficier au bouddhisme, participant d'une meilleure compréhension des phénomènes physiques et psychiques auxquels il s'intéresse et pouvant contribuer à la lutte contre la souffrance (notamment à travers les nouvelles technologies ou les avancées en médecine), autant que le bouddhisme, son éthique et ses perspectives singulières peuvent bénéficier aux sciences. Depuis la fin des années 1980, il a ainsi encouragé le dialogue entre la communauté monastique tibétaine et des chercheurs étrangers, se faisant défenseur de la compatibilité du bouddhisme avec la science. En dehors des ouvrages publiés autour de ce sujet (comme *The Universe in a Single Atom, How Science and Spirituality Can Serve Our World*, reporté en bibliographie), cet intérêt du Dalaï-lama pour les sciences a donné naissance à deux projets toujours d'actualité : *Mind and Life*, à partir de 1987, et *Sciences for Monks*, à partir de 2001.

Mind and Life est un institut à but non-lucratif fondé suite à la rencontre du Dalaï-lama, de Francisco Varela (neuroscientifique chilien) et d'Adam Engle (avocat et entrepreneur américain). L'institut est aujourd'hui en quelque sorte devenu un centre de recherche permettant de fonder des projets individuels qui tournent principalement autour des sciences de l'esprit. Le Dalaï-lama en est le président d'honneur, et l'on trouve parmi ses membres Dekila Chungyalpa et Matthieu Ricard. Depuis sa fondation, *Mind and Life* a tenu à Dharamsala trente grands colloques thématiques, mettant en dialogue des contemplatifs (principalement des membres du haut clergé tibétain) et des universitaires de spécialités différentes. En 2011 avait lieu le colloque « Ecology, Ethics, and Interdependence » auquel participèrent le Karmapa et Dekila Chungyalpa, Matthieu Ricard, ainsi que des chercheurs d'universités étrangères (dont une géographe spécialiste des changements climatiques, un psychologue clinicien, une philosophe spécialiste des questions environnementales et des relations aux animaux, un chercheur en durabilité, et un chercheur en santé et environnement). Les travaux et discussions rendues possibles par *Mind and Life* s'inscrivent dans ce que l'on appelle la « psychologie positive », qui s'intéresse aux sentiments et

états mentaux positifs, qui rendent les êtres heureux, plutôt qu'aux états mentaux négatifs, pathologiques, sources de souffrances pour soi et pour autrui. L'un des derniers travaux rendus possibles par *Mind and Life* est l'ouvrage *Vers une société altruiste. Conversations sur l'altruisme réunissant sa Sainteté le Dalai-lama, des scientifiques et des économistes*, sous la direction de Matthieu Ricard et Tania Singer (voir en bibliographie). Tania Singer, membre de *Mind and Life*, est chercheuse en neurosciences. Ses études portent notamment sur les effets de la méditation sur le cerveau et le bien-être individuel à partir de l'observation de méditants (dont Matthieu Ricard, riche de nombreuses années de pratiques méditatives, yogiques bouddhiques tibétaines) auxquels il est demandé se concentrer sur des sentiments heureux, altruistes, tels que la compassion.



Fondé plus récemment, *Sciences for Monks* découle d'une initiative (« monastic science initiative ») lancée en 1999 à la demande du Dalai-lama, à la Library of Tibetan Works and Archives. *Sciences for Monks* est un projet qui a pour ambition d'offrir une formation en sciences à la communauté monastique en exil, et de former, à long terme des moines et des nonnes capables d'enseigner les sciences dans les centres bouddhistes. Depuis 1999, des livres pédagogiques scientifiques ont été traduits en tibétain (on en trouve en libre service à la LTWA), et des ateliers thématiques (qui relèvent tant de la physique, que de la biologie, des mathématiques,

des neurosciences...), animés par des scientifiques étrangers, sont régulièrement organisés. Des expositions ont également été réalisées : la toute dernière en date, *My Earth My Responsibility. A Collaborative Perspectives of Buddhism and Science on Climate Change - Our Shared Responsibility* (voir l'image page précédente), avait lieu du 11 au 15 avril dernier, à la LTWA et alliait art et philosophie bouddhiste (peintures religieuses et citations de maîtres bouddhistes) aux chiffres et explications scientifiques.

Avec Khoryug, le Karmapa s'inscrit dans la même lignée que le Dalai-lama, à cela près que si les connaissances enseignées aux moines et nonnes sont issues des sciences modernes, les intervenants chargés de les former lors des conférences Khoryug semblent majoritairement non-scientifiques de métier. Ne pas être scientifique n'impliquant pas de ne pas connaître les sciences, c'est Dekila Chungyalpa, principale formatrice de l'organisation, qui initie les moines et nonnes aux notions d'écosystème, de cycle du carbone, de cycle de l'eau, de tectonique des plaques et aux facteurs qui peuvent amener des inondations, des glissements de terrain, et des tremblements de terre. Les religieux sont sensibilisés aux facteurs humains de dégradation de l'environnement et aux alternatives éco-respectueuses possibles (potager biologiques dans les monastères, plantation d'arbres en zone menacées par l'érosion, recyclage des déchets, installation de panneaux solaires, etc.). La dernière conférence Khoryug, du 21 au 24 mars dernier, portait sur les tremblements de terre et avait pour but d'amener les moines et nonnes à se prémunir face aux éventuelles catastrophes naturelles et de les former à la gestion des situations post catastrophes (ils ont notamment reçu une formation aux premiers secours), afin qu'ils soient le plus utiles possibles pour la société en cas de désastre. Parmi les publications produites par Khoryug, on trouve l'*Environmental Guidelines* proposé par le Karmapa avec l'aide de Dekila, sorti en 2008, et dont la première page nous a servi d'image de couverture pour ce mémoire. Ce guide de l'environnement se découpe en cinq parties : la protection des forêts, la protection de l'eau, la protection de la vie sauvage (les animaux), la gestion des déchets, et les moyens de traiter le changement climatique. Ce guide est à destination de la communauté monastique *karma kagyu*. Il existe en plusieurs langues, et allie les considérations bouddhistes sur l'ordre du monde (vacuité, interdépendance, compassion...) et les pratiques traditionnelles tibétaines jugées respectueuses de l'environnement, aux arguments scientifiques (cycle du carbone, pollution des sols, risque d'érosion dû à la déforestation...). On trouve également un autre document important : *One Hundred and Eight Things You Can Do to Help the Environment*, qui propose une liste de gestes quotidiens et de projets pro-environnementaux durables pouvant être mis en applications à l'échelle individuelle comme à l'échelle des monastères, couvents et centres d'études bouddhiques. Parmi eux, on trouve la plantation d'arbres et la culture de potagers biologiques, bien qu'en général, les religieux ne s'adonnent pas à l'agriculture – certains vœux monastiques

leur interdisant le travail de la terre, qui implique la mort d'insectes (Robin, 2011 : 151). Mais face à ce vœu, se trouve maintenant la notion de cycle du carbone, qui vient mettre l'accent sur le fait que les végétaux sont bénéfiques à tous les êtres sensibles (car producteurs d'oxygène, car constituant des garde-manger et des abris...), et qu'en planter davantage, bien que cela puisse occasionner la mort de quelques insectes, amène de meilleures conditions d'existences, de manière durable, pour l'ensemble des êtres.

De quelle manière sont reçues et comprises par le clergé ces connaissances nouvelles sur le monde ? Comme nous l'avons vu, la majorité des religieux en exil a grandi au Tibet, et sûrement plutôt reçu une éducation teintée de religion populaire qu'une éducation aux sciences. Que devient le pouvoir d'une divinité du terroir quand on explique que les tremblements de terre sont causés par le mouvement des plaques tectoniques ? Ces deux explications différentes sont-elles forcément contradictoires, l'une supplantant forcément l'autre, ou sont-elles conciliables ? Toutes deux participent en effet de deux ontologies différentes, si l'on s'en tient à Philippe Descola : les explications « traditionnelles » tibétaines relèvent d'une ontologie analogique, tandis que les « sciences occidentales modernes » relèvent d'une ontologie naturaliste. Le naturalisme se caractérise par la distanciation des « Humains » par rapport à un ensemble appelé la « Nature ». Selon Descola, c'est parce que la « Nature » a été conceptualisée comme un ensemble extérieur aux humains, en Europe à la fin de la Renaissance, que les développements scientifiques ont été possibles. L'idée de « Nature » implique l'existence de deux monde distincts : un monde « naturel » régi par des lois mécaniques qu'il est possible d'étudier, et un monde « culturel » (autrement dit « humain »), organisé selon des lois sociales. Une fois considérés comme extérieurs et distants par rapport à l'homme, et regroupés sous le terme de « Nature », les animaux, la végétation, l'eau, le sol (les montagnes, la terre...), sont devenus des objets d'étude et de pouvoir : la Nature doit être dominée par l'Homme.

Cette conception des choses selon laquelle la « Nature », isolée des Hommes, constitue un domaine à part, extérieur, « où tout a une cause que l'on peut scientifiquement étudier, et où tout peut être mis à profit au service des hommes » (Descola, 2010 : 34), est loin d'être partagée par toutes les sociétés humaines, et le bouddhisme tibétain jusqu'à aujourd'hui, bien qu'il attribue une place favorisée à l'existence humaine de par sa capacité à atteindre l'éveil, et qu'il établisse une distinction entre les êtres sensibles (prisonniers du *samsara*) et les autres existants, ne semble pas partager cette idée de « Nature ». Les croyances « populaires » tibétaines, qui voient en tous lieux qu'un naturaliste pourrait qualifier de « naturels », des êtres (dieux, esprits, démons...), ne partagent pas non plus cette conception des choses. Selon elles, il n'y a pas d'ensemble « Nature », mais une multitude de lieux, demeures d'une multitude d'êtres, dont les hommes font partie. On peut donc se demander si lorsque le Karmapa parle d' « environnement naturel » en tibétain à son

clergé, et lorsque cela est traduit en d'autres langues pour ses fidèles occidentaux, la notion recouvre les mêmes implications ontologiques et cosmologiques, ou si elle est comprise de deux manières différentes (les premiers lui donnant sens à travers un prisme analogique, les seconds à travers un prisme naturaliste). Quoi qu'il en soit, pour le Karmapa, malgré les différences entre le type de réalités portées par les différentes religions et par les sciences, l'important est de s'accorder sur la nécessité de placer l'amour et la compassion au cœur des actions humaines. Selon lui, il n'y a pas de contradiction entre science et spiritualité, tant que les connaissances et savoir-faire scientifiques sont utilisés pour le bien du plus grand nombre et que les échanges se font sur la base d'un dialogue ouvert et compréhensif. Selon Descola, d'ailleurs, l'adoption de certains schèmes de pensée étrangers au cadre ontologique qui nous est le plus familier n'implique pas forcément la remise en cause de l'ontologie en question (Descola, 2005 : 322) :

« L'un ou l'autre des modes d'identification devient certes dominant dans telle ou telle situation historique, et se trouve donc mobilisé de façon prioritaire dans l'activité pratique comme dans les jugements classificatoires, sans que ne soit pour cela annihilée la capacité qu'ont les trois autres de s'infiltrer occasionnellement dans la formation d'une représentation, dans l'organisation d'une action ou même dans la définition d'un champ d'habitudes. Ainsi, la plupart des Européens sont-ils spontanément naturalistes (...) en raison de leur éducation formelle et informelle. Cela n'empêche pas certains d'entre eux, en certaines circonstances, de traiter leur chat comme s'il avait une âme, de croire que l'orbite de Jupiter aura une influence sur ce qu'ils feront le lendemain, ou encore de s'identifier à tel point à un lieu et à ses habitants humains et non-humains que le reste du monde leur paraît être d'une nature entièrement différente de celle du collectif auquel ils sont attachés. Ils n'en sont pas devenus pour autant animiques, analogiques ou totémiques, les institutions qui encadrent leur existence et les automatismes acquis au fil du temps étant suffisamment inhabitants pour éviter que ces glissements épisodiques dans d'autres schèmes n'aboutissent à les doter d'une grille ontologique tout à fait distincte de celle en vigueur dans leur entourage. »

Par ailleurs, ce n'est pas parce que les sciences « modernes » se sont développées dans un cadre ontologique naturaliste qu'elles doivent forcément y rester attachées. Autrement dit, il y a une différence entre valider des connaissances scientifiques sur un sujet donné et valider une cosmologie – souvent confondue avec la science – qui fait la distinction entre d'un côté une « Nature » et de l'autre une « Culture » (les Hommes), avec au sein de la Culture, une distinction entre ceux qui auraient compris le fonctionnement du monde (ils auraient compris les lois universelles de la Nature) et ceux qui s'évertueraient à lui trouver des explications peu crédibles (tous ceux qui ne se réclameraient pas des « sciences de la Nature », mais de « croyances » diverses). Comme écrit Tim Ingold : bien souvent, « Alors que l'explication scientifique est attribuée à l'observation désintéressée et à l'analyse rationnelle, l'explication

indigène est rabaissée : elle se contenterait de conforter l'expérience subjective à des "croyances" d'une rationalité douteuse. » (Ingold : 19). Cela nous amène à évoquer cette question problématique – sur laquelle je laisse le lecteur méditer – dès lors que l'on s'attache à étudier, en anthropologie, tout ce qui a rapport avec la « nature » ou l'« environnement » (Ingold : 18-19) :

« Lorsque l'anthropologie affirme qu'il existe un relativisme perceptuel (selon lequel des hommes d'origines culturelles différentes perçoivent la réalité de différentes manières, traitant les mêmes données expérimentales par des termes appartenant à des systèmes de croyances et des schèmes de représentation différents), elle n'ébranle pas la prétention de la science naturelle à apporter une explication des processus naturels qui fasse autorité, elle la renforce. Ces deux positions sont fondées sur un double désengagement de l'observateur par rapport au monde. La première établit une division entre l'humanité et la nature ; la seconde établit une division, à l'intérieur de l'humanité, entre les peuples "autochtones" ou "indigènes", qui vivent dans des cultures, et les Occidentaux éclairés, qui transcendent toute forme de culture. Elles partagent toutes deux une supposition qui se trouve au cœur de la pensée et de la science occidentales, au point d'en être la caractéristique fondamentale, à savoir le postulat de la supériorité de la raison abstraite ou universelle. Si c'est par sa capacité de raisonnement que l'humanité, dans le discours occidental, se distingue de la nature, c'est donc par le développement intégral de cette capacité que la science moderne se distingue elle-même des connaissances des peuples "d'autres cultures", dont la pensée serait d'une certaine façon demeurée limitée par les contraintes et les conventions de la tradition. Le point de vue souverain de la raison abstraite résulte en fait de l'association de deux dichotomies : entre l'humanité et la nature d'une part, entre la modernité et la tradition de l'autre. »

2. ENVIRONNEMENT DU TIBET, TIBETAINS ET ENVIRONNEMENT

« Tibet, the roof of the world, is clean and pure. It is our own beautiful country. Even if others cannot protect it, we must keep from ruining it ourselves. If we take good care of it, we Tibetans will not have wasted our honor and responsibility. We have already lost so much of what we had, and if we destroy more of what we have in our hands, there will be nothing left you can call Tibetan. Even if there were an agreement and we could gain freedom for Tibet, what kind of homeland would we return to? We will have ruined it. If we turn it into an ugly wasteland, gaining freedom will not help us gain happiness. »

His Holiness the 17th Karmapa, Orgyen Tinley Dorje
More Words on the Environment

2. 1. Le Tibet, un territoire stratégique sous la tourmente

L'arrivée de l'Armée populaire de libération chinoise au Tibet en 1950, l'annexion progressive du Tibet à la République Populaire de Chine dans les années qui suivirent, et enfin l'exil du Dalaï-lama en Inde en 1959, ont sonné la fin du gouvernement des Dalaï-lama au Tibet (1642-1959). Ces événements sont considérés de deux manières opposées : la RPC parle de la « libération » du peuple tibétain du servage perpétré par le clergé bouddhique et l'aristocratie ; la CTA parle d'une « invasion » et du début d'une « occupation » et d'une « colonisation » destructrice et meurtrière du territoire tibétain. Du côté des Tibétains, c'est comme si l'histoire de leur pays pouvait se découper en un « avant » et un « après » : avant, quand le Dalaï-lama était encore au Tibet et que les Tibétains étaient libres et souverains, après, quand les Tibétains ont perdu leur liberté, leur souveraineté, et vu leurs vies et leur culture menacées. Les appels du Dalaï-lama aux Nations Unies à partir de 1959, et les déclarations de l'Assemblée générale onusienne en 1959, 1961 et 1965, ne changèrent rien à la situation tibétaine, à laquelle fut attribué le nom de « Question du Tibet ». Dans ses déclarations, l'Assemblée générale appelle au respect des « droits fondamentaux de l'homme » au Tibet, en précisant que le peuple tibétain était traditionnellement autonome et libre d'exercer ces droits. Elle appelle également au respect du « particularisme culturel et religieux » qui a « traditionnellement caractérisé » le peuple tibétain, ou de l' « héritage culturel et religieux particulier » dont il est porteur ; particularisme que l'on chercherait à détruire par la force, et qui se trouverait pour cela menacé. Les réponses de la RPC à ces accusations sont, encore aujourd'hui, principalement des justifications : d'ordre historique (le Tibet aurait toujours ou depuis sept-cent ans, ou depuis deux cent ans, selon les sources, fait partie de la Chine) ; et d'ordre social, culturel et économique (les politiques de la RPC auraient amené une amélioration considérable des conditions de vie des Tibétains)²¹. Ces justifications tendent à négliger des intérêts bien moins altruistes : la « libération » aurait dès le début fait partie d'un plan de longue durée axé sur les avantages (surface, ressources naturelles, position géostratégique) présentés par le Tibet – c'est ce que Li Jianglin, historienne chinoise, a découvert en se penchant sur des archives de la RPC longtemps classées secrètes (reportage de Ming et Weidenbach).

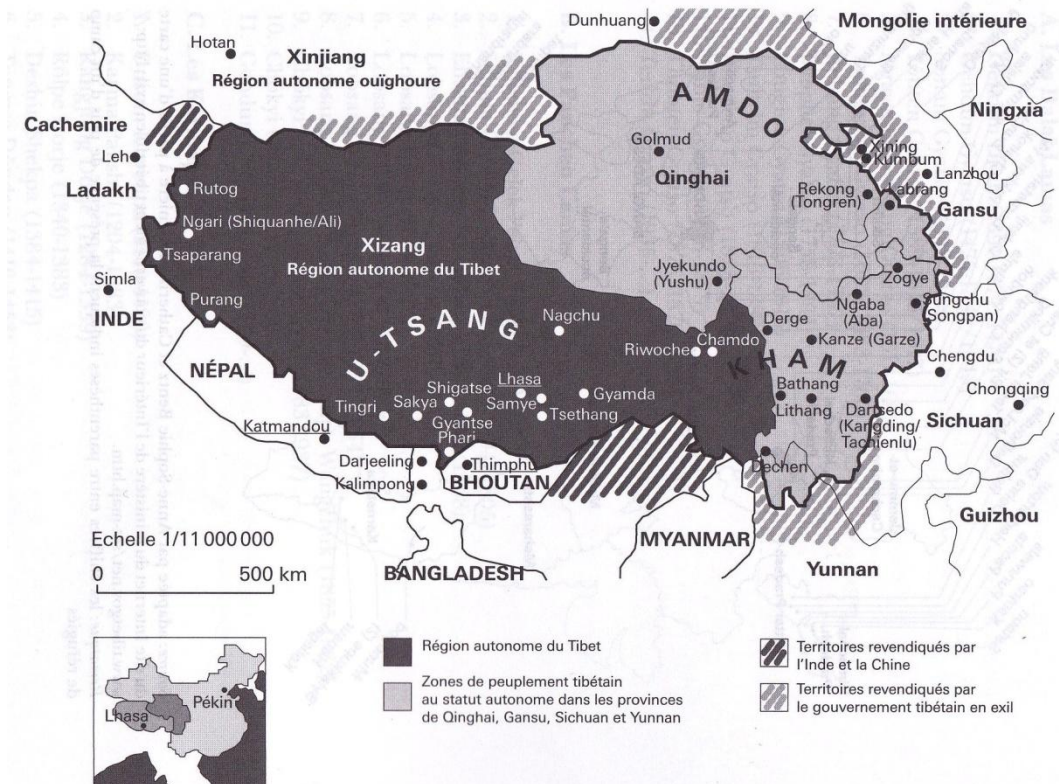
7. Carte des divisions administratives « autonomes » tibétaines selon la RPC.
 Seule la RAT (Tibet Autonome Region) peut officiellement être appelée "Tibet".

(Carte issue de l'article de Ben Hillman, reporté en bibliographie.)



8. Région « historiques » tibétaines et revendications territoriales

Carte issue de l'ouvrage *Les réfugiés tibétains en Inde. Nationalisme et exil* d'Anne-Sophie Bentz (2010).



2. 1. 1. Limites et souveraineté territoriales

Etant donné que les lieux tibétains ont subi des changements d'appellation (pour des appellations chinoises, ou en tout cas écrites en chinois, sur les cartes) et des redécoupages administratifs, il peut sembler difficile de discerner où commence et où s'arrête le « Tibet ». La RPC et la CTA ne s'accordent d'ailleurs pas sur ses frontières, faisant varier sa superficie du simple au double. Pour le gouvernement chinois en effet, le Tibet (chinois : *Xizang*) s'étend sur 1,07 millions de kilomètres carrés dans la partie sud-ouest de la Chine et constitue l'une des cinq régions autonomes du pays (la Région Autonome du Tibet²²) ; tandis que pour le gouvernement tibétain en exil, le Tibet (tib. *Pö*) s'étend sur 2,5 million de kilomètres carrés et comprend non seulement la Région Autonome du Tibet (RAT), mais également la région voisine du Qinghai ainsi qu'une partie de celles du Gansu, du Sichuan et du Yunnan.

D'un point de vue de géographie physique, ce grand territoire correspond approximativement au plateau tibétain. D'un point de vue historique, cela correspond à peu près à « l'expansion maximale des armées impériales tibétaines au VIII^e siècle, quand elles contrôlaient jusqu'aux oasis de la Route de la Soie et que le tibétain était langue véhiculaire entre différents peuples de cette zone » (Robin, 2011 : 16). D'un point de vue administratif, cela correspond à l'ensemble des zones de peuplement tibétain actuelles en Chine, représentées politiquement par différentes formes administratives « autonomes » (région, préfectures, et comtés ou départements)²³, comprenant une majorité de Tibétains, mais également d'autres « ethnies » dont les Mongols, les Hans (souvent appelés tout simplement « Chinois ») et les Huis (« Chinois » musulmans).

Ce grand territoire, parfois nommé « Tibet historique » par les Tibétains, ou « Tibet ethnographique » par certains chercheurs²⁴, connaît des divisions internes différentes de celles utilisées administrativement par la RPC. On parle ainsi de trois grandes régions, constitutives d'un « Tibet des trois provinces » (tib. *pö chö: kha sum*) : l'*Ü-Tsang*, aujourd'hui partie de la Région Autonome du Tibet ; l'*Amdo*, aujourd'hui divisé entre les régions chinoises du Qinghai, du Gansu et du Sichuan ; et le *Kham*, aujourd'hui principalement réparti entre la RAT, le Sichuan et le Yunnan. Un adage tibétain (*op. cit.*) surnomme ces trois provinces « la province de la religion » – l'*Ü-Tsang* étant considéré comme « le cœur religieux du Tibet » car c'est là que résidait et exerçait principalement son pouvoir le Dalai-lama –, « la province des hommes » – les habitants du Kham y étant « renommés pour leur bravoure » –, et « la province des chevaux » – en raison de « l'excellence » des destriers de l'*Amdo*.

Si l'actuel Dalai-lama et le gouvernement en exil qu'il a contribué à fonder depuis les années 1960 se présentent et sont souvent présentés comme les représentants politiques légitimes de tous les Tibétains, il semble en avoir été autrement historiquement. Avant 1950, autrement dit avant que le Tibet ne soit placé sous l'autorité politique du gouvernement de la République Populaire de

Chine, les diverses sociétés tibétaines étaient gouvernées par une grande variété de régimes politiques avec par endroits, aux postes ministériels et administratifs, des dirigeants laïcs et par endroits, un partage du pouvoir entre religieux et aristocrates laïcs (*op. cit.* : 29). Ainsi, entre 1642 et 1959, moins de la moitié des Tibétains et du territoire tibétain, c'est-à-dire le territoire et les populations du Tibet central et occidental (qui correspond plus ou moins à l'actuelle Région Autonome du Tibet), était sous l'autorité directe du Dalai-lama et de son gouvernement, un gouvernement ecclésiastico-nobiliaire basé à Lhassa nommé *Ganden phodrang* (Robin ; Travers). Durant cette période, les régions périphériques du sud et les régions orientales du Kham et de l'Amdo fonctionnaient selon différentes configurations politiques « allant de petites formations centralisées avec une bureaucratie quasi-étatique (Derge, par exemple) à une multitude de chefferies locales plus ou moins indépendantes ». Ces entités politiques locales étaient cependant souvent regroupées sous des ensembles plus grands, eux-mêmes rattachés à d'autres ensembles qui, au final, relevaient de la tutelle (au moins théorique, nominale) soit de l'Empire manchou, soit du *Ganden phodrang* (*op. cit.* : 31).

La « souveraineté » des Tibétains sur le Tibet ne serait donc pas tant à chercher dans la souveraineté historique d'une seule et même personne ou d'un seul et même gouvernement sur la totalité du territoire revendiqué, mais plutôt dans une opposition entre « souveraineté tibétaine » et « souveraineté étrangère », en l'occurrence ici depuis 1950, « chinoise ». En fait, l'idée générale d'autochtonie est souvent utilisée par la CTA pour justifier ses revendications par rapport à la Chine. Il est ainsi souvent question, dans les discours défendant un changement de politique au Tibet, de l'antériorité de peuplement des Tibétains, présentés comme une « ethnie » distincte des Han, qui les auraient colonisés et qui tenteraient de les siniser depuis les années 1950²⁵. L'accent est ainsi mis sur l'ancienneté de résidence sur le territoire « historique » du Tibet des Tibétains par rapport aux populations qui y sont aujourd'hui politiquement et économiquement dominantes ; sur le fait que les Tibétains ont, au cours de l'histoire, développé une culture propre, avec une langue, écriture, religion propres sur ce territoire qui les distinguent des Chinois ; ainsi que des institutions politico-religieuses distinctes du reste de la Chine.

La « culture tibétaine », mise au singulier, est par ailleurs présentée comme un trésor de l'humanité, faisant partie du patrimoine culturel mondial, et participant même à la paix dans le monde et au bonheur des êtres (à travers sa culture religieuse). Les Tibétains sont donc présentés comme traditionnellement pacifiques et respectueux de leur environnement, contrairement à des colons Han destructeurs. Et qu'il s'agisse de défendre l'indépendance du Tibet ou bien l'« autonomie véritable » (le Tibet historique restant sous la protection de la RPC qui ne s'occuperait que des affaires externes, les Tibétains s'occupant de leurs affaires internes), il est

toujours question pour les Tibétains de réclamer le droit à l'autodétermination ; l'autodétermination d'un peuple qui ne saurait être séparé du territoire de ses ancêtres.

Mais qu'entend-on par le qualificatif « tibétain » ? Le terme embrasse parfois de nombreuses populations himalayennes ayant pour point commun de parler des langues et dialectes issus d'une même famille linguistique. Ces langues et dialectes « tibétiques », parlés sur un territoire immense, « grand comme l'Europe, qui s'étend du Baltistan (Pakistan) à l'ouest jusqu'au Sichuan (Chine) à l'est. Au nord, l'aire linguistique tibétaine s'étend au-delà du lac Kokonor (province du Qinghai, en Chine) et a pour limites, au sud, les versants méridionaux de l'Himalaya, comprenant le Bhoutan (Etat indépendant), le Sikkim (Inde), les hautes vallées du Mustang et de Dolpo, ou encore la région de l'Everest où vivent les Sherpas (Népal) », sont dérivés du vieux tibétain (Tournadre et Sangda Dorje : 13). Mais plus qu'une langue ancienne commune, on met en avant des cultures similaires, des modes de vie similaires.

« By using the expressions “Tibetan” and “Tibet” (...), we intend to cover a very broad ethnographic unit which is not coincident with any political entity, nor limited to one population. Thus, our authors present data from the high Tibetan plateau, but also from sites and peoples in what are now parts of modern Bhutan, Nepal, Sichuan, Qinghai, North India and other areas where related languages, cultures and a shared sense of origin and history can be identified as manifestly “Tibetan”. » (Huber, 1999 : *préface*)

Le terme « tibétain » peut donc être utilisé pour qualifier des éléments (religieux, linguistiques, artistiques...) pouvant se retrouver sur une aire géographique très étendue. Mais lorsque l'on parle de « peuple tibétain » ou des « Tibétains », il semble que l'aire géographique se réduise pour ne plus englober que les populations situées au nord de l'Himalaya, sur le plateau tibétain, ce Tibet des trois provinces dont nous avons parlé précédemment, et leur diaspora depuis les années 1950 – on les estime généralement à six millions. Ce qui caractérise ces populations parmi les autres, est, selon Georges Dreyfus, une « conscience », un « souvenir » politique commun, fixé autour de la personne de l'empereur Songtsen Gampo (VII^e siècle) et de la période de l'Empire tibétain (Dreyfus, dans Buffetrille et Ramble : 21-57). Selon l'auteur en effet, le « sentiment d'être tibétain », « de participer à une [même] communauté », naîtrait d'une « relation entretenue avec l'histoire de Songtsen Gampo et des autres rois vertueux », ces personnages représentant « un Tibet fort et indépendant », un pays autrefois puissant.

Précisons que l'exil du Dalaï-lama et des autres Tibétains n'est perçu que comme quelque chose de temporaire. La majorité des Tibétains préfèrent ainsi souvent garder leur statut de réfugiés tibétains plutôt que de changer de nationalité. Le but ultime de l'exil, malgré sa durée,

reste toujours le retour sur la terre ancestrale, nourrit par l'espoir de voir un jour une souveraineté tibétaine retrouvée.

2. 1. 2. Un Tibet saint pour une Asie saine

« The Tibetan plateau is of great environmental importance to this world; we therefore call it the third pole and the water tower of Asia. » (le Karmapa, cité par Yeshe Wangmo, 2013)

Si l'Amazonie est le « poumon de la planète », le Tibet est à la fois le « troisième pôle » et le « château d'eau de l'Asie ». La question du Tibet n'est donc pas uniquement une question de souveraineté bafouée ou de culture singulière menacée, mais également une question d'intérêt environnemental régional et mondial. Des politiques déraisonnées d'exploitation des ressources hydrauliques, des sols, des sous-sols, ou des forêts peuvent ainsi avoir de lourdes retombées sur le Tibet, mais également sur tous les pays avoisinant. Or, les ressources naturelles ne manquent pas au Tibet, et qui dit ressources naturelles intéressantes dit intérêts financiers et donc exploitation des ressources à des fins commerciales.

« Le Tibet représente pour la Chine un enjeu essentiel sur le plan économique, en raison de l'abondance de ses ressources naturelles, comme le confirment les informations officielles publiées par le gouvernement chinois sur le site de l'Ambassade de Chine (voir dossier "Tibet de Chine, la géographie" et "Tibet de Chine, les ressources naturelles"). » (Robin, 2011 : 57-58)

Parmi ces ressources naturelles, on trouve le bois : deuxième biomasse forestière de Chine, avec 2,08 milliards de m³ (*op. cit.* : 60). Au fil des décennies post-invasion/libération, les « splendides montagnes boisées si caractéristiques » du sud-est de l'Ü-Tsang et des provinces occidentales du Kham subirent une exploitation intensive, ne laissant que « la roche dénudée (...) et des moignons d'arbres coupés sans soin » (Blondeau et Buffetrille : 343). La création, dès 1989, de parcs nationaux au Tibet, n'arrêta pas l'exploitation des ressources sylvestres de la région. Ce sont les crues meurtrières du Yangzi en 1998 et la mise en accusation, par des scientifiques, du déboisement excessif exercé en amont du fleuve, qui amenèrent une véritable prise de conscience de la part du gouvernement chinois qui commença à faire de la protection et de la régénération de l'environnement une priorité politique nationale : il devint interdit de couper les arbres et impératif de reboiser les zones sensibilisées (*op. cit.*). Le déboisement et l'érosion des sols qui s'ensuit n'ont pas de conséquences que sur le territoire de la République Populaire de Chine, mais également des conséquences dans d'autres pays, comme le Bangladesh, vulnérabilisés par l'ensablement des cours d'eau et les inondations qu'il entraîne.

Une autre catégorie de ressources dont l'exploitation intensive amène des dérèglements environnementaux est les minéraux. Le sous-sol tibétain regorge de lithium, d'uranium, de cuivre, de chrome et de bien d'autres minéraux intéressants pour les industries (Robin, 2011 ; Blondeau et Buffetrille). Il est difficile d'avoir des sources fiables sur l'impact environnemental des exploitations minières au Tibet, mais certains dénoncent la pollution de l'eau des lacs et fleuves environnants et les conséquences que cela peut avoir, à long terme, sur les populations locales et celles situées en aval des fleuves. Selon Blondeau, « la multiplication des cimenteries pour répondre aux projets de construction du gouvernement, qui fonctionnent apparemment sans souci de l'environnement, empoisonnent l'atmosphère et recouvrent de blanc les villages et les champs environnants. » (Blondeau, dans Blondeau et Buffetrille : 342).

Enfin, le Tibet est à la fois « troisième pôle » et « château d'eau de l'Asie » pour ses glaciers, ses fleuves et ses lacs, qui lui confèrent une place déterminante au niveau climatique et au niveau de l'alimentation en eau de nombreuses populations. Six des plus grands fleuves d'Asie y prennent leur source : le Fleuve Jaune et le Yangzi, qui alimentent l'est de la Chine ; le Mékong, qui alimente une partie de la Chine, du Laos, de la Thaïlande, du Cambodge et du Vietnam ; la Salouen, qui alimente une partie de la Chine et de la Birmanie ; le Brahmapoutre, qui alimente une partie de l'Inde et du Bangladesh ; et enfin l'Indus, qui traverse une partie de l'Inde et du Pakistan. Le plateau tibétain contient également plus de mille cinq cent lacs (salés et d'eau douce), ce qui représente un tiers de la superficie lacustre totale chinoise.

Le gouvernement chinois fait de la production d'énergie hydroélectrique une de ses priorités : la Chine compterait sur son territoire la moitié des grands barrages construits dans le monde (Robin, 2011). Le Tibet, avec ses ressources en eau, est évidemment concerné par les projets gouvernementaux. Ces projets d'exploitation des fleuves et des lacs (sacrés pour bon nombre de Tibétains) ne sont pas sans présenter de risques, tant au niveau local qu'au niveau de tout les pays tributaires des fleuves. Le gouvernement chinois semble en effet considérer l'eau présente sur son territoire comme une ressource purement nationale, et refuse de participer à des projets de coopération interrégionale et internationale sur ces fleuves. Ce qui fait que, « dans un contexte de pénurie d'eau et de concurrence accrue pour l'accès à l'eau en Asie, sur fond de réchauffement climatique annoncé, l'exploitation des fleuves transfrontaliers en amont par la Chine a créé depuis les années 1990 des tensions avec les voisins du Sud, l'Inde, la Birmanie, le Vietnam, le Laos, le Cambodge et la Thaïlande non seulement à cause de la pollution en amont des fleuves, mais aussi en raison des ponctions en eau et de la diminution consécutive du débit de ces fleuves en aval dans les pays voisins de la Chine. » (Robin, 2011 : 58-59). En plus d'être une ressource économique très intéressante, les fleuves constituent ainsi pour la Chine un moyen de pression stratégique sur ses pays voisins (si besoin).

Les projets de développement des infrastructures routières, des liaisons ferroviaires et des voies aériennes, présentées comme nécessaires au désenclavement et au développement du Tibet, seraient ainsi également une manière de mieux le rattacher à la Chine, et d'en faciliter l'exploitation ; une exploitation qui ne profiterait majoritairement pas aux Tibétains, mais principalement à la partie est de la Chine, et qui renforcerait même la marginalisation des Tibétains au sein de la RPC (*op. cit.*).

« Les Tibétains, qui voient leur territoire exploité par la Chine, partagent en fait le sort des autres “nationalités minoritaires”, qui représentent seulement 8% de la population, mais la moitié du territoire national chinois. Depuis la campagne dite du “Grand développement des régions de l'ouest” (xibu da kaifa) initiée il y a [seize] ans, Mongols, Ouïgours et Tibétains font l'objet des mêmes politiques alliant colonisation, répression et développement économique fondé sur les ressources naturelles. »

Ajoutons à cela les suspicions et dénonciations de projets nucléaires et de dépôt des déchets nucléaires au Tibet (Blondeau et Buffetrille ; Robin, 2011), qui pourraient, eux aussi, avoir de lourdes conséquences sur les populations asiatiques.

2. 2. Sagesse ancestrale versus dérives de la modernité

Face à aux problèmes que nous venons d'évoquer, des représentants politiques et religieux tibétains exilés se positionnent en défenseurs de l'environnement, en appelant le gouvernement chinois à des politiques plus raisonnées sur leur territoire ancestral, et en mettant en avant le respect traditionnel des Tibétains vis-à-vis de l'environnement – autrement dit, si les Tibétains étaient encore souverains au Tibet, les choses seraient différentes.

« In the past the Tibetan way of life, the way of life of our ancestors and our parents was one of environmental conservation, by which I mean, the Tibetan way of life was a way in which life was lived in harmony with the environment. Now this way of life fundamentally consisted of our religion, our spirituality and our culture. Therefore, since this way of life was a means of preserving or conserving the environment, this way of life must at all costs, be preserved, not only for the sake of Tibet itself, but because of the profound connection that the Tibetan environment has with all Asian nations, including Tibet's adjacent neighbors. With regard to Tibet's neighbors, of course China took over Tibet more than 50 years ago but that does not mean that China can do whatever it wants to the Tibetan environment. They must behave responsibly. » (le Karmapa, cité dans Yeshe Wangmo, 2013)

Bien que le Karmapa défende également cette idée de tradition respectueuse de l'environnement et d'autrui, il ne nie pas pour autant la responsabilité des Tibétains dans les dégradations environnementales récentes du Tibet – comme nous avons pu le voir avec la citation d'introduction à cette deuxième partie. Au contraire, il les met face à leurs responsabilités et les appelle à se questionner sur leurs attitudes vis-à-vis de l'environnement :

« Whenever we open our mouths, we say that Tibet belongs to the Tibetans, but what are we Tibetans doing for Tibet? Are we protecting Tibet's environment and keeping it clean, or are we destroying it instead? » (Karmapa, 2007)

2. 2. 1. Le modèle ancestral de respect de l'environnement

L'environnement singulier du Tibet – vaste haut plateau, humainement peu peuplé, offrant des conditions d'existences rudes, mais aux paysages d'une beauté resplendissante – est parfois présenté comme ayant non seulement permis l'épanouissement d'une société pieuse, aisément portée sur l'introspection et les pratiques méditatives, et le développement d'une forme de

bouddhisme raffinée, mais aussi permis le développement d'attitudes de respect et de protection de la nature (Ricard 2006 ; Rowe 2010). Le Dalai-lama disait ainsi lors d'une rencontre avec des bouddhistes d'Asie du sud-est que le bouddhisme avait pris différentes formes dans les pays dans lesquels il s'était développé selon les différentes cultures qui l'avaient adopté, ces cultures s'étant elles-mêmes développées au sein d'un environnement naturel singulier, et entretenant ainsi des relations à l'environnement différentes. Selon Descola, l'idée d'un rapport empirique entre le type de milieu – une forêt tropicale, par exemple – et le type de représentations de la nature – animique, analogique, etc. – ne fonctionne pas, puisque l'on a pu constater que « des relations au monde similaires émergent dans des contextes écologiques très différents » (Descola, 2014 : 196-197). Le fait que les humains soient rares et les non-humains abondants (comme c'est le cas au Tibet), semble cependant, selon lui, amener plus facilement les humains à développer et entretenir des sociabilités quotidiennes avec les non-humains. Et en effet, nous allons voir que le quotidien des Tibétains est fait d'une multitude de relations tissées et entretenues avec précaution entre les humains et une catégorie singulière de non-humains, que nous nommerons « les êtres divins ».

2. 2. 1. 1. Un mode de vie simple

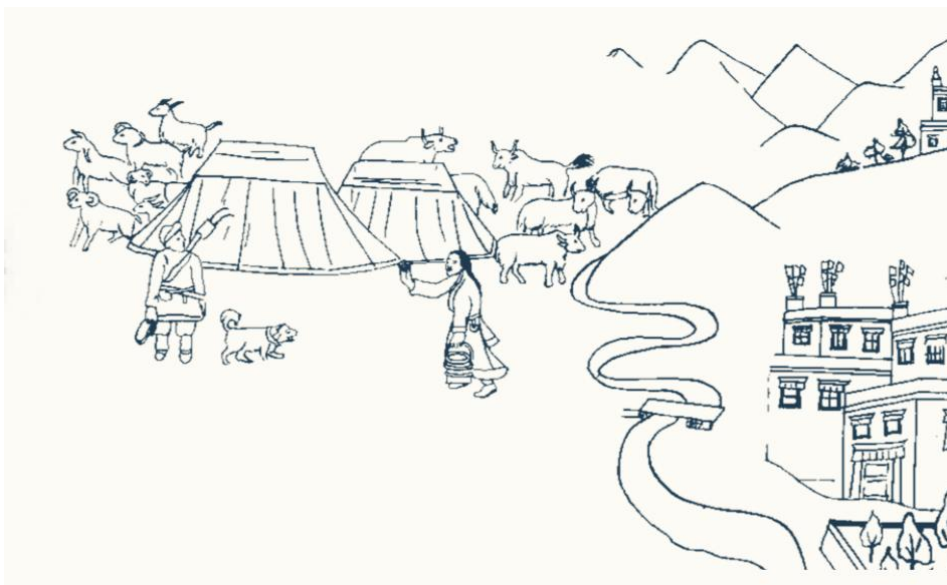
« I grew up experiencing the old way of life as it had been led for centuries in Tibet. »

Dans ses discours, le Karmapa présente le nomadisme comme le mode de vie traditionnel des Tibétains ; un mode de vie simple, « en harmonie avec l'environnement », mais menacé aujourd'hui par une tendance à la sédentarisation, plus demandeuse en ressources naturelles (comme le bois, pour bâtir les maisons) et impliquant un usage différent des sols.

Avant d'être identifié, à l'âge de sept ans, comme la 17^e réincarnation du Karmapa, Ogyen Trinley Dorjee (alors surnommé Apo Gaga) grandit ainsi dans une famille nomade du Kham. Cette expérience du mode de vie nomade, lui aurait permis de développer dès le plus jeune âge des sentiments esthétiques forts pour l'environnement, facilitant, en grandissant, sa sensibilisation aux questions environnementales.

La valorisation du mode de vie nomade par les Tibétains, est courante, notamment lorsqu'il s'agit de se distinguer d'autres populations, telle que les Chinois (Robin, 2011). Le nomadisme est cependant loin d'être un mode de vie partagé par tous les Tibétains, et serait même apparu plus tard sur le plateau que l'agriculture (comme le montreraient les fouilles archéologiques : *op. cit.*). Mais plutôt que de « nomades », il est préférable de parler d'éleveurs ou de pasteurs itinérants (tib. *drokpa* : gens des pâturages).

Les *drokpa* changent de campement, selon les saisons, l'état des pâturages et les ressources en eau, en moyenne trois à quatre fois par an. Ils élèvent des bovins (yaks, *dzo* et vaches), des moutons, des chèvres et des chevaux (dans certaines régions, une famille d'éleveurs est considérée comme riche si elle possède une cinquantaine de bovins et plusieurs centaines de moutons, *op. cit.* : 150). Ils seraient proportionnellement peu nombreux en Ü-Tsang, mais proportionnellement majoritaires en Amdo, région la plus proche de la Mongolie. En dehors des « nomades », on trouve parmi les Tibétains un nombre important d'agriculteurs et de *rongmadrok* ou *samadrok*, qui combinent les deux modes de vies, pratiquant à la fois l'agriculture et l'élevage de manière semi-nomade – la population citadine quant à elle reste, malgré les changements récents, encore minoritaire.



9. Image issue de l'*Environmental Guidelines*

Qu'est-ce qui constitue le mode de vie « simple », « en harmonie avec l'environnement » dont parle le Karmapa ? Tout d'abord un mode de vie loin des « commodités modernes » : pas d'électricité, pas de voiture, « même pas » de vélo (Karmapa, 2013). Mais aussi un mode de vie dans lequel les déchets n'existaient quasiment pas : rien n'était gaspillé, tout se réutilisait, et le Karmapa raconte que si un enfant dans son village avait eu trois bonbons dans une année, c'est qu'il avait eu une très bonne année, et qu'en dehors du plastique qui entourait ces très rares bonbons, on ne voyait pas de plastique d'une année à l'autre. Ce mode de vie « traditionnel » est également, évidemment, tributaire des conditions climatiques et environnementales ; ce qui oblige les individus à être attentif aux changements (météorologiques, saisonniers...) et vigilant quant aux attitudes pouvant mettre à mal les ressources en eau et en végétaux, nécessaires à leur subsistance. L'eau ne pouvait ainsi en aucun cas être gaspillée ou polluée d'une quelconque

manière ; on veillait d'ailleurs à entretenir les sources, en plantant des arbres à leur côté (comme l'avait fait le Karmapa avec son père lorsqu'il était petit).

2. 2. 1. 2. Le respect des êtres divins locaux

Cette attention portée à l'environnement « naturel » est d'autant plus forte que les Tibétains considèrent les montagnes, les lacs, les sources qui le constituent comme les demeures d'êtres divins :

« Traditionally, Tibetans have held certain ancient beliefs. If there was an impressive mountain, we considered it the abode of some spirit—so it was a revered place no one should disturb. If there was an impressive forest, or a boulder or cliff with an unusual shape, that was also a spirit's residence. »

K. 2007 Kagyu Monlam

Selon le Karmapa, cette « croyance » est « très utile » à la protection de l'environnement (*op. cit.*). Il raconte que quand il était jeune, ses amis et lui n'osaient même pas aller jouer sur les montagnes vénérées où vivaient des divinités locales. Il leur était impossible d'imaginer détériorer une montagne ; ils n'osaient même pas la fouler. Ils n'étaient pas non plus autorisés à mettre leurs mains dans les ruisseaux où ils puisaient leur eau ; cela aurait pu polluer leur cours et mettre les êtres qui y vivaient en colère (il n'est pas ici question de vie animale, mais plutôt d'esprits divins). S'ils avaient à laver leurs mains ou leurs pieds, ils devaient récolter un peu d'eau du ruisseau et partir se laver plus loin. Il était interdit, en toutes circonstances, de se laver, de se baigner, de laver le linge ou de déverser de quelconques produits dans le ruisseau. Un ami *rongmadrok* originaire de l'Amdo me racontait que dans un village voisin du sien, un berger avait laissé des carcasses de mouton près d'un ruisseau, et que progressivement, des boutons lui étaient poussés sur tout le corps (un problème assez sérieux car on dit qu'il dut passer du temps à l'hôpital et qu'il en garda des séquelles). Le berger négligeant avait apparemment subi la colère de l'être du ruisseau. Le foyer était aussi tenu pour être « sacré » (Karmapa, 2013 : 90) ; on ne pouvait y brûler que du combustible « propre ». Brûler la laine était interdit, car on pensait que sa fumée perturberait l'être du foyer. Mon ami me disait que faire griller de la viande était également interdit dans son village, pour les mêmes raisons.

Dans le film-documentaire *A Gesar Bard's Tale* (Coleman et Lharigtsso, v. 2013), Dawa, le personnage principal parle des tremblements de terre qui ont ravagé, en 2010, une partie du Kham : « We didn't protect the environment and it caused this natural disaster. This pollution made the mountain gods angry. This is the root cause for all these. » La pollution (au sens large),

et le creusement des montagnes de cette zone du Tibet avaient mis les dieux locaux en colère, et ceux-ci s'étaient vengés sur les humains.

Si une partie des Tibétains considère ainsi son territoire comme habité par des êtres divins nécessitant d'être traités avec déférence ; une autre partie, entrée dans le monde du consumérisme, néglige, voire nie, cette perception de la réalité qu'elle juge arriérée.

2. 2. 2. Les dangers de la modernité

Depuis ces dernières décennies, le gouvernement chinois encourage le passage d'une agriculture principalement autarcique à une agriculture productiviste, et la sédentarisation des populations nomades.

La restructuration du secteur agricole passe par « l'usage d'engrais, une rationalisation de la main-d'œuvre, une adaptation aux demandes du marché et l'équipement en machines » ; le but étant d'en faire un secteur entreprenant, « tourné vers la quête du profit » (Robin, 2011). Toutes ces modifications ne sont pas sans entraîner des transformations du tissu social ; avec les machines, le travail se fait plus vite et nécessite moins de mains d'œuvre ; la main d'œuvre surnuméraire s'éloigne donc progressivement des fermes en direction des villes. L'allongement de la durée obligatoire de la scolarité jusqu'au collège est un autre facteur de changement pour les familles d'agriculteurs qui comptaient traditionnellement sur la participation des enfants aux travaux de la ferme.

Si le nomadisme est, comme nous l'avons vu précédemment, souvent valorisé par les Tibétains ; il est considéré non seulement comme arriéré par le gouvernement chinois, mais aussi présenté comme la cause principale des dégradations de l'environnement tibétain ces dernières décennies. On leur impute en effet la dégradation des prairies en mettant en cause le surpâturage. A ces déclarations, les organisations de soutien aux Tibétains répondent que la sédentarisation des nomades n'est qu'une manière détournée de s'accaparer, en sous-main, des terres riches en ressources naturelles exploitables. Ils répondent également que les nomades, pratiquant ce mode de vie depuis des siècles, sont moins la cause des détériorations environnementales que les déboisements et extractions minières dirigées par le gouvernement chinois après les années 1950, et que le réchauffement climatique – pointé du doigt par des scientifiques. Quoi qu'il en soit, la sédentarisation est lancée²⁶ (Robin, 2011 : 153) :

« Ainsi, l'agence de presse chinoise Xinhua a annoncé en octobre 2008 la sédentarisation en quatre ans de 90% des 533 000 pasteurs tibétains du Sichuan. Au Qinghai, toujours selon la presse officielle, un plan quinquennal de sédentarisation devrait affecter entre 2009 et 2013 les trois quarts des 716

000 pasteurs tibétains de la province, soit 530 000 individus. En RAT, où la répartition entre agriculteurs et pasteurs itinérants n'est pas fournie, c'est à terme la totalité des 2,4 millions de ruraux qui devrait être relogée. D'ici quelques années, donc, si ces plans sont menés à leur terme, la quasi-totalité des pasteurs tibétains aura été sédentarisée dans les villes nouvelles. L'écosystème du haut plateau et la civilisation tibétaine seront donc bouleversés en quelques années et le mode de vie nomade ne sera plus qu'un souvenir. »

En 2016, tous les *drokpa* ne sont pas encore sédentarisés. Longtemps perçue comme une contrainte imposée de l'extérieur, la sédentarisation est aujourd'hui considérée par certains *drokpa* comme la promesse d'une nouvelle vie plus confortable. Cette nouvelle vie de confort matériel et le passage d'une économie de subsistance de petite échelle à une économie monétaire de grande échelle, occasionnent forcément d'autres transformations. Parmi elles, le Karmapa dénonce l'émergence et le développement d'une mentalité consumériste : « In Tibet, the main focus now is economic development and getting rich. People wonder whether to run a factory farm, build huge houses, or buy cars. That is the prevalent mentality. » (Karmapa, 2007). Cette nouvelle tendance, expliquée en termes bouddhistes par l'ignorance et l'avidité, présente des conséquences fâcheuses pour l'environnement et les êtres de manière générale : surconsommation de bois pour la construction de grandes maisons au style raffiné ; pollutions diverses amenées par les nouveaux moyens de transport individuels, les nouveaux produits de consommation emballés sous plastique, ou encore les produits chimiques utilisés pour les cultures et pour la maison ; élevage industriel...

Un autre type de transformations dénoncé par le Karmapa est le délitement du lien social et la négation des valeurs et des croyances qui constituaient jadis une part importante de la singularité culturelle des Tibétains. Le respect des cadets pour les aînés n'est plus observé comme avant, de la même manière que le respect des jeunes générations pour les êtres divins locaux : « Beaucoup de personnes regardent les croyances de nos parents et de nos ancêtres comme des superstitions insensées. Elles vous diront : “Ces choses ne sont pas sacrées. Cela n'a aucune importance ce que vous faites avec eux. Faites ce que vous voulez.” » (le Karmapa, cité dans Yeshe Wangmo, 2013), ou encore « “Ce n'est que de la foi aveugle. Ce ne sont que des croyances religieuses.” » (Karmapa, 2007). En 2007, le Karmapa déplorait que cette non-adhésion aux valeurs et aux croyances des aînés, n'ait pas été compensée par une éducation et une sensibilisation contemporaine aux questions environnementales.

2. 3. Défendre l'environnement pour attirer l'attention ?

Poul Pedersen voit dans le recours à des valeurs et des attitudes respectueuses de l'environnement présentées comme traditionnelles, une « créativité culturelle efficace » qui transforme des « croyances, idées et pratiques préexistantes en les objectivant et en changeant leurs contextes » pour répondre à des impératifs d' « identité culturelle dans le monde moderne » (Pedersen 1995). Il nomme « paradigme religieux environnemental » le fait de se tourner vers les textes religieux ou les mythes anciens « à la recherche d'idées et de valeurs pouvant encourager une attitude de protection envers la nature » ou visant à « retrouver une sagesse écologique ancienne ».

2. 3. 1. Les Verts Tibétains

Selon Toni Huber, on retrouverait ce paradigme dans les discours tibétains de l'exil depuis les années 1980. « Verts Tibétains », « identité tibétaine environmentaliste », « identité verte tibétaine » ou encore « identité culturelle bouddhiste verte tibétaine » (Huber : 1997, 2001), sont les expressions qu'il utilise pour qualifier un certain type de revendications identitaires présent chez les Tibétains de l'exil aussi bien que chez ceux qui les soutiennent.

My use of Green Tibetans (...) refers specifically to a set of essentialist representations of Tibetan peoples, their culture and lifestyle which depicts them as being in harmony with nature, non-exploitive of the natural world and its resources, and consciously sensitive to the complex ecological processes inherent in the physical environment. Religious identity figures prominently in these images, with Buddhism and less frequently the indigenous "folk traditions" being attributed as the source of a Green Tibetan culture. (Huber, 1997 : 103)

Cette représentation d'un peuple tibétain pacifique et respectueux de l'environnement, et les pensées et sentiments écologistes qui l'accompagnent, seraient apparus vers le milieu des années 1980 (Huber ; Lopez). Huber y voit deux facteurs possibles. Le premier est la publication de rapports des délégations envoyées par la CTA au Tibet dès la fin des années 1970, déplorant la disparition d'espèces sauvages endémiques – l'ethnologue se trouvait à Dharamsala lorsque les rapports sur la situation écologique au Tibet furent rendu publics, et il se souvient à quel point ces

nouvelles avaient choqué et attristé beaucoup de personnes au sein de la communauté exilée. Le second facteur est les conseils qu'auraient reçus la CTA et le Dalaï-lama de la part de sympathisants étrangers, leur disant que devenir « verts » pourrait leur permettre de recueillir davantage de soutiens internationaux. Les discours écologistes couplés aux rapports des délégations sur la situation environnementale au Tibet, ne pouvaient qu'appuyer les revendications politiques tibétaines : on avait d'un côté le gouvernement de la RPC, destructeur de l'environnement ; et de l'autre, le gouvernement tibétain en exil, valorisant la paix mondiale et se réclamant légataire d'attitudes ancestrales respectueuses de l'environnement²⁷.

Le développement de cette « identité moderne, réfléchie et politisée » de « Vert Tibétain » renvoie également à des tendances visibles, dès les années 1960, au sein des mouvements environnementalistes : premièrement, la présentation des « peuples autochtones » ou « pré-modernes », avec des « cultures matérielles simples », comme des peuples « écologiques » ; deuxièmement, la banalisation de travaux et de discours faisant le lien entre religion et attitudes destructrices ou protectrices de l'environnement ; et troisièmement, l'intérêt de certains « penseurs environnementalistes Occidentaux » pour les liens entre bouddhisme et écologie.

En 1985, le projet *Buddhist Perception of Nature: A New Perspective for Conservation*, fondé par les branches américaine et hongkongaises de WWF et la New York Zoological Society, réunit des bouddhistes thaïlandais et tibétains. L'idée est de « rassembler les enseignements bouddhistes traditionnels en rapport avec l'interdépendance et la responsabilité des Hommes envers la terre et les êtres vivants » et d' « utiliser ces enseignements dans des cadres éducationnels formels et informels en Thaïlande et parmi les Tibétains en Inde pour amener les gens à mieux prendre soin du monde qui les entoure »²⁸. Des représentants du gouvernement tibétain en exil y participent (membres du Conseil des Affaires Religieuses et Culturelles, et Bureau d'Information du gouvernement) et le Dalaï-lama soutient le projet. *Buddhist Perception of Nature* débouchera sur la publication de *Tree of Life. Buddhism and Protection of Nature*, en anglais, thaï et tibétain – des traductions dans d'autres langues auraient été produites par la suite. Selon Huber, non seulement la participation à ce projet permit au gouvernement tibétain en exil de tester l'efficacité du « paradigme religieux environnemental », mais également de s'inscrire dans l'orbite du World Wildlife Fund, « la plus grande organisation privée de protection de l'environnement au monde » et de bénéficier d'une plus grande visibilité internationale.

L'année suivante, le 5 juin 1986 lors de la Journée Mondiale de l'Environnement (qui a pour thème cette année-là « La paix et l'environnement »), le Dalaï-lama fait une déclaration « historique ». Intitulée *An Ethical Approach to Environmental Protection*, cette déclaration marque le début d'une longue série de discours similaires, rassemblant les thèmes du Tibet et des Tibétains, de la valeur de la culture tibétaine et des dangers de son extinction, du bouddhisme, de

la paix mondiale, du bonheur, de la bienveillance, de la protection de l'environnement et de la responsabilité universelle.

« All these events and connections during 1985-1986 provided graphic examples to the GIE [Government in Exile] in Dharamsala of how a Buddhist identity could be powerfully linked to the major global discourses of our time, such as environmentalism. It also showed that the whole world was a potential audience for such messages. It is from this onwards that a politicized identity became linked with what had mainly been talk about Buddhism and nature, but which then was transformed into talk about Green Tibetans. » (Huber, 1997 : 111)

Quelques années plus tard, cette identité verte tibétaine semble intégrée comme une réalité historique par les jeunes générations de réfugiés – c'est ce que nous montre le travail de Jennifer Rowe à travers une enquête de terrain réalisée en 2010 en Inde du nord auprès d'organisations tibétaines pour la protection de l'environnement, de la communauté monastique, de la CTA et d'écoles tibétaines (Rowe 2010)²⁹.

2. 3. 2. Standardisation des discours écologiques

« Les mouvements environnementalistes autochtones ne sont paradoxalement que très partiellement autochtones. Le langage politique qu'ils sont conduits à adopter pour s'adresser aux Etats dans la sphère desquels ils vivent, aux grandes entreprises minières, forestières et agro-exportatrices qui interviennent sur leurs territoires, ou encore aux organisations non gouvernementales, n'est pas celui au moyen duquel ils définissent traditionnellement leur rapport à l'environnement. Ils ont compris assez vite qu'il était nécessaire de formuler leurs revendications contre la spoliation territoriale et pour le maintien de leurs conditions de vie dans une langue compréhensible pour les non-autochtones. D'où la prolifération d'un discours écologique standard, que l'on retrouve en Amérique du Sud comme dans l'aire circumboréale et en Sibérie, dans certaines régions d'Afrique, d'Océanie et en Asie du Sud-Est, bref partout où de grands espaces marginaux peuplés surtout de minorités tribales recèlent des ressources qui excitent la convoitise des entreprises les plus indifférentes à l'environnement et aux droits humains. » (Descola, 2014 : 331)

Comme nous avons pu le voir en première partie avec les transformations du bouddhisme tibétain lors de son passage à l'Ouest, les discours tibétains sur l'environnement ont du s'adapter afin de devenir accessibles à un public qui ne partageait pas sa perception de la réalité. Ces discours « culturellement » traduits s'inspirent d'une rhétorique bien connue et appréciée des écologistes : les Tibétains sont les gardiens de l'environnement naturel du Tibet ; porteurs de croyances ancestrales qui impliquent le respect de la nature ; leur mode de vie traditionnel est en

harmonie avec l'environnement ; protéger les Tibétains, c'est donc protéger la planète. Ils utilisent également parfois la comparaison avec une autre population autochtone, emblématique : les Indiens d'Amérique du Nord, avec qui ils partageraient tant des valeurs que des infortunes³⁰. Ils adoptent des notions telles que « Terre Mère » (« *Mother Earth* »), « château d'eau de l'Asie » ou « troisième pôle », qui n'ont pas grand-chose à voir avec les discours qu'ils peuvent se tenir entre eux, au sujet des êtres divins locaux ou des bouddhas et *bodhisattvas*. Comme les Indiens d'Amazonie, les Tibétains finissent donc par tenir un discours qui est celui des écologistes, ces derniers pensant que ce discours est celui des Tibétains.

« Bien entendu, si un Indien Kayapo va à Brasilia pour discuter avec le gouvernement brésilien de l'extension de la réserve kayapo, ou s'il va à Paris pour mobiliser les gens contre la construction de barrages qui vont inonder leurs terres, il ne va pas leur raconter qu'il a rêvé d'un pécari, cela n'aurait aucun sens. Il dit qu'ils sont les gardiens de la forêt sacrée parce que tout le monde comprend ce genre de discours. Cela n'a pas beaucoup de rapport avec ce que les Kayapo pensent, mais avec ce que les écologistes pensent, et les Kayapo ont tout intérêt à s'allier aux écologistes. » (Descola, 2010 : 73-75)

De la même manière, les représentants de l'écologisme tibétain ne parlent pas des prédictions des oracles, des prédictions astrologiques ou de celles des grands *lamas* ; ils ne parlent pas non plus du mécontentement des dieux des montagnes ou de la vengeance des êtres divins qui habitent les ruisseaux. Ils parlent du fait que tous les êtres sont interdépendants et que nous sommes tous des enfants de la Terre.

Mais ces idées écologistes standard peuvent aussi parfois être véritablement adoptées par les « autochtones ». C'est ce qui semble être arrivé pour l'idée de Terre-mère avec le Karmapa, qui propose à ses fidèles une nouvelle prière, *An Aspiration for the World*, composée en tibétain en 2005 et traduite par Tyler Dewar, dans laquelle il parle de la Terre comme d'une déesse (Karmapa, 2008). La Terre, dans une acception proche de ce que Bruno Latour nomme « Gaïa », commencerait-elle à s'inscrire au sein du panthéon bouddhiste tibétain ?

An Aspiration for the World

World, we live and die on your lap.
On you we experience all our woes and joys.
You are our ancestral home of old.
Forever we cherish and adore you.
We wish to transform you into the pure realm of our dreams.
We wish to transform you into a land for all creatures,
Equal for all and free of prejudice.
We wish to transform you into a loving, warm, and gentle goddess.
Our hope in you is so ever resolute.
So please be the ground on which we all may live
So all these wishes may come true,
So all these wishes may come true.
Do not show us the dark side of your character,
Where nature's calamities reign.
In every section of our world's land
May there thrive a fertile field of peace and joy,
Rich with the leaves and fruits of happiness,
Filled with the many sweet scents of freedom.
May we fulfill our countless and boundless wishes.

2. 4. Vers une étude des ontogénèses personnelles

Le modèle des quatre régimes ontologiques proposé par Philippe Descola nous a accompagnés, tout au long de ce mémoire, dans notre étude des représentations bouddhistes et tibétaines collectives de l'environnement. Il ne constitue cependant que l'un des axes d'approche possibles à l'étude des relations établies entre les humains, le territoire dont ils se revendiquent, et les autres formes d'êtres qui l'habitent. Une autre approche possible est ainsi celle de Tim Ingold, qui choisit non pas de s'intéresser aux cadres collectifs (comme le fait Descola), mais aux parcours individuels.

Tim Ingold entend par « ontogénèse », « le développement, la maturation d'un être humain, le processus grâce auquel celui-ci (ou n'importe quel organisme) vient au monde, se développe, mûrit et acquiert le savoir-faire, le savoir social et le savoir-être dont il a besoin » (Descola, Ingold et Lussault : 36). Les « ontogénies », sont alors les différents chemins de développement suivis par les être au cours de leur existence. Contrairement à l'étude des ontologies, l'étude des ontogénies met l'accent sur les processus, les transformations et les choix des individus dans l'élaboration continue d'une expérience de l'environnement qui leur est propre. Ingold ne considère ainsi pas les humains comme des « êtres » humains (*human beings*) définitivement constitués et dotés une fois pour toutes d'une ontologie donnée ; mais comme des « humains en devenir » (*human becomings*) (*op. cit.* : 37-38) :

« Nous sommes des êtres humains en devenir permanent car nous ne cessons jamais de nous construire, ni de contribuer à construire les autres êtres de la même manière que les autres êtres nous construisent. Il s'agit d'un processus ininterrompu. »

Khoryug semble ainsi être, tant par ses fondateurs – le Karmapa et Dekila Chungyalpa – que par ses membres – les nonnes et moines des centres concernés – un terrain de choix pour l'étude des ontogénies. Evoquer son « parcours environnemental(iste) » personnel, en mettant en avant l'évolution de ses propres perceptions et sentiments vis-à-vis de l'environnement, est quelque chose de récurrent dans les interventions publiques du Karmapa et de Dekila. Tous deux évoquent leur enfance comme origine de cet intérêt et de ce respect vis-à-vis de l'environnement naturel : lui, dans une zone reculée du Tibet, faite de prairies et de montagnes ; elle, dans les montagnes verdoyantes du Sikkim. Tous deux parlent également d'un élément déclencheur, qui les a amené à s'engager personnellement pour la protection de l'environnement : lui, une conférence à laquelle

il avait assisté avec d'autres membres du clergé sur les dégradations environnementales et sur les notions de cycle du carbone et de cycle de l'eau ; elle, sa migration à New-York à l'adolescence, grosse ville d'où la végétation et les autres espèces animales sont quasiment absentes. Plus qu'un déclic intellectuel, ils venaient d'avoir un déclic émotionnel. Ce qui appuie la position du Karmapa, vue dans la première partie du mémoire : c'est l'émotion, plus que les connaissances (bien que celles-ci viennent l'appuyer), qui détermine l'engagement ou non des personnes pour la protection de l'environnement ; et c'est donc sur les émotions que chacun doit se concentrer afin d'agir de manière (éco)responsable. Et c'est parce que l'ontologie bouddhiste tibétaine correspond elle-même à une étude réflexive sur l'ontogenèse des êtres sensibles, en même temps qu'elle invite les hommes à se rendre maîtres de leurs propres ontogenèses, que notre prochain travail adoptera l'approche de Tim Ingold.

BIBLIOGRAPHIE

- AAA (American Anthropological Association) (2015), *Anthropologists Release Statement on Humanity and Climate Change*.
[En ligne] < <http://www.prweb.com/releases/2015/02/prweb12502132.htm> >
- (29/01/2015), *AAA Statement on Humanity and Climate Change*.
[En ligne] < <http://www.aaanet.org/cmtes/commissions/CCTF/upload/AAA-Statement-on-Humanity-and-Climate-Change.pdf> >
- Global Climate Change Task Force (2014), *Changing the Atmosphere, Anthropology and Climate Change*.
[En ligne] < <http://www.aaanet.org/cmtes/commissions/upload/GCCTF-Changing-the-Atmosphere.pdf> >
- ABRAHAM Curtis (9/2/2013), « God's Green Earth. Religious leaders can help stop wildlife crime. »
[En ligne] < http://www.slate.com/articles/health_and_science/new_scientist/2013/02/wwf_sacred_earth_program_religious_leaders_should_preach_for_the_environment.html >
- ANAND Dibyesh (2002), « A Guide to Little Lhasa in India: The Role of Symbolic Geography of Dharamsala in Constituting Tibetan Diasporic Identity » in *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000* (Klieger Paul Christiaan, éd.), Leiden : Brill Academic Publishers, pp. 11-36.
- (2000), « (Re)imagining Nationalism: Identity and Representation in the Tibetan Diaspora of South Asia », *Contemporary South Asia*, vol. 9, no. 3, pp. 271-287.
- BALAKIAN Sophia (2008), « We Could Be Heroes: Mythico-History, Diasporic Nationalism, and Youth Identity among Tibetan Refugees in Nepal », *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad*, Vol. 16, pp. 123-145.
- BASU Sudeep (2009), « Interpreting the Tibetan Diaspora: Cultural Preservation and the Pragmatics of Identity », *CEU Political Science Journal*, Vol. 4, No. 3, pp. 419-445.
- BENTZ Anne-Sophie (2010), *Les réfugiés tibétains en Inde. Nationalisme et exil*, Paris : PUF.
- (2010), « La diaspora tibétaine en Inde : succès et limites d'un modèle ? », *Relations internationales*, n° 141, pp. 111-131.

- (2006), « Reinterpreting the Past or Asserting the Future? National History and Nations in Peril. The Case of the Tibetan Nation », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 6, n° 2, pp. 56-70.
- BENTZ Anne-Sophie, Dawa Bhuti Ghoso, MACPHERSON Seonaigh (2008), « Global Nomads: The Emergence of the Tibetan Diaspora (Part I) », *Migration Information Source*, [En ligne] < <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=693> >, consulté le 16/03/2012.
- (2008), « The Tibetan Diaspora: Adapting to Life Outside Tibet (Part II) », *Migration Information Source*, [En ligne] < <http://www.migrationinformation.org/USFocus/display.cfm?ID=696> >, consulté le 16/03/2012.
- BERMAN Tzaporah (1994), « The Rape of Mother Nature? Women in the Language of Environmental Discourse », *The Trumpeter, Journal of Ecosophy*, vol. 1, n° 4, pp. 173-178.
- BERNARD Julien (2015a), « Éclairer un point aveugle », *Terrains/Théories*, n°2. .
[En ligne] <<http://teth.revues.org/268>>
- (2015b), « Les voies d’approche des émotions », *Terrains/Théories*, n°2.
[En ligne] <<http://teth.revues.org/196>>
- BIALEK Marieta (2014), « Thai Buddhist Ecology Monks: Competing Views of the Forest », *Undergraduate Honors Theses*, University of Colorado, Papier 47.
- BLONDEAU Anne-Marie (2009), « Le bouddhisme des Tibétains », *Outre-Terre*, n° 21, pp. 129-144.
- BLONDEAU Anne-Marie, BUFFETRILLE Katia (2002), *Le Tibet est-il chinois ? Réponses à cent questions chinoises*, Paris : Albin Michel.
- BRANDEIS RAUSHENBUSH Paul (30/7/2011), « The Karmapa: Tibetan Buddhism’s Next Great Leader? », *www.huffingtonpost.com*. .
[En ligne] < http://www.huffingtonpost.com/paul-raushenbush/the-karmapa-tibetan-buddh_b_913851.html >
- BROX Trine (2006), « Tibetan Culture as Battlefield: How the Term ‘Tibetan Culture’ is Utilized as a Political Strategy », in Schmithausen Lambert (éd.) *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus* (Le bouddhisme dans le passé et le présent : la violence et la non-violence dans le bouddhisme), Hambourg : Universität Hamburg (Université de Hambourg), vol. 10, pp. 85-105.
- BUFFETRILLE Katia (2013, à paraître), « Corps sacrifiés, corps sanctifiés Immolations, funérailles et martyre au Tibet », Actes du colloque *Mythes, rites et émotions : les funérailles le long de la Route de la soie*, Université Paris 7 Denis Diderot, 8 et 9 mars 2013.
[En ligne] < http://www.academia.edu/10508370/%C3%80_para%C3%A0tre._Corps_sacrifi%C3%A9s_Corps_sanctifi%C3%A9s._Immolations_fun%C3%A9railles_et_martyre_au_Tibet >

- (2008), « Some remarks on mediums: The case of the *lha pa* of the musical festival (*glu rol*) of Sog ru (A mdo) », *Mongolo-Tibetica Pragensia '08*, vol. 1, n° 2, pp. 13-66.
- (1999), Résumé de Frank J. Korom (éd.), « Constructing Tibetan Culture : Contemporary Perspectives », *L'Homme*, vol. 39, n° 151, pp. 318-319.
- BUFFETRILLE Katia, RAMBLE Charles (éd.) (1998), *Tibétains, 1959-1999 : 40 ans de colonisation*, Paris : éd. Autrement.
- CAMPERGUE Cécile, « La présence du bouddhisme tibétain en France : de la diffusion à l'implantation », *Cahiers de l'Institut Religioscope*, n°3, 2009.
- CHAPLIER Mélanie (2005), « L'anthropologie de la nature : de la théorie à l'attitude prospective. Introduction, débats et perspectives », *LAAPapers*, n°1.
[En ligne] <<http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/laap/documents/LAAPChaplier.pdf>>
- CHARBONNIER Pierre (2010), « L'Anti-Narcisse de Viveiros de Castro », *La Vie des idées*.
[En ligne] <<http://www.laviedesidees.fr/L-Anti-Narcisse-de-Viveiros-de.html>>
- CHEN Susan T. (2012), « When 'exile' Becomes Sedentary: On the Quotidian Experiences of 'India-Born' Tibetans in Dharamsala, North India », *Asian Ethnicity*, vol. 13, no. 3.
- (2009), « Living with 'Tibet': The Local, the Translocal, and the Cultural Geography of Dharamsala », Arts Libéraux, Emory University.
- COOPER David E., JAMES Simon P. (2005), *Buddhism, Virtue and Environment*, Routledge.
- DA COL Giovanni (8/4/2012), « Five Armchair Reflections on Tibetan Personhood », *Cultural Anthropology website*.
[En ligne] <<http://www.culanth.org/fieldsights/99-five-armchair-reflections-on-tibetan-personhood>>
- Dagyab Kyabgön Rinpoche (2001), « Buddhism in the West and the Image of Tibet » in *Imagining Tibet - Perceptions, Projections, and Fantasies* (Dodin Thierry, Raether Heinz, éd.), Boston : Wisdom Publications, pp. 379-388.
[En ligne] <http://info-buddhism.com/Buddhism_in_the_West_and_Image_of_Tibet-Dagyab_Rinpoche.html>
- DALAI LAMA (His Holiness the) (2015), *The Wheel of Life*, Wisdom Publications: Somerville.
[Extrait en ligne] <<http://www.wisdompubs.org/blog/201601/dalai-lama-dependent-arising>>
- (2014 [2006]), *The Universe in a Single Atom, How Science and Spirituality Can Serve Our World*, Abacus : Londres.
- (2002), *An Open Heart: Practicing Compassion in Everyday Life*, Back Bay Books.

- (1999), *A Flash of Lightning in the Dark of Night. A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Boston : Shambhala.
- (1995), *On the Environment (Collected Statements)*, Diir Publications : Dharamsala.
- DAVID-NÉEL Alexandra (2008 [1977]), *Le bouddhisme du Bouddha*, Edition du Rocher, Pocket : Paris.
- DECHAUX Jean-Hugues (2015), « Intégrer l'émotion à l'analyse sociologique de l'action », *Terrains/Théories*, n°2.
[En ligne] <<http://teth.revues.org/208>>
- DESCOLA Philippe (2014a), *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, éd. Flammarion.
- (2011), *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris : éd. Quæ.
- (2010), *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris : Bayard (Les petites conférences).
- (21/1/2008), « A qui appartient la nature ? », *laviedesidees.fr*.
[En ligne] <<http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>>
- (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- (2002), « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 1, 57^e année, pp. 9-25.
- (1999), « Diversité biologique et diversité culturelle », *Aménagement et nature*, n. 135, pp. 25-37.
[En ligne] < http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/49113/amenat_1999_135_25.pdf?sequence=1&isAllowed=y >
- DESCOLA Philippe, INGOLD Tim, LUSSAULT Michel (débat présenté par) (2014), *Être au monde, quelle expérience commune ?*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon.
- DEWEIRDT Christian, MASSE Monique, MONIEZ Marc (2008), *Le Tibet*, Paris : éd. de l'Adret (Les Guides Peuples du Monde).
- DIEHL Keila (2002), *Echoes from Dharamsala: Music in the Life of a Refugee Community*, California University Press.
- DREYFUS Georges (2005), « Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet », *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, vol. 1, pp. 1-21.
- (2003), *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*, Berkeley : University of California Press, pp. 85-93 ; 106-109 ; 112-118 ; 211-221 ; 246-260.

- DUMÉZ Richard, ROUE Marie, BAHUCHET Serge (2014), « Conservation de la nature : quel rôle pour les sciences sociales ? », *Revue d'ethnoécologie*, n°6. [En ligne], mis en ligne le 19 décembre 2014, consulté le 22 juin 2015. URL : <<http://ethnoecologie.revues.org/2089>>.
- ELSTER Jon (2015), « L'influence négative des émotions sur la cognition », *Terrains/Théories*, n°2. [En ligne] <<http://teth.revues.org/255>>
- FAURE Eric (1994), « Pérennité de l'image de la Terre-Mère dans l'hypothèse Gaïa », *Ecologie Humaine*, Vol. XII, n°2, pp. 83-101.
- GALINIER Jacques, MOLINIE Antoinette (2006), *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris : Odile Jacob.
- GONZALEZ Susan (8/4/2015), « Protecting the environment begins in the heart, says Buddhist leader », *Yale News* (journal en ligne de l'Université de Yale). [En ligne] < <http://news.yale.edu/2015/04/08/protecting-environment-begins-heart-says-buddhist-leader> >
- HENRION-DOURCY Isabelle (2013), « Easier in Exile? Comparative Observations on Doing Research among Tibetans in Lhasa and Dharamsala » In Sarah Turner (dir.), *Red Stamps and Gold Stars: Fieldwork Dilemmas in Upland Socialist Asia*, Vancouver : University of British Columbia Press, pp. 201–219.
- (2012), « Une rupture dans l'air : la télévision satellite de Chine dans la communauté tibétaine en exil à Dharamsala (Inde) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 36, n° 1-2, pp. 139-159.
- (2007), « De l'exil à l'asile : témoignages et authenticité culturelle des candidats tibétains au statut de réfugié politique en Belgique », *Civilisations*, vol. 56, n° 1-2, pp. 121-152.
- HESS Julia Meredith (2009), *Immigrant Ambassadors: Citizenship and Belonging in the Tibetan Diaspora*, Stanford : Stanford University Press.
- (2006), « Statelessness and the State: Tibetans, Citizenship, and Nationalist Activism in a Transnational World », *International Migration*, vol. 44, n° 1, pp. 79-103.
- HILLMAN Ben (2010), « China's many Tibets: Diqing as a model for 'development with Tibetan characteristics?' », *Asian Ethnicity*, vol. 11, n° 2, pp. 269-277.
- HOBBSAWM Eric (1995), « Inventer des traditions », *Enquête*, n°2, pp. 171-189. [En ligne] < <http://enquete.revues.org/319> >
- HOUSTON Serin, WRIGHT Richard (2003), « Making and Remaking Tibetan Diasporic Identities », *Social & Cultural Geography*, vol. 4, n° 2, pp. 217-232.

- HUBER Toni (2001), « Shangri-la in Exile. Representations of Tibetan Identity and Transnational Culture » in *Imagining Tibet - Perceptions, Projections, and Fantasies* (Dodin Thierry, Raether Heinz, éd.), Boston : Wisdom Publications, pp. 357-371.
[En ligne] < http://info-buddhism.com/Shangri-la_in_Exile-Toni_Huber.html >
- (1999), Résumé de KOROM F. J. (dir.) « Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives », *Journal of Buddhist Studies*.
- (1997), « Green Tibetans: A Brief Social History » in *Tibetan Culture in the Diaspora* (Frank J. Korom, éd.), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 103-119.
- HUBER Toni (éd.) (1999), *Sacred Spaces and Powerful Places In Tibetan Culture*, Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- HUBER Toni, PEDERSEN Poul (1997), « Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies: The Case of Tibet », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, new series, 3, pp. 577-598.
- INGOLD Tim (2013), *Marcher avec les dragons*, Zones Sensibles.
- JAGOU Fabienne (2009), « Histoire des relations sino-tibétaines », *Revue Outre-Terre*, n°21, p. 145-158.
- JAMES Simon P. (2007), « Against Holism: Rethinking Buddhist Environmental Ethics », *Environmental Values*, vol. 16, n°4, pp. 447-461.
[En ligne] < <http://www.environmentandsociety.org/node/6014> >
- JOFFE Ben (13-2-2016), « Paranormalizing the Popular through the Tibetan Tulpa: Or what the next Dalai Lama, the X Files and Affect Theory (might) have in common », *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology* (blog).
[En ligne] < <http://savageminds.org/2016/02/13/paranormalizing-the-popular-through-the-tibetan-tulpa-or-what-the-next-dalai-lama-the-x-files-and-affect-theory-might-have-in-common/> >
- (31-10-2015), « Tripping On Good Vibrations: Cultural Commodification and Tibetan Singing Bowls », *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology* (blog).
[En ligne] < <http://savageminds.org/2015/10/31/tripping-on-good-vibrations-cultural-commodification-and-tibetan-singing-bowls/> >
- (15-10-2015), « My Mother was a Rock-Ogress-Yeti-Monster: True Tales of Dharma, Demons, and Darwin », *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology* (blog).
[En ligne] < <http://savageminds.org/2015/10/15/my-mother-was-a-rock-ogress-yeti-monster-true-tales-of-dharma-demons-and-darwin/#more-17976> >
- (6-10-2015), « Tantra and Transparency, or Cultural Contradiction and Today's Tibetan Buddhist Wizard », *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology* (blog).

- [En ligne] < <http://savageminds.org/2015/10/06/tantra-and-transparency-or-cultural-contradiction-and-todays-tibetan-buddhist-wizard/> >
- KALLAND Arne (2005), « The Religious Environmentalist Paradigm », in Bron Taylor *Encyclopedia of Religion and Nature*, London & New York: Continuum, pp. 1367-1371.
- KARMAPA (The) (2013), *The Heart is Noble, Changing the World from the Inside Out*, Shamhala South Asia Editions : Boston.
- (2011), « Walking the Path of Environmental Buddhism through Compassion and Emptiness », *Conservation Biology*, Vol. 25, n. 6, pp. 1094-1097.
- (dir.) (2008), *Environmental Guidelines for Karma Kagyu Buddhist Monasteries, Centers and Community*, Tsurphu Labrang Karmapa's Office of Administration.
[En ligne] < <http://kagyumonlam.org/Download/TEXT/English%20Archana.pdf> >
- (27/12/2007), « More Words on the Environment », (traduit en anglais par Ringu Tulku Rinpoche et Karma Choepel), *www.kagyumonlam.org*.
[En ligne] < http://www.kagyumonlam.org/English/Lectures/20071227_HHK_Advice_Environment.html >
- (2007), « His Holiness the 17th Karmapa, Ogyen Thinley Dorje Speaks on Environmental Protection 2007 Kagyu Monlam, Bodh Gaya », (traduit en anglais par Ringu Tulku Rinpoche et Karma Choepel), *www.khoryug.com*.
[En ligne] < <http://www.khoryug.com/wp-content/uploads/2009/12/HHK-Environmental-Protection-Speech.pdf> >
- KAY JOHNSON Laura (1992), The Buddhist Perception of Nature: Implications for Forest Conservation in Thailand, *The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, Vol. 9, N. 1.
[En ligne] < <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/445/733> >
- KUZMIN Sergius L. (2011), *Hidden Tibet. History of Independence and Occupation*, Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- LATOUR Bruno (2015), *Face à Gaïa : Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris : Les Empêcheurs de Penser en Rond / La Découverte.
- LE HIR Pierre (15/01/2015), « L'Homme a fait entrer la Terre dans une nouvelle époque géologique », *Le Monde.fr*.
[En ligne] < http://www.lemonde.fr/planete/article/2015/01/15/nous-sommes-entres-dans-l-anthropocene-depuis-1950_4557141_3244.html >
- LENCLUD Gérard (1987), « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n°9, pp. 110-123.
[En ligne] < <http://terrain.revues.org/3195> >

- LENOIR Frédéric, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, 393 p.
- « Adaptation du bouddhisme à l'Occident », *Diogène*, n°187, 1999, pp. 130-142.
- « Les nouveaux bouddhistes d'Occident », *L'Histoire*, n°250, 2001, pp. 33-37.
- LEVESQUE Carole (1996), « La nature culturelle. Trajectoires de l'anthropologie écologique contemporaine », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, n° 3, pp. 5-10.
- LOPEZ Donald S. Jr. (2003), *Fascination tibétaine : du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, (trad. Münter-Guiu Nathalie), Paris : éd. Autrement Frontières [paru en anglais en 1998, sous le titre *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago : University of Chicago Press].
- MATHE Thierry, « Le religieux à l'épreuve de l'expérience. La notion de principe supérieur dans le bouddhisme tibétain », *Sociétés*, n° 92, 2006, pp. 23-34.
- « L'identité libérée : le rapport à l'identité dans le récit d'expérience chez les pratiquants français du bouddhisme tibétain », in *L'identité, entre ineffable et effroyable*, LAZZAROTTI O. et OLAGNIER P.-J. (dir.), Armand Colin, Paris, 2011, pp.75-82.
- MCLAGAN Meg (2002), « Spectacles of Difference: Cultural Activism and the Mass Mediation of Tibet » in Ginsburg Faye D., Abu-Lughod Lila et Larkin Brian (dir.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, University of California Press, pp. 90-111.
- MOUNTCASTLE Amy (2010), « Safeguarding Intangible Cultural Heritage and the Inevitability of a Loss: A Tibetan Example », *Studia Ethnologica Croatica*, vol. 22, pp. 339-359.
- NAPPER Elizabeth (2003 [1989]), *Dependent-Arising and Emptiness, A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy*, Wisdom Publications : Boston.
- OBADIA Lionel, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- « Le bouddhisme : une religion "moderne" ? Le bouddhisme dans les sociétés occidentales : entre le réel et l'imaginaire, la tradition et la modernité », *Actes du colloque GRESAS/EADI : « Modernités et recomposition locale du sens »*, Mons, 20 et 21 mai 1999.
- (dir.), « Le bouddhisme en Occident : Approches sociologique et anthropologique », *Recherches sociologiques*, vol. 31, n°3, 2000, 160 p.
- « Le bouddhisme tibétain en Occident : entre l'individualisme et l'institutionnel », in SERVAIS P. (dir.), *Individu et communauté*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2000, pp. 215-231, (Série : rencontre Orient-Occident).
- « Une tradition au-delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches sociologiques*, vol. 31, n°3, 2000, pp. 67-88.

- *Le bouddhisme en Occident*, La Découverte, Paris, 2007, 122 p.
- *L'anthropologie des religions*, La Découverte, Paris, 2007, 121 p.
- PEDERSEN Poul (1995), « Nature, Religion and Cultural Identity. The Religious Environmentalist Paradigm » in *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne (2008), *Théories de l'ethnicité (suivi de « Les groupes ethniques et leurs frontières » par Fredrick Barth)*, Paris : Quadrige / PUF.
- POWERS John (2004), *History as Propaganda: Tibetan Exiles versus the People's Republic of China*, Oxford : Oxford University Press.
- RICARD Matthieu (26/04/2016), « Matthieu Ricard : pratiquer le bouddhisme comme le dalaï-lama », *LePoint.fr*.
[En ligne] < http://www.lepoint.fr/societe/matthieu-ricard-pratiquer-le-bouddhisme-comme-le-dalai-lama-26-04-2016-2035066_23.php >
- (2013), *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*, Paris : NiL.
- (25/11/2011), « La vacuité », sur son site officiel.
[En ligne] < <http://www.matthieuricard.org/articles/la-vacuite> >
- (4/6/2011), « Questions sur la réincarnation- 2e partie », sur son site officiel.
[En ligne] < <http://www.matthieuricard.org/blog/posts/questions-sur-la-reincarnation-2e-partie> >
- (7/5/2011), « Questions sur la réincarnation- 1ere partie », sur son site officiel.
[En ligne] < <http://www.matthieuricard.org/blog/posts/questions-sur-la-reincarnation-1ere-partie> >
- (2/3/2011), « Sur la vacuité », sur son site officiel.
[En ligne] < <http://www.matthieuricard.org/blog/posts/sur-la-vacuite> >
- (19/1/2010), « La réincarnation n'est pas la renaissance d'un "moi" (suite et fin) », sur son site officiel.
[En ligne] < <http://www.matthieuricard.org/blog/posts/la-reincarnation-n-est-pas-la-renaissance-d-un-moi-suite-et-fin> >
- (13/1/2010) « La réincarnation n'est pas la renaissance d'un "moi" », sur son site officiel.
[En ligne] < <http://www.matthieuricard.org/blog/posts/la-reincarnation-n-est-pas-la-renaissance-d-un-moi> >
- (2006), *Tibet : Regards de compassion*, Paris : Editions de La Martinière.
- (2003), *Plaidoyer pour le bonheur*, Paris : NiL.
- RICARD Matthieu, SINGER Tania (dir.) (2015), *Vers une société altruiste. Une conversation entre le Dalaï-Lama, des scientifiques et des économistes*, Allary Editions.

- ROBIN Françoise (dir.) (2011), *Clichés tibétains, idées reçues sur le toit du monde*, Paris : Le Cavalier Bleu.
- ROBIN Françoise (2009), « La société civile tibétaine et ses relations avec le gouvernement tibétain en exil », *Outre-Terre*, Vol. 1, n° 21, pp. 169-179.
- ROBIN Françoise, Tournadre Nicolas (2006), « Le grand livre des proverbes tibétains », Paris : Presses du Châtelet.
- ROWE Jennifer (2010), *A Tree Grows in Exile. Reinventing the Tibetan Environmental Tradition*, Emory University : Emory Tibetan Studies Program.
- RUBIO DIAZ-LEAL Laura (2007), « “Mythos Tibet” : Representaciones Históricas Occidentales de Un Pueblo Y Su Impacto En El Desplazamiento de La Cultura Tibetana » (“Mythos Tibet” : représentations historiques occidentales d’un peuple et leur impact sur le déplacement de la culture tibétaine), *Estudios de Asia y Africa*, vol. 42, n° 2, pp. 273-298.
- SAHNI Pragati (2008), *Environmental Ethics in Buddhism*, Routledge.
- SCIBERRAS Colette (2010), *Buddhist Philosophy and the Ideals of Environmentalism*, PhD Thesis: Durham University.
- SCHNEIDER Nicola (2013), *Le renoncement au féminin. Couvents et nonnes dans le bouddhisme tibétain*, Nanterre : Presses universitaires de Nanterre.
- Tsering Shakya (2012), « Self-Immolation, the Changing Language of Protest in Tibet », *Revue d’Etudes Tibétaines*, n°25, pp. 19-39.
- (2001), « Who are the prisoners? », *Journal of the American Academy of Religion*, Boston, Vol. 69, n°1, pp. 183-189.
- (1994), « Introduction: The Development of Modern Tibetan Studies » in Robert Barnett (dir.), *Resistance and Reform in Tibet*, Bloomington: University of Indiana Press, pp. 1-14.
- TAN Gillian G. (2014), « An ecology of religiosity: re-emphasizing relationships between humans and nonhumans », *Journal for the study of religion, nature and culture*, vol. 8, no. 3, pp. 307-328.
- (2012), « Re-examining human-nonhuman relations among nomads of Eastern Tibet », *Working paper (Alfred Deakin Research Institute)*, series 2, no. 38.
- TOURNADRE Nicolas, Sangda Dorje, (2009), *Manuel de tibétain standard*, Paris : L’Asiathèque.
- TRAVERS Alice (2009), « Chronologie de l’histoire du Tibet », *Revue Outre-Terre*, n°21, p. 109-128.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris : Presses Universitaires de France.

YEH Emily T. (2013), « Blazing Pelts and Burning Passions: Nationalism, Cultural Politics, and Spectacular Decommmodification in Tibet », *The Journal of Asian Studies*, vol. 72, n° 2, pp. 319-344.

— (2007), « Tibetan indigeneity: translations, resemblances, and uptake », in *Indigenous Experience Today* (De la Cadena Marisol et Starn Orin, éd.), Oxford : Berg, pp. 69-97.

— (2007), « Exile Meets Homeland: Politics, Performance, and Authenticity in the Tibetan Diaspora », *Environment and Planning D: Society & Space*, vol. 25, n° 4, pp. 648-667.

Yeshe Wangmo (13/11/2013), « Notes From the 5th Khoryug Environmental Conference, with His Holiness Karmapa's Speech on the Final Day », *KTD Mandala News* (site d'informations sur le Karmapa).

[En ligne] < <https://ktddblogger.wordpress.com/2013/11/13/notes-from-the-5th-khoryug-environmental-conference-with-his-holiness-karmapas-speech-on-the-final-day/> >

ZARACHOWICZ Weronika (2013), « Gaia, la Terre mère, est-elle obligée d'aimer ses enfants ? », *Télérama.fr*.

[En ligne] < <http://www.telerama.fr/idees/gaia-la-terre-mere,96905.php> >

ZHOU Patricia (3/5/2013), « Le bouddhisme est une composante fondamentale de l'identité tibétaine » (entretien avec Katia Buffetrille), publié par *www.fait-religieux.com*.

[En ligne] < <http://www.tibetan.fr/?Le-bouddhisme-est-une-composante> >

Vidéos

Les vidéos disponibles sur les pages officielles du Karmapa (< <http://kagyuooffice.org/webcast/> >) et du Dalai-lama (< <http://dalailama.com/webcasts> >).

CHUNGYALPA Dekila (23/9/2014), « Why the Environmental Movement Needs Religion- Dekila Chungyalpa » (conférence à l'Université de Yale), posté par Yale F&ES sur Vimeo.

[En ligne] < <http://environment.yale.edu/news/article/dekila-chungyalp-mccluskey-fellow-merges-religion-and-conservation/> >

— (10/2013), « Faiths for Conservation » (2013 Bioneers National Conference), posté par Bioneers (28/5/2014) sur Youtube.

[En ligne] < <https://www.youtube.com/watch?v=iZSD7zb9evo> >

DALAI LAMA (2011) *Mind and Life XXIII – Ecology, Ethics and Interdependence*, Dharamsala, India. Autres intervenants: Dekila Chungyalpa, John Dunne, Daniel Goleman, Roshi Joan Halifax, Thupten Jinpa, Ogyen Trinley Dorje, Diana Liverman, Sallie McFague, Gregory Norris, Clare Palmer, Jonathan Patz, Matthieu Ricard, Elke Weberc.

[En ligne] < <https://www.youtube.com/playlist?list=PL5774AB447690B8E7> >

DESCOLA Philippe (5-6/11/2015), « Humain, trop humain », Colloque *Comment penser l'Anthropocène ?*, Paris : Collège de France.

— (2014b), « L'anthropocène, un nouveau concept mais une réalité millénaire – Philippe Descola », entretien de Philippe Descola avec Sophie Béchere pour le Collège de France.
<<https://www.youtube.com/watch?v=xCgkkkMx7Zs>>

KARMAPA (7/4/2015), *Compassion in Action: Buddhism and the Environment, A Conversation with His Holiness the 17th Karmapa, Ogyen Trinley Dorje*, Yale University (Yale Himalaya Initiative, Department of Religious Studies). Autres intervenants : Lama Yeshe Gyamtso (traducteur tibétain-anglais de Ogyen Trinley Dorje), Jeff Brenzel, Andrew Quintman.
[En ligne] <<https://www.youtube.com/watch?v=C6a0yVzM1Is>>.

— (5-8/6/2014), « Session 3. Buddhism and the Environment -- Living in Harmony with our Planet », in *Berlin Talks. First historical visit to Europe*, Berlin.
[En ligne] <<http://kagyutv.org/index.php/en/video-page?VideoID=72&playfileYouTube=YbfMRf8yI8E&lan=English&siteid=>>

— (n. c.), « HHK17 • KARMAPA HERETOFORE - the story so far... (English Version) ».
[En ligne. Vidéo publiée le 26/5/2014] <https://www.youtube.com/watch?v=m9Kqm_QXugo>

— (n. c.), « 法王噶瑪巴談環保 His Holiness Karmapa talked about environmental protection ».
[En ligne. Vidéo publiée le 12/6/2013] <<https://www.youtube.com/watch?v=emXsOGhZIKQ>>

LATOUR Bruno (mai 2015), Conférence de Bruno LATOUR 'Les territoires en lutte contre les paysages' <https://www.youtube.com/watch?v=PD_ouWcfXoI>

— (20 mars 2015) *Grande conférence : Bruno Latour au musée du quai Branly*.
[En ligne] <<https://www.youtube.com/watch?v=ctP6kYHKPU4>>

— (27 novembre 2013) ' Dans quelle langue s'adresser à Gaïa ' Conférence Passerelle (NEOMA) avec Bruno Latour.
[En ligne] <<https://www.youtube.com/watch?v=mshD9YHODiU>>

— (26 février 2013) *Prof. Bruno Latour - War of the Worlds- Humans against Earthbound*.
[En ligne] <<https://www.youtube.com/watch?v=gsZCS5Zicx4>>

— (21 février 2013) *Prof. Bruno Latour - The Puzzling Face of a Secular Gaia*.
[En ligne] <<https://www.youtube.com/watch?v=eFUHXJF9wVE>>

MING Shi, WEIDENBACH Thomas (2012), *Tibet : les enjeux d'un conflit* (documentaire de 43 minutes).
[En ligne] <<https://www.youtube.com/watch?v=U46F4TTyC0M&feature=youtu.be>>

Emissions radio

(15/02/2015). « La méditation vue par la science », Emission La Tête au Carré sur France Inter. Invités Antoine Lutz, Michel Le Van Quyen, Marc de Smedt.

POMAREDE Michel. (21-25/07/2014). « Grande traversée. La longue marche du Dalai-Lama », France Culture.

(21/07/2014). « 1935-1959 : un enfant tibétain pas comme les autres ». Invitée : Wang-Toutain Françoise.

(22/07/2014). « 1959-1979 : l'élève tibétain face au maître indien ». Invitée : Isabelle Saint-Mézard.

(23/07/2014). « 1979-1989 : le champion de la non-violence ». Invité : Matthew Kapstein.

(24/07/2014). « 1989-2008 : l'icône médiatico-spirituelle ». Invitée : Françoise Robin.

(25/07/2014). « 2008-2014 : XIVème et dernier de la lignée ? ». Invitée : Katia Buffetrille.

NOTES

¹ Sur le site de WWF: <http://www.worldwildlife.org/initiatives/sacred-earth-faiths-for-conservation>

² La tibétologie ou les « études tibétaines » (*Tibetan studies*) ou « études sur le Tibet » (*study of Tibet*) constituent une discipline académique distincte, souvent rattachée au domaine plus large des études himalayennes. Voir notamment SHAKYA 1994 ; la Revue d'Etudes Tibétaines <<http://digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/>> à la rubrique Journals of Himalayan Studies sur le site de l'Université de Cambridge <<http://digitalhimalaya.com/collections/journals/>> ; les formations universitaires et laboratoires de recherche

³ L' « éco-anthropologie », l' « ethnoécologie », l' « anthropologie écologique » ou l' « anthropologie de la nature » (Lévesque ; Descola ; Dumez, Roué et Bahuchet) sont d'ailleurs devenues, les années passées, des spécialités de recherche et même des champs de recherche propres : chaire d'anthropologie de la nature de Philippe Descola au Collège de France <<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/>> ; Eco-anthropologie et Ethnobiologie (UMR 7206) <<http://ecoanthropologie.cnrs.fr/>> ; Revue d'ethnoécologie <<http://ethnoecologie.revues.org/>>.

⁴ Dans le cas qui l'intéresse en priorité cependant, le peuple achuar (population amazonienne Jivaro vivant de part et d'autre de la frontière entre l'Equateur et le Pérou.) auprès duquel il a travaillé pendant des années, « le fait qu'il pourrait exister une « espèce humaine » générique [semble] farfelu » (Descola, 2014a : 173). Les Achuar « ignorent » d'ailleurs « ces distinctions qui [pour Descola] semblaient évidentes entre les humains et les non-humains, entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la culture » (Descola, 2010, 19). La catégorie « humain » (ou « homme » ou « anthropos ») utilisée par l'anthropologue est donc relative au cadre conceptuel et à un mode d'identification qui lui est propre.

⁵ Philippe Descola a d'ailleurs utilisé à plusieurs reprises l'exemple des mandalas tibétains pour illustrer l'ontologie analogique (voir par exemple : <<http://www.amisquaibrany.fr/wp/wp-content/uploads/2010/03/Interview-5-Philippe-Descola1.pdf>>) et Gillian Tan, qui fut post-doctorante stagiaire au Laboratoire d'Anthropologie Sociale sous la direction de Philippe Descola, utilise également le qualificatif « analogique » pour décrire les relations humains - non-humains observées sur son terrain auprès de nomades tibétains (se reporter aux articles en bibliographie). Je ne développerai pas ici sur la médecine ni sur l'astrologie tibétaines qui me sont encore trop étrangères, mais il semble qu'elles répondent à une des spécificités de l'analogisme présentées par Descola : l'usage de caractéristiques telles que le chaud et le froid ou telles que les éléments (feu, air, eau, terre, par exemple) pour rapprocher des individus *a priori* tous différents.

⁶ La CTA, comme le gouvernement des Dalai-lama dans le passé, a ainsi recours à des oracles d'Etat : Sidky Hodayun (2011), « The State Oracle of Tibet, Spirit Possession, and Shamanism », *Numen*, vol. 58, n°1, pp. 71-99. Voir également, en plus de la référence de Katia Buffetrille déjà citée : Diemberger Hildegard (2005), « Female Oracles in Modern Tibet » In *Women in Tibet*, Janet Gyatso et Hanna Havnevik (dir.), New York : Columbia University Press. Enfin, une bibliographie en ligne : <<https://collab.itc.virginia.edu/wiki/bibliographies/Tibetan%20Deity%20Cults%20Bibliography.html>>.

⁷ C'est le sujet de thèse de mon amie Maria Coma (que je remercie de m'avoir introduite à ce sujet), doctorante à l'Inalco sous la direction de Françoise Robin et de Joan Bastard à l'Université de Barcelone : *Tshe thar ou 'libération' d'animaux : développement et enjeux identitaires d'un rituel bouddhiste au Tibet* (en cours). Maria me disait que cela se fait également

pour les arbres, autour desquels, comme pour les animaux, on accroche une écharpe indiquant leur libération (dans le cas des arbres, indiquant le fait qu'ils ne pourront être coupés).

⁸ Plus d'informations sur le site International Campaign for Tibet : < <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/> >. Se reporter également aux articles référencés en bibliographie, au numéro spécial (n° 25 de décembre 2012) de la *Revue d'Etudes Tibétaines*, et sur la série d'articles publiés sur le site *Cultural Anthropology* : McGranahan, Carole, Litzinger, Ralph (9 avril 2012), « Self-Immolation as Protest in Tibet », *Cultural Anthropology website*. < <http://www.culanth.org/fieldsights/93-self-immolation-as-protest-in-tibet> >. Le terme de « sacrifice » est souvent utilisé par les auteurs.

⁹ Gerin Roseanne (4/3/2016), « Spiritual Leader Implores Tibetans Not to Self-Immolate in Protest of Chinese Rule », *Radio Free Asia*. [En ligne] < <http://www.rfa.org/english/news/tibet/spiritual-leader-implores-tibetans-not-to-self-immolate-in-protest-of-chinese-rule-03042016163252.html> >

¹⁰ Le fait d'allumer quelque chose en offrande est quotidien dans le bouddhisme tibétain : on allume des lampes de beurre en prières, on offre des fumigations « aux divinités ou aux bouddhas en faisant brûler des branches de genévrier ou d'autres arbustes odoriférants » (Tournadre et Sangda Dorje : 246). En tant que débutante dans les études tibétaines et bouddhistes, je ne suis pas sûre de ce que j'avance mais, recourir à l'immolation, allumer le feu à son propre corps, à ce que l'on a de plus précieux matériellement, pourrait donc en effet correspondre à une forme d'offrande ultime.

¹¹ Définition et commentaire du terme « véhicule » par Alexandra David-Néel (p. 265) : « le terme « véhicule » signifie un corps de doctrines conduisant ceux qui y prennent place à des étapes de plus en plus rapprochées du salut : originellement l'illumination spirituelle, mais plus généralement envisagé par la masse des fidèles comme une renaissance heureuse dans un paradis ».

¹² Nagarjuna est l'un des philosophes mahayanistes les plus importants. Sa philosophie et ses textes (notamment *Lettre à un ami*) font encore aujourd'hui souvent l'objet d'enseignements et de commentaires. Voir par exemple, pour le Karmapa : < <http://kagyoffice.org/gyalwang-karmapas-teachings-on-nagarjunas-letter-to-a-friend-detailed-report/> >.

¹³ Le terme « école » est répandu dans la littérature francophone, tandis que dans la littérature anglophone on parlera plutôt de « secte ». D'autres auteurs utilisent le terme « tradition ».

¹⁴ Le *Nirvana* (skt.) étant considéré, selon les interprétations, comme un lieu proche de l'idée de paradis, ou comme un simple état de conscience qui permet de s'extraire du *samsara*.

¹⁵ Katia Buffetrille écrit à propos du *bardo* (Buffetrille, 2013) : « Parvenir à la mort dans un état de calme et de pleine conscience est l'un des buts des pratiques bouddhiques et seuls les individus ayant atteint un degré rare de spiritualité peuvent espérer y arriver. (...) La tradition, qu'elle soit écrite ou orale, présente la traversée du bardo comme un passage terrifiant. Il est donc habituel, lorsqu'une personne approche de la fin de sa vie, de faire appel à un religieux ou même simplement à un lettré qui, généralement, récitera à son chevet les textes du Bardo thödröl (Bar do thos grol), « La Libération par l'écoute pendant l'état intermédiaire [entre la mort et la renaissance] », le fameux Livre des morts tibétain. Ce texte du XIV^e siècle est une sorte de guide que le religieux va lire afin d'accompagner la « conscience » dans le bardo : celle-ci a quitté l'enveloppe mortelle et doit traverser une succession d'initiations et un processus de purification jusqu'à son intégration dans une nouvelle existence. Les Tibétains savent qu'étant incapables de reconnaître ce que le bouddhisme appelle les manifestations

de la réalité absolue des phénomènes (chos nyid), ils seront confrontés à des visions terrifiantes — qui ne sont que leurs propres projections — et submergés par la peur. »

¹⁶ Il faut savoir qu'il existe une controverse au sujet du titre de 17^e Karmapa. Des désaccords existent entre fidèles bouddhistes de l'école *karma kagyü* au sujet du choix du présent corps d'émanation du Karmapa (enveloppe corporelle dans laquelle il s'est réincarné suite à la mort du 16^e, en 1981). Il existe donc aujourd'hui deux 17^e Karmapa, tous deux nés au Tibet et vivant aujourd'hui en Inde. Seul Orgyen Trinley Dorje a été reconnu officiellement par le Dalaï-lama, et c'est celui qui nous intéresse ici. Le lecteur intéressé pourra trouver de nombreuses informations – partisans pour l'un comme pour l'autre – à ce sujet sur Internet.

¹⁷ Selon Lopez, on trouvait parmi les bouddhistes modernistes des adeptes européens, dont Alexandra David-Néel, pour qui un bouddhiste moderniste était tout simplement un réformateur bouddhiste.

¹⁸ Monastères bouddhistes et *bönpo* confondus (sachant que le *Bön* est minoritaire).

¹⁹ Mais on peut dire ça aussi de certains Tibétains non exilés, la proportion est peut-être juste moins importante par rapport à l'exil.

²⁰ Je n'aime pas ce terme, mais il est d'usage courant chez les universitaires spécialistes du Tibet et chez les Tibétains exilés (dont le Dalaï-lama). Je l'utiliserai donc seulement pour reprendre une catégorisation faite dans les discours auxquels je me référerai...

²¹ Ce à quoi répondent les défenseurs d'un Tibet libre en disant que les améliorations économiques rencontrées au Tibet profitent surtout aux Chinois (position confirmée dans Blondeau et Buffetrille).

²² Notons que si le terme « Tibet » est utilisé en anglais et en français (entre autres), en chinois (ou putonghua) on parlera plutôt de Xizang (西藏, pinyin : Xīzàng) ou de Xizang Zizhiqu (西藏自治区, pinyin : Xīzàng Zìzhìqū), et les Tibétains de བོད (« Böd » : cf. STEIN, Rolph A., *Tibetan Civilization*, Stanford : Stanford University Press, 1972, p. 30). Pour plus d'informations sur le nom « Tibet », se reporter aux pages 7 et 8 de Robin 2011.

²³ La République Populaire de Chine se présente comme une nation multiethnique unifiée comportant cinquante-six groupes ethniques* dont un majoritaire – les Han, représentant 91,6% de la population chinoise** –, et cinquante-cinq minoritaires – dont les Tibétains. Elle propose un « système d'autonomie ethnique régionale » établissant, dans les zones où des minorités ethniques sont jugées comme vivant en « communautés compactes », des organes de gouvernement autonomes placés sous la direction du gouvernement central chinois. Ces organes de gouvernement autonomes peuvent prendre plusieurs formes : régions autonomes – au nombre de cinq –, préfectures autonomes – au nombre de trente –, et « comtés » autonomes – au nombre de cent vingt. Les 'régions' qui ne sont pas concernées dans leur totalité par le système d'autonomie ethnique (bien qu'elles puissent comprendre en leur sein des préfectures et comtés « autonomes ») sont appelées « provinces ». Le Tibet historique revendiqué par la CTA et ses défenseurs serait ainsi divisé en : une région autonome (la RAT) où se trouve Lhasa (capitale de la région et ville symbole du Tibet, avec le palais du Potala, lieu de résidence principal des Dalaï-lama jusqu'en 1949), la province du Qinghai (divisée en plusieurs préfectures autonomes tibétaines dont une à la fois mongole et tibétaine), quatre préfectures autonomes (dont une à la fois tibétaine et Qiang) et deux comtés autonomes dans les provinces du Gansu, du Sichuan et du Yunnan.

* Je préfère le terme de « groupe ethnique » à celui parfois utilisé dans des traductions françaises du terme 民族 (pinyin : mínzú) de « nationalité ». Je justifie ce choix d'abord par le fait que le terme utilisé sur la version anglophone du site officiel

du GRPC est « ethnic group », mais aussi parce que c'est la traduction du terme « 民族 » (composé de 民 (mín) pouvant se traduire par « peuple, gens du commun », et de 族 (zú) pouvant signifier « clan », « ethnie », ou « famille ») qui me paraît la plus proche de l'idée que semble se faire – pour moi – la RPC de sa population.

** Ils sont souvent dénommés plus simplement « Chinois », notamment par les GST.

Informations issues de la version anglaise du site officiel du gouvernement de la République Populaire de Chine, URL : http://english.gov.cn/2006-02/08/content_182618.htm.

²⁴ Comme Melvyn Goldstein ou Dibyesh Anand.

²⁵ Le recours à la catégorie ethnique n'est pas étonnant dans le contexte national chinois qui organise ses politiques sociales (comme le nombre d'enfants autorisés par famille) et découpages administratifs en fonction de l'appartenance supposément ethnique (différence pensée alors notamment comme linguistique, culturelle, voire même physique) de ses habitants.

²⁶ Faute d'informations fiables plus récentes, nous nous contenterons de cette citation de 2011.

²⁷ Huber (1997) et Yeh (2007) notent que les discours issus du gouvernement de la RPC présentent une version inverse : le Tibet aurait été protégé et les Tibétains auraient commencé à prendre soin de l'environnement grâce aux politiques gouvernementales chinoises.

²⁸ Voir l'article sur le projet et son initiatrice, Nancy Lee Nash : < http://www.rolexawards.com/profiles/laureates/nancy_lee_nash/project >.

²⁹ Pour ce qui est des écoles tibétaines, voir notamment les articles à propos des campagnes de sensibilisation des écoliers à l'environnement du Tibet : « EDD creates awareness on Tibet's environment in Tibetan schools in India », *Tibet.net* (17/07/2010) < <http://tibet.net/2010/07/edd-creates-awareness-on-tibets-environment-in-tibetan-schools/> > ; « Environmental Talk Series in Tibetan Schools Underway », *Tibet.net* (19/06/2011) < <http://tibet.net/2011/06/environmental-talk-series-in-tibetan-schools-underway-2/> > ; Adam Sirrah, « Tibetan Youths in Exile Learning the Ecology of Tibet », *The Tibet Post International*, (30/04/2011) < <http://www.thetibetpost.com/en/features/environment-and-health/1648-tibetan-youths-in-exile-learning-the-ecology-of-tibet> >.

³⁰ Cette comparaison ente Tibétains et Amérindiens (Native Americans) de la part de Tibétains, d'activistes pro-tibétains non-Tibétains ou d'universitaires semble assez courante : comparaison tant sur le plan historique (colonisation, domination culturelle, crimes, sédentarisation contrainte...) que sur le plan culturel (ici le rapport à la nature par exemple). La comparaison a également été faite de la part d'Amérindiens, au moins une fois, le 10 mars 2012, dans une station de métro new-yorkaise. La vidéo est disponible sur Youtube : « Native Americans Support Free Tibet » <<https://www.youtube.com/watch?v=PSnw6QlfCAU>>.