

LE GOUVERNEMENT TIBETAIN EN EXIL : THEOCRATIE SECLAIRE OU DEMOCRATIE SECLIERE ?

Résumé

Cet article rappelle tout d'abord les conditions épistémologiques dans lesquelles les européens, et plus récemment une partie des tibétains, ont utilisé le terme de théocratie pour qualifier le régime des Dalaï-lamas. Il propose ensuite d'exposer la genèse, la structure et la fonction de l'institution du Dalaï-lama à travers les principaux événements qui ont présidé à sa fondation, en montrant que l'objectif de son fondateur était de s'émanciper tant de son institution monastique d'origine que de l'alliance politique avec le prince mongol Gushri Khan, pour occuper pleinement la fonction de chef d'Etat tibétain, et superviser autant les institutions monastiques que politiques du Tibet. Finalement, il revient sur les conséquences, pour le gouvernement tibétain en exil, de l'adoption de l'opposition moderne entre politique et religion, tant dans le processus démocratique que dans sa volonté de conserver un lien avec l'ancien régime.

Abstract

This paper first remind the epistemological conditions in which the Europeans, and more recently some Tibetans, have used the term theocracy to describe the Dalai Lama's regime. It then aim at explaining the genesis, the structure, and the function of the Dalai Lama's institution through the main events which have chaired at its foundation, by showing that the objective of its founder was to emancipate himself from both his monastic institution and the political alliance with the Mongol Prince Gushri Khan, in order to fully address the function of head of the Tibetan State, and supervise the monastic as well as the political institutions. Finally, it discusses the consequences, for the Tibetan government in exile, of the adoption of the modern opposition between politics and religion, both in the democratic process and in its willingness to maintain a link with the old regime.

Article publié dans : Mancini, S., Rousseleau, R. (ed.), *Processus de légitimation entre politique et religion : Approches historico-culturelles et analyses de cas dans le monde européen et extra-européen*, Paris, Beauchesne, 2016.

Introduction

Suite à l'annonce du retrait de l'actuel Dalaï-lama de ses fonctions politiques au sein du gouvernement tibétain en exil, des articles de presse commentèrent cet événement comme l'étape ultime de la transformation d'une théocratie séculaire en démocratie séculière¹. Les spécialistes du Tibet se sont également emparé du concept de théocratie pour définir le régime politique tibétain d'avant l'annexion du Tibet par la République Populaire de Chine². Le terme de théocratie est aujourd'hui repris par une partie des Tibétains pour définir leur système politique traditionnel.

On pourrait s'étonner que la presse occidentale, certains tibétologues et une partie des tibétains eux-mêmes utilisent une rhétorique semblable à celle de la République Populaire de Chine, qui décrit son annexion comme un progrès dialectique face à 'l'ancien régime' théocratique. Ce serait toutefois oublier que le discours de la République Populaire de Chine, à l'instar de celui des démocraties libérales, repose sur l'opposition structurelle de la modernité : entre foi et raison ou entre religion et science, et qui se décline en politique en l'opposition entre monarchie, ici théocratique, et démocratie.

Mais, alors que d'autres 'anciens régimes' tels que l'empire mandchou, l'empire japonais ou les royautes européennes sont catégorisés par leur organisation politique respective, la seule présence du Dalaï-lama à la tête de l'Etat tibétain, puis du gouvernement en exil, autorise-t-elle vraiment les auteurs cités plus haut à ranger ce système parmi les (très rares) cas de théocratie ?

Je tenterai, dans cette contribution, de répondre à cette question à travers une réflexion sur la genèse et la fonction de l'institution du Dalaï-lama, puis sur les raisons qui ont amené les modernes à définir ce régime comme théocratique. J'exposerai ensuite brièvement comment le gouvernement tibétain en exil, en se modernisant, transforma le rapport entre politique et religion tel qu'il existait dans la société tibétaine d'avant l'exil.

Définition : Théocratie et 'régime clérical'

Il me faut premièrement définir le concept de théocratie, afin d'en faire un usage critique. Dans une acception commune, selon Marcel Pacaut « La théocratie est la doctrine selon

¹ Ainsi dans le journal le Monde du 9 avril 2011 où paraît un article intitulé : « En finir avec la théocratie tibétaine pour contrer les ambitions de la Chine ». Egalement le Nouvel Observateur du 11 août 2011 avec cet article : « Tibet : de la théocratie à la démocratie sans heurts ». Ou encore le Courrier international du 30 octobre 2008 avec l'article « Au Tibet. La théocratie n'est pas une fatalité » signé du tibétologue Samten Karmay.

² POMMARET, *Lhasa*, 15 ; NORBU, *China's Tibet*, 210 ; BOYD, *The Future*, 30 ; REDWOOD FRENCH, *The Golden Yoke*, (45-46) ; JAGOU « Les marges culturelles », 6.

laquelle l'Eglise détient la souveraineté dans les affaires temporelles »³. Une telle définition pose divers problèmes, et ne recouvre pas, en particulier celle, fondatrice, de Flavius Josèphe. Selon Josèphe, en effet, la théocratie – qu'il limite au contexte juif du don de la Thora par Dieu⁴ - désigne un régime qui fait appliquer des lois révélées, indépendamment du type de gouvernement concerné. En ce sens, la théocratie se distingue d'autres régimes dans lesquels les lois sont promulguées, amendées et abrogées par un ou plusieurs hommes. Dans une monarchie absolue, le roi seul détient cette prérogative, tandis que dans le cadre d'une république, elle revient à une assemblée de magistrats élus.

Le concept de théocratie, que Flavius Josèphe inventa au début de notre ère, évolua au fil des siècles pour acquérir une connotation particulière à l'époque moderne, à l'instar du concept de religion. Durant le Moyen-Âge chrétien, la théocratie fut définie comme le gouvernement de Dieu, dans lequel le clergé exerce l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel au nom de Dieu. La théocratie s'opposait alors au césaro-papisme, et la distinction entre ces deux régimes se fait sur la question de la primauté entre les pouvoirs temporels et spirituels⁵. Avec la modernité, l'opposition entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, ou entre Etat et Eglise, se mue en une opposition entre politique et religion. Le politique est ce qui relève de la raison et d'un débat public, alors que, par opposition, la religion relève de la foi individuelle. Le terme de théocratie s'inscrit dorénavant dans une opposition entre l'ancien régime allié à une autorité religieuse reposant elle-même sur une révélation, et la démocratie « séculière » reposant sur un contrat social raisonné.

Le terme de théocratie fut utilisé pour définir le régime politique tibétain à la fin du XIX^e siècle, à une époque où la couronne britannique cherchait à établir des relations commerciales avec le Tibet⁶. Dans ce contexte, la théocratie était perçue comme un archaïsme à côté des démocraties qui dominaient le monde de l'époque⁷. Cet archaïsme politique qu'était la théocratie justifiait l'entreprise coloniale 'civilisatrice'. C'est cette même rhétorique que reprit la République Populaire de Chine afin de justifier l'entrée au Tibet de l'Armée Populaire de Libération, puis l'annexion. Ainsi, les raisons qui ont amené à qualifier l'ancien régime

³ PACAUT, *La théocratie*, 7

⁴ JOSEPHÉ, *Contre Apion II*, 165-167

⁵ PACAUT, *La théocratie*, 189.

⁶ La première occurrence du terme théocratie pour désigner le régime politique tibétain sous l'autorité des Dalaï-lamas se trouve chez Voltaire dans son article Théocratie. VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, 331. C'est toutefois avec l'ouvrage de Laurence Austin Waddell sur le bouddhisme tibétain que cette perception d'un Tibet théocratique fut répandue : « As for the credulous populace, they recognized the Dalai Lama to be the rightful ruler and the existing government as a theocracy, for it flattered their vanity to have a deity incarnate as their king ». WADDELL, *The Buddhism of Tibet*, 40.

⁷ HARRIS, *The Museum on the Roof*, 3. Elle y note que la description négative du Tibet qui était faite à l'époque permit de justifier les atrocités commises par les troupes du colonel Younghusband qui pénétra au Tibet en 1904.

tibétain de théocratie paraissent relever moins d'une analyse de sa structure que d'une rhétorique née de la modernité, et visant à justifier une entreprise coloniale.

Suivant Josèphe, et pour clarifier le débat, on pourra alors réserver à la souveraineté d'une Eglise le nom de 'régime clérical'⁸. De même que l'on peut parler de régime militaire lorsque la structure et la hiérarchie d'un Etat se confondent avec celles de l'armée, un régime clérical désignera un système où la structure et la hiérarchie de l'Etat se confondent avec celles d'une institution religieuse. Mais un régime clérical n'implique pas que la loi qui s'applique à l'ensemble de la société soit de nature révélée. À l'inverse, une théocratie au sens de Josèphe n'implique pas que ce soit le clergé qui gouverne.

La particularité d'une loi révélée est que son origine est située hors de l'histoire, hors du monde. Elle est produite par la même entité transcendante qui est considérée comme créatrice du monde. Ceci implique que les hommes ne peuvent l'abroger ou la modifier. Ils ne peuvent que l'interpréter, car la loi est révélée une fois pour toute. Ainsi, le fait qu'un gouvernement prétende gouverner au nom de dieu ne me semble pas suffisant pour le définir comme étant une théocratie. Sinon, nombre de monarchies et même de démocraties relèveraient de cette catégorie.

Le cas du *Dalaï lama* : titre, institution, couple mondain-ultramondain

À partir de cette clarification, revenons au régime politique tibétain. En premier lieu, la révélation est étrangère au bouddhisme. En second lieu, si l'on peut considérer le code monastique promulgué par le Bouddha comme comparable à une loi révélée, le constat a déjà été fait que le système légal tibétain ne reposait que de manière anecdotique sur des principes bouddhiques⁹. Enfin, aucun régime politique tibétain ne tenta d'imposer le code monastique, ou *vinaya*, à l'ensemble de la société tibétaine. Le système politique tibétain ne se basant donc sur aucune loi révélée, il ne peut être identifié à une théocratie au sens de Josèphe.

Ce point étant réglé, la véritable question reste alors de savoir si le Tibet de l'ère des Dalaï-lamas possédait les traits d'un 'régime clérical'. Pour y répondre, il est nécessaire de revenir

⁸ Je n'utilise pas non plus ici le terme 'hiérocration' de Max Weber. Pour celui-ci, la hiérocration cherche à garantir ses règlements par la contrainte psychique, alors que l'Etat le fait par la contrainte physique : « Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement hiérocrationnel lorsque et tant qu'il utilise pour garantir ses règlements la contrainte *psychique* par dispensation ou refus des biens spirituels du salut (contrainte hiérocrationnelle). Nous entendons par *Eglise* une *entreprise* hiérocrationnelle de caractère *institutionnel* lorsque et tant que sa direction administrative revendique le *monopole* de la contrainte hiérocrationnelle légitime ». WEBER, *Economie et société*, 57. Dans ce travail, nous nous limitons à définir la nature de l'Etat tibétain en tant que détenteur du monopole de la contrainte physique.

⁹ PIRIE, « Law and Religion », 231-232.

sur la genèse et la fonction de l'institution du Dalaï-lama, ainsi que des relations de cette dernière avec le clergé¹⁰.

Commençons par le nom : le titre de *Dalaï-lama* ou « océan de sagesse » fut attribué en 1578 par Altan Khan au III^e membre d'une lignée d'incarnation remontant à un disciple de Tsongkhapa, le fondateur de l'école Gelugpa (*dge lugs pa*) du bouddhisme tibétain. Ceci se fit dans le contexte d'une alliance entre les deux protagonistes. Cette alliance prit le nom de relation *mchod yon*, en tibétain, c'est-à-dire une relation d'ordre personnel entre un donateur princier et son officiant ou précepteur spirituel¹¹. Ce que j'appelle l'institution du Dalaï-lama ne fut, quant à elle, instituée qu'en 1642, lorsque le prince mongol Gushri Khan offrit au V^e Dalaï-lama un pouvoir supérieur sur le Tibet. La particularité de l'institution du Dalaï-lama est d'avoir opéré un dépassement de la relation *mchod yon* incarnée par un couple, pour se concentrer en une seule personne. Ce dépassement se traduit par la mise en place d'un gouvernement réunissant, selon le principe du *chos srid zung 'brel*, les affaires du *chos* et celles du *srid*, catégories fondamentales sur lesquelles nous devons nous arrêter.

Ces notions sont cruciales pour la compréhension de l'institution, car le couple composé par *chos* et *srid* ne peut être réduit à l'opposition moderne entre religion et politique, qui repose lui-même sur la division entre foi et raison, ou religion et science. Je vais donc tenter de définir plus précisément ces deux catégories.

Le terme *chos*, d'abord, traduit le terme sanskrit *dharma* qui, dans le bouddhisme – ou *buddhadharma* – définit l'ensemble des enseignements du Bouddha. Le terme *dharma* est donc utilisé comme une catégorie dont le bouddhisme – écrits, règles et clergé – fait partie. Suite à la diffusion du bouddhisme, le terme *chos* fut utilisé au Tibet essentiellement en référence au bouddhisme. Le bouddhisme tibétain s'est ainsi approprié le terme *chos*, de la même manière que le christianisme s'est approprié le latin *religio* pour se définir. Le concept moderne de religion, malgré sa prétention à être universel, comporte toujours des caractéristiques propres au christianisme. Ainsi, en exposant les particularités du bouddhisme par rapport au christianisme – ou aux monothéismes en général –, pouvons-nous faire mieux apparaître les particularités de la catégorie de *chos* par rapport à celle de religion.

Il n'est évidemment pas possible ici d'exposer toutes les particularités du bouddhisme. La principale d'entre elles réside dans le fait que le bouddhisme ne reconnaît pas de dieu créateur du monde, ni une quelconque cause première. Ceci implique que la relation avec la

¹⁰ Il s'agit précisément du clergé de la tradition Gelugpa (*dge lugs pa*), l'une des quatre principales traditions du bouddhisme tibétain dont les Dalaï-lamas font partie.

¹¹ RUEGG, *Ordre spirituel*, 48

transcendance est fondamentalement différente de celle que l'on trouve dans les monothéismes. Le bouddhisme est en fait moins une théologie qu'une épistémologie : le monde apparaît face au sujet qui est originellement dans 'l'erreur' ou l'ignorance (sanskrit : *avidyā*, tibétain : *ma rig pa*). Cette ignorance pousse les agents à effectuer des actions (c'est là le sens du terme *karma*) qui entretiennent la double réification des sujets et du monde, perpétuant ainsi le cycle des existences (sanskrit : *samsāra*). Le monde est donc tout sauf une création divine, il est le produit d'une erreur de l'esprit, et des actions mues par cette perception erronée.

Le bouddhisme propose donc un ensemble de pratiques visant à connaître puis maîtriser les mécanismes de l'esprit, pour dépasser l'erreur, et finalement se libérer du monde et atteindre l'état de *nirvāna*. Il y a donc une opposition entre *samsāra* et *nirvāna* que l'on peut généraliser en une division entre le mondain (sanskrit : *laukika*, tibétain : *'jig rten pa*) et l'extra mondain (sanskrit : *lokottara*, tibétain : *'jig rten las 'das pa*). Dans le bouddhisme, le mondain est ce qui est soumis à la loi du karma, soit à la rétribution des actes, alors que l'extra-mondain en est libéré. Déterminée par l'action, la conception bouddhique du monde est donc dynamique. C'est ainsi en terme de pratiques ou d'actions que je distinguerais ici le religieux du politique: l'action bouddhique est dirigée sur son propre esprit et a pour but la sortie du monde, ou, pour être plus précis, l'extinction au monde (*nirvāna*), alors que l'action politique est dirigée sur le monde et a pour but de le transformer ou le maintenir, ou encore d'y faire évoluer les individus.

C'est en ces termes que l'on peut comprendre l'opposition entre *chos* et *srid* : *chos* est de l'ordre de l'extra-mondain, ou plus précisément de ce qui permet de sortir du monde. Par contraste, *srid* est de l'ordre du mondain, de ce qui permet d'évoluer dans le monde, de l'ordonner. Il est important d'ajouter que le mondain comprend non seulement le monde des hommes, mais également celui des enfers (tibétain : *dmyal ba*), des fantômes (tibétain : *yi dwags*), des animaux (tibétain : *dud 'gro*), des demi-dieux (tibétain : *lha ma yin*) et même des dieux (tibétain : *lha*). Seuls les bouddhas et bodhisattvas sont au-delà du monde¹².

Institutions et finalités politiques vs monastiques

¹² La notion de bodhisattva est propre au bouddhisme du grand véhicule. Les bodhisattvas sont des êtres ayant atteint l'Eveil, mais qui par compassion pour les autres, décident de rester dans le monde pour aider les êtres à atteindre la libération. Ils sont toutefois considérés comme extra-mondains car ils ne sont plus soumis à la loi du *karma*.

C'est également en termes de pratique, ou de finalité, que je distinguerais les institutions politiques des institutions monastiques. Les premières ordonnent la pratique des fins mondaines, alors que les secondes ordonnent la pratique des fins extra-mondaines.

Cette opposition entre mondain et extra-mondain s'est traduite dans le mode de vie monacal qui interdit aux moines l'usage de l'argent, le mariage, la violence, etc. La communauté monastique, à son origine, s'est placée en retrait du monde, de la vie sociale, économique et politique.

Les communautés monastiques demeuraient néanmoins dépendantes de la société civile, car les moines devaient mendier leur subsistance auprès des laïques (sanskrit : *upāsaka*, tibétain : *bge bsnyen*). Cette dépendance des moines bouddhistes envers la société civile ne permet pas de considérer, sur le plan sociologique, la communauté des moines bouddhiques complètement en dehors de la société civile. Une autonomie complète des institutions monastiques n'est pas possible. Lorsque les monastères se constituèrent en institution— avec une spécialisation des tâches, une hiérarchie, etc. — ceux-ci s'appliquèrent à entretenir des relations avec le pouvoir politique pour garantir leur existence et leur prospérité. On peut donc parler d'une 'politique de la religion', qui fut mise en œuvre par les institutions monastiques, du moins par celles qui parvinrent à se maintenir dans l'histoire.

C'est probablement au Tibet que la relation entre institutions monastiques et institutions politiques fut effectivement la plus étroite. La raison en est que les premières réussirent à devenir des alliées indispensables des secondes. Le rôle important des institutions monastiques au Tibet n'a pu être acquis qu'avec l'aide d'un allié civil. Ce furent d'abord les princes locaux et, plus tard, les princes et empereurs mongols puis manchous. Le pouvoir des monastères était donc toujours allié au pouvoir d'un royaume ou d'un empire. C'est cette alliance entre influence monastique et pouvoir royal qui fut appelée relation *mchod yon*, et qui caractérisa la relation entre le III^e Dalaï-lama et Altan Khan.

Cette relation aurait pour modèle légendaire celle du roi universel (skrt : *cakravartin*) qui est l'équivalent mondain du Bouddha. Les légendes qui exposent la vie du Bouddha narrent toutes qu'à sa naissance, les astrologues prédirent que le jeune Siddhārtha deviendrait soit un *cakravartin*, soit un Bouddha. Son père fit tout pour maintenir son fils dans des préoccupations mondaines pour qu'il devienne un roi universel. Mais Siddhārtha décida finalement de quitter sa vie de palais pour devenir un renonçant, atteindre l'Eveil et devenir un Bouddha¹³.

¹³ RUEGG, *Ordre spirituel*, 21-22.

Pour résumer, le bouddhisme connaît donc plusieurs oppositions structurelles qui se recoupent : entre les domaines du mondain et de l'extra-mondain, entre institutions monastiques et institutions politiques. C'est cette opposition que l'on retrouve dans la relation *mchod yon*, puis dans les termes *chos* et *srid*.

L'application d'un ancien idéal impérial

L'institution du Dalaï-lama est singulière car elle tenta de réunir ces deux composantes dans une seule personne. En effet, la fondation de cette institution marque la volonté du V^e Dalaï-lama de s'émanciper tant de son alliance avec Gushri Khan que de son institution monastique d'origine, pour incarner pleinement la fonction de chef de l'Etat tibétain. Cet Etat s'inspirait de l'Etat de l'époque impériale (VII^e – IX^e siècles), soit un Etat centralisé, réunissant sous une même autorité l'entier de l'aire culturelle tibétaine. Ce modèle de l'Etat tibétain centralisé, s'il prétendait refléter la réalité historique de l'époque impériale, subit néanmoins l'influence du bouddhisme, notamment à l'époque dite de la seconde diffusion (*phyi dar*). Cette relecture de l'histoire par le bouddhisme présentait les principaux empereurs comme des *chos rgyal* (sanskrit : *Dharmarāja*), soit des rois gouvernant en accord avec l'ordre cosmique bouddhique. Dès la seconde diffusion du bouddhisme (XI – XIII^e siècles), les principaux empereurs étaient présentés comme des incarnations du bodhisattva Avalokiteśvara, le saint protecteur du Tibet selon l'iconographie bouddhiste qui se diffusa à cette époque¹⁴.

Trois éléments marquent la volonté d'inscrire l'institution du Dalaï-lama comme héritière de la royauté sacrée de l'époque impériale. Il s'agit de la récupération du mythe d'Avalokiteśvara, de la construction du Palais du Potala et de l'élaboration d'un rituel d'Etat centré sur le personnage de Padmasambhava.

En fondant son institution, le V^e Dalaï-lama continua la narration inaugurée à l'époque de la seconde diffusion du bouddhisme, en présentant les III^e et IV^e, dans leur biographie respective qu'il écrivit, comme des émanations d'Avalokiteśvara. Les Dalaï-lamas furent donc présentés comme les successeurs d'une lignée dont les principaux empereurs, les *chos rgyal*, étaient à l'origine. Ceci conférait donc au Dalaï-lama la légitimité à régner sur le Tibet, ou plus précisément, à incarner la fonction d'empereur de l'Etat tibétain¹⁵.

¹⁴ WALTER, *Buddhism and Empire*, 215-225 ; KAPSTEIN, *The Tibetan Assimilation*, 141-162.

¹⁵ ISHIHAMA « On the Dissemination », 44-49 ; KAPSTEIN, *The Tibetan Assimilation*, 151 ; Walter, *Buddhism and empire*, 224

Le Potala est, dans l'iconographie bouddhique, le nom du palais d'Avalokiteśvara. C'est également le nom qui fut donné au palais que le V^e Dalaï-lama fit construire dès 1645, sur une colline où le palais impérial aurait été construit au VII^e siècle. Le Dalaï-lama quitta alors sa résidence au monastère de Drepung ('*bras spungs*) pour cette nouvelle résidence qui consacrait sa qualité d'émanation d'Avalokiteśvara et de réincarnation de l'empereur tibétain Songtsen Gampo (*srong btsan sgam po*, 613-650)¹⁶. Roland Barraux estime que le gouvernement du V^e Dalaï-lama s'est laïcisé en passant du monastère de Drepung au Potala¹⁷. Je préfère parler pour ma part d'une émancipation du Dalaï-lama par rapport à son institution monastique d'origine, soit d'une volonté de se rendre indépendant de la hiérarchie monastique Gelugpa.

Le rituel d'Etat, également élaboré par le V^e Dalaï-lama, est centré sur la figure de Padmasambhava. Ce personnage est considéré comme le fondateur d'une école rivale de celle du Dalaï-lama, l'école des anciens (*rnying ma pa*), et est reconnu comme ayant joué un rôle prépondérant dans la diffusion du bouddhisme au Tibet. Mais le choix de centrer le rituel d'Etat sur ce personnage semble moins religieux que politique. En effet, Padmasambhava fut appelé par l'empereur de l'époque (*Khri srong lde btsan* 704 – 797) principalement pour dompter les divinités locales qui s'opposaient à la construction d'un monastère¹⁸. Ces divinités étaient liées à un clan ou à une région du Tibet. Donc, en 'convertissant' ces divinités au bouddhisme, les petits royaumes et les clans furent aussi soumis à l'ordre impérial. Le travail de Padmasambhava servit donc à imposer un ordre impérial sur les petits royaumes et les clans tibétains et, dans la même logique, à instaurer le bouddhisme comme ordre cosmique supérieur et englobant les différents cultes locaux. Le rituel d'Etat vise donc à renforcer la suprématie de l'Etat central sur les provinces.

L'institution du Dalaï-lama a donc un objectif politique : incarner l'Etat central et unifier le peuple tibétain, subordonner les institutions monastiques et les institutions civiles à son autorité, ainsi qu'arbitrer les relations entre ces deux types d'institutions¹⁹.

¹⁶ ISHIHAMA « On the Dissemination », 53-54.

¹⁷ BARRAUX, *Histoire des dalaï-lamas*, 142-143.

¹⁸ Il s'agit du monastère de *bsam yas*, le premier qui fut construit au Tibet, dans la vallée du fleuve Yarlung.

¹⁹ Ceci montre que le parallèle parfois établi (DAS, *Journey to Lhasa*, 227) entre l'institution du Dalaï-lama et celle de la papauté, n'est pas justifié. En effet, le Pape cumule la fonction de chef d'Etat du Vatican avec celle d'évêque de Rome, la plus haute fonction de l'Eglise Catholique Apostolique Romaine. A l'inverse, le Dalaï-lama n'est pas le plus haut dignitaire de la tradition Gelugpa. Le chef des Gelugpa est l'abbé du monastère de Ganden (*dga' ldan*), lequel est élu pour une période de sept ans par les abbés des différents collèges de ce monastère. Le Dalaï-lama n'étant pas l'abbé du monastère de Ganden, il n'est donc pas le chef du clergé Gelugpa. Il ne tire son autorité sur le clergé qu'au travers de sa fonction de chef d'Etat.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le principe du *chos srid zung 'brel* mis en place par le V^e Dalaï-lama. Ce principe ne signifie pas une union du politique et du religieux, dans l'idée que le politique est subordonné au religieux. Il signifie la coexistence de deux administrations, l'une civile, l'autre monastique, au sein d'un même gouvernement. Cette coexistence était encore en vigueur à la veille de l'annexion du Tibet par la République Populaire de Chine avec la présence d'un cabinet ministériel (*bka' bshag*) en charge des affaires civiles, et d'un secrétariat (*yig tshang*) en charge des affaires monastiques. Le premier supervisait les administrations civiles ainsi que les finances de l'Etat et les autres tâches régaliennes. Le second supervisait l'administration par les monastères de leurs domaines féodaux²⁰. De plus, le V^e Dalaï-lama ne se considérait pas comme un élément de la relation *mchod yon*. Il place son régent dans le rôle du bénéficiaire (*mchod dag*) de la protection qu'apporte Gushri Khan, désigné roi du Tibet, en tant que donateur (*yon dag*)²¹. Donc le V^e Dalaï-lama se considérait comme étant au-delà de cette relation. L'institution du Dalaï-lama devient alors la clé de voûte de la relation *mchod yon*, incarnant l'union entre ce qui relève de *chos* et ce qui relève de *srid*²².

En tout états de cause, l'institution du Dalaï-lama n'est pas l'instrument politique des institutions monastiques Gelugpa, ce qui nous interdit de la considérer comme étant à la tête d'un régime clérical. Une opposition s'est d'ailleurs vite établie entre l'institution du Dalaï-lama et le clergé Gelugpa qui appréciait mal l'émancipation du V^e Dalaï-lama et souhaitait instaurer un véritable Etat clérical. C'est ce qu'il parviendra plus ou moins à faire aux XVIII^e et XIX^e siècles, par l'intermédiaire des régents et avec l'aide des empereurs mandchous²³. Durant cette période, l'institution du Dalaï-lama perdit l'essentiel de son pouvoir politique, lequel fut exercé par l'empereur mandchou via ses *ambans*. Néanmoins, ce renversement se caractérisa moins par la prise de pouvoir du clergé sur l'Etat tibétain que par la restauration de la relation *mchod yon* entre les Dalaï-lama qui n'exercèrent plus le pouvoir politique, et l'empereur mandchou qui établit un protectorat sur le Tibet. Il n'est donc pas plus justifié de parler de régime clérical pour cette période.

Modernisation, sécularisation, 're-religionisation'...

²⁰ GOLDSTEIN, *History of Tibet*, 10-16

²¹ ISHIHAMA « On the Dissemination », 39-43.

²² C'est également de cette manière qu'Ashild Kolas et Ronald Schwartz perçoivent l'institution du Dalaï-lama. KOLAS « Tibetan Nationalism », 52-53 ; SCHWARTZ « Buddhism, Nationalist Protest », 735.

²³ PETECH, *China and Tibet*, 237-243.

L'institution du Dalaï-lama ne retrouvera son pouvoir politique qu'au début du XX^e siècle avec l'intronisation du XIII^e Dalaï-lama en 1895, la chute de l'empire mandchou en 1911 qui mit fin à la relation *mchod yon*, et la proclamation d'indépendance du Tibet en 1913. Dès lors, l'institution du Dalaï-lama recouvrit sa fonction première d'incarner l'Etat tibétain.

Une fois établi en exil, le Dalaï-lama lança un processus de modernisation. A travers ce processus, le gouvernement adopta les catégories issues de la modernité européenne, notamment celles de politique et de religion, ainsi que la notion de sécularisation et de séparation du politique et du religieux. L'actuel Dalaï-lama initia alors deux séries de réformes. La première série de réformes visait à séparer politique et religion, alors que la seconde visait à instaurer un véritable régime démocratique.

Le gouvernement en exil adopta en 1962 une constitution qui mettait fin à sa nature dyarchique en dissolvant le secrétariat en charge des affaires monastiques (*yig tshang*). Les institutions monastiques, et avec elles les grands lamas, furent ainsi écartées du gouvernement²⁴. Le Dalaï-lama concentra donc sur sa personne l'entier de la représentativité de l'ancien régime, devenant ainsi le symbole de l'identité nationale tibétaine qui se constituait en exil²⁵. Ce statut se renforça au début des années 1970 lorsque le Dalaï-lama réintroduit le rituel d'Etat. La restauration de ce rituel traduit une affirmation par le Dalaï-lama de son rôle de chef d'Etat, de son institution comme institution d'Etat, distincte et hiérarchiquement supérieure aux institutions monastiques. Cette décision fâcha une partie du clergé Gelugpa et fut à l'origine de ce qui est appelé l'affaire Shugden²⁶.

Cette mise à l'écart du clergé, qui fut présentée comme une forme de sécularisation, renforçait la nature politique de l'institution du Dalaï-lama. Ces changements allèrent dans le sens de la constitution d'une identité nationale séculière, en partie semblable aux autres mouvements nationalistes qui virent le jour en Asie et au Moyen-Orient avec la décolonisation.

La réaffirmation de l'institution du Dalaï-lama à la tête de l'exécutif rencontra de nombreuses critiques, notamment de la part du congrès de la jeunesse tibétaine (*Tibetan Youth Congress*), qui demandait plus de démocratie. Le statut du Dalaï-lama inhibait les critiques à l'égard de son gouvernement, et lorsque des critiques se faisaient tout de même entendre, elles étaient perçues comme une insulte envers le Dalaï-lama²⁷. Si l'institution du Dalaï-lama participait à

²⁴ KLIEGER, *Tibetan Nationalism*, 81

²⁵ KOLAS, « Tibetan nationalism », 57 ; BENZ, *Les réfugiés tibétains*, 76

²⁶ DREYFUS, « The Shuk-den affair », 256-259

²⁷ BOYD, *The future of Tibet*, 32

la constitution d'une identité nationale et à une forme de sécularisation, elle n'allait pas dans le sens d'une démocratisation.

Suite à une importante crise politique dans les années 1980, l'actuel Dalaï-lama lança une série de réformes démocratiques qui aboutirent à l'élection d'un premier ministre par l'assemblée des députés et à la déclaration du Dalaï-lama de vouloir abandonner ses fonctions politiques, ce qu'il fera en mars 2011²⁸. Ce souhait de dépolitisation traduit à l'inverse une 'religionisation' de l'institution du Dalaï-lama, en contradiction avec la sécularisation des années 1960-1970. Cette 'religionisation' vient du fait que le Dalaï-lama présenta son institution comme étant de caractère religieux, ou bouddhiste, validant ainsi la vision que la République Populaire de Chine et l'Occident avaient déjà²⁹. Cette 'religionisation' de l'institution du Dalaï-lama est le fruit de l'adoption de l'opposition moderne entre politique et religion. Fondamentalement au delà d'une dichotomie entre politique et religion, l'institution du Dalaï-lama dut finalement choisir son camp. La tentative de l'inscrire dans une fonction essentiellement politique ayant rencontré l'opposition à la fois du clergé Gelugpa et des démocrates, le Dalaï-lama décida de se positionner du côté religieux. Il valida ainsi la lecture selon laquelle sa présence à la tête de l'administration tibétaine en exil reflétait la nature théocratique de l'ancien régime tibétain.

Malgré la volonté de séparer politique et religion, le principe du *chos srid zung 'brel* fut néanmoins conservé dans la charte des Tibétains en exil de 1991. Avec la sécularisation, ce principe ne pouvait plus signifier l'union des administrations monastiques et des administrations civiles au sein d'un même gouvernement. Le maintien de ce principe traduit une évolution du concept tibétain de *chos*, vers le concept moderne de religion. Le bouddhisme devint un vecteur d'identité culturelle, et servit à légitimer la démocratie, afin de présenter cette dernière comme compatible avec la culture tibétaine.

Voici trois exemples, tiré d'un discours de l'actuel Dalaï-lama sur le bouddhisme et la démocratie, qui illustrent ce processus.

Modern democracy is based on the principle that all human beings are essentially equal, that each of us has an equal right to life, liberty, and happiness. Buddhism too recognises that human beings are entitled to dignity, that all members of the human

²⁸ C'est également dès mars 2011 que le chef du gouvernement en exil (*srid blon*) sera élu au suffrage universel.

²⁹ The PRC diplomatic strategy has always been to emphasize the religious role of the Dalai Lama, and persuade other government to do the same. KOLAS, « Tibetan Nationalism », 61

*family have an equal and inalienable right to liberty, not just in terms of political freedom, but also at the fundamental level of freedom from fear and want*³⁰.

Ainsi le Dalaï-lama lie la notion moderne de *liberté* qui caractérise souvent la démocratie moderne, avec la notion bouddhique de *libération* de la souffrance qui est le but de la pratique bouddhique. Au salut extra-mondain de la libération du cycle des existences (*samsāra*), découle un salut mondain de la liberté par la démocratie.

Dans le même discours, l'organisation de la communauté monastique est prise comme modèle démocratique :

*The institution the Buddha established was the Sangha or monastic community, which functioned on largely democratic lines. Within this fraternity, individuals were equal, whatever their social class or caste origins. [...] Within the community decisions were taken by vote and differences were settled by consensus. Thus, the Sangha served as a model for social equality, sharing of resources and democratic process*³¹.

L'organisation de la communauté monastique que fonda le Bouddha est ici prise comme modèle politique. Le dernier exemple que je prendrai ici pour illustrer cette légitimation de la démocratie est celui de la pluralité des opinions.

*Without any apparent centralized authority Buddhism has endured for more than two thousand five hundred years. It has flourished in a diversity of forms, while repeatedly renewing, through study and practice, its roots in the teachings of the Buddha. This kind of pluralistic approach, in which individuals themselves are responsible, is very much in accord with a democratic outlook*³².

D'autres exemples existent, comme le principe du débat philosophique qui fut adopté par les institutions monastiques puis également pris en exemple du débat démocratique. Donc le bouddhisme n'est plus présenté uniquement comme une doctrine permettant de se libérer du monde, mais comme un modèle, une idéologie qui détermine le régime politique.

Ceci a également des conséquences sur le plan pratique. Ainsi, la politique de non-violence du gouvernement en exil à l'égard de la Chine est entièrement inspirée du bouddhisme. De même le concept de voie médiane qui est propre au bouddhisme inspira la proposition du

³⁰ Buddhism and democracy. Discours prononcé à Washington en 1993, disponible sur le site : www.dalailama.com, consulté le 20 octobre 2014.

³¹ Buddhism and democracy

³² Buddhism and democracy

Dalaï-lama de ne plus demander l'indépendance du Tibet, mais une autonomie élargie au sein de la République Populaire de Chine. Aujourd'hui, une partie de la communauté tibétaine en exil critique cette politique inspirée de principes bouddhiques et ne considère donc pas le gouvernement en exil comme séculier³³.

Si sur le plan institutionnel, une séparation 'Etat – Eglise' ou 'Etat – monastère' est effective, l'union du politique et du religieux est opérée sur le plan idéologique. La religion n'est plus représentée au sein de l'Etat par les institutions monastiques qui partageaient le pouvoir avec les institutions civiles, mais devient une idéologie qui détermine le politique. Alors que l'Etat du V^e Dalaï-lama se légitimait en se présentant en continuité avec le Tibet de l'époque impériale, le gouvernement tibétain en exil se légitime aujourd'hui en se présentant en continuité sécularisée avec le modèle bouddhiste d'organisation de la communauté.

Conclusion

Luciano Petech notait qu'il était difficile de donner une définition satisfaisante, sur la base de nos idées occidentales, concernant la question de la tête de l'Etat tibétain³⁴. La raison de cette difficulté réside dans l'opposition occidentale moderne entre Etat et Eglise, ainsi qu'entre politique et religion. J'ai d'abord montré que l'utilisation du terme de théocratie à l'égard du Tibet découlait de cette rhétorique moderne, couplée à une volonté de justifier l'entreprise coloniale. Puis, afin de dépasser cette difficulté, je suis parti des catégories propres au bouddhisme tibétain pour montrer que l'institution du Dalaï-lama fut fondée dans le but d'incarner un pouvoir civil, au delà d'une dichotomie entre *chos* et *srid*, et de superviser autant les institutions religieuses que politiques. Si le Tibet des XVIII^e et XIX^e siècles a été gouverné par un Etat quasi clérical, ce fut aux dépens de l'institution du Dalaï-lama, et par le rétablissement de la relation *mchod yon* avec l'empereur mandchou. Il est donc erroné de considérer l'Etat tibétain comme une théocratie ou un régime clérical, et à plus forte raison en se basant sur la présence de l'institution du Dalaï-lama à sa tête.

La dialectique moderne qui oppose théocratie et démocratie fut reprise par les tibétains eux-mêmes pour faire apparaître de manière positive le changement historique que représentent

³³ C'est ce qui ressort d'un entretien avec le secrétaire général du *Tibetan Youth Congress* en mars 2013. Ce dernier se plaignait notamment que des valeurs « religieuses » ou bouddhiques telles que celles de la non-violence et de l'interdépendance empêchent l'affirmation de l'indépendance du Tibet, et surtout empêchent une véritable lutte d'indépendance. Selon cette personne, le politique ne doit pas être influencé par des valeurs religieuses, une séparation doit être faite entre les deux afin que le politique soit libéré des contraintes qui relèvent de la pratique religieuse.

³⁴ PETECH, *China and Tibet*, 236 : [I]t is difficult to give a satisfactory solution, according to our Western ideas, to the question of the headship of the Tibetan state.

les réformes démocratiques entreprises par le gouvernement tibétain en exil, ainsi que le retrait de l'actuel Dalaï-lama de ses fonctions politiques en mars 2011. Ce faisant, les tibétains adoptèrent l'opposition moderne entre religion et politique, laquelle se base sur l'opposition entre foi et raison. Ceci amena le gouvernement en exil, dans son processus de modernisation, à écarter les institutions monastiques de tout processus de décision.

Pourtant, si les institutions monastiques n'avaient plus leur place dans le gouvernement, le principe du *chos srid zung 'brel* fut maintenu et un rôle important fut conféré au bouddhisme pour justifier le régime démocratique et l'ancrer dans la culture tibétaine. Cette redéfinition du rôle du bouddhisme dans la politique tibétaine marque une évolution du concept tibétain de *chos*, sur le modèle du concept moderne de religion, devenant une idéologie qui détermine le politique.

Bibliographie

AUBELE Marie, « Tibet : de la théocratie à la démocratie sans heurts », L'Obs, mis en ligne le [11 août 2011], consulté le [15 novembre 2014]. URL : <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/181538-au-tibet-la-revolution-democratique-se-fait-sans-violence.html>

BARRAUX Roland. *Histoire des Dalai-Lamas*. Paris, Albin Michel, 1993.

BENZ Anne-Sophie, *Les Réfugiés tibétains de l'Inde : nationalisme et exil*. Paris : Presses universitaires de France, 2010.

BOBIN Frédéric, « En finir avec la théocratie tibétaine pour contrer les ambitions de la Chine », Le Monde, mis en ligne le [9 avril 2011], consulté le [15 novembre 2014]. URL : http://www.lemonde.fr/asie-pacifique/article/2011/04/09/en-finir-avec-la-theocratie-tibetaine-pour-contrer-les-ambitions-de-la-chine_1505256_3216.html

BOYD Helen R., *The Future of Tibet*. New York: Peter Lang, 2005.

DAS, Sarat Chandra. *Journey to Lhasa and Central Tibet*. London : John Murray, 1904.

DREYFUS Georges, « The Shugden Affair. Origin of a controversy », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 21 : 2 (1998), 227-270.

GOLDSTEIN Melvyn C., *A History of Modern Tibet, 1913-1951 : The Demise of the Lamaist State*. Los Angeles : University of California Press, 1997.

HARRIS, Clare., *The Museum on the Roof of the World : Art, Politics, and the représentation of Tibet*. Chicago : University of Chicago Press, 2012.

ISHIHAMA Yumiko. « On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a Manifestation of the Bodhisattva Avalokitesvara », *Acta Asiatica* 64 (1993), 38-56.

JAGOU Fabienne, « Les Marges culturelles du territoire chinois », *Géographie et cultures* 34, (2000).

JOSEPHE, *Contre Apion II*.

KAPSTEIN Matthew, *The Tibetan Assimilation of Buddhism : Conversion, Contestation and Memory*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

KARMAY Samten, « Au Tibet, la théocratie n'est pas une fatalité », *Courrier international*, mis en ligne le [30 octobre 2008], consulté le [15 novembre 2014]. URL : <http://www.courrierinternational.com/article/2008/10/30/au-tibet-la-theocratie-n-est-pas-une-fatalite>

KLIEGER, P. Christiaan. *Tibetan Nationalism: the Role of Patronage in the Accomplishment of National Identity*. Meerut, Arancha Publication, 1992.

Richard Frédéric

KOLAS Ashild, « Tibetan Nationalism : The Politics of Religion », *Journal of Peace Research*, 33 :1 (1996), 51-66.

NORBU Dawa, *China's Tibet Policy*, Richmond : Curzon Press, 2001

REDWOOD FRENCH Rebecca, *The Golden Yoke: the Legal Cosmology of Buddhist Tibet*. Ithaca : Cornell University Press, 1995.

RUEGG David S., *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet : Quatre conférences au Collège de France* (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fascicule 64). Paris : Diffusion de Boccard, 1995.

PACAUT Marcel, *La Théocratie : L'Eglise et le pouvoir au Moyen-Âge*. Paris, Aubier-Montaigne, 1957.

PETECH Luciano. *China and Tibet in the early 18th century: history of the establishment of Chinese protectorate in Tibet*. Leiden : Brill Archive, 1950.

PIRIE Fernanda, « Law and Religion in Historic Tibet », in BENDA-BECKMANN Franz von, BENDA-BECKMANN Keebet, RAMSTEDT Martin, TURNER Bertram, (eds), *Religion in Disputes : Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing processes*. New York : Palgrave Macmillan, 2013, 231-247.

SCHWARTZ « Buddhism, Nationalist Protest, and the State of Tibet », in KVAERNE Per, (ed.), *Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. 1. Oslo : Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, 728-738.

S. S. le XIV^e Dalaï-lama, « Buddhism and Democracy », consulté le [15 novembre 2014]. URL : <http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhism-and-democracy>

POMMARET Françoise, *Lhasa, lieu du divin : la capitale des Dalaï-lamas*. Genève : Olizane, 1997.

VOLTAIRE, *Œuvres complètes tome 43*. Paris : imprimerie de la société littéraire-typographique, 1784

WADDELL Lawrence A., *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. London : W. H. Allen & co., 1895.

WALTER Michael L. *Buddhism and Empire: The Political and Religious Culture of Early Tibet*. Leiden : Brill, 2009.

WEBER Max. *Economie et société*. Paris : Plon, 1971.