Université Paris Ouest Nanterre La Défense
École doctorale « Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent » (ED 395)
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186)

Thèse présentée pour l'obtention du diplôme national de docteur en ethnologie

Les nouveaux horizons des Tibétains de Pudacuo.
Politique, conservation et globalisation dans le premier parc national de Chine (Shangri-La, Yunnan)

Par **Valérie Vandenabeele**

le 17 décembre 2014

Sous la direction de **Brigitte Baptandier**

Membres du jury :

Brigitte Baptandier, Directrice de recherche CNRS émérite, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

Laurence Caillet, Professeur émérite, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Charles Ramble, Directeur d'études, École pratique des hautes études, IVe section (rapporteur)

Nicolas Sihlé, Chargé de recherche CNRS, Centre d'études himalayennes

Gilles Tarabout, Directeur de recherche CNRS émérite, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

Isabelle Thireau, Directrice de recherche CNRS, Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (rapporteur)

Résumé de thèse

Les nouveaux horizons des Tibétains de Pudacuo. Politique, conservation et globalisation dans le premier parc national de Chine (Shangri-La, Yunnan)

Dans le nord-ouest du Yunnan, la préfecture autonome tibétaine de Diqing est le lieu de définition d'une identité tibétaine consensuelle et attrayante, par laquelle les autorités politiques prêtent aux populations locales un souci pour l'environnement naturel. Les représentations qu'elles véhiculent font écho et mobilisent les représentations occidentales sur les Tibétains, dont l'imagerie de Shangri-La et l'identification du bouddhisme tibétain à l'écologie. Depuis 2006, cela est mis en scène dans le parc national de Pudacuo, qui est le premier parc national de Chine. Bien qu'élaboré avec le concours d'une organisation non gouvernementale conservationniste états-unienne, ce lieu a en fait peu à voir avec la protection de l'environnement naturel et vise le tourisme de masse. La voie alternative de développement qu'il propose aux agriculteurs éleveurs locaux est bien accueillie puisqu'elle les ouvre sur de nouveaux horizons, dont la possession d'une culture au goût du jour, l'accès à la société de consommation et l'ouverture sur le monde extérieur.

Mots-clés : Tibétains, changement social, politique chinoise, Shangri-La, conservation.

The New Horizons of the Tibetans of Pudacuo. Politics, Conservation and Globalization in China's First National Park (Shangri-La, Yunnan)

In Northwestern Yunnan, Diqing Tibetan Autonomous Prefecture is the place of definition of a consensual and attractive Tibetan identity, by which political authorities give local people a concern for the natural environment. The representations they carry echo and mobilize Western representations of the Tibetan people, which include the Shangri-La imagery and the identification of Tibetan Buddhism with ecology. Since 2006, it is staged in Pudacuo National Park, which is the first national park in China. Although it was elaborated with the help of a United-States conservationist non-governmental organization, this place has in fact little to do with the protection of the natural environment and aims to grow mass tourism. The alternative development it offers to local farmers is welcome as it opens new horizons, including the possession of a contemporary culture, access to the consumer society and the opening to the outside world.

Keywords: Tibetan, social change, Chinese politics, Shangri-La, conservation.

À mon grand-père Marc Vandenabeele,
pour m'avoir enrichie du récit de sa vie
et de sa culture flamande.

Remerciements

Je remercie tout d'abord les habitants de la zone de Pudacuo pour m'avoir acceptée parmi eux. Je me sens particulièrement redevable aux familles de Langding et Langrong chez lesquelles j'ai habité, ainsi qu'au garde-forestier que j'ai renommé Li De.

À Shangri-La, je remercie aussi Jean-Luc Fazan pour ses encouragements, Lynn et Kevin pour m'avoir emmenée à Niru, Ellen Bartee pour le partage de son expérience de linguiste.

Par ailleurs, je suis très redevable au linguiste Hiroyuki Suzuki pour son éclairage sur la langue tibétaine. Et je remercie le sociologue John Aloysius Zinda pour le partage de son expérience dans le parc national de Pudacuo et de ses publications.

Merci à Li Mei, Joël Baumgartner et Tang Jihua pour les différents services qu'ils m'ont rendus.

L'élaboration de ma thèse doit beaucoup à ma directrice de recherche, Brigitte Baptandier. Notre collaboration restera pour moi une expérience très formatrice et enrichissante. Je la remercie sincèrement pour ses remarques qui m'ont conduite à fortement mûrir ma pensée, ainsi que pour son implication par ses relectures attentives et sa disponibilité.

Depuis mon master, j'ai également beaucoup appris au contact de Laurence Caillet, dont les critiques m'ont souvent amenée à faire un pas de côté et à adopter une vue à la fois plus distanciée et plus fine des choses.

Mon travail a en outre été nourri d'échanges avec les participants de l'Atelier Chine animé par Brigitte Baptandier au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) : Sylvie Beaud, Gladys Chicharro, Fan Jingming, Georges Favraud, Stéphane Gros, Adeline Herrou, Ko Peiyi, Anne Lecoq, Katiana Le Mentec, Silvio Levi, Li Zihan, Aurélie Névot, Nicola Schneider, Claire Vidal, et Wu Nengchang, que je remercie pour leurs questions stimulantes. Parmi eux, je remercie particulièrement Claire Vidal, Nicola Schneider et Katiana Le Mentec pour leur partage de bibliographie ; Stéphane Gros pour ses conseils ; ainsi que Ko Peiyi et Fan Jingming pour leur temps à discuter certaines traductions, en complément des commentaires de mes amis Li Mei et Li Zhipeng.

Je me sens redevable à certains membres du LESC pour leur intérêt et leur soutien de ma recherche, notamment à Gilles Tarabout et à Sophie Blanchy. De même qu'à plusieurs

chercheurs du Centre d'études himalayennes, dont Nicolas Sihlé, pour ses remarques précises et documentées, ainsi que sa disponibilité.

Ma thèse doit par ailleurs beaucoup à l'aide financière dont j'ai bénéficié en tant qu'allocataire de recherche du Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche rattachée au LESC. Et aux soutiens financiers ponctuels de ce dernier, de l'École doctorale « Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent » de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, ainsi qu'à la bourse de rédaction de thèse de la Fondation taiwanaise Chiang Ching-kuo pour les échanges culturels internationaux.

Je suis très redevable à mes parents, mon frère, ma sœur et mes grands-parents pour leur entourage. Je remercie tout particulièrement ma mère pour son intérêt pour mon travail et sa présence dans les derniers jours de ma thèse.

Merci à mes amis, et tout particulièrement à Philippe.

Enfin, je remercie mon conjoint Christophe pour son accompagnement, nos nombreuses discussions et ses encouragements.

Table des matières

Résumé de thèse....3

Remerciements....7

Table des illustrations....15

Repères pour la lecture....17

INTRODUCTION GÉNÉRALE....19

I. Des usages des ressources naturelles au premier parc national de Chine....20

II. La zone de Pudacuo comme cadre de recherche....35

II.1. Une organisation administrative révélatrice de l'histoire des liens entre les localités....38

II.2. Les nouveaux équilibres introduits par le parc....40

II.3. Mon inscription dans la communauté locale....44

III. Politique, conservation et globalisation....46

III.1. À la recherche d'un dialogue concernant la gestion de l'environnement naturel 47

Mon usage des catégories de « nature » et d'« environnement naturel »....47

De l'environnement naturel à la nature ?....48

III.2. De la conservation à la globalisation....49

La remise en cause des structures socio-économiques locales par le parc national 49

Les ressources locales pour s'adapter au changement social....50

IV. Structure de la thèse....52

**PARTIE I.
TRACÉS DE FONDATION. COMMENT ON INTÈGRE
LES MARGES EN RÉPUBLIQUE POPULAIRE DE CHINE....55**

**Chapitre I. La préfecture autonome tibétaine de Diqing
ou la constitution d'un autre Tibet au Yunnan....57**

I. Aux origines supposées de la culture tibétaine locale....57

I.1. Une culture venue des hauts plateaux tibétains....59

Des ancêtres tibétains civilisés....59

La route ancienne du thé et des chevaux (cha ma gu dao 茶马古道)....61

I.2. La faible empreinte chinoise sur la région sous les Yuan, les Ming et les Qing...68

II. Le succès de l'inscription de la région dans la République populaire de Chine.....75

II.1. La redéfinition de la région en tant que « préfecture autonome tibétaine » du Yunnan....76

L'invention de la nationalité tibétaine (Zangzu 藏族)....77

Le nouveau façonnage du territoire....80

II.2. L'encadrement de la religion dans le district de Shangri-La....85

Conclusion....91

Chapitre II. Des Tibétains, du bouddhisme, et de l'environnement naturel : la création du paysage touristique de Xianggelila....93

I. « Instituer Diqing la meilleure zone tibétaine de Chine »....94

I.1. Le tourisme pour résoudre le problème du faible développement économique des nationalités minoritaires....94

I.2. La mobilisation du mythe de Shangri-La pour articuler l'empreinte tibétaine de la région et l'attrait très large pour le Tibet....97

I.3. La patrimonialisation de la culture tibétaine locale....99

Du traditionalisme d'État ou la re-création de la culture à l'attention du monde extérieur....99

La ré-écriture de l'histoire de Shangri-La....101

La construction de Xianggelila....103

II. La mise en scène de la triple harmonie....105

II.1. Une vieille ville dépaysante et familière....105

II.2. De l'omniprésence du bouddhisme tibétain....111

II.3. L'émergence d'un intérêt pour l'environnement naturel....115

Conclusion....118

Chapitre III. La transformation d'un lieu ordinaire en paradis terrestre....121

I. Un sanctuaire à la fois écologique et bouddhique....121

I.1. L'accès à un jardin d'éden fragile....121

I.2. Une terre sacrée....124

I.3. Du patrimoine mondial....126

II. La mise en scène de l'harmonie entre les Tibétains et l'environnement naturel....127

II.1. Le lac Shudu ou le cliché romantique du mode de vie agropastoral....127

II.2. La vente de nourriture et la location de tenues « locales » par les villageois…133

II.3. « Admirer l'œil du monde de Bouddha » à la prairie Militang....136

II.4. La conjonction entre la conservation et le bouddhisme tibétain au lac Bita…..138

II.5. De Cichiding à Diyicun, entre préservation et élaboration d'une « écologie

originelle »....143
Conclusion....144

**PARTIE I.
CONCLUSION....147**

**PARTIE II.
LA RELATION À L'ENVIRONNEMENT NATUREL
SOUS LE COUP DU CHANGEMENT....149**

Chapitre IV. Une façon de vivre traditionnelle et écologique ?....151
I. La maison des Tibétains de la zone de Pudacuo....151
I.1. Esquisse du cadre villageois....152
I.2. L'édification d'une maison....153
La persistance d'une dépendance au bois importante....153
De l'entraide communautaire au salariat....156
I.3. Du souci pour la raréfaction des ressources en bois à la conservation....157
Des maisons de plus en plus fréquemment changées et de plus en plus grandes 158
La conjonction entre l'attrait pour la modernité et la conservation....160
L'ambivalence de Wangdui....162
II. Le mode de vie des Tibétains de Shangri-La sous le prisme du mariage....164
II.1. L'affichage de la modernité....164
II.2. Du thé au beurre salé et des nouilles instantanées....168
II.3. Une communauté partagée....171
Conclusion....175

Chapitre V. L'influence des activités économiques des riverains de Pudacuo sur leur relation à l'environnement naturel....177
I. Le déclin du modèle agropastoral....177
I.1 Un modèle artisanal en sursis....178
Des productions peu avantageuses....178
Des productions difficiles à valoriser....183
I.2. La mise sous assistance du modèle agricole local, une politique à moyen terme ? 185
L'implémentation de politiques nationales d'aide....186
Les aides d'origine locale....188
II. La marginalisation des revenus complémentaires tirés du commerce de bois et de champignons....191

II.1. Le commerce du bois....191
1980-1998 : l'épopée des entreprises forestières d'État....191
Du commerce illégal de bois....192
La difficulté de faire appliquer la législation....194
II.2. La cueillette commerciale de champignons des pins....195
III. La découverte progressive du potentiel touristique de la zone de Pudacuo....199
III.1. De l'attractivité des paysages locaux....200
III.2. De la popularisation des sources d'eau chaude de Hongpo....201
Conclusion....203

Chapitre VI. L'articulation entre le système local de croyances et la relation à l'environnement naturel....205

I. La bouddhisation des Tibétains de la zone de Pudacuo....205
I.1. L'imbrication de pratiques coutumières et de rituels bouddhiques dans les cultes locaux....207
I.2. La tension entre les prescriptions théoriques et les pratiques coutumières en matière de relation à l'environnement naturel....214
II. L'écologisation de l'image des Tibétains : un discours homogène à des fins divergentes....218
II.1. L'harmonie entre les Tibétains et leur environnement naturel au secours du développement économique....218
II.2. L'origine politique de l'image des Tibétains verts....224
Conclusion....227

**PARTIE II.
CONCLUSION....229**

**PARTIE III.
LA GESTION DE L'ENVIRONNEMENT NATUREL
DANS LA CHINE DU XXIE SIÈCLE....231**

Chapitre VII. Un projet de conservation dans les méandres de la collaboration officielle en Chine....233

I. L'évolution de l'approche de TNC dans le nord-ouest du Yunnan....234
I.1. De la stigmatisation à la valorisation des cultures locales....234
La diabolisation des populations locales dans la tradition conservationniste....234
De la relation harmonieuse entre les populations rurales et leur environnement naturel....238
I.2. La promotion de la « géographie sacrée qui protège la biodiversité »....242
II. Pudacuo, un parc d'attraction chinois quelconque ?....247

II.1. L'émergence de la primauté du développement économique sur la conservation au cours de la création du parc national de Pudacuo.....247

II.2. L'élaboration d'une offre touristique inédite et prospère.....253

Conclusion.....260

Chapitre VIII. Pudacuo, un « parc national de rang provincial ».....262

I. Du volontarisme des dirigeants de la préfecture de Diqing.....263

I.1. La création accélérée du premier parc national de Chine.....263

I.2. La création du parc national de Pudacuo par et pour le bénéfice du réseau de relations des personnes localement influentes.....266

I.3. L'avantage de la hiérarchie horizontale sur la hiérarchie verticale.....271

II. L'intérêt du gouvernement du Yunnan et de l'administration nationale de la Forêt à soutenir l'initiative du gouvernement de Diqing.....273

II.1. La position des acteurs du niveau hiérarchique situé entre Diqing et Pékin : s'approprier à tout prix le dispositif du parc national.....274

II.2. En attendant une éventuelle décision du Conseil des affaires de l'État.....278

III. Les bénéfices tirés de la collaboration entre le gouvernement préfectoral de Diqing et TNC par Pékin.....283

III.1. Du développement économique au service de la paix sociale.....283

III.2. La valorisation de la Chine sur la scène internationale au service de la cohésion nationale.....285

III.3. Un Tibétain sinophile à la rescousse du Parti communiste à Lhassa.....287

Conclusion.....290

Chapitre IX. La fabrique de Tibétains de culture globale dans le laboratoire de la zone de Pudacuo.....293

I. De l'ambivalence des discours et des comportements concernant le parc.....294

I.1. Du paradis terrestre.....295

I.2. « Le parc n'est qu'un nom ».....302

II. S'insérer dans « la société d'après ».....309

II.1. Le souhait de voir ses enfants « devenir han ».....310

II.2. Le maintien de spécificités tibétaines dans la sphère intime.....313

II.3. Des Tibétains fiers du rayonnement mondial de la Chine contemporaine.....315

Conclusion.....318

PARTIE III.
CONCLUSION.....319

CONCLUSION GÉNÉRALE.....321

Les nouveaux horizons des Tibétains de Pudacuo.....321
L'attrait des Tibétains locaux pour le changement initié par les autorités politiques321
L'articulation entre le local et le global au profit de la cohésion nationale.....322
Au-delà de l'horizon ethnique.....324
BIBLIOGRAPHIE.....325

Table des illustrations

Illustration 1 : Champignons séchant sur un lit dans une rue de Shangri-La.....28

Illustration 2 : Le lac Shudu, un lac d'altitude entouré de montagnes.....30

Illustration 3 : Carte de localisation du Yunnan, de Diqing, et de Shangri-La.....36

Illustration 4 : Une rue de la « vieille ville », avec ses maisons basses, son pavage, ses guirlandes de drapeaux tibétains, des propositions d'hébergement et de restauration, et des touristes étrangers.....106

Illustration 5 : Le rendez-vous de danse de la nouvelle ville.....110

Illustration 6 : La rupture entre la « vieille ville » et la nouvelle ville.....110

Illustration 7 : L'imposant monastère de Songzanlin.....111

Illustration 8 : Le monastère de Songzanlin encore et toujours en travaux en janvier 2012. .112

Illustration 9 : L'entrée du parc national de Pudacuo en janvier 2012.....123

Illustration 10 : Un panneau trilingue annonçant la direction des « toilettes écologiques » du parc.....132

Illustration 11 : Le paysage « pastoral » de Militang.....137

Illustration 12: Structure d'une maison de Langrong au rez-de-chaussée habité.....154

Illustration 13 : La variété des styles des tenues de la mariée et de sa famille.....165

Illustration 14 : La mariée (à droite) et ses amies toutes vêtues de façon similaire.....167

Illustration 15 : Le recours à la traction animale pour la récolte des pommes de terre, à Langding début octobre 2008.....180

Illustration 16 : « Annonce : il est interdit aux personnes extérieures de cueillir des matsutake dans la forêt d'un hameau, amende de contravention 500-1000 yuans. ».....197

Illustration 17 : Un matsutake de première classe.....198

Illustration 18 : « Les quatre amis » sur un mur de la « vieille ville ».....219

Illustration 19 : « Les six signes de longue vie » sur un mur de l'aéroport.....221

Illustration 20 : Organigramme des gestionnaires du parc national de Pudacuo.....267

Illustration 21 : Les hiérarchies verticale et horizontale en concurrence dans l'administration chinoise.....272

Repères pour la lecture

Conventions d'écriture des langues étrangères

Les termes étrangers sont figurés en italiques, hormis les ethnonymes et les toponymes. Si ceux-ci n'ont pas intégré la langue française, comme « Han », ils sont utilisés de façon invariable.

Le chinois est transcrit par le système officiel du pinyin, en italiques, et avec les caractères simplifiés.

Le décalage principal entre le son des translittérations chinoises du dialecte tibétain local porte sur la prononciation du « r », qui est lu [ʐ] en chinois d'après l'alphabet phonétique international, mais [z] en tibétain local. Ainsi, le toponyme « Niru » se prononce [nizu].

Quant aux termes du tibétain littéraire, ils sont mentionnés en Wylie.

Conformément à l'usage en Chine, le nom précède le prénom des Chinois auxquels je fais référence, à moins que ceux-ci suivent l'usage occidental.

Affichages particuliers

Les renvois d'une section à une autre de la thèse sont symbolisés par un soulignement.

Les sous-sections de chapitre se terminent par un encadré de synthèse.

Équivalences de monnaies

Dix yuans valaient approximativement un euro lorsque j'ai mené ma recherche.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Valérie, regarde, qu'est-ce que c'est que ça ? Ça doit être quelque chose qu'on utilise en Occident. Mais on comprend pas comment ça marche. » Je suis sidérée : Qilinlamo[1], une enfant de onze ans, me tend un porte-clés arborant une petite tour Eiffel ! Elle et sa sœur aînée Chunpizhuoma sont suspendues à mes lèvres, curieuses et impatientes d'entendre mon explication. Je lui demande comment elle l'a eu et elle me répond : « C'est des touristes qui nous l'ont donné. » Nous sommes au printemps 2009, cela fait quelques semaines que j'habite à nouveau dans le parc national de Pudacuo (*Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园), et je m'amuse du quiproquo entre les touristes, probablement français, qui ont apporté le porte-clés, et ces enfants tibétains qui lui prêtaient un autre usage, dans un contexte où on utilise peu de clés. A posteriori, je vois ce souvenir d'une de mes premières rencontres avec Qilinlamo à l'image de mon expérience de terrain, marquée par l'importante ouverture des Tibétains du voisinage de Pudacuo à l'influence du monde extérieur, par le biais d'objets et d'idées. Le parc national est l'un d'eux, et comme pour le porte-clés, le sens qu'on lui donne sur place est caractéristique du contexte local.

Le modèle du parc national est aujourd'hui présent dans 96 pays, d'après l'Union internationale pour la conservation[2] de la nature (UICN), qui régit les catégories d'aires protégées[3]. Et c'est en août 2006 que le premier site arborant ce label (*guojia gongyuan* 国家公园)[4] a ouvert en Chine, dans la préfecture autonome tibétaine de Diqing (*Diqing Zangzu zizhi zhou* 迪庆藏族自治州), qui se trouve dans le nord-ouest du Yunnan (云南)[5]. La création

1 J'ai pris le parti de remplacer les noms de mes informateurs pour éviter qu'ils soient trop facilement identifiés.

2 La conservation est un courant de pensée né aux États-Unis dans les années 1830 (cf. chapitre VII, section I.1), auquel on associe l'adjectif français « conservationniste ».

3 L'UICN (ou IUCN en référence à son nom anglais « *International Union for Conservation of Nature* ») a été créée en 1948 et elle est la plus ancienne institution internationale engagée pour la protection de l'environnement naturel. Depuis son siège de Gland (Suisse), elle fédère de nombreux acteurs de la conservation, notamment 200 gouvernements ou organisations gouvernementales, 800 ONG, et 11 000 scientifiques (http://www.iucn.org/fr/propos/ consulté le 28/10/2014). Outre sa classification des aires protégées, sa liste rouge des espèces en danger (*IUCN Red List of Threatened Species*) fait œuvre de référence dans le domaine de la conservation.

4 L'expression « parc national » a été utilisée à tort dans la littérature occidentale pour désigner les « réserves naturelles de rang national » (*guojia ji ziran baohu qu* 国家级自然保护区) chinoises, par exemple par le géographe Guillaume Giroir (2007).

5 La République populaire de Chine se compose de vingt-deux provinces (*sheng* 省), dont le Yunnan, ainsi que de cinq régions autonomes (*zizhi qu* 自治区) et de quatre municipalités autonomes (*zizhi shi* 自治市) directement sous le contrôle du gouvernement central, dont la Région autonome du Tibet (*Xizang zizhi qu* 西藏自治区).

d'un objet standardisé à l'échelle internationale comme celui-ci met en jeu des dynamiques globales et locales. Partant de la façon dont les villageois vivent le nouvel aménagement de leur espace, j'ai peu à peu perçu les logiques locales à l'œuvre dans ce projet et dont le déploiement renseigne sur la relation qu'ils entretiennent avec le monde extérieur, qui sont le sujet de cette thèse.

De façon générale, un parc national est un microcosme qui se distingue de l'environnement dans lequel il se trouve. Son existence est au moins matérialisée par un panneau, et induit en principe une occupation particulière de l'espace. Son cadre délimite une orientation, qui modifie ce qui pré-existait. Il catalyse un changement qui s'inscrit en cohérence avec la société où il est établi. Il peut notamment susciter des débats sur la gestion de l'environnement naturel, les représentations de la nature, le développement économique, la tradition, et a souvent une portée politique. La façon dont cela se produit à Pudacuo est représentative du contexte de la Chine contemporaine en général, et du Yunnan et de Diqing en particulier. Le parc national y apparaît avant tout comme résultant d'une initiative politique, qui vise l'intégration des populations locales par le développement économique, et comme ayant peu à voir avec le souci pour la protection de l'environnement naturel ou la valorisation des activités humaines qui ont façonné ses paysages.

Mais avant d'en arriver là, j'ai suivi un long cheminement que je propose de relater ici, en restituant mon parcours d'enquête, en présentant mon cadre de recherche et la façon dont j'y ai été inscrite par mes interlocuteurs au gré de mon propre positionnement, et en détaillant la problématique et la structure de ma thèse.

I. Des usages des ressources naturelles au premier parc national de Chine

Ce sont mon goût pour les usages ruraux des ressources naturelles et mon attrait pour le Sud-Est asiatique qui m'ont amenée à situer ma recherche de doctorat d'ethnologie au Yunnan. La présence sur place d'organisations non gouvernementales (ONG) impliquées dans la protection de l'environnement naturel a fait évoluer mon intérêt vers la rencontre entre leur démarche et les logiques populaires[6]. Dans les actes du congrès international *Links between Cultures and Biodiversity* organisé en 2000 à Kunming (昆明), qui est la capitale provinciale du Yunnan, j'ai lu que de nombreuses populations locales non-han perpétuaient des conceptions spécifiques de l'environnement naturel qui rejoignaient les projets des

6 J'utilise cet adjectif pour désigner ce « qui émane du peuple » (*Le Robert illustré 2014*), tandis que le terme « locales » pourrait aussi faire référence aux logiques des autorités politiques de la région.

conservationnistes[7]. Puis, au cours de mon séjour à Kunming de l'été 2006, j'ai été marquée par l'omniprésence de l'invitation à prendre soin des parterres dans l'espace public, par exemple, dans les parcs du lac d'émeraude (*Cuihu* 翠湖), des monts de l'Ouest (*Xishan* 西山), et du temple d'or (*Jindian* 金殿). Des panneaux appelaient les visiteurs à respecter les plates-bandes en faisant parler les végétaux, tandis que de nombreuses poubelles étaient installées pour recueillir leurs déchets. Ces dernières avaient la particularité de prendre la forme de faux troncs d'arbres en ciment ou en plastique, comme si les gestionnaires de ces lieux avaient considéré qu'un tel design rendrait plus discrète la présence humaine dans ces endroits qu'ils veulent « naturels ». Cet aménagement de l'espace m'a donné l'impression que les autorités se souciaient fortement de donner une apparence « *environmentally-friendly* » à la capitale provinciale. À défaut d'être strictement suivies, leurs incitations apparaissaient s'inscrire dans une démarche éducative.

En parallèle, de nombreux documents touristiques liaient la bonne conservation de l'environnement naturel yunnanais à l'importante présence de nationalités minoritaires (*shaoshu minzu* 少数民族), qui comptaient pour plus de 35% de la population provinciale en 1997, contre seulement 8% à l'échelle nationale[8]. Ce point de vue est ainsi exprimé dans un album de photographies consacré au nord-ouest du Yunnan :

> *For thousands of years, the 16 minority peoples inhabiting this area, including the Tibetan, Naxi, Lisu, Yi, Dulong, and Nu, have been living in harmony, based on the local exploitable resources. Their cultures are closely associated with the land in forms of religion, folk tales, painting, dancing, music, poetry, and folk songs. The Tibetan people, for instance, worship Meili Snow Mountain as a holy mountain and scrupulously abide by the taboo that mountaineers are not allowed to enter in without permission. Such worship and taboo reflect the Tibetans' reverence for nature and the dynamics [sic. : dynamism (*huoli 活力*)] of the local culture. The respect for nature has found a deep root in the heart of each ethnic group, forming an awe-inspiring cultural view.*[9]

Cette citation est représentative de la façon dont l'origine minoritaire des populations locales est systématiquement associée à l'état relativement préservé de l'environnement naturel. Plusieurs d'entre elles sont nommées et d'emblée distinguées des Han. À l'inverse de ces derniers, elles sont présentées comme « vivant en harmonie »[10], dans la dépendance des

7 Xu Jianchu (2000). Je reviens sur cet évènement dans le chapitre VII, section I.

8 D'après les résultats du recensement de 1997 cités par Li Chun (2000 : 84). Je reviens sur le concept de « nationalités minoritaires » chapitre I, section II.

9 Zi Xingchun (2006 : 12). Cet ouvrage est à la fois rédigé en anglais et en chinois, ce qui m'a permis de déceler l'inexactitude de la traduction de « *huoli* ».

10 Le thème de l'harmonie, qui est un mot d'ordre confucianiste remis au goût du jour par les autorités nationales chinoises dans les années 2000, se retrouve à la base du paysage touristique créé dans ma région de

ressources locales, et comme conservant des cultures qui les maintiennent en lien étroit avec leur territoire. Ce dernier argument est étayé par l'évocation du culte que les Tibétains rendent à la montagne Meili (*Meili xue shan* 梅里雪山 ; tib. : *kha ba dkar po*), dont la survivance est prise comme un indicateur de la vivacité de la « culture locale ». Puis, sans autre explication, les nationalités minoritaires se voient prêter une profonde inclination pour « le respect de la nature » et instituées en exemple « inspirant » en la matière, sans que le sens de cette démarche ne soit reconnu comme faisant débat.

L'opposition binaire entre la majorité han et les nationalités minoritaires est communément exprimée en Chine[11]. Dans le cas présent, elle induit non seulement l'idée de l'homogénéité de la population han, mais aussi celle de l'ensemble formé par les nationalités minoritaires, dont toutes seraient, en fin de compte, attachées au « respect de la nature ». Le souci de différencier les Han de celles-ci conduit à passer sous silence les similitudes entre eux, qui incluent en l'occurrence l'observation de cultes aux dieux du sol, la vénération de montagnes sacrées, et un minimum d'insertion dans le système global d'échange contemporain.

Cet avis fait écho à la représentation ancienne qui distingue les Chinois des peuples barbares et de la nature. D'après le sinologue Marcel Granet, celle-ci se retrouve au fondement des villes ou de l'agriculture maraîchère en Chine :

> Tout autour des petits îlots de culture qu'avaient fait surgir les efforts des premières communautés paysannes, vaguaient, dans les forêts ou les brousses des marécages, des populations arriérées ou barbares. S'il était déjà nécessaire d'être en nombre et de s'organiser pour vaincre la nature, la défense des récoltes exigeait de même que les agglomérations fussent puissantes.[12]
>
> Obligés de tirer des terres étroites qu'ils avaient conquises sur la nature et qu'ils défendaient contre les Barbares, tous les produits nécessaires à la vie d'un fort groupement, les paysans chinois adoptèrent les méthodes de la culture maraîchère.[13]

Cette vision n'oppose pas pour autant la culture à la nature. Dans la civilisation chinoise, le Ciel (*tian* 天) est considéré comme étant le régisseur des phénomènes terrestres, de sorte que le terme « *tianran* » (天然), littéralement « de la manière du Ciel », signifie « naturel ». L'empereur est dit tenir son mandat du Ciel, ce qui transparaît de son titre de « Fils du Ciel »

recherche, que j'expose chapitre II, section I.3.

11 Cela est effectué à des fins idéologiques, pour soutenir le projet politique de civilisation des nationalités minoritaires par les Han. De nombreuses recherches démontrent au contraire l'ancienneté de la dynamique d'échange entres les populations de Chine, telles celles de Stevan Harrell (1995, 2001), Stéphane Gros (2005, 2012), Aurélie Névot (2008), et Sylvie Beaud (2012).

12 Marcel Granet (1968a : 164).

13 Marcel Granet (1968a : 164).

(*tianzi* 天子). À lui de gouverner les hommes dans le respect des lois de la nature, sous peine de perdre sa place. Pour ce faire, l'institution impériale chinoise a instauré un rituel de promulgation d'un calendrier détaillé des activités humaines à effectuer à chaque période de l'année :

> Un Souverain est un sage qui, possédant une vertu plus humaine à la fois et plus abstraite que la vertu propre aux héros, civilise le monde par l'effet direct de son efficace et règne, d'accord avec le Ciel, pour le bonheur du peuple. Il est, essentiellement, l'auteur d'un calendrier exact et bienfaisant.[14]

Autrement dit, sa mission est de concilier, d'harmoniser, les desseins des hommes et les phénomènes de la nature : « [Les ordonnances mensuelles] ont pour but de faire concorder les occupations des hommes et les habitudes de la nature, régies par le Ciel. »[15] Celles-ci incluent l'organisation de fêtes dans des lieux identifiés comme saints : « De sa ville et par de simples proclamations mensuelles, le Chef, maître du calendrier, détermine cette collaboration des hommes et de la nature que réalisaient jadis les noces équinoxiales des Lieux-saints. »[16] L'organisation régulière de ces manifestations sert à réactiver le lien entre les humains et la nature, par l'intermédiaire des lieux efficaces : « Témoin consacré des fêtes fédérales où, à temps rythmés, se renouvelait le pacte qui liait les hommes, groupe à groupe, et qui les liait tous avec la Nature, le Lieu-saint est une puissance tutélaire aux pouvoirs indéfinis. »[17]

Dans la pensée chinoise ancienne dominante, culture et nature ne sont donc pas opposées mais liées, la culture étant considérée comme « s'ajoutant » à la nature :

> La puissance des sociétés et la valeur morale des êtres humains ont un fondement commun — non point naturel, mais ajouté à la nature : la civilisation, invention des Sages, invention humaine, sortie des nécessités de la vie sociale. Ce n'est pas dans la nature qu'est le bien ; c'est la société qui le produit.[18]

La culture est vue comme indispensable à la valorisation de la nature au profit des hommes, tel que le révèle la légende qui entoure le premier empereur de Chine :

> Yu le Grand, fondateur des Hia, a tous les traits d'un Souverain ; et même, nul Souverain ne ressemble à un démiurge plus que ce créateur de la Royauté. En son honneur, l'histoire incorpore les débris d'un poème où on le voit mettre en ordre les Marais sacrés, les Monts vénérables et mener à la mer les Fleuves "comme des seigneurs qui se rendent aux tenues de cour". Le monde, une fois aménagé, put être mis en culture. Le peuple put manger de la viande fraîche, du riz, du millet. La terre fut sauvée des eaux grâce aux travaux de Yu.[19]

14 Marcel Granet (1968a : 23).
15 Marcel Granet (1968a : 407).
16 Marcel Granet (1968a : 209).
17 Marcel Granet (1968a : 196).
18 Marcel Granet (1968b : 458-459).
19 Marcel Granet (1968a : 27).

Et c'est tout l'enjeu du gouvernement que d'étendre « la conquête [de terres] sur les Barbares et la Nature, terres qui échappaient aux coutumes féodales »[20], et qui demeuraient entre autres à l'écart de l'expertise impériale en matière de gestion de la nature. S'ils sont perçus comme se trouvant physiquement dans la nature, les barbares ne se voient pas reconnaître l'aptitude à la gérer convenablement. Cette activité est le fait du prince, qui accepte mal qu'on ne suive pas la voie qu'il trace : « Les Barbares sont, par nature, coupables du seul crime qui soit un véritable crime. Ils vivent en dehors de l'ordre de civilisation que fait rayonner la vertu du prince. »[21] Au-delà de ça, c'est leur humanité elle-même qui est en fait mise en doute : « C'est tuer l'homme que l'expulser dans la barbarie, car les Barbares ont la nature des bêtes et non des hommes. »[22] Cette opinion est étayée par leur méconnaissance de l'écriture : « Le terme de *wenhua* désigne ce qui a été ou est transformé par l'écriture et les rites, c'est-à-dire la civilisation telle que l'entendent les Chinois. C'est en effet par la maîtrise de l'écriture et des rites qu'ils se distinguent des "barbares" ou autres populations considérées comme plus ou moins humaines. »[23]

Le discours touristique qui fait la célébrité du Yunnan est donc en décalage avec la représentation ancienne des interactions entre les Chinois, les barbares, et la nature. Pour ce qui les concerne, les nationalités minoritaires, qui sont dites descendre des barbares d'autrefois, sont placées dans le domaine de la nature, mais elles obtiennent une promotion au rang d'exemples à suivre. Quant aux Han, ils apparaissent éloignés de la nature et de l'idéal de gouvernement autrefois promu dans leur civilisation.

Cette image s'avère très construite et cohérente dans le contexte touristique du Yunnan contemporain. La majorité des voyageurs proviennent de l'extérieur de la province, notamment des grandes villes de l'Est de la Chine, et sont de culture han. Ils sont généralement peu familiers de la vie rurale, et rejettent éventuellement les pratiques religieuses comme étant des superstitions conformément au discours officiel en vigueur sous Mao et en accord avec leur foi dans la science. Dans le même temps, le Yunnan est connu pour être la province dont la population compte la proportion la plus importante de nationalités minoritaires à l'échelle nationale et pour être demeurée longtemps une région agricole peu industrialisée. Ses dirigeants ont saisi la pertinence de s'appuyer sur cela pour

20 Marcel Granet (1968a : 424).
21 Marcel Granet (1968a : 163).
22 Marcel Granet (1968a : 163).
23 Gladys Chicharro (2005). Les nationalités minoritaires incluent quelques populations qui possèdent leur propre écriture, dont les Tibétains.

élaborer une invitation au voyage proposant la rencontre d'un Autre exotique et exemplaire en matière d'harmonie et de relation à la nature[24] (cf. chapitre II, section II). L'opposition entre Han et nationalités minoritaires, qui est notamment attestée en vertu des différences dans leurs relations à la nature, traverse les ruptures de l'histoire, mais aussi les continents. Elle ne semble pas moins évidente aux Occidentaux, qu'ils soient touristes ou salariés d'ONG.

Plus que l'utilisation de ce discours à des fins touristiques, c'est sa mobilisation par des ONG qui m'a interpellée. Je l'ai notamment retrouvé au fondement du projet de l'organisation kunmingaise *Center for Biodiversity and Indigenous Knowledge* (CBIK) (cf. chapitre VII, section I.1) et dans le propos de l'assistant en communication états-unien du bureau yunnanais de l'ONG états-unienne *The Nature Conservancy* (TNC) que j'ai rencontré en juillet 2006. D'après lui, son organisation était très ouverte aux points de vue des populations locales. Pour preuve, son programme visant à réduire la quantité de bois utilisée lors de la construction de maisons veillait à respecter le style architectural traditionnel local. Elle s'intéressait par ailleurs à la « géographie sacrée qui protège la biodiversité »[25] dans une région du nord-ouest du Yunnan peuplée de Tibétains, qui avait la particularité d'être le cadre d'un culte aux montagnes et de faire partie du point chaud de biodiversité (*biodiversity hotspot* ; cf. chapitre II, section II.3) de la zone himalayenne. À nouveau, j'en revenais à l'idée d'une conjonction entre les cultures des nationalités minoritaires locales, et plus particulièrement des Tibétains, et « le respect de la nature », cette fois-ci entendu comme la « diversité des espèces vivantes (micro-organismes, végétaux, animaux) présentes dans un milieu »[26]. En parallèle, c'est le terme chinois « *daziran* 大自然 » que TNC avait choisi pour traduire l'occurrence « *Nature* » incluse dans son nom, « *The Nature Conservancy* » devenant « l'association de protection du monde naturel » (*daziran baohu xiehui* 大自然保护协会), où « naturel » (*ziran*) peut s'expliciter comme étant « ce qui est spontanément ». Je trouvai ensuite cette conception déclinée dans un document de communication que j'avais reçu de mon interlocuteur, et qui faisait allusion au roman *Lost Horizon* de James Hilton, que plusieurs Chinois et Occidentaux rencontrés à Kunming m'avaient recommandé de lire :

> *In his 1933 novel* Lost Horizon*, British writer James Hilton described an eternally peaceful and quiet place among the mountains where ethnic groups live in harmony with nature and each other. This beautiful place was called Shangri-La, a Tibetan word*

24 Pour l'anthropologue Charles F. McKhann (2001 : 36), la visite de la ville touristique de Lijiang offre aux Han « un voyage vers un Soi simple et ancien » .
25 TNC (2006a : 21).
26 *Le Robert illustré 2014*.

> *which means "land of sacredness and peace." Some Chinese researchers now believe that Hilton's fictional utopia is actually based on* National Geographic *accounts of Yunnan Province written by the explorer Joseph Rock in the early 1900s. Drawing on the evidence, the Yunnan Provincial Government recently changed the name of Zhongdian County in northwest Yunnan to Shangri-La.*[27]

Le fait que TNC, qui est une organisation états-unienne dépendant principalement de bailleurs états-uniens, mobilise cette histoire me suggérait à la fois qu'elle était une référence culturelle anglo-saxonne importante (cf. chapitre II, section I.2) et que le discours romantique plaisait à son public. Ce texte me faisait en outre découvrir le pragmatisme avec lequel les autorités chinoises pouvaient gouverner. Cela ne me donnait pas envie de consulter le roman, malgré une énième incitation à le faire lue dans le guide touristique d'un ami :

> Tout a commencé par un reportage du magazine *National Geographic* réalisé par l'aventurier américain Joseph Rock. Un auteur britannique, James Hilton, s'en inspira pour écrire en 1933 un roman intitulé *Lost Horizon* ("Horizon perdu"). Hilton y décrit une mystérieuse région nommée Shangri La, située au sud-ouest de la Chine, cachée dans les forêts, les montagnes et les canyons. Comme dans un paradis terrestre, ses habitants y vivent sur un mode écologique et pacifique, en harmonie complète avec la nature, et, moyennant l'absorption d'un élixir secret, éternellement...[28]

Ma première expérience au Yunnan m'a laissé l'image d'une province atypique par rapport à la façon dont j'imaginais le reste de la Chine. J'ai été surprise par l'omniprésence de discours sur l'environnement naturel et par l'exposition ancienne et récente de cette région à l'influence de l'Occident, des colons et missionnaires européens du XIXe siècle[29] aux ONG et missionnaires américains et européens d'aujourd'hui. J'en suis revenue confortée dans l'idée d'orienter ma recherche sur les échanges entre populations locales et ONG au sujet de l'environnement naturel. Consciente que les propos qu'on m'avait tenus chez TNC se voulaient policés et séducteurs, j'ai consacré ma deuxième année de master à l'exploration de la littérature portant sur la mise en œuvre de projets de conservation dans le monde. Je trouvais finalement très pertinent de consacrer ma thèse de doctorat à cette thématique au regard de son caractère très contemporain.

Je suis ensuite retournée au Yunnan au printemps 2008, en restant ouverte aux contextes liant l'environnement naturel et l'ethnicité. J'ai notamment visité trois « villages ethniques, culturels et écologiques » (*Minzu wenhua shengtai cun* 民族文化生态村) aménagés par des anthropologues de l'Université du Yunnan (*Yunnan daxue* 云南大学)[30]. Les populations

27 TNC (2005b).
28 Pierre Josse (2006 : 443).
29 Sur l'entreprise missionnaire au Yunnan, cf. par exemple Stéphane Gros (1996) et Aurélie Névot (1997).
30 Yin Shaoting (2000, 2002). Sur le caractère souvent appliqué de l'anthropologie en Chine, cf. Brigitte

locales y sont présentées comme entretenant une relation harmonieuse avec l'environnement naturel, ce qui est mis en scène par différents artefacts parfois construits à l'initiative des « anthropologues » (cf. chapitre VII, section I.1). Ces endroits m'ont laissée perplexe, en même temps qu'ils m'ont donné un aperçu de la démarche des touristes chinois, que j'ai alors décrite ainsi dans mes notes de terrain :

> [Le] développement touristique [du village de Heshun] m'a semblé « plus équilibré » que celui de Xianrendong [...], mais je n'y ai toutefois pas trouvé la dimension "écologique" que je cherche. Cet adjectif ne couvre pas la même réalité en France et en Chine, où il me semble plutôt être un synonyme de « rural ». Cette impression rejoint le fait que le tourisme qui y est pratiqué consiste en une immersion à la campagne de quelques heures ou de quelques jours, pour des citadins qui ne connaissent vraiment quasiment rien à la vie rurale. Ceux-ci s'y aventurent d'ailleurs très « prudemment », en ne descendant parfois même pas de la voiture conduite par leur guide, qui me fait penser aux Jeep utilisées en safari... (19/07/2008)

Si ces villages offraient un espace intéressant pour étudier les pratiques du tourisme et de l'anthropologie en Chine, ils ne me semblaient pas répondre à mon intérêt pour le point de vue des populations locales sur l'environnement naturel ni à ma curiosité pour leurs interactions avec les salariés d'ONG étrangères. Et c'est en espérant pouvoir satisfaire ceux-ci que j'ai pris la route de la préfecture autonome tibétaine de Diqing pour découvrir en quoi consistait le premier parc national de Chine continentale (*Zhongguo dalu di yi ge guojia gongyuan* 中国大陆第一个国家公园) co-créé par TNC et les autorités politiques.

J'ai d'abord passé quelques jours dans la ville de Shangri-La (*Xianggelila* 香格里拉), qui est à la fois chef-lieu de préfecture (*zhou* 州) et chef-lieu du district (*xian* 县) de Shangri-La[31]. Ces premières heures sur place m'ont laissé de fortes impressions. J'ai été marquée en découvrant de nombreuses personnes vêtues de façon typée, ce que je n'avais pas observé avec une telle ampleur avant, même pas dans la préfecture autonome lisu du Nujiang (*Nujiang Lisuzu zizhi zhou* 怒江傈僳族自治州), qui est peuplée de nationalités minoritaires à plus de 85%. J'ai trouvé les rues de Shangri-La hautes en couleurs, alors qu'elles étaient parcourues par des femmes tibétaines couvertes d'un foulard rose fuchsia ou vert émeraude, des hommes tibétains avec des chapeaux, et des femmes yi portant des coiffes noires très volumineuses, qui apportaient une touche frappante à la foule des autres passants vêtus de jeans et d'autres accessoires de prêt-à-porter. J'ai aussi été interpellée de voir les portraits de moines du bouddhisme tibétain voisiner avec celui de Mao, dans de nombreuses échoppes. La

Baptandier (2001, 2010).

31 Dans les chapitres qui suivent, je désigne indifféremment la ville de Shangri-La par les expressions « chef-lieu », « chef-lieu de préfecture » ou « chef-lieu de district ».

spécificité des tenues et la visibilité du bouddhisme[32] me ramenaient à l'impression de me trouver en terre tibétaine. En parallèle, j'ai été surprise de retrouver des références à l'environnement naturel dans l'espace public, telles le slogan « Établir la préfecture à l'aide de l'écologie » (*shengtai li zhou* 生态立州) inscrit sur un panneau public au centre de l'incontournable avenue de la longue Marche (*Changzheng dadao* 长征大道). Et j'ai été amusée de voir des champignons disposés pour sécher un peu n'importe où dans les rues. Cela me ramenait à mon intérêt pour la relation à l'environnement naturel.



Illustration 1 : Champignons séchant sur un lit dans une rue de Shangri-La

Une fois dans le voisinage du parc national, mon premier objectif a été de trouver un lieu d'hébergement, et je n'ai pas fait la visite touristique qui intéressait les autres passagers du bus de ligne reliant le chef-lieu à Pudacuo. J'ai facilement noué contact avec les Tibétains locaux, qui étaient intrigués par le fait qu'une jeune Occidentale circule seule, à pied, avec un imposant sac à dos. Ma démarche était atypique dans le paysage local, que la majorité des visiteurs traversent seulement à bord de cars roulant à vive allure. Je correspondais à l'inverse à la représentation admirative des Occidentaux comme des personnes « débrouillardes, téméraires » (*lihai* 厉害). J'ai été comparée à une Australienne établie dans un village de la préfecture avec un Tibétain local, aux Occidentaux qui habitent le quartier de vieille ville (*gu*

32 À moins que le contraire ne soit signalé, je fais uniquement référence au bouddhisme tibétain lorsque j'emploie le nom « bouddhisme » ou les adjectifs « bouddhiste » et « bouddhique ».

cheng 古城) de Shangri-La ou les villages proches du chef-lieu, et mêmes aux missionnaires catholiques qui ont fondé l'église de Cizhong (茨中), dans le district voisin de Deqin (德钦), au XIXe siècle. Aucun de mes interlocuteurs n'avaient jamais parlé à ces étrangers, mais tous connaissaient les rumeurs qui leur attribuaient une très bonne réputation, et notamment la maîtrise du dialecte tibétain local. S'ajoutaient à cela leurs observations fréquentes des nombreux touristes occidentaux visitant le chef-lieu, qui nourrissent leur vision des Européens et des Américains comme étant ouverts, polis, forts, intelligents. Comme je l'ai ensuite souvent entendu, mes premiers interlocuteurs étaient surpris et touchés que des étrangers venus de pays développés où ils pourraient avoir un mode de vie confortable, s'établissent plutôt dans leur région ou y viennent au moins en vacances. Pour eux, cela était la preuve de la popularité et de la valeur du Tibet en Occident. Leur conviction était qui plus est confortée par l'ouvrage de James Hilton, qu'ils présentaient comme un récit autobiographique, conformément au discours officiel et alors qu'ils ne l'avaient eux-mêmes pas lu. Selon eux, ce Britannique aurait découvert la région après s'y être écrasé en avion. Émerveillé par la gentillesse de ses habitants et la beauté de ses paysages, il y serait demeuré quelques temps, puis il aurait rejoint son pays et il aurait écrit *Lost Horizon* (*Xiaoshi de dipingxian* 消失的地平线) pour faire connaître sa belle expérience. Persuadé qu'il relate la réalité de la vie dans la région, tout le monde jugeait indispensable que je lise son histoire. Si ma venue était inédite, elle n'était en fin de compte pas surprenante aux yeux des villageois qui m'accueillaient : j'étais une Occidentale de plus fascinée par la culture tibétaine. Soucieux d'entretenir mon intérêt supposé pour eux, ils se sont empressés à m'initier aux aspects tibétains de leur mode de vie. Ils ont commencé par me servir un repas tibétain, me montrant comment préparer du thé au beurre salé, m'apprenant à mouler de la pâte de farine d'orge (*zanba* 糌粑 ; tib. : *rtsam pa*) et de thé, et me donnant du fromage de dri (femelle du yack). J'ai ainsi découvert sur le tas ce que les Tibétains locaux considéraient typique de leur culture.

Quant au parc, il est resté une entité obscure pour moi pendant une dizaine de jours. Les hommes de la famille qui m'hébergeait dans le hameau de Cichiding (茨吃丁) me disaient s'y rendre régulièrement mais ne pas pouvoir m'y emmener puisqu'on m'y ferait forcément payer un droit d'entrée très élevé. Puis les habitants de Langding (浪丁 ou 浪顶[33]) m'ont affirmé que le parc se trouvait très loin, qu'on ne pouvait pas y dormir, qu'il était impossible de parvenir à y aller et à en revenir dans la journée, et que son accès était désormais contraint par l'achat

33 Comme beaucoup de noms propres, les toponymes sont issus du dialecte tibétain local et la plupart d'entre eux sont translittérés de façon très variable et approximative en chinois (cf. chapitre II, section I).

d'un billet d'entrée extrêmement coûteux. Ces derniers ignoraient qu'ils avaient eux-mêmes le droit de s'y rendre librement, alors qu'ils n'y étaient pas allés depuis des années. Pour eux, le parc était une institution impressionnante, compliquée, et sans grand intérêt. C'est finalement le premier villageois avec qui j'ai noué le contact, Wangdui, un entrepreneur en travaux publics originaire de Langding mais habitant le hameau de Xialang (吓浪), qui m'a emmenée à Pudacuo. Il a franchi la barrière du parc sans problème, en prétextant une visite à des parents bergers, pendant que j'étais accroupie à l'arrière de sa voiture aux vitres teintées. Après environ cinq kilomètres, nous avons aperçu quelques maisons du hameau de Langrong (*Luorong* 洛茸), dont il m'a expliqué qu'elles étaient seulement occupées à la belle saison, lorsque les bêtes étaient dans les alpages, tandis que personne n'habitait au sein du parc à l'année. Puis nous sommes allés rendre visite à un cousin berger, qui se rend également uniquement là-bas pour l'été. Outre d'être le premier parc national de Chine, cet espace était un important lieu d'estive. Wangdui m'a ensuite emmenée le long de la route touristique qui ceinture Pudacuo, notamment pour me faire voir le paysage du lac Shudu (属都, ou *Shuodu* 硕都), « célèbre dans toute la Chine car il apparaît régulièrement à la télévision nationale » (cf. chapitre III, section II.1).



Illustration 2 : Le lac Shudu, un lac d'altitude entouré de montagnes

C'est le paysage chinois par excellence, le « *shanshui* 山水 » qui associe littéralement la montagne et l'eau, que l'on retrouve au cœur de la tradition picturale chinoise. Beaucoup

d'amis chinois non tibétains me l'ont dit spontanément : « s'il y a de l'eau et des montagnes, c'est bien ».

Cette première visite m'a aussi appris que Wangdui était peu familier du fonctionnement de Pudacuo, même s'il habitait à seulement quelques kilomètres. De retour à Kunming quelques jours plus tard, j'ai été étonnée lorsque les deux salariés chinois de TNC qui m'ont reçue ont dépeint un tableau idyllique de la proximité entre leur organisation et les populations locales, similaire à celui qu'on m'avait décrit en juillet 2006. D'après eux, les villageois du voisinage de Pudacuo étaient très impliqués dans le parc, participaient à tour de rôle à ses activités, et se réjouissaient d'en tirer d'importants bénéfices économiques. Leurs propos faisaient directement écho au discours officiel exposé sur le site internet de leur organisation :

> *"What…distinguishes this park [from a typical Chinese nature reserve] is that the local communities are already benefiting from it because they are preferentially employed for jobs within the park," says Zhu Li, communications manager for the Conservancy's China Program. "The national park system embodies the conservation ideal of 'nature for people' rather than 'nature from people.'"*[34]

Le décalage entre ce propos et la méconnaissance du parc par les villageois m'a fait penser que mes interlocuteurs de TNC avaient une connaissance approximative du terrain, et douter de leur affirmation selon laquelle le parc incluait bel et bien un village tibétain. Cette éventualité contredisait en outre ce qu'on m'avait dit du modèle états-unien du parc national, comme excluant toute population. D'après eux, la situation chinoise n'avait rien à voir avec le contexte états-unien où l'on avait délogé les Indiens pour les rassembler dans des réserves. À l'inverse, tout déplacement de population était selon eux impensable en Chine, alors que le pays est partout habité[35]. L'insertion probable d'une localité tibétaine à Pudacuo me renvoyait à la représentation chinoise ancienne qui situe les barbares du côté de la nature. Mais lorsque j'ai rejoint Langding en septembre, les villageois continuaient de me dire que personne ne résidait en permanence dans le parc, jusqu'au jour où j'ai été prise en stop par un habitant de Langrong. Celui-ci avait entendu parler de moi et était ravi de me rencontrer. Il m'a expliqué que Pudacuo comprenait un hameau regroupant trente-trois foyers tibétains, où j'étais la bienvenue pour mener ma recherche. Finalement, c'est à nouveau Wangdui qui m'a introduite clandestinement dans le parc. N'entretenant pas véritablement de relations avec les habitants

34 TNC (2008a).

35 Cela est loin d'être vrai, comme le montrent les recherches de Katiana Le Mentec sur les conséquences sociales du barrage des Trois gorges (2011).

de Langrong, il n'avait pas voulu m'y déposer en août parce que je n'y connaissais personne et qu'il ignorait si j'y serais bien accueillie. Pour la même raison, il a préféré me laisser à distance de Langrong et m'a demandé de ne pas révéler que c'était lui qui m'avait conduite. Je suis arrivée au cours d'une réunion très animée concernant l'exploitation touristique (*lüyou kaifa* 旅游开发) et j'ai tout de suite perçu que la relation au parc était encore différente dans cette localité, qui est la seule incluse dans le périmètre de Pudacuo. Contrairement à ce qu'il en était à Langding, le parc apparaissait être une réalité tangible et rémunératrice à Langrong, dont la plupart des habitants possédait des intérieurs domestiques richement garnis ainsi qu'un véhicule.

Les différences visibles que j'ai observées dans le mode de vie des habitants des trois hameaux où je suis allée m'ont convaincue de l'importance de l'impact du parc sur la zone et de l'intérêt d'étudier la façon dont il se manifestait dans la vie des populations locales. En décembre 2008, j'ai à nouveau visité le bureau de TNC à Kunming, où j'ai eu affaire à une autre salariée chinoise, qui m'a appris que son organisation s'apprêtait à aménager Langrong en village écotouristique, grâce à un financement du Centre du patrimoine mondial (*World Heritage Center*) de l'UNESCO. La visée du projet était ainsi définie dans la brochure qu'elle m'a donnée : « *We aim to protect the rich biodiversity of the Three Parallel Rivers World Heritage Site in Yunnan Province by promoting community-based sustainable tourism and stakeholder collaboration* »[36]. D'après mon interlocutrice, ce chantier devait commencer dès janvier et être bien entamé, sinon terminé, à mon retour sur place en mars. J'ai rejoint la France enthousiaste, étant finalement parvenue à m'installer dans le hameau situé dans le parc, ayant acquis le droit tacite de circuler librement dans et hors du parc, conservant de bons contacts avec mes connaissances de Langding et Cichiding, et alors que je m'attendais à observer l'adaptation de Langrong au modèle de l'écotourisme promu par TNC et l'UNESCO.

Après avoir été déroutée par la ré-invention du mythe occidental de Shangri-La par les autorités de Diqing (cf. chapitre II), j'ai été interpellée par le fait que ce lieu retiré ait accédé à une référence « occidentale » que je ne connaissais pas. J'ai lu *Lost Horizon* et j'ai été très déçue. James Hilton y relate l'aventure d'un groupe d'Anglo-Saxons dont l'avion s'écrase dans une vallée perdue de l'Himalaya nommée « Shangri-La ». Ceux-ci sont secourus par la communauté bouddhiste locale, puis invités à s'installer dans son monastère. Ses habitants, hospitaliers et tolérants, sont de plus respectueux de leur environnement naturel et auraient

36 TNC (2009c).

percé le secret de la vie éternelle. Loin du paradis que j'imaginais, j'ai surtout vu le caractère inégalitaire et colonialiste de la société inventée par James Hilton, qui attribue à des érudits, dont les plus importants sont des ecclésiastiques d'origine occidentale, le gouvernement de populations exotiques, incluant la mission de leur apporter l'éducation scolaire. J'ai été agacée par l'engouement manifesté pour cette histoire romantique d'un autre âge, et j'ai eu envie de donner à voir la réalité de la vie des populations locales.

J'étais par ailleurs rassurée concernant la possibilité de mener une recherche ethnologique parmi des Tibétains, dont l'administration ne semblait pas particulièrement sensible dans la région. Le 10 mars 2008, la commémoration de la manifestation sanglante qui a conduit le Dalaï-lama (*Dalai lama* 达赖喇嘛 ; tib. : *taa la'i bla ma*) à fuir pour l'Inde le 17 mars 1959 a été le déclencheur d'affrontements entre des Tibétains et des forces armées chinoises. En Région autonome du Tibet, au Qinghai (青海), au Sichuan (四川), et dans le sud du Gansu (甘肃), au moins 95 manifestations ont été organisées[37]. Ce mouvement a fortement inquiété les autorités nationales à plusieurs titres, notamment parce qu'il se déployait à une très large échelle et survenait quelques mois avant le début des Jeux olympiques organisés à Pékin. La tension a ensuite été entretenue par les manifestations anti-chinoises ou pro-tibétaines organisées à l'occasion du passage de la flamme olympique en Europe et en Amérique, comme à Paris le 7 avril. Pour contenir les débordements, les dirigeants de Pékin ont envoyé de nombreux militaires et policiers dans les zones tibétaines, tels un policier que je côtoyais à Kunming et qui a brusquement dû partir à Lhassa en mai. Dans ce contexte, je comptais rester à l'écart des Tibétains.

Mais c'est dans des régions non-tibétaines du Yunnan que ma présence a été considérée la plus intrigante ou même dérangeante. Le fait que je voyage seule dans un petit bus de ligne entre Tengchong (腾冲) et Liuku (六库) a interpellé une patrouille de police locale, qui m'a interrogée, a examiné mon passeport, et fouillé mon sac. Puis quelques jours plus tard, j'ai été arrêtée et questionnée, mon passeport photocopié, parce que je circulais avec un jeune homme de nationalité bai (白) qui voulait m'emmener dans un village proche de Liuku. L'ambiance était tendue parce qu'une émeute avait eu lieu, et que la région était secouée par quelques mouvements d'opposition à la construction de barrages sur le fleuve Nu (*Nujiang* 怒江)[38].

37 À ce sujet, je renvoie à l'article du tibétologue et sinologue britannique Robert Barnett (2009). L'auteur y relate ces événements de façon détaillée, dont il propose une analyse stimulante en les re-situant dans l'histoire des relations entre la République populaire de Chine et les Tibétains.

38 Cf. Darrin Magee (2006) ; Philip H. Brown, Kevin Xu (2010).

À l'inverse, il m'a toujours été très facile de circuler dans le district de Shangri-La, où je me suis facilement fondue parmi les centaines de touristes occidentaux et les dizaines d'expatriés américains et européens durablement installés sur place. Au printemps 2009, le cinquantenaire de la fuite du Dalaï-lama a été marqué par la présence de la police militaire (*junjing* 军警), mais n'a pas suscité d'incident. Comme l'année précédente[39], aucun remous n'a été enregistré au Yunnan. En parallèle, la région est demeurée à l'écart du mouvement de contestation exprimé sous la forme d'auto-immolations, qui touche le Tibet depuis février 2009. Aucun cas n'est survenu au Yunnan[40], tandis que les quelques Tibétains locaux qui ont entendu parler de cela en se rendant à l'étranger et que je connais, qui sont de très rares exceptions dans le district, m'ont assurée que les populations rurales locales n'en savaient rien et ne les croiraient pas s'ils leur en parlaient, tant elles ont une bonne image des autorités politiques.

En attendant, un contributeur de Radio Free Asia a suggéré un lien entre la vague d'auto-immolations et la mobilisation contre l'exploitation minière survenue dans le district de Deqin, qui est voisin de celui de Shangri-La, ce 30 juin 2014[41]. Après avoir vu leurs demandes d'arrêt de l'extraction de cuivre sur une montagne dieu du terroir rejetées par les autorités du district, des villageoises ont organisé une manifestation. Celle-ci a été réprimée dans la violence, faisant quelques blessés et conduisant à l'arrestation de plusieurs personnes. Un rédacteur du site d'information Phayul, qui est géré par des Tibétains en exil, a plutôt rapproché cet incident d'autres mouvements d'opposition à des entreprises minières chinoises qui ont eu lieu en Région autonome du Tibet et au Qinghai depuis mai[42]. Mais d'après le linguiste Hiroyuki Suzuki, qui a mené des recherches dans cet endroit et qui a contacté des villageois pour savoir ce qu'il en était, cette manifestation n'avait qu'une visée locale et n'avait rien à voir avec la contestation qui s'exprime ailleurs dans l'aire tibétaine[43]. Le climat politique tempéré de la préfecture de Diqing en général, et du district de Shangri-La en particulier, a

39 Robert Barnett (2009 : 8, note 5 -10).

40 Je tiens ce décompte du site Tibet-info.net (2013), dont les informations proviennent de différentes sources dont l'Agence France Presse, le Bureau du Tibet de Paris, ainsi que les sites internet du gouvernement tibétain en exil et de plusieurs ONG. Pour ce qui est de la localisation des immolations survenues de mai 2009 au 1er octobre 2012, je renvoie à la carte établie par l'ONG International Campaign for Tibet que Katia Buffetrille (2012 : 13). D'un coup d'œil, on remarque la concentration des auto-immolations dans le nord du Sichuan et le sud-est du Qinghai, la plus proche ayant eu lieu à 835 kilomètres soit dix-huit heures de route de Shangri-La.

41 Cette chaîne de radio a été créée par la Central Intelligence Agency (CIA) et est financée par le Congrès américain. Elle est censée proposer des informations fiables aux habitants des pays d'Asie dont les médias sont jugés partiaux par les États-Unis. Radio Free Asia (2014).

42 Phuntsok Yangchen (2014).

43 Communication personnelle, 05/07/2014.

progressivement émergé comme un élément incontournable dans ma recherche.

II. La zone de Pudacuo comme cadre de recherche

Mon secteur de recherche se situe donc dans la préfecture autonome tibétaine de Diqing, qui est la seule circonscription autonome tibétaine du Yunnan. Celle-ci se trouve dans le nord-ouest de la province et est frontalière de la Région autonome du Tibet au Nord-Ouest et de préfectures autonomes tibétaine ou yi incluses dans la province du Sichuan au Nord. Plus précisément, le parc national de Pudacuo se trouve dans une zone rurale du nord-est du district de Shangri-La, qui appartient au bourg de Jiantang (*Jiantang zhen* 建塘镇), au même titre que le chef-lieu.

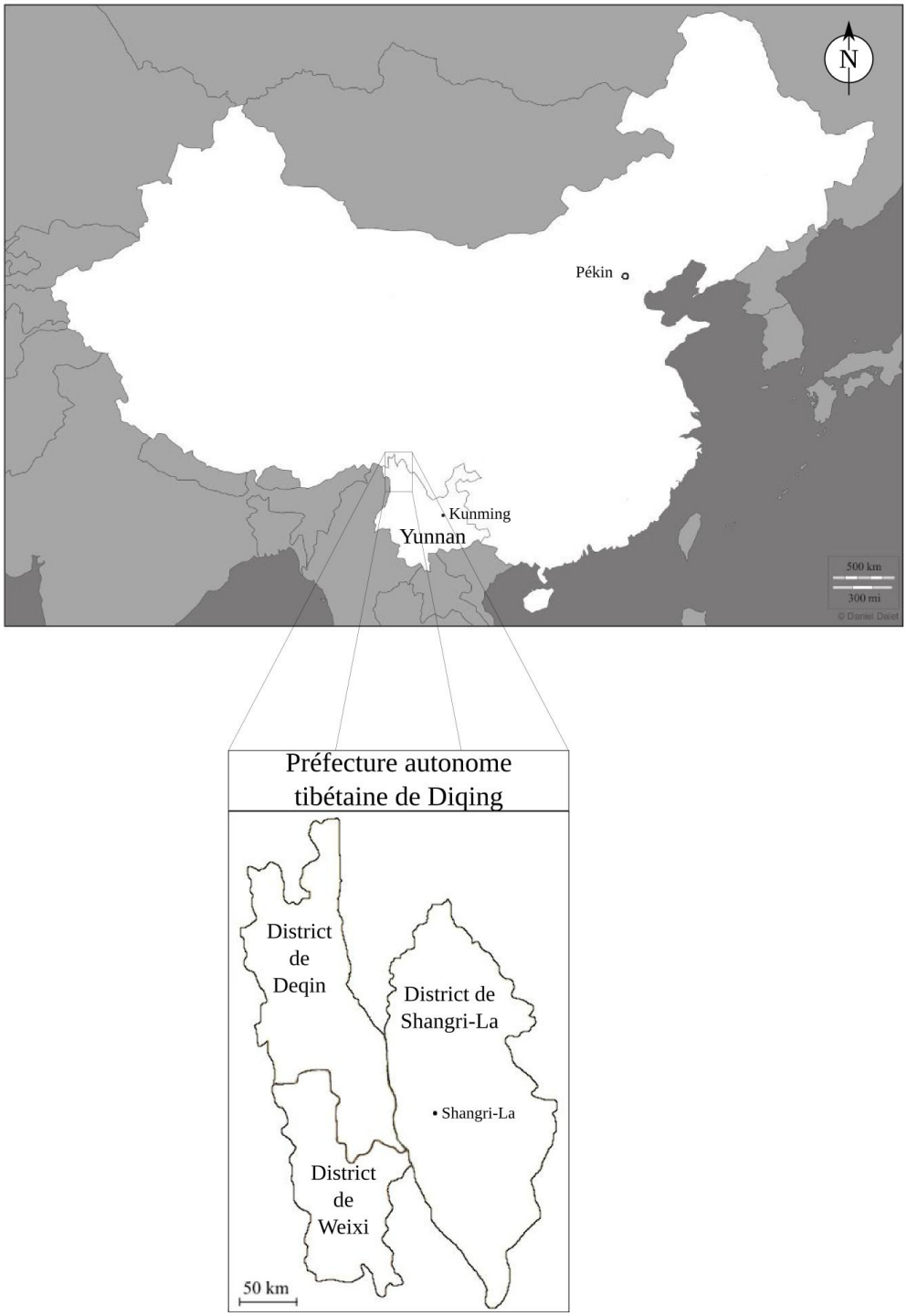

Illustration 3 : Carte de localisation du Yunnan, de Diqing, et de Shangri-La[44]

De la ville de Shangri-La, il faut cinquante minutes pour parcourir les vingt-cinq kilomètres menant au parc national de Pudacuo. La route qui y conduit traverse d'abord un

44 La carte de la Chine utilisée dans ce montage a été conçue à partir d'un fond de carte créé par Daniel Dalet, dont le téléchargement est proposé sur le site de l'académie d'Aix-Marseille, http://www.histgeo.ac-aix-marseille.fr/webphp/carte.php?num_car=471&lang=fr consulté le 20/10/2014.

paysage de collines, buissonneuses ou dénudées, pendant treize kilomètres. À ce niveau, elle rejoint le cours de la rivière Shudu qu'elle suit ensuite plus ou moins parallèlement, à quelques centaines ou quelques dizaines de mètres d'écart, jusqu'au lac du même nom. Le fond de la vallée est plutôt plat, déboisé, habité, et cultivé, tandis que les versants qui l'encadrent sont couverts de conifères. À première vue, l'environnement naturel local apparaît particulièrement bien préservé, surtout comparativement à ce que l'on peut voir ailleurs en Chine.

C'est essentiellement dans cette vallée que les habitants du village tibétain de Hongpo (*Hongpo cun* 红坡村) sont établis. Ceux-ci se regroupent en une douzaine de localités, qui sont indifféremment nommées « groupes » (*zu* 组) ou « sociétés » (*she* 社), que j'appelle moi-même « hameaux », et qui sont éparpillées sur presque vingt kilomètres à l'est de la ville de Shangri-La. Parmi eux, j'ai étudié la vie à Langrong, qui est situé au sein même du parc national de Pudacuo, à Langding et à Cichiding, qui se trouvent respectivement à six et à trois kilomètres à l'extérieur du parc.

Chaque hameau rassemble quelques dizaines de foyers. En 2009, Langrong en comptait par exemple trente-trois pour 167 habitants, Langding, vingt-neuf, et Cichiding, vingt-trois. Hormis Cichiding qui a été entièrement reconfiguré à des fins touristiques (cf. chapitre III, section II.5), tous les hameaux des environs ont à peu près le même aspect. Ils regroupent d'imposantes maisons de pisé et de bois de style architectural tibétain local, espacées les unes des autres par des pâtures et des champs. Des vaches, des yacks, des porcs, et des chevaux circulent librement aux alentours. Ce paysage est révélateur de l'importance de l'agriculture et de l'élevage dans l'économie locale. Entre le chef-lieu et Pudacuo, presque tout le monde demeure petit agriculteur éleveur.

La traversée de Hongpo est aussi marquée par la vue de flèches rituelles ornées de drapeaux à prières colorés plantées sur des montagnes ou près de chörtens[45], près desquels il est fréquent de voir des personnes âgées brûler des branches de conifères et actionner des moulins à prière. Ces éléments révèlent que les villageois se rassemblent autour des mêmes croyances religieuses, à savoir le culte local aux montagnes dieux du terroir et le bouddhisme tibétain (cf. chapitre VI).

Au-delà de cette image de campagne paisible, l'itinéraire entre le chef-lieu et le parc national est également caractérisé par son importante fréquentation par des véhicules de tourisme et son équipement par une station de péage. Globalement, il suggère la mise en

45 Les chörtens sont de petits monuments qui sont supports de culte dans le bouddhisme tibétain.

tourisme d'une localité typique reculée.

II.1. Une organisation administrative révélatrice de l'histoire des liens entre les localités

Le statut administratif de « société » (*she* 社) (indifféremment utilisé avec celui de « groupe », *zu* 组) attribué à Langrong, Langding, et Cichiding depuis les réformes agraires des années 1980 fait écho à leur histoire de communautés de culte. Le sinogramme 社 (*she*), « société », désignait en fait autrefois le « dieu du terroir ». Cette acception demeure révélée par la structure de cet idéogramme : sa clé 礻 (*shi*) fait référence au rite tandis que son deuxième composant, 土 (*tu*), désigne la terre. Bien que cette représentation soit véhiculée par l'écriture chinoise, elle trouve sa pertinence dans le contexte tibétain où les populations s'organisent également autour de dieux du terroir (cf. chapitre VI). Par ailleurs, pendant la période collectiviste, Langrong, Cichiding, et Langding formaient chacun une « équipe de production » (*shengchan dui* 生产队). Ce niveau constituait alors le premier maillon de la chaîne de production.

À l'échelon supérieur, une brigade de production (*shengchan dadui* 生产大队) rassemblait plusieurs équipes. C'est ainsi que les habitants de Langrong étaient associés à ceux de Xialang, Jilu (基吕), et Cichiding. Suite aux réformes agraires des années 1980, cette association a pris le nom de 大社 (*dashe*) que je traduis par « communauté de hameaux ». Aujourd'hui encore, les membres d'un tel ensemble continuent de partager et de gérer ensemble la même forêt collective (*jiti lin* 集体林). Les habitants de Langding étaient et demeurent quant à eux associés à ceux de Wuri (吾日) et Luodong (洛东), avec lesquels ils partagent par ailleurs le culte à certaines montagnes dieux du terroir. Au-dessus des communautés de hameaux, on trouve aujourd'hui le « village administratif » (*xingzheng cun* 行政村) de Hongpo[46]. De même que le hameau et la communauté de hameaux, cette entité semble correspondre à une communauté de culte ancienne puisque les hommes de tous les hameaux de Hongpo hormis celui du temple de Dabao (*Dabao si* 大宝寺) continuent de se rassembler plusieurs fois par an autour d'une même montagne dieu du terroir[47]. Autrement dit,

46 Les contributeurs au numéro d'*Études rurales* coordonné par Isabelle Thireau et Hua Linshan (2007 : 9-18) ont observé que cette entité administrative « a pris une importance croissante face aux « petits groupes paysans » [...] dans le domaine de la production et de la comptabilité ».

47 Ce hameau dépendant du village de Hongpo se distingue en fait des autres à plusieurs égards. Il est plus grand et plus peuplé, regroupant trois localités et plus d'une centaine de familles, un peu à l'écart, à plusieurs kilomètres de la route qui va du chef-lieu au parc national. Il compte un temple bouddhique très important, auquel il doit d'ailleurs son nom de « temple du grand trésor », fondé au XVIIe siècle par le Xe Karmapa (cf. chapitre I, section I). La non-implication de ses habitants dans le culte au dieu du sol n'est probablement pas étrangère à l'implantation de longue date d'une communauté de religieux bouddhistes, qui sont peut-être parvenus à discréditer cette pratique et à conduire les populations locales à y renoncer.

les habitants de Langrong, Cichiding et Langding sont liés les uns aux autres de longue date, et continuent de l'être dans le cadre du découpage administratif actuel.

Les affaires internes au hameau sont gérées sous la conduite d'un chef (*zuzhang* 组长, *shezhang* 社长) et d'un comptable (*kuaiji* 会计). Ceux-ci sont élus par les habitants, ne sont pas rémunérés, et demeurent peu politisés. Début 2012, le gouvernement local commençait toutefois à imposer l'adhésion et l'implication des chefs de hameaux au sein du parti communiste chinois (PCC). Leur mandat est théoriquement renouvelé chaque année, mais il est fréquent qu'ils conservent leur poste deux ans ou plus à défaut de candidats souhaitant les remplacer. Les personnes un peu scolarisées qui se considèrent et sont considérées compétentes pour occuper la fonction de comptable sont peu nombreuses. Il en va de même des personnes charismatiques jugées aptes à résoudre les questions émergeant au sein du hameau et à défendre les intérêts locaux auprès des autorités villageoises de Hongpo. En 2008 à Langrong, le seul candidat à l'élection ne convainquant pas grand monde, c'est un homme qui ne prétendait pas à cette charge qui a été désigné par ses concitoyens. À Langding, l'idée était par contre d'attribuer cette responsabilité à chaque foyer à tour de rôle. Le chef du hameau est responsable de l'organisation de réunions sur les sujets qui font débat. La participation d'un représentant par famille est obligatoire, sous peine d'amende à verser au comptable. En ressortent par exemple les dates auxquelles les travaux des champs peuvent débuter, le montant de l'amende due lorsque du bétail pénètre dans le champ du voisin, les règles du devoir d'assistance aux familles en difficulté pour les travaux des champs, ou encore le délai minimal avant le remplacement d'une maison. D'où une législation propre à chaque hameau (*shezifa* 社自法). En outre, le chef et le comptable du hameau font occasionnellement office d'intermédiaires entre leurs administrés et les autorités du village.

Celles-ci comprennent un chef de village (*cun zhuren* 村主任), un comptable, ainsi qu'un secrétaire du parti communiste (*shuji* 书记). En 2008 et 2009, le chef du village de Hongpo était un homme de Langrong depuis plusieurs années. Selon certains habitants de Langding, cela expliquait les avantages que Langrong tirait du parc par rapport à eux. En 2010 ou 2011, cet homme a été accidentellement tué par un ami à l'issue d'une soirée arrosée. Début 2012, il n'avait toujours pas été remplacé. À la différence du chef de hameau, le chef de village possède des responsabilités jugées importantes par les échelons supérieurs de gouvernement et le Parti préside en réalité à sa désignation en coulisses. Le chef de Hongpo décédé appartenait à une famille reconnue par le parti communiste, dont deux autres fils

étaient également chefs de village dans le bourg de Jiantang (l'un d'eux était maire de Sancun 三村, dont leur famille est originaire). Ainsi, plusieurs mois après sa disparition, personne n'avait encore était désigné pour lui succéder. Plus que sa popularité, c'est l'argent qu'un candidat au poste de chef de village est en mesure de donner ou de laisser miroiter aux villageois qui conduit à son élection. En plus de la rémunération qu'il reçoit pour se dédier à temps plein à sa fonction, un chef de village est bien placé pour recevoir des pots-de-vin ou au moins des avantages en nature (cf. chapitre V). L'ancien chef de Hongpo était assurément l'un des habitants de Langrong les plus riches, sinon le plus riche, et donc l'un des habitants de Hongpo les plus riches.

Depuis les années 1990, le tourisme s'est peu à peu développé dans plusieurs hameaux de Hongpo. Chacun d'eux bénéficiant d'opportunités différentes, le niveau de vie de leurs habitants a évolué diversement. En parallèle, la facilitation des déplacements a conduit chacun à développer des relations plus loin, et a abouti à pas mal de mariages avec des jeunes d'autres villages que Hongpo. Liés de longue date par le partage d'un mode de vie, de pratiques religieuses, et par des liens de parenté, les habitants de Langrong, Cichiding, et Langding connaissent désormais des parcours divergents. Ainsi ils constituent un panorama intéressant pour saisir les évolutions initiées par la création du parc national de Pudacuo. À moins que le contraire ne soit indiqué, c'est seulement aux habitants de ces hameaux que je fais référence lorsque je parle des habitants ou des villageois de la zone de Pudacuo.

II.2. Les nouveaux équilibres introduits par le parc

Le parc national de Pudacuo a ouvert ses portes le 1er août 2006. Il s'étend sur 60 000 hectares qui incluent la réserve naturelle de rang provincial du lac Bita (碧塔海省级自然保护区 *Bita hai shengji ziran baohuqu*)[48] et l'ancien espace pittoresque du lac Shudu (属都湖景区 *Shudu hu jingqu*). Cet espace comprend des montagnes boisées, ainsi que des zones planes où se trouvent deux lacs, des marécages, et des prairies. À son point culminant, la route qui le ceinture atteint 3 700 mètres d'altitude. D'après les chiffres officiels, 78% du territoire du parc sont propriété de l'État tandis que 22% sont propriété des populations locales. Pour ces dernières, l'espace de Pudacuo était surtout une estive réputée et importante du nord-est du district.

48 Le terme « *hai* 海 » signifie littéralement « mer », mais il prend aussi le sens de « grand lac » au Yunnan. Le mot « *hu* 湖 » désigne quant à lui les lacs de taille plus modeste.

L'entreprise gestionnaire du parc attribue une rente aux habitants des hameaux qui l'environnent. En tout, d'après le directeur du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo (*Pudacuo guojia gongyuan guanli ju zhuren* 普达措国家公园管理局主任) que j'ai rencontré en février 2012, 3000 personnes appartenant à 841 foyers (*hu* 户) en bénéficiaient alors. Mais tous ne recevaient pas autant. Les habitants de Langrong, Jilu, Xialang et Cichiding sont dits former la « zone centrale » (*core area*) et obtiennent 5000 yuans par foyer auxquels s'ajoutent 2000 yuans par personne par an. Le parc consacre en outre 70 000 yuans par an pour financer les études des enfants originaires de ces quatre hameaux. Les habitants des autres hameaux de Hongpo (dont Langding) reçoivent 5000 yuans par foyer et 500 yuans par personne par an d'après le directeur de l'entreprise gestionnaire du parc, mais seulement 500 yuans par foyer et 500 yuans par personne par an d'après des habitants de Langding. Enfin, les Tibétains du village de Niru (尼汝 ; tibétain local : [nizu]), et les Yi du village de Jiulong (九龙) sont censés toucher 500 yuans par foyer et 300 yuans par personne, ce que des habitants de Niru m'ont dit ne pas être le cas.

Lorsque j'ai questionné les populations locales et les universitaires chinois impliqués dans la création de Pudacuo sur la raison d'être de ces trois catégories de bénéficiaires, et sur le fait que la « zone centrale » incluait des localités situées hors du périmètre du parc, personne ne m'a répondu. Quant au directeur du Bureau de gestion du parc, il a invoqué l'éloignement géographique par rapport au parc comme critère. Que les hameaux de Wuri et Langding, respectivement situés à cinq et six kilomètres de l'entrée du parc, appartiennent à la deuxième catégorie tandis que Cichiding, qui est lui à trois kilomètres, se trouve dans la première m'a semblé très arbitraire. Mes contacts de Langding n'étaient pas pour me contredire. Pour eux, la situation n'est pas juste.

Finalement, j'ai par hasard entendu parler de terres dont Langrong, Jilu, Xialang et Cichiding avaient perdu le droit d'exploitation au profit de la réserve naturelle du lac Bita en 1992. Suite à cela, leurs habitants ont obtenu des compensations financières, que le parc a désormais la responsabilité de donner.

La création du parc national de Pudacuo a par ailleurs suscité une autre fracture dans la communauté locale. En 2005, Langrong s'est retiré de la communauté de hameaux qu'il formait avec Jilu, Xialang, et Cichiding. Cette démarche fait suite à la révision du régime foncier local opérée par le gouvernement préfectoral en 2004-2005[49]. Tandis que l'itinéraire

49 TNC (2012 : 173).

initialement prévu pour la route du parc passait sur des parcelles possédées par les habitants de Jilu, Xialang et Cichiding, ceux-ci ont refusé qu'il en soit ainsi et un autre itinéraire a été défini. Commentant la sécession de son hameau, le chef de Langrong m'a seulement dit : « les situations respectives de Langrong et des autres hameaux n'étaient plus équitables ». Cela laisse penser que l'itinéraire finalement choisi lèse davantage les habitants de Langrong que ceux des trois hameaux voisins.

En plus des trois groupes de rentiers évoqués ci-dessus, le parc bénéficie à ceux qui ont la chance d'y être employés. C'est le cas de 180 travailleurs permanents et de 50 travailleurs temporaires[50]. Les premiers sont les cadres administratifs, les agents d'accueil, les chauffeurs de car, les membres des patrouilles de protection de la forêt, et les agents d'entretien des sanitaires. Ils gagnent de 5000 à 3000 yuans par mois[51] selon leur position et la saison, et bénéficient en outre de voyages d'étude. Par exemple, les chauffeurs sont payés 5000 yuans pendant les mois chargés de l'été et un peu moins le reste du temps[52]. Mais très peu d'entre eux sont en fait issus des hameaux environnants. En 2009, aucun habitant de Langrong et de Langding n'était concerné ; à ma connaissance, seuls quelques-uns de Dabaosi l'étaient. À la place, ce sont des gens du chef-lieu et du canton isolé de Sanba (三坝), situé à 75 kilomètres (3h20 de route) au sud-est du parc, qui occupaient ces positions. Quant aux postes de cadres administratifs et de guides, ils sont théoriquement réservés aux diplômés d'université, qui demeurent peu nombreux dans le district. D'où la deuxième catégorie de travailleurs. En 2007 et 2008, chaque famille de Langrong, Cichiding, ainsi que, il me semble, de Jilu et Xialang[53] avait tour à tour le droit de vendre de la nourriture aux touristes. Puis cette activité a été remplacée par un service de balayage bisannuel rémunéré 1200 yuans par mois, dans le cadre du contrat triennal établi entre l'entreprise du parc et les villageois fin 2008. Début 2012, l'implication des habitants de Langrong par le parc évoluait en prenant la forme de onze postes de balayeurs et de cinq postes de membres d'une patrouille de protection de la montagne (*baohu shan shang* 保护山上), en vertu d'un contrat valable jusque fin 2016. En parallèle, ils demeuraient exclus de l'accès aux postes permanents, tandis que la plupart des villageois des hameaux de la deuxième et de la troisième catégorie de bénéficiaires restaient à

50 TNC (2012 : 179).

51 Entretien avec le directeur du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo (*Pudacuo guojia gongyuan guanli ju zhuren* 普达措国家公园管理局主任), 02/2012. Chen Liang (2008).

52 Ding Wenhai cité par Chen Liang (2008).

53 Les hameaux de Jilu et Xialang sont très petits et ils étaient rarement évoqués dans les conversations, au profit de Langrong et Cichiding qui reçoivent le plus et sont les plus en concurrence.

l'écart de toute opportunité d'emploi au parc.

À l'opposé, les dirigeants du parc et des employés de TNC affirment fièrement que Pudacuo bénéficie aux populations locales parce qu'elles sont préférablement recrutées[54]. Tout apparaît être une question d'échelle : pour les autorités préfectorales et leurs partenaires, l'emploi de n'importe quel habitant de la préfecture apparaît satisfaisant, tandis que les riverains du parc espéraient en obtenir pour eux-mêmes.

On peut finalement esquisser une hiérarchie des bénéficiaires du parc. À son sommet, les cadres administratifs sont pour la plupart des personnes du chef-lieu qui possèdent un bon réseau de relations. Les agents d'accueil, les chauffeurs de car, les membres des patrouilles de protection de la forêt, et les agents d'entretien des sanitaires sont de même issus de l'extérieur et en contact avec des personnes localement influentes. À un troisième niveau, les habitants de Langrong, Jilu, Xialang, et Cichiding cumulent les rentes les plus élevées et l'accès à un emploi de balayeur bisannuel, en vertu de retrait de terres. Ensuite, les habitants des autres hameaux de Hongpo reçoivent une rente moindre. Enfin, les habitants du village de Niru et les Yi du village de Jiulong reçoivent encore un peu moins.

Par ailleurs, l'espace du parc demeure associé à des droits d'usage. Les habitants de Langrong, Jilu, Xialang et Cichiding y conservent les forêts collectives dans lesquelles ils sont autorisés à s'approvisionner en bois à usage domestique. Ils y possèdent en outre des estives où envoyer leur bétail l'été. Depuis plusieurs générations, il en allait de même des habitants du village de Niru et de celui de Sancun. Pourtant, en 2009 et 2012, la menace du surpâturage a conduit des habitants de Langrong à s'opposer à leur installation. Cela ferait suite à l'augmentation du nombre de bêtes ainsi qu'à la réduction des aires de pâturage par le parc[55].

L'animosité qui émerge entre les habitants des hameaux par suite de leur traitement inégalitaire par le parc va dans le sens de ce qu'Isabelle Thireau et ses collègues ont observé ailleurs : face au village administratif et à ses autres membres, « le village dit naturel, celui dont les habitants sont liés par un territoire et une histoire partagés, mais aussi par des modes de sociabilité et d'organisation autrefois communs, s'impose à nouveau comme un acteur de premier plan. »[56]

Bénéficiaires rentiers, bénéficiaires salariés, ou usagers, habitants de la zone centrale,

54 TNC (2008a, 2007).
55 TNC (2012 : 174).
56 Isabelle Thireau, Hua Linshan (2007).

ou des autres zones, de Hongpo, de Niru, de Jiulong, ou du canton de Sanba, Tibétains, Naxi, Han, Yi, sont autant d'appartenances qui particularisent et distinguent les personnes qui gravitent autour du parc national de Pudacuo. De par leurs statuts différents, ceux-ci ont des avis variés au sujet du parc. Plutôt que de susciter l'émergence d'une communauté de ses riverains, le parc a initié des rivalités entre eux. Les équilibres d'antan sont modifiés, au point de faire oublier l'histoire des contacts et de la communauté de culte.

II.3. Mon inscription dans la communauté locale

Dans la zone de Pudacuo, tout le monde sait que l'attrait des autorités, des touristes, d'ONG et de l'UNESCO pour l'environnement naturel est complété par un intérêt des chercheurs (*yanjiu yuan* 研究员). Ces dernières années, différentes équipes de scientifiques sont intervenues dans le parc, et notamment un groupe de l'Université de foresterie du Sud-Ouest[57] (*Xinan linye daxue* 西南林业大学) de Kunming. À mon arrivée à Langrong en octobre 2008, j'ai immédiatement été catégorisée comme étant une « étudiante chercheuse » (*yanjiu sheng* 研究生) semblable aux deux étudiants chinois de master de cet établissement restés plusieurs jours au hameau le mois précédent. Et à mon retour en 2012, j'ai vite appris qu'un doctorant états-unien était venu trois semaines en 2010.

Dans ce contexte, certains villageois associaient la recherche à la valorisation touristique, suggérant par exemple que je pourrais être embauchée au parc national ou interférer en leur faveur auprès des gestionnaires de ce dernier. Ils voyaient en outre d'autres intérêts à me fréquenter, et notamment de s'enrichir de mon savoir supposé dans de nombreux domaines. Mon futur titre de docteur (*boshi* 博士) était d'ailleurs défini comme équivalent au niveau de formation des moines les plus érudits, soit pour me faire saisir le haut niveau de qualification des moines, soit pour me reconnaître une position élevée. Les personnes que j'ai côtoyées étaient notamment intéressées par mes connaissances en anglais, dont elles aspiraient que j'en fasse bénéficier leurs enfants. Ce savoir a aussi été à la base de la motivation de la première famille qui m'a accueillie à Langrong, qui escomptait multiplier ses ventes de nourriture aux touristes grâce à l'accès aux visiteurs étrangers que mon anglais lui donnerait. Par ailleurs, j'ai aussi régulièrement été sollicitée sur des questions de science, de société, ou lorsque quelqu'un était malade. J'apportais en plus une certaine fierté aux familles chez lesquelles j'habitais, qui captaient forcément l'attention en circulant avec moi ou en

57 Cet établissement était nommé « Institut de foresterie du Sud-Ouest » (*Xinan lin xueyuan* 西南林学院) en 2008 et 2009, puis avait été promu « université » (*daxue* 大学) lorsque j'y suis retournée en 2012.

parlant de moi, au village, et plus encore au chef-lieu. À l'automne 2009, une cadre administrative du parc national m'a par ailleurs présentée comme experte de la vie locale à une consultante cantonaise recrutée pour optimiser le développement touristique.

En parallèle, ma présence a suscité l'inquiétude d'une part de la population de Langrong, qui s'est seulement exprimée en avril 2009. D'après ce qu'on m'a dit, les craintifs avaient peur que j'amène des maladies[58] ou d'être jugés responsables par les autorités politiques s'il m'arrivait quelque chose. Ce débat a été un moment où le clivage entre les jeunes et leurs parents s'est fortement manifesté, les premiers tenant énormément à l'ouverture et la distraction qu'ils me voyaient pouvoir apporter, tandis que les seconds restaient, en moyenne, plus méfiants. Au-delà de cette division, ma venue était aussi un prétexte pour manifester son accord ou son désaccord avec les uns et les autres, dans la continuité des relations d'entente et de mésentente locales. Cet épisode m'a fait prendre conscience des limites de mon « enclicage »[59] et m'a conduite à être très vigilante pour ne pas être associée à telle ou telle frange des acteurs locaux. Je suis finalement à peu près parvenue à osciller entre les groupes de Langrong, des habitants de Langding, d'autres de Cichiding, ainsi qu'un garde forestier et des employés du parc national. Dans le contexte de tensions entre factions, ma circulation dans cette configuration bigarrée a été décisive pour obtenir des informations et me familiariser avec le contexte local.

Cette situation m'a conduite à renoncer à enregistrer mes interlocuteurs. Cela m'a semblé indispensable pour acquérir la confiance, dissiper la méfiance éventuelle, et laisser les villageois libres d'aborder des sujets délicats comme les inégalités engendrées par le parc, la chasse illégale, ou l'exil du Dalaï-lama.

L'impossibilité d'enregistrer a scellé mon renoncement à un apprentissage approfondi du dialecte tibétain local, amorcé par le fait que je n'avais trouvé personne en mesure de m'y initier vraiment au village. D'après les linguistes Hiroyuki Suzuki et Ellen Bartee qui sont spécialistes de la région, le tibétain parlé à Diqing se décline en une grande variété de dialectes qui diffèrent beaucoup du tibétain littéraire et conservent des formes attribuées au tibétain archaïque[60]. La situation est telle qu'Hiroyuki Suzuki en parle en relayant le proverbe

58 Cette appréhension doit sûrement beaucoup à la télévision qui présentait l'épidémie de fièvre aphteuse comme venant de l'étranger.

59 Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) désigne ainsi le fait que « L'insertion du chercheur dans une société ne se fait jamais avec la société dans son ensemble, mais à travers des groupes particuliers », ce qui peut conduire à son assimilation, « souvent malgré lui, mais parfois avec sa complicité, à une "clique" ou une "faction" locale ».

60 Hiroyuki Suzuki (2013). Ellen Bartee (2007) explore les spécificités du dialecte tibétain du canton de

tibétain selon lequel « *Each valley has each speech* »[61], idée que j'ai souvent entendue sur place. L'usage local du tibétain a par ailleurs la particularité d'être uniquement oral, tandis que la maîtrise de l'écriture est seulement le fait des moines et de quelques intellectuels, et d'aucun des habitants de la zone de Pudacuo que j'ai côtoyés. Il y a ainsi une rupture entre la langue écrite et en évolution constante et son expression locale, qui est très influencée par le mandarin, dont elle incorpore des mots tels que « parc » (*gongyuan* 公园), « étudiant chercheur », ou « ordinateur » (*diannao* 电脑). Si ma non-maîtrise du dialecte tibétain local a conditionné mon parcours et mes découvertes sur place, elle ne m'a pas empêchée de me familiariser avec la région, dans un contexte caractérisé par le multilinguisme et l'extension de l'influence du mandarin. Ma démarche faisait écho avec les circonstances : venant du monde extérieur, je parlais une version locale de la langue du monde extérieur, que tous aspirent à maîtriser, entendent quotidiennement à la télévision, et parlent régulièrement avec les commerçants, les employés du parc, les gardes-forestiers, les artisans, voire les enfants. Mon utilisation du mandarin local et ma compréhension du dialecte tibétain local dans les interactions quotidiennes, ainsi que mon installation chez l'habitant sur la longue durée m'ont donné une position privilégiée de personne familière et m'ont différenciée des autres chercheurs, parlant uniquement mandarin et restés peu de temps.

Dans l'ensemble, ma venue est apparue caractéristique du contexte contemporain aux yeux des villageois. Pour eux, il est évident que la circulation des personnes, des objets et des idées est plus intense que jamais. Peut-être eux-mêmes iront-ils bientôt à Lhassa ou leurs enfants, à l'étranger ? Autrement dit, en situant ma recherche dans leur village, j'ai conduit leur insertion dans le système d'échange global à se manifester d'une manière encore différente dans leur vie. Tout au long de ma recherche, j'ai joué le jeu de l'ouverture au monde extérieur, qu'ils voient « développé » (*fada* 发达) et régi par la science (*kexue* 科学), en répondant aux nombreuses interrogations qui ne cessaient de m'être adressées à ce sujet. Autrement dit, l'accueil réservé à ma démarche de recherche a émergé comme un sujet important de réflexion.

III. Politique, conservation et globalisation

L'angle par lequel j'ai envisagé l'appropriation du modèle du parc national à Pudacuo a varié au cours de ma recherche. J'ai d'abord imaginé que la gestion de l'environnement naturel

Dongwang.

61 Hiroyuki Suzuki (2013).

apparaîtrait au cœur de ce projet, mais c'est finalement sa portée politique et son inscription dans la globalisation qui ont émergé comme étant les aspects donnant le plus de sens à la situation.

III.1. À la recherche d'un dialogue concernant la gestion de l'environnement naturel

Mon usage des catégories de « nature » et d'« environnement naturel »

Une fois la gestion du parc national de Pudacuo devenue l'objet de ma recherche, j'ai longtemps hésité sur la façon de désigner cet endroit, qui inclut entre autres des espaces et des entités dont l'origine et le renouvellement surviennent indépendamment de l'action humaine. Parce je m'intéressais notamment aux usages des ressources naturelles, j'ai penché très tôt pour l'expression « environnement naturel » plutôt que le terme « nature ». Dans le même temps, j'ai imaginé que cette seconde notion, plus primordiale, serait plus facilement comprise par les populations locales. Une fois sur le terrain, je me suis immédiatement rendue compte que je me trompais : les villageois percevaient la « nature » (*ziran* 自然 ou *daziran* 大自然) comme une grandeur abstraite difficilement saisissable. Leur perplexité me renvoyait à sa définition en tant que « principe actif qui anime, organise l'ensemble de ce qui existe selon un certain ordre. »[62] À la place, les notions chinoises d'« environnement » (*huanjing* 环境), littéralement « le territoire qui entoure », et d'« environnement écologique » (*shengtai huanjing* 生态环境), qui me semblaient a priori plus obscures, étaient généralement comprises. Je déclinais en plus souvent mon propos en invoquant le relief (dont les montagnes et les lacs), de même que la faune et la flore sauvages. Je faisais ainsi référence aux éléments tangibles qui avaient justifié la création du parc national, mais aussi d'autres faits avant elle : l'établissement de la réserve naturelle du lac Bita (1981), l'interdiction de la chasse (1988), l'interdiction de la coupe commerciale de bois (1998), l'inscription de la réserve naturelle du lac Bita sur la liste du patrimoine naturel gérée par l'UNESCO (2003), ainsi que son affiliation à la convention RAMSAR sur les zones humides (2004). J'ai finalement réalisé que la notion d'« environnement » était probablement d'autant plus compréhensible qu'elle faisait écho au paysage rural local, dans lequel les maisons sont rassemblées au centre, puis entourées de petits champs et de petites pâtures clôturés, eux-mêmes cernés par des prairies ouvertes parfois ponctuées d'arbres solitaires, qui sont quant à elles délimitées par des montagnes généralement densément boisées.

62 *Le Robert illustré 2014*.

Dans cette configuration, l'environnement apparaît spontanément comme « le territoire qui entoure » le hameau au-delà des clôtures. Loin de marquer une frontière stricte, celles-ci sont quotidiennement contournées par le bétail et souvent franchies par les humains. Les abords les plus proches du hameau comprennent notamment une ou plusieurs montagnes dieux du terroir auprès desquelles les villageois se rendent régulièrement (cf. chapitre VI, section I). D'autres usages les conduisent à s'aventurer plus loin plus ou moins fréquemment, tels la cueillette de champignons ou la coupe de bois. Lorsqu'ils y vont, ils empruntent toujours les mêmes itinéraires, le long desquels se trouvent d'ailleurs parfois des traces de l'activité humaine comme des ornières dues au débardage ou des cairns. Autrement dit, le hameau et la montagne profonde forment un continuum plus qu'ils ne sont distingués par une rupture.

Si j'ai plutôt utilisé le seul terme « environnement » ou, rarement, l'expression « environnement écologique » sur le terrain, je préfère celle d'« environnement naturel » pour rendre compte de ce dont je parle. D'un côté, cela vise à spécifier que je ne fais pas référence aux nombreuses autres déclinaisons qui sont aujourd'hui faites du terme « environnement ». De l'autre, je ne reprends pas l'adjectif « écologique », dont la définition en tant que « relatif à l'écologie » ou « qui respecte l'environnement » ne correspond pas forcément aux espaces auxquels je fais référence. Quant au mot « nature », il a finalement été quasiment évacué de ma recherche.

De l'environnement naturel à la nature ?

Je suis partie de l'idée d'observer les échanges concernant la gestion de l'environnement naturel et le présupposé que cela m'amènerait à identifier des représentations locales, tibétaines, chinoises, et conservationnistes occidentales de la nature. Mais en 2008 et 2009, le parc national de Pudacuo s'est avéré être un projet principalement mis en œuvre par les autorités préfectorales, plus imposé que discuté avec les populations locales ou les salariés de TNC. Ces autorités sont d'origine locale, en partie de nationalité tibétaine, mais suivent avec zèle la voie du développement économique tracée par le Parti communiste (PC). À Pudacuo, j'ai observé qu'elles administraient l'environnement naturel en le réaménageant de façon importante, dans le but d'en faire un lieu de tourisme de masse.

Si elles ont repris le modèle chinois du paysage « montagne-eau », elles sont loin de l'idéal chinois ancien du gouvernement harmonieux de la nature. En arrière-plan de leur mode

de gestion de l'environnement naturel, émergent la représentation chinoise ancienne qui associe les barbares et la nature ainsi que l'idée de l'harmonie entre les nationalités minoritaires et la nature à laquelle elle est désormais, paradoxalement, articulée. À Pudacuo, cela prend la forme d'un discours simpliste qui identifie les Tibétains locaux au bouddhisme tibétain et à la protection de l'environnement naturel (cf. chapitre III).

En 2009 à Langrong, seuls le chef du hameau et deux hommes âgés étaient reconnus pour leur connaissance de la culture locale. Mais leur expertise n'intéressait pas leurs proches, qui restaient très extérieurs à ce genre de considérations, se contentant de reproduire les pratiques qu'ils avaient vu faire et qu'ils trouvaient importantes, sans jamais pouvoir en parler. Parmi eux, les jeunes nés depuis 1990, qui sont scolarisés en chinois et comprennent peu le tibétain local, sont interpellés par le discours du parc qu'ils trouvent formulé en mandarin sur de beaux documents, tels des calendriers de photos des paysages locaux offerts aux familles. Alors que le « système interprétatif » (*interpretative system*) du parc, qui a notamment été élaboré par des universitaires de Kunming (cf. chapitre III, section II), comble adéquatement le vide laissé par la déliquescence des représentations populaires, cette institution scelle une rupture. Dans ce contexte, j'ai moi-même été empêchée d'apprendre grand-chose sur la vision locale de l'espace. Parce qu'ils passaient l'essentiel de leur temps à garder les bêtes dans les alpages, j'ai rarement pu échanger avec les deux aînés en présence de jeunes capables d'interpréter leurs propos. Quant au chef du hameau de Langrong, qui est unanimement présenté comme le plus savant en matière de culture locale, il ne parlait jamais beaucoup avant de formuler le regret que je ne sois pas venue du vivant de sa mère, décédée dans les années 1990. Finalement, le plus saillant était le désintérêt de la majorité des villageois pour la disparition des représentations locales et leur adhésion au projet touristique des autorités politiques.

III.2. De la conservation à la globalisation

La remise en cause des structures socio-économiques locales par le parc national

Les caractéristiques du parc national de Pudacuo renvoient à des logiques que l'on retrouve plus largement dans la préfecture de Diqing, au Yunnan, et en Chine en général. C'est un lieu conçu à l'initiative des autorités politiques locales, avec peu de considération pour les villageois, et en vertu de relations complexes avec les échelons administratifs supérieurs. Sa visée est avant tout économique, consistant à assurer l'autonomie financière de la préfecture et

à conduire de petits agriculteurs éleveurs vers le salariat. Cela se déroule aux dépens de la conservation, qui n'est qu'un argument commercial. Sa mise en tourisme repose sur la re-définition de la culture tibétaine qui sert à appuyer l'originalité de l'environnement naturel local. Enfin, il entretient l'affichage de la région sur la scène touristique internationale. Les Tibétains locaux sont plus au moins au fait de tous ces aspects, qui ne les empêchent pas de s'y retrouver.

Cela est d'autant plus surprenant que le parc engage les populations locales dans une voie de profond changement. De plusieurs manières, et de façon directe ou très indirecte, le cadre qu'il pose sur l'espace local conduit à limiter les usages coutumiers des ressources naturelles au profit de produits de l'extérieur, hétérogénéise la façon de vivre et les pratiques socio-économiques, et relativise les structures sociales déterminantes comme les relations de parenté, plus qu'aucun des développements touristiques qui l'ont précédé. Dans ce contexte, beaucoup de façons de faire perdent leur sens et disparaissent, tandis que d'autres émergent. Globalement, la voie de développement qu'il propose tend à la remise en cause du mode de vie, et notamment de pratiques que les populations locales présentent comme garantes de leur identité tibétaine. Mais cela ne les empêche pas d'embrasser le projet du parc et de désirer être plus impliquées dans le tourisme.

Les ressources locales pour s'adapter au changement social

Le changement social est permanent et oriente l'adaptation perpétuelle de la synthèse que les gens font entre leurs façons de faire et les nouveaux éléments qui émergent, objets ou idées. Lorsque son sens varie fortement, beaucoup d'ajustements sont nécessaires, comme c'est le cas dans le cadre de l'importante hétérogénéisation des modes de vie catalysée par le parc national de Pudacuo.

À la suite d'Éric Weil, je considère la tradition comme « notre manière d'être, nos mœurs, ce qui caractérise notre famille, notre religion, notre milieu social, notre nation »[63]. Mais surtout, comme étant entretenue de façon inconsciente :

> La tradition devient quelque chose d'autre que la description du comportement surprenant d'animaux à face humaine aussitôt que, et seulement quand, je suis obligé (matériellement ou intellectuellement) de reconnaître qu'il existe au moins une autre manière de vivre et que cette manière, même si elle n'est pas la mienne, est humaine au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire qu'elle *pourrait* être la mienne. De là, il n'y a plus qu'un pas à faire pour se rendre à l'évidence : « S'il en est ainsi pour moi, il doit en être

63 Éric Weil (1971 : 9).

de même pour l'autre : c'est donc que, moi aussi, j'ai une tradition. »[64]

Le contexte pluriethnique qui caractérise le nord-ouest du Yunnan a souvent confronté les Tibétains locaux à d'autres façons de faire, ce qui ne les a pas forcément conduits à considérer « qu'elle[s] pourrai[ent] être [les leurs] ». En témoigne le fait qu'ils continuent de se sentir distincts des autres populations, qu'elles soient han, naxi, yi, ou occidentales, et de trouver certaines pratiques de ces dernières étranges, incompréhensibles, ou inhumaines.

La persistance de tels cadres de différenciation doit beaucoup au pouvoir communiste, qui a établi une classification des populations, soulignant qu'elles ne suivaient pas les mêmes traditions. À Diqing, cela est aussi alimenté par l'invention d'une culture tibétaine idéale censée correspondre aux attentes des touristes étrangers. Cette dernière consiste en une sélection d'éléments traditionnels tibétains dont la typicité est reconnue à l'extérieur et en leur mise au goût du jour. Elle s'inscrit dans la démarche du traditionaliste, pour qui « la tradition n'est pas quelque chose de concret, ni de précis, quelque chose dont la réalité actuelle et bien définie s'imposerait à l'observateur ; c'est une forme vide qu'il remplit de ce qui lui plaît »[65]. En faisant cela, l'État a grandement contribué à « la transformation la plus radicale de la tradition [qui] consiste à passer de l'obéissance inconsciente à la justification consciente »[66]. Son objectif de rendre la tradition tibétaine attractive aux yeux des touristes l'a aussi conduit à y intégrer des idées modernes telles l'écologie, tout en arguant du caractère traditionnel de la conjonction entre cette dernière et le bouddhisme tibétain.

Dans le même temps, si la culture tibétaine définie par les autorités à des fins économiques influence les populations locales, elle n'est pas forcément endossée de façon traditionaliste par ces dernières. Ceux qui s'en revendiquent le plus, qui « choisiss[ent] [...] d'y adhérer quelles que soient les difficultés et les tentations, d'être ce qu'[ils *étaient*], d'être [eux-mêmes] sans changement ni déviation »[67], sont ceux qui côtoient les personnes du monde extérieur - touristes ou chercheurs -, dont ils sont convaincus qu'ils attendent de les découvrir tels que l'image officielle les présente, ce qu'ils font uniquement pendant le temps où ils sont face à elles. En parallèle, si on reprend ces nouvelles formes culturelles lorsqu'on se retrouve entre soi, c'est parce qu'on les perçoit comme modernes, notamment comme raffinées, coûteuses ou originales. Les productions issues du traditionalisme d'État sont des objets

64 Éric Weil (1971 : 11).
65 Éric Weil (1971 : 17).
66 Éric Weil (1971 : 15).
67 Éric Weil (1971 : 14).

modernes parmi d'autres.

Ces derniers suscitent un attrait important dans la zone de Pudacuo. Ils sont majoritairement perçus comme apportant du progrès, du confort, en même temps qu'ils sont un canal d'affichage de la réussite socio-économique. Leur origine extérieure renvoie à l'important développement économique des Han et des Occidentaux, qui sont des modèles prisés en la matière. La caractéristique la plus fondamentale du changement social à l'œuvre à Pudacuo est de donner accès à des formes nouvelles qui ouvrent sur un horizon global, alors qu'elles sont vues comme étant largement partagées de par le monde, et surtout comme étant liées au modèle de l'Occident. Ce mouvement d'ouverture aux objets de la modernité, qui n'ont jamais autant circulé qu'aujourd'hui, se manifeste dans de nombreux endroits. Il se déploie en parallèle de la diffusion, plus lente, d'idées et de principes d'origine occidentale, que l'on peut également qualifier de « modernes », tels l'individualisme, la démocratie, ou le souci pour l'environnement naturel.

Si le profond changement social dans lequel le parc national engage est si naturellement accepté par les Tibétains locaux, c'est parce qu'il combine l'accès à cette modernité localement très valorisée et la possibilité de demeurer tibétains, qui est notamment incarnée dans leur image de précurseurs de l'écologie. Le détour des autorités par les représentations occidentales sur les Tibétains renouvelle ainsi le cadre idéologique dévalorisant fixé par le PC, qui n'est pas exprimé à Diqing. Cela conduit les Tibétains de la zone de Pudacuo à se sentir satisfaits du sort que leur proposent les autorités politiques, qu'elles soient locales ou nationales, et de se réjouir de voir la Chine s'ouvrir au monde extérieur qui semble leur prêter beaucoup de valeur.

IV. Structure de la thèse

L'adhésion des Tibétains locaux au changement social impulsé par le parc national apparaît de façon transversale tout au long de ma thèse.

Elle se comprend par sa continuité avec la politique d'intégration à la République populaire de Chine à l'œuvre depuis 1957, qui est l'objet de la première partie. Ce mouvement a débuté par une insertion administrative des populations locales, qui faisait suite à leur long maintien à l'écart de l'action d'une autorité éloignée (cf. chapitre I). L'emprise du pouvoir communiste sur la région a ensuite été assise par l'engagement des autorités préfectorales dans

la voie du tourisme, qui a induit la ré-invention de la culture tibétaine locale en regard de sa perception supposée par le monde extérieur (cf. chapitre II). Quant au projet de Pudacuo, il participe à l'intégration des populations locales en leur donnant accès à des emplois salariés non-agricoles et en leur attribuant une image valorisée de personnes respectueuses de l'environnement naturel (cf. chapitre III). Ce long cheminement apparaît au fondement de la situation actuelle d'ouverture des villageois au changement social.

L'implication dans le parc national diversifie le mode de vie et l'accès des Tibétains locaux aux objets et aux idées du monde extérieur. En leur donnant conscience des spécificités de leur culture et de leur cadre de vie, il modifie leur regard sur ces derniers, les conduisant parfois à remplacer la tradition inconsciemment reproduite par ses versions traditionalistes ou modernes, éventuellement en affichant du souci pour la conservation, ce que je relate dans la seconde partie. Le renforcement de leur exposition au monde extérieur par l'intermédiaire du parc s'observe notamment dans les nouvelles formes de l'habitat, de l'habillement, de la nourriture, et de la fête (cf. chapitre IV). Il se voit aussi dans l'hétérogénéisation des activités de subsistance (cf. chapitre V), ainsi que dans l'émergence de nouveaux discours sur les pratiques religieuses (chapitre VI). Ce mouvement est nourri par le fort attrait des populations locales pour les objets de la modernité qu'ils perçoivent comme apportant du progrès et par leur fierté d'appartenir au peuple tibétain.

La satisfaction des habitants de la zone de Pudacuo par l'évolution de leur vie doit également beaucoup à sa résonance globale, dont je rends compte dans la troisième partie. Le large attrait suscité par leur lieu de vie suite à son obtention de différents labels reconnus dans le monde entier le désenclave, le re-centre, le dé-marginalise. À défaut de saisir qui est qui ou qui fait quoi, ils savent que c'est une organisation états-unienne - dont ils ont vu défiler de nombreux employés ou contacts occidentaux - qui a suggéré de transformer leur cadre de vie en parc national, suivant un modèle né en Occident (cf. chapitre VII). En parallèle, la désignation de Pudacuo comme étant « le *premier* parc national de Chine » attribue une valeur exceptionnelle à leur lieu de vie à l'échelle de leur vaste pays, même si la récupération de ce titre a eu lieu sans l'aval de Pékin (cf. chapitre VIII). L'horizon très élargi auquel le parc national de Pudacuo donne aujourd'hui accès entérine leur appartenance à la Chine, en tant que puissance de rayonnement mondial et non en tant qu'empire de la majorité han (cf. chapitre IX). Dans ce contexte, plus que l'augmentation de la protection de l'environnement naturel, l'ambition de conservation apporte une ouverture sur le monde extérieur.

En élargissant l'horizon des Tibétains de Pudacuo à la planète, le parc national entérine la perte d'autres repères auxquels ils semblent accorder peu d'importance. Dans la continuité de la politique d'intégration administrative initiée en 1957, il dissimule le caractère pluriethnique de la région, au profit de son empreinte tibétaine. Il contribue également à faire oublier l'origine fictionnelle de Shangri-La, imaginée dans un roman dont le titre français annonçait justement *Les horizons perdus*. De plus, il estompe le souvenir de l'histoire locale et dissimule la réalité du mode de vie, ou le projet conservationniste de TNC. En rendant compte du changement social induit par le parc, ma thèse esquisse les « nouveaux horizons des Tibétains de Pudacuo ».

PARTIE I.
TRACÉS DE FONDATION. COMMENT ON INTÈGRE LES MARGES EN RÉPUBLIQUE POPULAIRE DE CHINE

L'adhésion des Tibétains de la zone de Pudacuo au changement social actuel s'inscrit dans la longue politique d'intégration à la République populaire de Chine mise en œuvre par les autorités communistes locales depuis 1957. Elle apparaît notamment liée à la création de la préfecture en tant que circonscription autonome tibétaine et à l'invention du paysage touristique de Xianggelila[68]. Alors que la première a principalement consisté en une intégration administrative, la seconde a surtout eu un impact sur le plan culturel, tandis que c'est le parc national qui a véritablement engagé les habitants de la zone de Pudacuo dans la voie de l'intégration économique.

Par ces trois entreprises, les autorités politiques se sont approprié le territoire, ont « tracé des fondations »[69] selon la terminologie utilisée par Marcel Detienne et ses collaborateurs. Inspirée par sa réflexion très large sur la définition d'un lieu[70], j'ai pris conscience des continuités et des différences entre ces moments à l'origine de l'évolution actuelle. Dans les trois cas, le nom, le créateur et les objets marqueurs de la fondation combinent des éléments du « Déjà-Là » à « l'Autre » colonisateur ou inspirateur, c'est-à-dire qu'ils reconnaissent la culture locale tout en l'adaptant au monde extérieur. Comme dans la Grèce antique où « la colonie si hardiment dessinée sur la terre vierge se révèle plus qu'un lieu habité par la mémoire d'anciennes fondations locales, [et] est la cité des Magnètes que le dieu, c'est-à-dire Apollon, vient “redresser et fonder à nouveau” »[71], l'établissement de Diqing (cf. chapitre I), Xianggelila (cf. chapitre II) et Pudacuo (cf. chapitre III) par le PC a visé à « redresser et fonder à nouveau » cette marge spatiale et ethnique du monde chinois[72]. Mais la façon de le faire a varié selon les époques, témoignant de l'orientation du changement social

68 Ce terme est la translittération chinoise du mot anglais d'origine fictionnelle « Shangri-La », dont je justifie l'usage dans l'introduction du chapitre II.
69 Marcel Detienne (1990).
70 Marcel Detienne (1990 : 1-16).
71 Marcel Detienne (1990 : 15).
72 À la suite du sinologue Jacques Gernet (2007 : 17-18), j'utilise l'expression « monde chinois » pour désigner la « réalité protéiforme » « où s'est développée la civilisation chinoise », qui inclut notamment des populations et des espaces très différents, et qui a grandement varié dans son extension géographique et son organisation politique. C'est en référence à cette définition que j'emploie le qualificatif « chinois » et que je considère qu'il englobe à la fois la majorité ethnique han et les nationalités minoritaires.

dans le sens d'une ouverture au monde occidental.

Chapitre I. La préfecture autonome tibétaine de Diqing ou la constitution d'un autre Tibet au Yunnan

> Situé au carrefour du Tibet et de la Birmanie, ce territoire est peuplé de Mossos, de Chinois, de Lissous, de Lou-tseu, de La-ma-jen et de Tibétains. Certains voyageurs ont prétendu que les Lissous sont les aborigènes et que les autres races, en les refoulant vers le Sud, n'ont occupé le pays qu'à une époque assez rapprochée de nous.
>
> Francis Goré, « Notes sur les marches tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan », 1923, p. 359.

Ma région de recherche se trouve dans les marches sino-tibétaines du Yunnan. Comme le relate le missionnaire Francis Goré, celles-ci sont peuplées de populations variées, dont la persistance aujourd'hui suggère qu'elles sont longtemps demeurées à l'écart d'entreprises de colonisation poussée. Mais depuis les années 1950, celles-ci ont été marquées de l'empreinte de la République populaire de Chine, notamment via l'organisation d'une « campagne d'identification ethnique » (*minzu shibie* 民族识别) et la création d'une « préfecture autonome tibétaine » (*Zangzu zizhi zhou* 藏族自治州). Aujourd'hui, 32,6 % des habitants de la préfecture de Diqing (soit environ 129 496 personnes), et 38% de ceux du district de Shangri-La sont identifiés comme étant « tibétains » (*Zang* 藏)[73].

L'évolution du paysage pluriethnique observé par Francis Goré dans le premier quart du XXe siècle à la préfecture tibétaine constituée par les autorités communistes suggère un glissement de la place de la culture tibétaine, qui apparaît comme un prélude au changement social induit par la mise en avant actuelle du caractère tibétain de la région à des fins touristiques. Pour saisir comment le district de Shangri-La a pu devenir un autre Tibet, je me suis intéressée à ce que les populations locales disaient de leur lien aux hauts plateaux tibétains et au monde chinois. À défaut de certitudes, j'ai fait parler les lacunes de l'histoire populaire[74], qui m'ont conduite à l'exposition de la politique d'intégration à la République populaire de Chine à l'œuvre depuis la fin des années 1950.

I. Aux origines supposées de la culture tibétaine locale

73 Le premier chiffre provient de Gouvernement de la province du Yunnan (2011 : 499) ; le second, d'Åshild Kolås (2008 : 2), où sont cités les résultats du recensement de 2001.

74 J'utilise cet adjectif pour désigner ce « qui émane du peuple » (*Le Robert illustré 2014*), tandis que le terme « locale » pourrait aussi faire référence à l'histoire attestée par les autorités politiques de la région.

Dans la zone de Pudacuo, je n'ai rencontré personne à l'aise en histoire. Les populations locales n'entretiennent pas - ou plus ? - de tradition écrite, et leur mémoire se limite à ce que leurs parents, ou éventuellement leurs grands-parents, leur ont raconté. Mais même ce savoir s'avère très parcellaire : à chaque fois que je questionnais les gens à ce sujet, ils me renvoyaient à la mémoire de personnes défuntes qui auraient pu, d'après eux, tout m'expliquer. À les entendre, leurs aïeux étaient des puits de connaissance décédés sans n'avoir rien pu transmettre. Cela me renvoyait au contexte difficile de la période allant des années 1950 à la fin des années 1970, au cours de laquelle Mao a voulu rompre avec la tradition, ce qu'il a notamment entrepris en condamnant les anciennes élites à une vie misérable, en structurant la société en équipes de travail collectif, et en interdisant les pratiques religieuses (cf. section II ci-dessous). Le climat de peur et de bannissement des référents anciens qui régnait alors a pu dissuader de nombreuses personnes de transmettre leurs souvenirs, tandis que ceux qui étaient emprisonnés ou tués étaient strictement empêchés de le faire[75]. J'ai par exemple entendu parler d'un ancien grand propriétaire terrien, impliqué dans la résistance anti-chinoise, qui a été maintenu à l'écart de sa famille dans un camp de travail pendant plus de dix ans. Aujourd'hui, son arrière-petit-fils n'en sait quasiment rien, alors que son grand-père considère préférable de ne pas parler de cette époque révolue, peut-être pour lui épargner la connaissance des souffrances qu'ils ont vécues. Hormis ce jeune homme et un vieillard impliqué dans la bataille du lac Bita (cf. section II.2 ci-dessous), personne ne m'a jamais parlé de cette époque.

Dans le même temps, lorsque nos conversations conduisaient à l'évocation de certains événements passés, j'ai été frappée que mes interlocuteurs en viennent souvent aux mêmes épisodes historiques, parfois très lointains, et que ceux-ci soient justement en lien avec leur identité tibétaine. Ou alors qu'ils vantent l'équité de l'époque maoïste - qu'ils ont peu connue et dont ils ont probablement peu entendu parler - dans le but de critiquer la forte croissance actuelle des disparités socio-économiques. Si ce qu'ils m'ont dit coïncide avec ce que j'ai lu dans les annales publiées par le gouvernement du district en 1997 ou d'autres sources[76], cela

75 Parmi les nombreuses références sur ce sujet, cf. les récits autobiographiques de Da Chen (2003) et Li Kunwu (2009), ainsi que le film *The blue kite* de Tian Zhuangzhuang (1993), qui rendent compte de la façon dont les gens étaient conduits à identifier des ennemis de classe dans leur entourage et à les condamner à des sanctions pouvant aller jusqu'à la peine de mort, dans le cadre de séances publiques d'autocritique.

76 Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997). Je me suis par ailleurs référée aux récits de voyageurs occidentaux qui se sont rendus dans le sud du Kham au XIXe et au XXe siècle, tels les missionnaires chrétiens Auguste Desgodins, Francis Goré, Jean-André Soulié, les explorateurs ou botanistes Charles Eudes Bonin, Peter Goullart, Francis Kingdon-Ward, Joseph F. Rock ; ainsi qu'aux travaux de plusieurs chercheurs : surtout Erik Mueggler (2011), Stéphane Gros (1996), Wim Van Spengen (2002), et dans une moindre mesure Geoffrey Samuel (1993), Yang Bin (2004), Irmgard Mengele (2012), Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa et Derek F. Maher (2009), Matthew T. Kapstein (2006), Ellen Lynn Bartee

fait surtout écho à des éléments rendus saillants par le contexte présent, ce qui suggère une influence de celui-ci, et notamment du discours officiel qui l'encadre, sur l'histoire populaire. Quoi qu'il en soit, relater les propos des villageois permet de cerner les éléments qui sont pour eux fondamentaux, à savoir leur appartenance à la population tibétaine et le caractère récent de leur exposition à une forte influence chinoise.

I.1. Une culture venue des hauts plateaux tibétains

Leur appartenance à la population tibétaine a souvent été exprimée très tôt par les habitants de la zone de Pudacuo que j'ai rencontrés. Cette démarche faisait écho à l'évidence de mon origine étrangère et au succès de la culture tibétaine à susciter l'attractivité touristique de la région. Ils se référaient parfois à l'histoire pour l'illustrer, invoquant de façon récurrente les trois mêmes faits qui attestent à leurs yeux leur lien avec les hauts plateaux tibétains : la conquête du plateau de Zhongdian (Shangri-La)[77] par le roi de la dynastie tibétaine Yarlung Songtsen Gampo (*Songzan Ganbu* 松赞干布, tib. : *Srong-btsan sgam-po* ; c. 617-649), la traversée de la région par une route commerciale menant au Tibet, et la pratique du bouddhisme tibétain.

Des ancêtres tibétains civilisés

Lorsque les Tibétains de Shangri-La évoquent leurs ancêtres, ils les conçoivent comme des éleveurs nomades des hauts plateaux ayant émigré, conformément au portrait que les médias et le tourisme font des Tibétains, malgré le développement tardif et l'extension limitée de ce mode de vie[78]. Jamais ils n'évoquent des ascendants d'origine locale. Selon eux, la région était initialement habitée par des tribus sauvages ancêtres des populations locales non-tibétaines, avec lesquelles ils n'ont rien à voir. Cette idée fait écho aux registres chinois anciens qui font état de la présence de 170 000 personnes appartenant à plusieurs tribus dans la région dès l'an 101, sous la dynastie des Han postérieurs (*hou Han* 后汉 ; 23-220)[79]. Mais

(2007), Kuo Tsung-fei (1941), et Jacques Gernet (1972).

77 Comme expliqué dans l'introduction générale, le toponyme « Zhongdian » est désormais remplacé par « Shangri-La ». Je continue toutefois de l'employer dans ce chapitre en référence à des époques historiques où son usage était en vigueur. Pour conduire le lecteur à assimiler le lien entre ces deux termes, je mentionne « Shangri-La » entre parenthèses chaque fois que je parle de « Zhongdian ».

78 Janet L. Upton (1996 : 99).

79 Les *Annales* désignent la région comme étant « le territoire au-delà de Maoniu (牦牛) », toponyme qui signifie littéralement « yack », cf. Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 7). J'ai retrouvé celui-ci sur la carte des routes commerciales antérieures au IIIe siècle avant notre ère présentée par Yang Bin (2004 : 291). D'après lui, ce lieu se situe bel et bien entre la Chine et l'actuelle Shangri-La, soit « au-delà de Maoniu » quand on arrive de Chine.

elle contraste avec la grande probabilité d'intermariages inévitable au cours des siècles.

Pour étayer cette idée, les Tibétains de la zone de Pudacuo mettent en avant leur possession de deux caractéristiques qui sont à leurs yeux incontestablement tibétaines et incomparables avec les manières locales peu raffinées : leur usage de la langue tibétaine et leur pratique du bouddhisme tibétain. Ils aiment mentionner la complexité de l'écriture tibétaine - qu'ils ne maîtrisent pas eux-mêmes -, en soulignant qu'elle est l'une des cinq à figurer sur les billets de banque chinois, à la différence des écritures naxi et yi qui ne seraient que de simples « dessins ». Ils sont en outre fiers de posséder une religion dont le chef spirituel, le Dalaï-lama, est mondialement connu. En évoquant ces attributs, c'est parfois au roi Songtsen Gampo qu'ils font référence. Et ce puissant monarque établi à Lhassa a justement conquis Zhongdian (Shangri-La) en 634. Comme les Tibétains de Shangri-La, l'histoire l'associe à l'invention de l'écriture tibétaine et à l'introduction du bouddhisme au Tibet. Son patronage du bouddhisme ferait suite à son union avec plusieurs femmes bouddhistes, dont la princesse chinoise Wencheng (*Wencheng gongzhu* 文成公主 , tib. : *Munshang Kongjo*) et la princesse népalaise Bhrikuti (Chizun gongzhu 尺尊公主, tib. : *Bal-mo-bza' Khri-btsun*). Sous leur influence, Songtsen Gampo s'est intéressé au bouddhisme et il a envoyé plusieurs intellectuels tibétains étudier cette religion en Inde. Outre le sens des textes sacrés, ceux-ci ont ramené au Tibet un système de transcription du tibétain.

Les annales officielles relatent l'importance de l'emprise tibétaine sur la région bien après le règne de Songtsen Gampo, jusqu'au XVIIe siècle. D'après elles et mes autres sources, après avoir conquis Zhongdian (Shangri-La), ce souverain ainsi que ses fils et ses petits-fils ont peu à peu étendu leur autorité sur tout le nord-ouest du Yunnan, tenant tête au royaume de Nanzhao (南诏)[80] et à la dynastie chinoise Tang (唐 ; 618-907). Puis l'empire tibétain a atteint son apogée au début du IXe siècle, avant de s'effondrer suite à un conflit entre ses dirigeants à partir de 842. Les Yarlung ont ainsi perdu leur autorité sur Zhongdian (Shangri-La). Mais selon les annales, un officier tibétain a toutefois maintenu son commandement sur la région, au moins jusqu'en 877. Comme beaucoup d'autres officiers militaires et civils en poste dans des régions éloignées, il a choisi de s'y installer plutôt que de rentrer au Tibet central où la situation était houleuse. Pendant plusieurs siècles, ce pouvoir tibétain ne semble pas avoir été

80 Ce royaume s'est déployé autour de Dali au VIIIe et au IXe siècle. Il était dirigé par un chef tribal local, qui en fit le centre politique majeur du Yunnan. D'abord allié de la dynastie chinoise Tang face aux Tibétains, il se retourna contre elle et la vainquit, puis conquit différentes régions de la péninsule indochinoise. Sur l'ascendant du Royaume de Nanzhao sur les Tang, cf. Yang Bin (2004).

concurrencé par les dirigeants du monde chinois de l'époque, puisque les archives chinoises sont quasiment muettes sur ce qui s'y est passé jusqu'au milieu du XIIIe siècle et que deux lignages nobles de Zhongdian (Shangri-La) se revendiquaient descendre des rois tibétains encore au milieu du XVIIe siècle. Cette hypothèse est en outre corroborée par la mention de l'assimilation de la tribu ancienne Jieqiang (姐羌) par les Tibétains dans des archives de l'époque Yuan (元 ; 1279-1368) citées dans les annales[81].

La route ancienne du thé et des chevaux (*cha ma gu dao* 茶马古道)

D'après l'histoire officielle, les pionniers tibétains ont pu compter sur des relais en provenance du Tibet central pour exercer une influence importante sur les populations locales. Notamment, en 680, moins de cinquante ans après la conquête de Zhongdian (Shangri-La) par son aïeul Songtsen Gampo, le roi tibétain a fait construire un pont de fer sur le haut-Yangzi (*Chang jiang* 长江). Celui-ci a permis de raccourcir la route commerciale entre le Tibet et le Yunnan, qui a dès lors principalement transité par Zhongdian (Shangri-La) (ou par Zhaotong, 昭通, et le Sichuan), plutôt que par la Birmanie et l'Inde. Ce pont a aussi facilité les échanges avec la région, où les Tibétains ont introduit des techniques relativement développées en matière d'élevage de haute altitude, de travaux hydrauliques, et de fonte de métal, dès l'époque Tang. Ce faisant, ils ont probablement ancré la consommation de produits laitiers et de farine d'orge. Dans le même temps, c'est à cette époque que les Tibétains des hauts plateaux ont commencé à devenir dépendants du thé du Yunnan, qu'ils accommodent avec du beurre et du sel, deux produits qui étaient également échangés le long de la route entre le Yunnan et le Tibet central. En échange du thé, ils exportaient des chevaux, d'où le nom de cette portion de la route de la soie : route ancienne du thé et des chevaux entre le Yunnan et le Tibet (*Dian Zang cha ma gu dao* 滇藏茶马古道)[82]. Puis la route commerciale a perduré malgré les changements politiques, permettant à la minorité tibétaine qui s'était définitivement établie à Zhongdian (Shangri-La) au IXe siècle d'entretenir des liens avec le Tibet. En 1269, Zhongdian (Shangri-La) était référencée comme une station de chevaux importante par l'administration Yuan. Cela laisse penser que les populations locales s'étaient approprié les techniques

81 Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 46).

82 L'expression « route de la soie » désigne le flux commercial qui s'est déployé entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique dès les environs du IIIe siècle avant notre ère. En Chine, les marchandises circulaient le long de trois axes principaux, dont la route de la soie du Sud-Ouest (*Xinan sichou zhi lu* 西南丝绸之路) qui traversait le Yunnan, le Sichuan et le Tibet. Celle-ci se déclinait principalement en quatre routes, dont l'une passait par Zhongdian (Shangri-La). Pour plus de détails à ce sujet, je renvoie à la lecture de Yang Bin (2004), et notamment aux trois cartes sur lesquelles il a représenté les routes commerciales anciennes du Yunnan, et de Kuo Tsung-fei (1941).

d'élevage des Tibétains des hauts plateaux et qu'elles étaient reconnues pour leur expertise en la matière. À l'époque Ming, Zhongdian (Shangri-La) se distinguait pour ses produits issus de l'élevage mais aussi pour ses productions minières. À nouveau, les enseignements des Tibétains de l'époque Tang avaient vraisemblablement été assimilés. De par les échanges humains qu'il a impliqués et les produits qu'il a écoulés, ce flux commercial a constitué un canal majeur de diffusion d'influences tibétaines, yunnanaises et chinoises. Parmi les commerçants, il y avait notamment des Tibétains de l'Est, dont Matthew T. Kapstein indique qu'ils ont vite compté une « importante classe commerçante »[83]. Ce constat rejoint l'avis d'Erik Mueggler, selon lequel les dialectes tibétains du Kham étaient autrefois les plus utiles sur les places de marché situées au nord et au nord-ouest de Dali (大理). Outre l'usage du tibétain et la consommation de thé au beurre salé, d'autres pratiques et des idées ont ainsi traversé les espaces. Répondant notamment à des demandes en provenance du Tibet, les populations de Zhongdian (Shangri-La) vendaient par exemple de la laine et du beurre, différents métaux dont de l'or (d'où le nom local du Haut-Yangzi : « le fleuve aux sables dorés », *Jinsha jiang* 金沙江), de l'argent, et du plomb, ainsi que des ressources de la chasse et de la cueillette utilisées par les médecines traditionnelles tibétaine et chinoise telles du musc et du champignon *ophiocordyceps sinensis*, sous les Ming (明 ; 1368-1644). La région voyait alors aussi transiter du thé, du sucre, des objets en cuivre, et des céréales des villes yunnanaises de Pu'er, Dali, Heqing, et Lijiang vers le sud du Kham. Zhongdian (Shangri-La) devient un centre d'échange encore plus important sous les Qing (清 ; 1644-1911). En témoignent la multiplication des agents de commerce - entrepreneurs indépendants, moines, coolies -, la création d'une chambre de commerce et de guildes professionnelles, et le développement de l'industrie minière et de l'artisanat. C'est ainsi que cette période est qualifiée d'« âge d'or commercial » dans les *Annales du district de Zhongdian*. Encore au XIXe et au XXe siècle, des voyageurs occidentaux rapportent beaucoup d'échanges commerciaux entre le nord-ouest du Yunnan, l'ouest du Sichuan, et le sud-est du Tibet. Le missionnaire français Francis Goré mentionne par exemple des transactions concernant des plantes médicinales, du musc, de la laine et des peaux d'origine locale, en contrepartie de thé, de sucre et de toiles du Yunnan, à Deqin. Il relate également que les populations de Zhongdian (Shangri-La), Weixi, Kiangkha, Litang, Batang donnaient du riz, du blé, de l'orge et du sarrasin contre le sel que des commerçants chinois ou tibétains leur apportaient de Markham. Finalement, Zhongdian

83 Matthew T. Kapstein (2006 : 188, 124).

(Shangri-La) est restée régulièrement reliée à Lhassa par la route ancienne du thé et des chevaux du VIIe siècle au début du XXe siècle.

Mais toute cette histoire semble ignorée par la majorité des populations rurales de Shangri-La. Si elles affirment que les Tibétains consomment du thé du Yunnan depuis des temps immémoriaux, elles n'envisagent pas que leurs ancêtres aient été commerçants et considèrent au contraire manquer de l'aptitude au commerce (cf. section II.1 ci-dessous). Peut-être leur situation présente d'agriculteurs éleveurs en lien avec des commerçants majoritairement han, hui (回)[84] et naxi, ainsi que l'origine extérieure et le coût important de la plupart des denrées actuellement échangées, influencent-ils leur représentation de l'histoire, les empêchant d'imaginer cela ? Ou peut-être est-ce la mémoire récente de la limitation des déplacements pendant l'époque communiste qui a fait oublier cette histoire ? Dans le même temps, la mise en avant de cette route dans le cadre du développement touristique la fait émerger dans l'horizon historique des villageois les plus familiers du chef-lieu, dont certains ont probablement assisté à la reconstitution de la caravane dont j'ai vu une photo dans un livre ou à l'une de celles mentionnées par le chercheur Gary Sigley[85].

Quelle que fut son importance réelle, cette route commerciale a probablement joué un rôle important dans la dissémination du bouddhisme tibétain, puisque les marchands circulant au Tibet central s'y sont probablement peu à peu convertis et que le clergé du bouddhisme tibétain était très impliqué dans les affaires[86].

Le bouddhisme tibétain, producteur de lien avec le Tibet

84 Les Hui sont des musulmans de culture han, que l'on retrouve souvent engagés dans le commerce. À Shangri-La, plusieurs grands magasins de vêtements et d'équipements spécifiquement achetés par les Tibétains sont tenus par des Hui du Qinghai. Cette province est un lieu majeur de cohabitation entre ces deux populations, où la réussite économique des seconds suscite la jalousie des premiers, ce qui s'est par exemple manifesté lors d'attaques de Tibétains contre des Hui en juillet 2007, d'après Robert Barnett (2009 : 15-16).

85 Sur la mobilisation de cette histoire pour la valorisation touristique du chef-lieu, cf. Qi Zala in TNC (2005d : 195). Le livre dans lequel j'ai vu cette photo est l'ouvrage pour touristes de He Liping (2006 : 8). Cf. Gary Sigley (2013).

86 Jacques Gernet a observé une importante implication du clergé du bouddhisme chinois dans le commerce. Il a entre autres noté le lien entre les activités religieuses telles la construction de lieux de culte et la fabrication d'objets de culte d'une part et l'essor de l'industrie et de l'artisanat nécessaires à la production d'ornements de luxe d'autre part. Il a aussi montré comment le clergé bouddhiste s'est institué en « État dans l'État » au fur et à mesure que l'État impérial lui laissait des prérogatives comme celle de proposer des prêts à intérêt ou celle de percevoir les impôts. Au IXe siècle, les empereurs Tang ont finalement inversé la situation en limitant les droits du clergé bouddhiste, ce qui a conduit à son affaiblissement. Cf. Jacques Gernet (1956, 2007 : 270-295, 370-373). Bien plus tard à Shangri-La, le clergé du bouddhisme tibétain était également impliqué dans le commerce des métaux (notamment au XVIIIe siècle d'après Gouvernement du district de Zhongdian (Shangri-La) (1997), et tirait des revenus de « la manipulation des droits divers qu'[il] étai[t] charg[é] de percevoir » (notamment au XIXe et au XXe siècle d'après Goré 1923 : 361), de l'octroi de prêts à intérêt, tandis qu'il bénéficiait d'exonérations d'impôts (notamment au XIXe et au XXe siècle d'après Goré 1923).

Aujourd'hui, ce n'est ni par l'écriture qu'ils ne comprennent pas, ni par sa grandeur politique passée, que les Tibétains de Shangri-La vivent leur lien au Tibet. Plutôt, celui-ci continue notamment de se manifester par le bouddhisme tibétain. À plusieurs reprises, j'ai d'ailleurs entendu l'idée que les Tibétains entretenaient un lien identitaire avec cette religion. Un Tibétain m'a par exemple expliqué que les non-Tibétains convertis au bouddhisme tibétain étaient forcément de moins bons bouddhistes que les Tibétains. Selon lui, les Tibétains sont imprégnés du bouddhisme par leur éducation dès le plus jeune âge, et ils sont en quelque sorte bouddhistes de naissance. Un jeune Naxi de Shangri-La m'a quant à lui assuré que seuls les Tibétains pouvaient croire dans le bouddhisme tibétain. Ces propos font écho à ceux de beaucoup d'autres personnes, Tibétains de Shangri-La ou observateurs étrangers, pour qui le bouddhisme tibétain constitue un marqueur identitaire fondamental des Tibétains. Cette situation est le fruit des prêches dispensés par le clergé bouddhiste pendant des siècles, dont les villageois ne savent pas grand-chose et que je relate d'après les annales.

Comme certains historiens le suggèrent, Songtsen Gampo ne s'est probablement pas lui-même converti au bouddhisme et cette religion n'est donc vraisemblablement pas arrivée à Zhongdian (Shangri-La) dès le VIIe siècle[87]. Mais cela n'a peut-être pas tardé, puisque ses successeurs ont très vite chaperonné cette nouvelle doctrine. Notamment au VIIIe siècle, plusieurs d'entre eux ont favorisé la traduction de canons bouddhiques du sanskrit vers le tibétain. En supervisant eux-mêmes cette activité, ces rois tibétains voulaient s'assurer qu'elle demeure aux mains des spécialistes qui leur semblaient les plus à même de transcrire le message du Bouddha sans le pervertir. Puis la dislocation du royaume tibétain au milieu du IXe siècle a permis à davantage de personnes de faire entendre leurs exégèses. Pendant plusieurs siècles, le modèle indien du « gourou », à l'origine du terme tibétain « lama », s'est alors répandu. Un peu partout, des seigneurs tibétains accueillaient des prêcheurs dont ils finançaient les recherches et suivaient les enseignements. Ces lamas étaient en outre rejoints par des disciples. C'est dans ce contexte que plusieurs ordres (*pai* 派 ; tib. : *chos-lugs*) et sous-ordres ont progressivement émergé. Parmi eux, quatre ont eu un rôle majeur dans l'histoire du bouddhisme : l'ordre nyingma, l'ordre sakya, l'ordre kagyu et l'ordre gelug[88].

Autrement dit, depuis ses origines, le bouddhisme tibétain s'est appuyé sur des patrons

87 Sur l'histoire du bouddhisme tibétain, cf. Matthew T. Kapstein (2014, 2006).

88 Pour des détails sur les différences entre les ordres du bouddhisme tibétain, et entre bouddhisme tibétain et bön, je renvoie à Nicolas Sihlé (2006), ainsi qu'à Matthew Kapstein (2014). Le bön est une religion qui était largement pratiquée au Tibet avant l'introduction du bouddhisme (cf. chapitre VI).

laïcs. Son clergé s'est peu penché sur la question de l'organisation politique et a laissé perdurer le système d'interactions concurrentiel qui prévalait entre les chefs tibétains. La défense d'un courant religieux est même devenu un motif de conflit :

> *Religion, of course, served as an effective ideological mask, assuring warring parties that they embodied unique excellence that their opponents were determined to destroy, and to the extent that the proclaimed values of the religion - values such as learning, compassion, forebearance, and the refinement of personal conduct and judgement - were individually actualized, as indeed they were to varying degrees, this did serve on occasion to leaven harsh actualities.*[89]

Malgré leur caractère antagonique, ces associations entre des chefs politiques belliqueux et des religieux prêchant l'accumulation de mérites étaient la norme. D'un côté, l'ascendant des premiers fournissait une population de fidèles, un budget, et la protection militaire aux seconds. De l'autre, l'ascendant des seconds assurait la confiance des premiers dans leur salut et dans la loyauté du peuple. C'est ainsi que l'histoire des tensions entre les ordres du bouddhisme tibétain laisse apparaître en filigrane l'histoire de l'opposition entre chefs tibétains. Celle-ci a notamment consisté en la concurrence entre le centre politique et religieux historique situé au Tibet central et les périphéries orientales du Kham et de l'Amdo qui ont commencé à devenir influentes à partir du XVIIe et du XVIIIe siècle.

À Shangri-La, cela s'est manifesté par l'opposition entre les Kagyupa et les Gelugpa. Un temple kagyu y est construit dès 1192. Quelques décennies plus tard, les Sakyapa parviennent à convertir et à obtenir le patronage du chef mongol Kubilai Khan. Ainsi, le nord-ouest du Yunnan passe à nouveau sous la coupe d'un supporter du bouddhisme tibétain lorsque celui-ci l'envahit en 1253. Onze ans plus tard, les dirigeants mongols confèrent même aux Sakyapa « l'autorité religieuse et laïque sur le Tibet »[90]. Dans le même temps, les seigneurs mongols entretiennent de bonnes relations avec les bouddhistes non-Sakyapa, dont les Kagyupa. Vers 1350, c'est justement un religieux kagyu qui fait cesser la domination des Sakyapa et des Mongols sur le Tibet. Puis le bouddhisme tibétain est pareillement respecté sous le gouvernement des Ming, qui renversent les Mongols et dominent Zhongdian (Shangri-La) de 1368 à 1639. Les Ming nouent de bonnes relations avec les dirigeants des différents ordres du bouddhisme tibétain, ils les invitent à leur cour, et ne se mêlent pas de la politique tibétaine. Pour Kapstein, les Ming ont même favorisé l'implantation du bouddhisme tibétain auprès de certaines populations, dont les Naxi du Yunnan. Ces derniers suivent les enseignements de

89 Matthew T. Kapstein (2006 : 138).
90 Matthew T. Kapstein (2014 : 36).

l'ordre kagyu dirigé par le Karmapa, qui est justement considéré comme ayant dominé les relations sino-tibétaines sous les Ming. Dans le nord-ouest du Yunnan, les Kagyupa profitent dès 1515 du patronage de la famille « naxi » Mu basée à Lijiang. Leur influence s'étend au gré des conquêtes « naxi ». Les Mu financent la construction de temples kagyu à Lijiang et à Shangri-La, tandis qu'ils détruisent les lieux de culte gelug du royaume de Muli qu'ils envahissent en 1601. Également au Kham, les Kagyupa ont la faveur des rois de Dergé (D*ege* 德格 ; dans le nord-ouest de l'actuel Sichuan), qui les soutiendront notamment au XVIIe et au XVIIIe siècle, de même qu'ils soutiendront alors les Sakyapa. En parallèle, ils bénéficient du soutien des rois du Tsang (région qui s'étend à environ 500 km à l'ouest de Lhassa). Au début du XVIIe siècle, ceux-ci intronisent d'ailleurs le Xe Karmapa Chöying Dorje (*Quyingduojie* 曲英多杰, tib. : *chos dbyings rdo rje* ; 1605-1674) « roi du Tibet »[91].

Dans le même temps, les Gelugpa gagnent l'adhésion de la plupart des seigneurs du Tibet central voisins de leur base de Lhassa. Puis en 1578, le moine gelug Sonam Gyatso acquiert l'appui du chef mongol Altan Khan. Celui-ci lui confère le titre de « Dalaï-lama », qui signifie « gourou océanique ». Puisque ce grade est attribué à ses prédécesseurs à titre posthume, Sonam Gyatso devient le IIIe Dalaï-lama. À la mort de ce dernier, cette position est reconnue par l'aristocratie mongole. C'est ainsi que lorsque le chef mongol de la tribu des Qoshot conquiert tout le Tibet en 1642, il nomme le Ve Dalaï-lama « maître temporel et spirituel du Tibet », tout en restant lui-même « roi du Tibet »[92]. Les Qoshot ayant conquis Zhongdian (Shangri-La) en 1639, cette région passe sous la coupe du Dalaï-lama. Dans le sud du Kham, cela bénéficie particulièrement au royaume de Muli, dont l'engagement pro-gelug avait été violemment sanctionné par les Mu de Lijiang quelques décennies plus tôt. Un moine local reçoit le titre de « Grand lama de Muli », qui sera ensuite transmis à des membres de son lignage jusqu'en 1953. Les Kagyupa se retrouvent à leur tour malmenés, de même que les Bön. En 1647, fuyant l'oppression gelug, le Xe Karmapa s'exile dans le nord-ouest du Yunnan, où son ordre est implanté depuis longtemps. Il vit entre Lijiang et Shangri-La. En 1661 ou 1662, il fait construire la chapelle des Bouddhas des cinq familles (tib. : *Rigs lnga lha khang* ; nommé *dabao si* 大宝寺 en chinois) qu'il dédie à son ancien protecteur décédé, le chef Mu Zeng (木增) de Lijiang. Il retourne finalement au Tibet central en 1672, malgré la politique de harcèlement des Kagyupa en vigueur jusqu'au début du XVIIIe siècle[93]. Non souhaitée par les

91 Matthew T. Kapstein (2014 : 43).

92 Geoffrey Samuel (1993 : 527).

93 Imrgard Mengele (2012 : 62). Dans sa biographie du Xe Karmapa, cet auteur décrit la relation entre celui-ci et le Ve Dalaï-lama comme très tendue. Elle cite par exemple une critique du Karmapa qui aurait été écrite par le

autorités gelug, celle-ci fut avant tout le fait de chefs politiques supporters des Gelugpa. Resté dans les mémoires pour son œcuménisme et notamment sa proximité avec les Nyingmapa, les Jonangpa, et les Kagyupa, le Ve Dalaï-lama s'est vraisemblablement souvent retrouvé au cœur de conflits qu'il ne souhaitait pas, fruits d'un « mélange de considérations politiques et religieuses »[94]. En témoigne d'ailleurs l'audience que le Ve Dalaï-lama accorde au Xe Karmapa lorsque celui-ci arrive à Lhassa en 1673. En parallèle, le Dalaï-lama noua également de meilleures relations avec les Sakyapa et les Nyingmapa après avoir laissé s'exprimer l'opposition contre ceux-ci au début de son règne.

Les Gelugpa profitent toutefois du départ du Karmapa pour s'implanter davantage à Shangri-La. En 1674, ils s'approprient le temple des Bouddhas des cinq familles malgré une rébellion populaire soutenue par le chef Mu de Lijiang. Cette action coïncide avec le souhait du Ve Dalaï-lama de développer le monachisme de masse. Celui-ci chaperonne la conversion de lieux de culte des bouddhistes non-gelug et des Bönpo, dont certains étaient en fait d'anciens lieux gelug saisis par les Kagyupa au siècle précédent. Le Ve Dalaï-lama patronne aussi la construction de nombreux monastères, tels celui de Songzanlin (g*a dan Songzanlin* 噶丹松赞林, tib. : *dGa' ldan sum rtsen gling*) qui a vu le jour à Zhongdian (Shangri-La) en 1679 et qui demeure aujourd'hui le plus grand du nord-ouest du Yunnan[95].

En parallèle à Pékin, la dynastie mandchoue Qing a pris le pouvoir en 1644. Au cours de la deuxième moitié du XVIIe siècle, celle-ci se sent de plus en plus en concurrence avec les Mongols dont l'alliance avec les Gelugpa entretient l'influence en Asie centrale. Pour autant, les Qing ne prennent pas parti en faveur des Kagyupa lorsque ceux-ci s'opposent aux Gelugpa à Zhongdian (Shangri-La) en 1771. Cette année-là, le roi de Dergé envoie une délégation menée par un moine kagyu réclamer la rétrocession du temple des Bouddhas des cinq familles aux Kagyupa. Sa demande est rejetée et le site devient l'objet d'un conflit entre Gelugpa et Kagyupa. Un affrontement violent aboutit à la mort de neuf moines des deux parties. En représailles, le roi de Dergé veut envoyer une armée reprendre le temple. Finalement, des officiers Qing interviennent et mettent fin au conflit en laissant le temple aux mains des Gelugpa.

Dalaï-lama : « également cette année [1640], le Karmapa est à nouveau venu en se comportant comme un yogi non conformiste, mais le rencontrer était hors de question. » (2012 : 47). Ces propos contrastent avec la réputation d'ouverture au dialogue œcuménique du Ve Dalaï-lama, qui est soulignée dans la plupart des écrits qui lui sont consacrés, comme par exemple Geoffrey Samuel (1993), Matthew T. Kapstein (2006).

94 Geoffrey Samuel (1993 : 528).

95 Sur l'histoire de Songzanlin, je dispose d'une traduction en anglais d'une partie du témoignage d'un moine né en 1914 à Zhongdian, qui y a été formé puis qui est parti en exil en Inde en 1959 : Lha-mkhar Yongs-'dzin dGe-bshes bsTan-pa rGyal-mtshan (1985 : 35-41).

À Shangri-La, il est possible que l'affiliation à l'ordre kagyu ait induit l'exposition à l'influence « naxi » des chefs de Lijiang qui le patronnaient. Ou qu'elle ait été la conséquence de l'allégeance à ceux-ci ou à d'autres chefs locaux pro-Kagyupa. Quoi qu'il en soit, au-delà de cette dimension politique, l'adhésion à n'importe quel courant du bouddhisme tibétain entretenait un façonnage par la culture tibétaine. D'un côté, le bouddhisme tibétain a incorporé des éléments de la cosmologie tibétaine, des pratiques religieuses pré-bouddhiques, et a intégré à son panthéon de divinités des personnalités politiques tibétaines. De l'autre, il a élaboré des pratiques rituelles mobilisant des incontournables du mode de vie tibétain comme la farine d'orge ou le beurre. Ce faisant, ses adeptes ont été exposés à l'influence de la culture tibétaine.

Par ailleurs, si le bouddhisme tibétain a longtemps été dépendant de chefs politiques laïcs, il est ensuite devenu autonome et est parvenu à survivre à la chute de ses bienfaiteurs, se maintenant du VIIe siècle jusqu'à nos jours. Ce succès n'est pas sans lien avec son déploiement en un large réseau d'institutions bouddhiques qui ont entretenu son influence, et celle de la culture tibétaine, au-delà des changements géopolitiques. Cela est notable au sein de l'ordre gelug :

> *Direct Gelugpa control over K'am did not last, but the network of large Gelugpa gompa [monastères], which was set up at this time [au XVIIe siècle], was to have a continuing influence on K'am politics, as were the pro-Gelugpa secular rulers who were placed in power or had position confirmed by the new regime.*[96]

C'est ainsi qu'au XIXe et au XXe siècle, le clergé bouddhiste bénéficiait d'un large soutien populaire dans le Kham, qui lui a permis de résister à la tentative de déstabilisation des Qing.

À défaut d'une autorité politique forte, l'influence tibétaine sur le plateau de Zhongdian a donc été entretenue par le commerce tibéto-yunnanais et le bouddhisme tibétain. Cela s'est produit de façon diffuse et d'autant plus facilement qu'aucun pouvoir politique local ne s'y opposait.

I.2. La faible empreinte chinoise sur la région sous les Yuan, les Ming et les Qing

Dans la zone de Pudacuo, j'ai régulièrement entendu parler de l'obligation de livrer une partie des récoltes au monastère de Songzanlin qui incombait autrefois aux populations locales. Pour elles, c'est comme si aucune administration chinoise ou aucune autre instance de

96 Geoffrey Samuel (1993 : 527).

pouvoir n'avait touché la région avant l'arrivée des communistes au milieu du XXe siècle. À nouveau, face à l'absence de détails sur l'histoire du rattachement de la région aux empires de l'Est, je me suis référée à ma bibliographie[97], dans laquelle le gouvernement mis en œuvre par les Yuan, les Ming, et les Qing dans le nord-ouest du Yunnan est présenté comme peu interventionniste, mais néanmoins ponctuellement relayé par une autorité « naxi » puissante.

En 1253, le chef mongol Kubilai envahit le nord-ouest de l'actuel Yunnan, dont le plateau de Zhongdian. Il prend aussi Lijiang, qui est le siège du royaume de Sandan (三赕). Ses dirigeants lui apparaissent comme des intermédiaires incontournables pour asseoir son autorité et il leur confie donc la charge d'administrer le nord-ouest de l'actuel Yunnan en 1254. Il met ainsi en œuvre un mode de gouvernement par délégation, dont le principe général et certains relais seront ensuite repris pendant des siècles. En témoignent le maintien de l'implication des rois de Lijiang dans l'administration impériale jusqu'en 1723 et la régulière mise sous tutelle de Zhongdian (Shangri-La) sous Lijiang jusqu'en 1973. Après sa conquête de Pékin et la fondation de la dynastie Yuan en 1270, ce système est aussi appliqué au reste de l'actuel territoire chinois. Quant au bouddhisme tibétain, les Mongols y sont convertis et le soutiennent. Il se déploie ainsi parmi les populations de Shangri-La, nourrissant leur lien au Tibet.

Puis le chef militaire Zhu Yuanzhang fonde la dynastie Ming et renverse les Yuan en 1368. Ce n'est cependant que quatorze ans plus tard qu'il conquiert le Yunnan, où des troupes mongoles étaient encore implantées. Pour asseoir leur autorité, les Ming reprennent le système de gouvernement par l'intermédiaire des chefs indigènes (*tusi zhidu* 土司制度) initié par leurs prédécesseurs. La famille royale de Lijiang est à nouveau reconnue comme incontournable et elle conserve sa charge héréditaire de « gouverneur civil » (*xuanfusi* 宣扶司). En parallèle, les Ming nomment des magistrats réguliers, tels les deux « officiers pacificateurs » (*anfu si* 安抚司) affectés à Zhongdian (Shangri-La) en 1406. Ceux-ci intronisent deux chefs de tribu indigènes (*tu qiu* 土酋) émissaires pacificateurs (*anfu shi* 安抚使), fonction qui est matérialisée par l'octroi de sceaux.

Les chefs « naxi » de Lijiang servent aussi aux Ming pour soumettre les populations locales et leur soustraire des tributs. C'est ainsi qu'ils annexent la région de Weixi (维西) et y établissent une garnison militaire en 1406. Puis ils sont mobilisés pour contenir l'autorité politique tibétaine dans plusieurs campagnes militaires menées dans les vallées du Yangzi et

97 Cf. note 76 ci-dessus.

du Mékong. Cela semble porter ses fruits puisque un gouverneur indigène de Zhongdian (Shangri-La) manifeste son allégeance à l'égard des Mu en leur adressant un tribut de chevaux et de papier monnaie en 1411.

En parallèle, les Ming organisent activement la colonisation « han ». Ils envoient au Yunnan des troupes militaires de Chine centrale, dont les descendants fondent des fermes et des villes. En plus, ils encouragent des commerçants et des paysans à s'établir au Yunnan. C'est ainsi que les « Han » sont devenus majoritaires au Yunnan lorsque la dynastie s'éteint en 1644. Mais dans le nord-ouest du Yunnan, c'est toutefois plutôt les « Naxi » qui gagnent alors en influence, profitant de la grande autonomie que les Ming laissent aux chefs indigènes :

> L'importance prise par les coutumes locales en matière de finances et d'administration est caractéristique de l'époque des Ming. Les fonctionnaires sont trop peu nombreux pour assurer un contrôle efficace des populations qu'ils administrent et ils doivent, plus encore qu'aux époques antérieures, s'adapter aux usages locaux et s'en remettre aux notables pour l'exécution de leurs directives.[98]

Les Mu de Lijiang en profitent pour asseoir leur pouvoir et l'emprise « naxi » sur le nord-ouest du Yunnan. Peut-être inspirés par l'exemple des Ming, ils mettent en œuvre une colonisation « naxi ». En 1483, ils commencent à pénétrer à Sanba (三坝), dans le sud-est du plateau de Zhongdian. Ils y établissent des garnisons militaires et encouragent des paysans de Lijiang à s'y installer. Leur objectif est notamment de s'implanter dans les localités traversées par la route commerciale qui relie le Yunnan au Tibet. Leur présence militaire a probablement contribué à sécuriser les échanges à court et moyen terme, tandis que la présence de populations « naxi » a permis d'entretenir des liens entre le centre du territoire « naxi » et des postes commerciaux avancés vers le Tibet sur le long terme[99]. Encore au début du XXe siècle, le botaniste écossais George Forrest a pu observer la vivacité de ces liens, que l'anthropologue Erik Mueggler décrit brillamment dans *The Paper Road*[100]. Progressivement, les Mu dominent

98 Jacques Gernet (2006 : 133). Cf. aussi Stéphane Gros (2012 : 130).

99 J'ignore dans quelle mesure cette « diaspora » naxi a joué un rôle dans le commerce entre le Tibet et Lijiang. Cette éventualité fait écho au rôle important que les diasporas, et notamment la diaspora chinoise, ont aujourd'hui dans la diffusion mondiale de produits de leur pays d'origine.

100 Dans *The Paper Road* (2011), Erik Mueggler relate l'expérience du botaniste écossais George Forrest qui a parcouru le nord-ouest du Yunnan au début du XXe siècle. Ayant engagé des assistants « naxi », Forrest se retrouve à parcourir la région au gré du réseau d'interconnaissances de ces derniers. C'est ainsi que son exploration de la flore locale le conduit à la découverte de la « diaspora » naxi formée au fil des siècles. Même dans des lieux éloignés du centre politique historique de Lijiang, il découvre des locuteurs « naxi » avec lesquels ses collaborateurs sont à l'aise à échanger, parce qu'ils partagent la même langue et les mêmes codes culturels. La déambulation entre des lieux et des époques offerte par Mueggler, sur la piste de « spécimens de plantes, notes, journaux de terrain, lettres, photographies, textes rituels, manuscrits, articles, et livres » constitue un récit passionnant, qu'il définit de façon très parlante comme un « travail d'histoire spatiale » (p. 17).

l'ensemble du plateau de Zhongdian et étendent leur territoire jusqu'à Muli. Finalement, la tribu des Qoshot de Mongolie stoppe leur expansionnisme en conquérant le nord-ouest du Yunnan en 1639.

Globalement, la dynastie Ming a donc été une époque de forte exposition de Shangri-La à l'influence « naxi ». Dans le même temps, elle a également été un moment de valorisation du bouddhisme tibétain, vecteur de la culture tibétaine, autant par les Mu que par les Ming (cf. section I.2 ci-dessus).

En 1642, le khan mongol Güshi khan, chef de la tribu des Qoshot, offre le territoire du Tibet au Ve Dalaï-lama. Six ans plus tard, ce dernier envoie deux de ses représentants s'informer de la situation dans l'est de son territoire, notamment à Shangri-La. Sur place, ceux-ci s'occupent de nommer de nouveaux officiers gouvernementaux et d'établir un système de prélèvement de taxes. L'autorité tibétaine sur le plateau se manifeste alors également par deux lignages nobles héréditaires descendant des rois tibétains.

En parallèle à Pékin, la dynastie chinoise Ming a été renversée par l'empereur mandchou de la dynastie Qing, qui s'est proclamé empereur de Chine, en 1644. De 1657 à 1661, le camp Qing affronte les forces restées loyales aux Ming qui se sont réfugiées au Yunnan. Le commandant de l'armée Ming Gao Jilong recule jusqu'au Mékong et au plateau de Zhongdian, avant de se soumettre aux Qing en octobre 1659. Suite à cela, la tribu des Qoshot de Mongolie envahit à nouveau Shangri-La en 1665, puis elle s'y implante durablement en 1667, toujours au profit de son allié le Ve Dalaï-lama. Très vite, celui-ci y nomme des chefs de district (*zong guan* 宗官) et y lève des impôts. Puis son administration y réalise un recensement en 1687. Au même moment, les Qing s'implantent davantage au Yunnan. Ils installent d'une part de nombreuses troupes militaires, qui se chargent de construire des routes et des villes. Ils proposent d'autre part des exonérations de taxes, des terres et des semences aux civils d'autres régions qui s'y établissent. C'est ainsi que plus de trois millions de « Han » arrivent au Yunnan entre 1700 et 1850. Ceux-ci occupent notamment le sud du bassin de Lijiang et le territoire des Mu, relais locaux de l'administration impériale depuis 1254.

Puis les Qing commencent à s'impliquer dans les affaires tibétaines au début du XVIIIe siècle. Vers 1706, ils interviennent au Tibet pour chasser les envahisseurs Dzoungars. Une frontière est établie : le Dalaï-lama est reconnu comme dirigeant du territoire qui s'étend à l'ouest du cours du Haut-Yangzi, mais sous la suzeraineté de l'Empereur manchou établi à Pékin, tandis que les états tibétains à l'Est de ce fleuve, dont celui de Zhongdian (Shangri-La),

sont donnés en tant que « fiefs semi-indépendants »[101] à la Chine. En 1723, cinq chefs locaux de Lijiang contestent le pouvoir de la famille Mu et demandent l'incorporation de Lijiang au système administratif ordinaire. Le gouverneur général du Yunnan et du Guizhou en profite pour appliquer la nouvelle politique impériale qui abolit l'autorité héréditaire : la réforme de mise à l'écart des chefs indigènes (*gai tu gui liu* 改土归流). À la place, un magistrat régulier (*liu zhifu* 流知府) est nommé à Lijiang. Dans le même temps, le plateau de Zhongdian est agité par une large rébellion. Le gouverneur des armées du Yunnan et du Guizhou rejoint alors le vice-chef des armées qui s'y trouve stationné. Une garnison de 800 soldats est établie. En 1725, la réforme du système des chefs indigènes est mise en œuvre à Zhongdian (Shangri-La), dans un contexte de forte opposition cléricale. Les autorités religieuses étaient probablement soucieuses de voir leurs soutiens politiques perdre leur pouvoir au profit de magistrats Qing susceptibles de leur être hostiles. L'année suivante, le Yunnan et le Sichuan s'accordent sur leur frontière. Placé sous la juridiction du gouverneur de Batang (巴塘 ; district situé dans le sud-ouest de l'actuel Sichuan) dans le système administratif du Dalaï-lama, le plateau de Zhongdian est rattaché au Yunnan et mis sous la coupe de la préfecture (*fu* 府) de Heqing (鹤庆 ; c'est aujourd'hui un district de la préfecture de Dali) par l'administration Qing. Une garnison de Weixi, ancienne colonie des Mu où le pouvoir impérial est bien implanté, est installée à Zhongdian (Shangri-La), ce qui suggère que l'autorité Qing y demeure fragile. Puis Zhongdian (Shangri-La) est promue préfecture mineure (*ting* 厅) et placée sous la coupe de la préfecture de Lijiang en 1756.

Les conflits qui agitent Zhongdian (Shangri-La) à partir du XIXe siècle n'opposent plus des groupes religieux rivaux mais impliquent des militaires Qing, des chefs indigènes, et le clergé gelug. Les annales officielles et les témoignages de voyageurs s'accordent à décrire la région sous le coup de la loi locale. Les rébellions sont fréquentes alors que la présence des forces impériales est limitée et que les chefs indigènes ont conservé des armées. En 1858, 1863, 1869, et 1873 notamment, les militaires affrontent les chefs indigènes soutenus par les moines du temple de Songzanlin. Zhongdian (Shangri-La) est alors reconnu pour être un repère de brigands. Dans le même temps, les chefs indigènes se positionnent aux côtés des forces impériales pour expulser des bandits sichuanais en 1863 et contre des civils en 1906. C'est ainsi que Zhongdian (Shangri-La) a conservé une certaine indépendance locale jusqu'au début du XXe siècle, comme les états voisins du Kham. Le gouvernement Qing est conscient

101Eric Teichman (1922) cité par Geoffrey Samuel (1993 : 69).

de sa faible emprise dans la région, et il décide de reprendre la main dessus suite à l'invasion du Tibet par les Britanniques en 1903-1904. Il nomme de nouveaux magistrats chinois et s'attaque au clergé bouddhiste en le dépossédant de certaines de ses propriétés au profit de la mission catholique française. Les lamas et le peuple se soulèvent et les petites garnisons locales ne sont pas en mesure de faire face. C'est le cas à Zhongdian (Shangri-La), où le sous-préfet conserve seulement quarante soldats rattachés à la garnison établie en 1723 sous ses ordres en 1905, tandis que sept des huit districts sous sa juridiction se sont rebellés. Face à lui, le monastère de Songzanlin héberge 1226 moines et jouit d'une assise importante au sein de la population. Plus au Nord, des moines de Batang et de Tshakhalo (Yanjing 盐井) s'engagent dans un conflit armé. Ils tuent le responsable de cette politique et détruisent les missions catholiques le long du Mékong. En représailles, le magistrat sichuanais Zhao Erfeng mène une politique très répressive qui lui vaut le surnom de « Boucher Zhao ». Il entretient ainsi le ressentiment anti-chinois au Kham. En 1910, les soldats de la garnison chinoise de Sanpiling se rebellent. Beaucoup d'entre eux fuient à Zhongdian (Shangri-La) où ils intègrent des troupes de bandits qui mêlent Tibétains et Chinois en rupture avec le pouvoir Qing. L'empire tombe finalement en 1911 et son armée se délite. L'armée tibétaine en profite pour reprendre presque l'ensemble du Kham. À Batang et Litang, les civils se soulèvent contre le gouvernement. Leur mouvement s'étend rapidement aux vallées du Mékong et de la Salouen au Yunnan. Les Tibétains et les Lisu locaux s'allient face à l'armée de colonisation. Celle-ci reçoit des renforts du Sichuan qui lui permettent de reprendre le contrôle sur les villes importantes. En 1914, le Royaume-Uni et le Tibet sont d'accord pour distinguer un « Tibet extérieur » administré par Lhassa et un « Tibet intérieur » appartenant à la Chine. En partant du Nord, leur frontière suit le couloir entre la Salouen et le Mékong, puis elle tourne vers l'Ouest et franchit la Salouen à l'endroit où le Khawakarpo forme une barrière naturelle. Autrement dit, Zhongdian (Shangri-La) est séparé du Tibet et rattaché à la Chine. Mais deux ans plus tard, les seigneurs de la guerre à la tête du Yunnan et du Sichuan prennent leur indépendance face à Pékin. En 1917, l'armée tibétaine, que les Britanniques ont équipée en armes, prend le dessus sur les forces chinoises au Kham et arrive à Zhongdian (Shangri-La). La région repasse toutefois sous la coupe chinoise dès l'année suivante. Une nouvelle frontière entre le Tibet et la Chine est alors négociée. Celle-ci suit le couloir formé par le Mékong et le Yangzi, c'est-à-dire qu'elle se trouve un peu plus à l'Est que la précédente et laisse Zhongdian (Shangri-La) du côté chinois. Mais l'emprise des autorités chinoises y est faible : en 1931, le

botaniste Joseph Rock écrit que seules neuf des trente-et-une magistratures mises en place par Zhao Erfeng vers 1905 sont encore détenues par des Chinois. Cela laisse de nombreuses opportunités aux rebelles tibétains pour continuer à résister au pouvoir chinois. En 1921, 1922, 1924, 1925, 1926, 1933, ils organisent des attaques précisément orientées contre la présence chinoise. C'est à cette époque que les habitants du canton le plus septentrional du plateau de Zhongdian, les Tongwa (de Dongwang), acquièrent une réputation de « voleurs et coupeurs de gorge professionnels »[102]. Selon le voyageur Peter Goullart, ceux-ci sont absolument sans principe et tous disposés à voler et tuer, qu'ils soient « moines enseignants (*lamas*) [ou] moines ordinaires (*trapas*), marchands [ou] serfs, hommes [ou] femmes »[103]. Son témoignage fait écho aux parcours du lama Wang Xueding (汪学鼎), originaire de Dongwang et basé à Songzanlin, qui prit régulièrement les armes jusqu'en mai 1950. D'après sa biographie présentée dans les annales, celui-ci débute sa carrière de combattant pour défendre sa région natale en 1919[104]. Puis il noue des liens avec la section du Parti nationaliste de la jeune province du Xikang en 1932 et avec celle de Dali en 1934. Deux ans plus tard, il est à la tête du régiment nationaliste qui résiste aux troupes de l'Armée populaire de Libération (*Zhongguo renmin jiefang jun* 中国人民解放军) occupées de traverser le plateau de Zhongdian dans le cadre de la campagne militaire de la Longue Marche.

Un évènement survenu plus tard dans la zone de Pudacuo elle-même a le privilège de figurer dans les annales. Il s'agit d'une bataille qui a opposé des Tibétains locaux aux soldats communistes, près du lac Bita. D'après un vieillard de Langding, celle-ci a duré plusieurs mois, conformément à la réputation de vaillance des habitants du Kham (*kangba* 康巴 ; tib. : *Khams-pa*), et alors même que Lhassa a été prise en seulement trois jours[105]. Mais dans les annales, l'héroïsme local est réduit à une résistance de quatre jours, du 21 au 24 avril 1957[106]. Quoi qu'il en soit sur la réalité de cet affrontement, il est frappant que le savoir sur celui-ci ne soit pas plus répandu que celui sur les tensions plus anciennes qui ont eu lieu plus loin. Cela

102Peter Goullart (1957), cité par Ellen Lynn Bartee (2007 : 14). La dangerosité du Kham est largement mentionnée dans la littérature et est par exemple corroborée par Anne-Marie Large-Blondeau (1960 : 209).

103Peter Goullart (1957), cité par Ellen Lynn Bartee (2007 : 14).

104Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 909-912).

105Lhassa a effectivement été facilement prise par les communistes, puisque les autorités tibétaines n'y ont organisé aucune résistance et que le Dalaï-lama était en fuite vers l'Inde.

106Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 23). Le témoignage du moine Lha-mkhar Yongs-'dzin dGe-bshes bsTan-pa rGyal-mtshan (1985 : 169-203) décrit une réalité très différente des annales, mettant en avant la cruauté des Chinois et la bravoure des résistants tibétains. Le ton très partial de celui-ci et la non-correspondance entre les noms de lieux qu'il mentionne et ceux que je connais (cf. section II.1 ci-dessous) m'ont pour l'instant dissuadée de l'exploiter davantage.

rejoint le refus de témoigner du grand-père évoqué au début de cette section.

Ce tableau de l'histoire locale esquissé à partir des quelques évènements évoqués par les gens et ce qu'en disent les annales officielles, ainsi que d'autres sources, présente la région comme fortement empreinte de culture tibétaine. Cette situation est associée à l'usage de la langue tibétaine, au passage d'une route commerciale liant le Tibet au Yunnan, et à la pratique du bouddhisme tibétain.

Il révèle aussi la forte déliquescence des canaux populaires de transmission, en matière d'évènements anciens, mais aussi d'épisodes récents. L'histoire populaire semble se fondre dans l'histoire officielle, ce qui n'est pas sans lien avec l'établissement d'une représentation de proximité puissante par les autorités de la République populaire de Chine.

II. Le succès de l'inscription de la région dans la République populaire de Chine

Le 13 septembre 1957, la création de la préfecture autonome tibétaine de Diqing marque un tournant dans l'histoire locale. Le bouddha vivant (*huofo* 活佛 ; tib. : *sprul-sku*)[107] Ang Weng Luo Sang Dan Ceng Jia Cuo (昂翁洛桑丹增嘉措 ; tib. : *Ngag-dbang Blo-bzang bsTan-'dzin rGya-mtsho*), qui est un moine bouddhiste très révéré en tant que dix-septième réincarnation de Songmou (松谋 ; tib. : *zangs 'bum*), a été désigné gouverneur et préside l'inauguration. Il annonce notamment le nom de la nouvelle circonscription, dont il est officiellement l'inventeur : « Diqing » (迪庆). Cette appellation est présentée comme étant la translittération du mot tibétain « *bde chen* », qui signifie « bonne fortune, grande joie », sens qu'il perd pour acquérir celui de « la fête du succès » dans sa nouvelle transcription chinoise. Une personnalité tibétaine localement influente est choisie pour siéger au sommet du gouvernement communiste, tandis qu'un terme tibétain propitiatoire est sinisé puis intronisé toponyme officiel. Dès ce moment fondateur, la combinaison entre « le Déjà-Là » et « l'Autre » qui caractérise la politique d'intégration de la région à la République populaire de Chine apparaît de façon saillante. Par sa gestion de la question ethnique et du territoire ainsi que l'encadrement de la religion, celle-ci redéfinit le lien des Tibétains locaux au Tibet et conduit peu à peu les autorités communistes à acquérir de la légitimité auprès des populations locales.

107Le terme tibétain « *sprul-sku* » désigne une personne reconnue comme étant la réincarnation d'une personne sainte décédée. Sur ce principe, cf. Reginald A. Ray (2001 : 360-425).

II.1. La redéfinition de la région en tant que « préfecture autonome tibétaine » du Yunnan

Dans les années 1930, le Parti communiste et le Parti nationaliste s'affrontent militairement à travers la Chine. Peut-être animés par un idéal égalitaire, en tous cas en quête de soutien populaire, les responsables du Parti communiste se disent favorables à l'autonomie partielle et à la représentation politique des minorités ethniques. Lorsque l'Armée rouge pénètre à Zhongdian (Shangri-La) en avril 1936, les moines dirigeant le monastère de Songzanlin envoient des émissaires pour souhaiter la bienvenue aux militaires. Typiquement, le commandant communiste He Long (贺龙) réagit en allant leur apporter des cadeaux, dont une bannière arborant le message « Prospérité aux ethnies minoritaires » (*xingsheng fan zu* 兴盛番族).

L'idée d'accorder de l'autonomie et une représentation politique aux minorités ethniques demeure d'actualité pendant les premières années de la République populaire de Chine. Selon la loi électorale de 1953, au moins un siège au Congrès populaire national doit revenir à chaque groupe minoritaire[108]. Mais les autorités ignorent combien de groupes non-han existent, tandis que le premier Congrès populaire national est fixé en septembre 1954. C'est ainsi qu'une campagne d'identification ethnique est rapidement entamée. Suite à celle-ci, 55 groupes minoritaires sont progressivement reconnus légitimes pour être représentés. Parmi eux, la plupart sont identifiés pour leur unité ethnique - c'est le cas des Tibétains -, tandis que certains le sont pour leur unité religieuse - tels les musulmans hui. Au début des années 1960, ces groupes obtiennent finalement le statut de « nationalité » (*minzu* 民族), qui demeurait jusqu'alors l'apanage de la majorité han. Pour les en distinguer, ils sont parfois nommés « nationalités minoritaires » (*shaoshu minzu* 少数民族). Ensemble, ces 56 nationalités (*minzu* 民族) forment la nation chinoise (*Zhonghua minzu* 中华民族)[109].

À Diqing, c'est en 1953 qu'un recensement a identifié des représentants de onze nationalités parmi les 157 097 habitants : des Tibétains, des Lisu, des Han, des Naxi, des Bai,

108Sur la campagne d'identification ethnique, je renvoie à la lecture de Thomas S. Mullaney (2004). Dans cet article, Thomas S. Mullaney situe très bien le contexte dans lequel l'identification des nationalités minoritaires a été organisée. Au-delà de l'influence de la pensée de Staline et des recherches entreprises par les ethnologues chinois sous la République de Chine (1912-1949), il montre que le *minzu shibie* entamé en 1954 est révélateur des spécificités chinoises d'une part, et du projet politique du Parti communiste chinois d'autre part.

109Le terme 民族 (*minzu*) possède un sens variable selon le contexte. Il peut signifier « ethnie » s'il désigne les Tibétains. Il se traduit par « nationalité » s'il se rapporte aux 56 groupes reconnus par le *minzu shibie*, dont les Tibétains, les Hui, mais aussi les Han. Il doit enfin se comprendre comme « nation » lorsqu'il s'applique à l'ensemble de la population chinoise. Cf. Joël Thoraval (1999).

des Yi, des Nu, des Hui, des Miao, des Pumi, et des Drung[110]. Parce que les Tibétains étaient les plus nombreux avec une proportion de 40,72% des populations locales, la préfecture autonome à naître a été définie comme « tibétaine » (*Zang* 藏)[111].

*L'invention de la nationalité tibétaine (*Zangzu 藏族*)*

Suite à la campagne d'identification ethnique des années 1950, chaque Chinois s'est vu désigner comme appartenant à l'une des 56 nationalités officielles. Si ces catégories ont été déterminées à partir de rapides recensements de pratiques, elles ont surtout servi à fonder le cadre de gestion des populations en vigueur au début de la République populaire de Chine. D'après celui-ci, les Tibétains appartiennent à la frange minoritaire de la population chinoise, qui est perçue comme ayant connu un développement technique moindre et comme conservant un mode de vie plus proche de la nature que la majorité han. Dans ce cadre idéologique, l'action du gouvernement communiste s'inscrit dans la mission civilisatrice par laquelle les Han doivent conduire les non-Han au développement, qui fait écho à la représentation ancienne du monde chinois comme étant le centre de la civilisation chargé de civiliser les barbares[112] (cf. introduction générale, section I). Autrement dit, la classification des populations contribue à légitimer l'emprise des dirigeants de la République populaire de Chine, qui sont majoritairement han, sur le reste de la population chinoise. Bien qu'elle ne rende pas compte de la diversité des réalités recouvertes par une même catégorie, cette typologie simpliste est désormais largement reprise par la population, dont les Tibétains de la zone de Pudacuo, qui y voient la reconnaissance de leur ancestralité tibétaine.

De même que les autres nationalités officiellement reconnues, la catégorie « *Zang* » correspond à la compréhension d'une identité ethnique, ici « tibétaine », par les institutions de la République populaire de Chine. Elle constitue en quelque sorte une identité ethnique administrative, rigide et simpliste, face à laquelle se déploie toute une variété de façons d'être « *Zang* », qui dépendent de l'environnement social, spatialement et temporellement déterminé,

110Li Dezhu (2007 : 24, 22).

111Depuis 1985, le district de Weixi, qui fait partie de la préfecture autonome tibétaine de Diqing, est lui-même reconnu en tant que district autonome lisu parce que les Lisu y sont les plus nombreux (Diqing Zangzu zizhi zhou renmin zhengfu, http://www.diqing.gov.cn/mldq/jzyg/ consulté le 11/10/2013). Dans les années 2000, les Lisu comptaient officiellement pour 56,56% de la population de Weixi, d'après Gouvernement de la province du Yunnan (2011 : 503).

112Sur le projet civilisateur des Han sur les Chinois non-Han, cf. Stevan Harrell (1995 : 3-36). L'auteur y relate bien le glissement d'un cadre théorique qui positionnait toutes les nationalités comme égales vers des pratiques qui situent « la culture comme unité de mesure de la centralité et les Han comme le véritable centre », et qui font écho à la démarche civilisatrice confucéenne (p. 25).

dans lequel elles émergent. Comme l'anthropologue Stevan Harrell le souligne bien, le simple fait d'être catégorisés conduit les individus à « développer » leur conscience d'appartenance en tant que groupe distinct des autres :

> *If the civilizing center initiates and organizes a project by developing an ideology of definition and scaling, the peripheral peoples, those worked as objects of the civilizing project, respond at least partially by developing an ideology of ethnicity or ethnic consciousness. (I say "developing" because that word has a shaded scale of meanings: something can be developed de novo where it has not existed previously, or something that already exists can experience development in the sense of growth or change.) And so it is with the ethnic consciousness of peripheral peoples as the projects work on them. Such consciousness may already exist, but it will be sharpened, focused, perhaps intensified by the interaction with the center. Or in some cases, a peripheral people th*at *has no ethnic consciousness may develop one in response to the pressures of the civilizing project.*[113]

Loin de son cadre de définition figé, la « *minzu* » prend la forme d'un contenu dynamique, sans cesse reconstruit. Le décalage entre les deux se traduit notamment par le fait que la catégorie administrative est exclusive : on ne peut par exemple pas être tibétain et han, on doit choisir d'être l'un ou l'autre. En d'autres termes, elle dissimule le métissage et ne correspond pas forcément à l'identité culturelle réelle des individus. À Shangri-La, c'est manifestement le cas des enfants de couples mixtes, entre autres tibétains et han, tibétains et naxi, ou naxi et han. Selon les enjeux qu'ils perçoivent, les parents choisiront d'opter pour la nationalité qui donnera le plus d'atouts à leur enfant. Aujourd'hui, la politique de développement touristique valorise la culture tibétaine et être tibétain peut sembler avantageux. En parallèle, puisque les Naxi sont moins nombreux, accéder à des postes à responsabilités qui sont soumis à un régime de quotas est peut être plus facile en étant naxi. Par ailleurs, les populations locales considèrent qu'être han sera toujours mieux pour quelqu'un qui fera carrière à l'extérieur, par exemple à la capitale provinciale. Mais au jour le jour, les enfants de couples mixtes sont influencés, plus ou moins fortement, par les traditions différentes de chacun de leurs parents. En témoignent les spécificités locales des groupes peu représentés qui sont très exposés à l'influence des Tibétains. Cela s'observe notamment dans le canton de Sanba, où, d'après ce qu'on m'a dit, des populations aujourd'hui identifiées comme naxi, tibétaines, han, yi et hui cohabitent et s'intermarient depuis des siècles. S'ils ont conservé des maisons de formes différentes, tous boivent principalement du thé au beurre salé, ou mêlent bouddhisme tibétain et pratiques religieuses populaires, hormis les Hui musulmans.

113Stevan Harrell (1995 : 27). Sur la valeur performative de cet acte de nomination, cf. aussi Stéphane Gros (2012 : 78-81).

Enfin, les nationalités officielles masquent l'histoire du métissage qui caractérise le peuplement de Shangri-La. Les populations locales portent forcément du sang de nationalités qui sont aujourd'hui distinguées ou des groupes qui les ont précédées - Tibétains, Lisu, Naxi, Han, Qiang - et leur lignée ont donc inévitablement été exposées à des influences extérieures à leur identité ethnique administrative actuelle.

En parallèle, la volonté de limiter le nombre de groupes minoritaires officiels a contraint à faire abstraction de nombreuses frontières locales. D'où la contestation des nationalités dans différents endroits[114], ou la satisfaction des Tibétains de Shangri-La d'avoir bel et bien été authentifiés comme tibétains. En reconnaissant leur appartenance à la population tibétaine, Pékin garantit l'ancestralité tibétaine dont ils se revendiquent fièrement (cf. section I ci-dessus). Cela a eu un impact positif non-négligeable alors que les Tibétains de Shangri-La qui sont gênés d'être des Tibétains des marges multi-ethniques du Yunnan. Leur malaise à ce sujet apparaît notamment lorsqu'ils regrettent ne savoir ni lire ni écrire la langue tibétaine. D'après certains Tibétains locaux, la langue écrite aurait été autrefois largement maîtrisée à Shangri-La avant d'être perdue par suite de l'influence de populations non-tibétaines. Cette dépréciation de leur position de Tibétains du Yunnan n'est peut-être pas sans lien avec la valorisation du centre et du haut aux dépens des périphéries et du bas qui est typique de la culture tibétaine, comme le soulignent Rolf A. Stein et Fernand Meyer : « la notion si valorisée de hauteur au Tibet peut s'appliquer à diverses échelles jusqu'à devenir allégorique. Combinée à celle d'éloignement, elle se trouve à la base du protocole qui régit l'attribution des places aux convives dans une maison. »[115] Mais aujourd'hui, les papiers d'identité des Tibétains de Shangri-La attestent qu'ils ne forment pas un sous-groupe sans importance mais font bel et bien partie de la prestigieuse population tibétaine, « aiguis[ant], concentr[ant], [et] intensifi[ant] »[116] leur conscience d'appartenance. Cette évolution s'est d'autant plus facilement opérée que la nationalité est sans cesse soulignée à l'école, dans le cadre professionnel, et dans la vie quotidienne en général[117]. Elle est d'ailleurs une évidence pour les jeunes générations,

114Sur les débats suscités par la politique d'identification des ethnies, Stevan Harrell (1995, 2001) relate la situation des Yi habitant de part et d'autre de la frontière du Yunnan et du Sichuan ; Margaret Byrne Swain (1990, 2001) présente aussi le cas de Yi, Louisa Schein (2000), celui de Miao, Dru C. Gladney (2004), celui de Hui .

115Fernand Meyer (1987 : 114) fait référence à Rolf A. Stein.

116Stevan Harrell (1995 : 27).

117En Chine, de nombreuses démarches nécessitent de posséder une carte d'identité, qui mentionne la nationalité. C'est entre autres le cas pour ouvrir un compte bancaire, accéder à un cyber-café, et prendre le train ou l'avion. Aussi la possession d'une carte d'identité se généralise, comme j'ai pu l'observer à Langrong en 2009, lorsque tous les habitants qui n'avaient pas de carte d'identité s'en sont fait faire une.

qui la perçoivent comme une vérité indiscutable, conformément à la logique qui prévalait dans la préfecture autonome tibétaine de Diqing où ils ont grandi.

Le nouveau façonnage du territoire

La fondation de Diqing en tant que préfecture autonome tibétaine de la République populaire de Chine s'est aussi traduite par une gestion de son territoire qui a entériné son maintien à l'écart de l'influence de Lhassa[118] et son insertion dans la province pluriethnique du Yunnan. Cela a notamment été opéré par le déplacement du chef-lieu, la révision des toponymes, et le développement du réseau routier vers le Sud-Est.

La préfecture autonome tibétaine de Diqing se déploie sur 23 900 kilomètres carrés[119] qui correspondent à un découpage administratif déjà existant. Celui-ci est notamment délimité par le massif des montagnes Hengduan (横断) à l'Ouest et le cours du fleuve Yangzi au Nord-Ouest et au Sud-Est. C'est également le relief qui dessine les frontières internes de la préfecture : le district de Shangri-La s'étend sur le plateau de Zhongdian qui est séparé de ses voisins occidentaux par le fleuve Yangzi, tandis que les sommets de plusieurs chaînes de montagnes délimitent la frontière entre le district de Deqin au Nord-Ouest et celui de Weixi au Sud-Ouest.

Les autorités communistes ont par contre déplacé le chef-lieu de cette circonscription. Autrefois établi à Weixi, celui-ci se trouve désormais à Shangri-La. Autrement dit, il a été transféré de la zone lisu, qui avait été la plus exposée à l'influence des Naxi, des Han et de l'administration chinoise au cours de l'histoire, au plateau de Zhongdian demeuré plus tibétain. Le Parti communiste a ainsi renforcé sa présence en zone tibétaine, où la résistance à l'Armée de Libération était justement forte jusqu'à la fin des années 1950. Ce choix de Shangri-La comme chef-lieu de préfecture semble avoir favorisé le rapprochement des élites politiques du district de Shangri-La de celles de la préfecture de Diqing. Depuis les années 1990, la plupart des personnages importants de la préfecture sont d'ailleurs issus du milieu des politiciens du district de Shangri-La, et moins des districts de Weixi et Deqin. Cela semble logique puisque ces personnes habitent la même ville et partagent les mêmes lieux de socialisation[120]. Depuis

118La capitale historique du Tibet a perdu tout pouvoir sur la moitié orientale du Tibet, qui a finalement été partagée entre plusieurs provinces dans les années 1950. En plus de Diqing au Yunnan, des préfectures et des districts autonomes tibétains ont été établis au Sichuan, au Qinghai, et au Gansu. Lhassa a néanmoins été choisie comme capitale de la Région autonome du Tibet qui a vu le jour en 1965.

119Yunnan sheng renmin zhengfu (2011 : 499).

120Cette observation pourrait être approfondie par l'examen détaillé des trajectoires des dirigeants de la préfecture.

lors, la ville et le district de Shangri-la se sont retrouvés en première ligne de la politique préfectorale. C'est par exemple dans les environs proches du chef-lieu de préfecture que le tourisme a principalement été développé (cf. chapitre II). Parce qu'elle est la ville la mieux desservie de la préfecture, étant notamment équipée d'un aéroport, sa proximité a été un critère majeur dans le choix du site où établir le parc national de Pudacuo (cf. chapitre VII).

En parallèle, les autorités communistes ont imposé leur marque sur la région en s'appropriant les toponymes locaux, conformément à la recommandation confucéenne de commencer par gouverner en « rectifiant les noms » (*zhengming* 正名)[121]. Les noms de la préfecture et de ses trois districts illustrent l'éventail des changements qui ont été effectués. Entré depuis plusieurs siècles dans les chroniques chinoises, le nom « Weixi » (维西) a été conservé comme tel. Dans le district voisin, les autorités communistes ont repris le mot « Deqin » (德钦) pour désigner la ville qui possédait pourtant déjà le nom chinois « Adunzi » (阿墩子). « Deqin » avait été choisi par les nationalistes pour désigner la nouvelle entité administrative régionale, en référence au monastère local de Deqinlin (德钦林寺 ; tib. : *'Jol dga' ldan bde chen gling*) en 1935. Ce district a ainsi vu ses anciennes appellations tibétaine (*'Jol*) et chinoise (*Adunzi*) officiellement remplacées par la translittération chinoise du nom tibétain du monastère bouddhique local. Si cette évolution prend racine dans la culture tibétaine locale, elle constitue néanmoins l'imposition d'une nouvelle logique aux populations locales. Principalement, elle supprime le lien entre ce lieu et la montagne locale importante à laquelle il devait son nom (tib. : *'Jol* ; *Baima xueshan* 白马雪山)[122]. En outre, le mot « *bde chen* » perd son sens de « bonne fortune, grande joie » lorsqu'il est translittéré par les sinogrammes 德钦, qui se traduisent littéralement par « vénération bienveillante ». Ce terme chinois ne rend par ailleurs pas exactement compte de la sonorité du mot tibétain dont il est issu. Sous l'influence de l'administration, des non-Tibétains locaux, des jeunes Tibétains scolarisés en mandarin, et des touristes, la signification et la sonorité de « *bde chen* » sont aujourd'hui supplantées par celles du terme chinois (cf. d'autres exemples chapitre II, section I.2). Ces déformations masquent d'ailleurs l'origine commune de ce toponyme et du nom de la préfecture. Comme pour « Deqin » (德钦), le sens et la prononciation de « Diqing » (迪庆) ne sont pas identiques à celles de « *bde chen* » et elles tendent désormais à les supplanter dans la majorité des esprits. Sur les cartes touristiques en pinyin destinées aux étrangers, « Diqing » comme « Deqin » deviennent souvent « Diqin » ou « Deqing ». De façon amusante, ces

121Anne Cheng (2007 : 82-83).
122Hiroyuki Suzuki, communication personnelle.

erreurs conduisent beaucoup de non-sinophones à les confondre voire à identifier ces deux lieux, justement nommés à la suite du même mot tibétain. Mais pour les Chinois, ces deux termes n'ont absolument rien à voir, précisément à cause du grand écart entre leurs significations et leurs prononciations respectives. Il tend à en être de même pour les jeunes Tibétains peu compétents dans le dialecte tibétain local. Par ailleurs, en 1996, le canton (X*iang* 乡) auquel le chef-lieu de préfecture appartenait est devenu un bourg (*zhen* 镇) suite à son importante urbanisation[123]. À cette occasion, son nom de « Grand Zhongdian » (*da Zhongdian* 大中甸) a été remplacé par « Jiantang » (建塘), littéralement le « bassin construit », qui fait référence au nom tibétain « rGyal-thang » qui désigne le chef-lieu ainsi que le plateau qui l'entoure[124]. À nouveau, en modifiant cette appellation, les autorités politiques ont en quelque sorte reconnu le caractère tibétain de la région, en même temps qu'elles l'ont rendu méconnaissable en modifiant le sens, la prononciation, mais aussi la définition du toponyme tibétain original, tandis qu'elles ont masqué la transparence de son importance locale révélée par le qualificatif « grand » (*da* 大) qui existait dans la forme chinoise. En plus, des mots de l'extérieur à connotation pro-communiste ont été apposés sur le paysage local. Typiquement, un hameau a été nommé « le village de la Libération » (*Jiefang cun* 解放村), tandis qu'un village est devenu « le village du versant rouge » (*Hongpo cun* 红坡村). Ces deux noms font référence à l'histoire locale récente et n'ont rien à voir avec les toponymes tibétains qui leur préexistaient. En 2001, c'est un nom chinois pourtant utilisé depuis des siècles par l'administration chinoise, « Zhongdian », qui a été supplanté par le néologisme « Xianggelila » (香格里拉), qui se veut une translittération du terme anglais d'origine romanesque « Shangri-La »[125] (cf. chapitre II). Les populations locales « ne comprennent pas » (*bu dong* 不懂) ces changements de toponymes et elles s'en désintéressent. En général, des Tibétains adultes échangeant entre eux parleront de rGyal-thang et de 'Jol, tandis qu'ils feront allusion à Zhongdian ou Xianggelila et à Deqin s'ils discutent avec des non-Tibétains ou avec de jeunes Tibétains. Pour ces derniers, la géographie locale est celle des noms chinois officiels. Tant qu'ils sont scolarisés, les jeunes Tibétains semblent facilement assimiler ce genre d'évolutions. Puis ils contribuent à les diffuser dans leur entourage. Autrement dit, dans ma région de recherche, les lieux sont désignés par plusieurs mots, qui

123Cantons et bourgs se trouvent au même niveau administratif, immédiatement sous le district. Les premiers sont considérés ruraux, tandis que les seconds sont considérés urbains.

124Li Dezhu (2007 : 61).

125Certains commentateurs suggèrent que James Hilton se serait inspiré du terme sanskrit « Shambhala », qui signifie « lieu du bonheur paisible », pour forger ce toponyme.

renvoient à des univers culturels et générationnels spécifiques.

Imposer de nouvelles façons de nommer les lieux permet aux autorités communistes de manifester leur autorité sur la région. Cela complique en outre la transmission de l'histoire locale aux jeunes générations, qui ignorent la géographie à laquelle leurs aînés font référence. Si une personne des années 1940 raconte ses souvenirs à ses arrière-petits-enfants nés dans les années 2000, ces derniers ne peuvent pas facilement faire le lien entre le récit de leur aïeul et la réalité qu'ils connaissent. Ce décalage facilite l'évanouissement des souvenirs, et notamment de la mémoire des conflits qui ont agité la région jusqu'au début des années 1970, dont la bataille du lac Bita. Ce problème de la non-correspondance des toponymes, aujourd'hui chinois ou sinisés, autrefois tibétains, m'a empêchée de faire moi-même le lien entre le témoignage du moine Lha-mkhar Yongs-'dzin dGe-bshes bsTan-pa rGyal-mtshan et la géographie que je connais[126]. Cela a assurément contribué à pacifier le climat local, tandis que la circulation récente de souvenirs concernant une campagne de répression atroce menée en Amdo par l'Armée populaire de Libération en 1957-58 se trouverait à l'origine de manifestations anti-chinoises organisées dans cet endroit au printemps 2008, après des années sans aucun conflit[127].

Le gouvernement communiste a en outre entériné le rattachement de la préfecture au Yunnan par la modernisation du réseau routier qui la lie à Lijiang (丽江), Dali, et Kunming (昆明). Jusque dans les années 1990, les petits agriculteurs circulaient beaucoup à pied et à cheval et continuaient d'emprunter certaines voies non-carrossables menant aux régions tibétaines du Sichuan et de la Région autonome du Tibet. Aujourd'hui, le transport se fait presque exclusivement en véhicule motorisé et le réseau routier conditionne beaucoup les pratiques de circulation. Dans le voisinage du parc national de Pudacuo, plusieurs localités demeurent uniquement reliées par la route au Yunnan, aux dépens de leur ancien réseau tourné vers le Sichuan. Parmi eux, le village de Niru reste isolé du Sichuan mais aussi du Yunnan, se trouvant encore à environ trois heures de toute route carrossable début 2012. Globalement, le district de Shangri-La a perdu son ancienne position de zone de passage pour devenir une quasi-impasse.

Compte tenu de l'orientation de Diqing vers le Yunnan, ses relations avec les régions

126Lha-mkhar Yongs-'dzin dGe-bshes bsTan-pa rGyal-mtshan (1985 : 169-203). Ce texte est très empreint d'agressivité contre les Chinois et dépeint un tableau très différent de celui des Annales, cf. Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997).

127Robert Barnett (2009 : 11, note 8).

tibétaines voisines se sont raréfiées. Vestige d'une époque révolue, les moines des districts de Derong (得荣) et de Xiangcheng (乡城) de la préfecture autonome tibétaine de Ganzi (甘孜 ; tib. : *dKar-mdzes*) au Sichuan demeurent toutefois affiliés à une subdivision résidentielle (*kangshen* 康参 ; tib. : *khang mtshan*) du monastère Songzanlin de Shangri-La[128]. Mais la difficulté pour circuler de Songzanlin à ces lieux impacte seulement les pratiques religieuses d'une population peu nombreuse.

Depuis les années 2000, l'essor du transport routier a conduit à l'augmentation de la mobilité, à l'intensification du commerce, et à la diversification des motifs de déplacement. Désormais, d'importants flux de nourriture, d'objets, et de personnes arrivent et repartent chaque jour de Shangri-La. Beaucoup de commerçants, d'ouvriers du bâtiment, et de maraîchers établis à Shangri-La sont d'ailleurs originaires de Dali, qui est la troisième ville du Yunnan en effectif de population et la ville du Nord-Ouest la plus importante. Ceux-ci sont souvent des Han ou des Bai (白), qui comptent respectivement pour 49% et 33% de la population de la préfecture autonome bai de Dali (*Dali Baizu zizhi zhou* 大理白族自治州)[129]. Aux dires des Tibétains de Shangri-La, ces nationalités posséderaient le sens du commerce qui leur fait, quant à eux, défaut (cf. section I.2 ci-dessus). Leurs activités conduisent ces entrepreneurs à importer de nouveaux produits (primeurs et matériaux de construction notamment) et de nouvelles façons de faire à Diqing (cf. chapitre IV, section I). C'est en outre au chef-lieu de Dali nommé Xiaguan (下关), à 300 kilomètres et six heures de la ville de Shangri-La, qu'il faut par exemple se rendre pour se procurer du gros électroménager ou pour se faire soigner en cas de problèmes de santé sérieux. Pour ces raisons, cette ville est perçue comme un centre de progrès, qui séduit les uns et effraie les autres, à l'image des porcs roses obèses élevés de façon industrielle à Dali et qui inondent le marché de Shangri-La (cf. chapitre V, section I). Le rattachement de Diqing au Yunnan s'est aussi traduit dans l'orientation de son développement économique. Des années 1960 à 1998, c'est sur le commerce du bois que la préfecture a misé. Puis elle s'est tournée, comme Dali, Lijiang, et de nombreux endroits du Yunnan, sur le tourisme ethnique. En la matière, c'est Lijiang, située à 180 kilomètres soit trois heures et demie de route, qui est le modèle majeur (cf. chapitre II, section I.1). Enfin, avec Kunming, Lijiang et Dali sont les centres universitaires les plus

128Les *khang mtshan* sont les divisions résidentielles dans lesquelles les moines sont regroupés au sein des monastères. Elles découlent des subdivisions administratives de leur lieu d'origine. Illustration du lien entre Xiangcheng et Diqing : encore dans les années 1960, des bandes associant des Tibétains de Dongwang (dans l'actuelle préfecture de Diqing) et de Xiangcheng organisaient ensemble la résistance anti-communiste à Diqing (cf. section I.2 ci-dessus).

129Yunnan sheng renmin zhengfu (2011).

proches pour les jeunes de Diqing. L'influence importante de Dali et de Lijiang apparaîtra de façon récurrente dans les chapitres suivants.

II.2. L'encadrement de la religion dans le district de Shangri-La

Au regard du profond attachement des Tibétains locaux au bouddhisme tibétain (cf. section I.1 ci-dessus), il n'est pas surprenant que son acceptation par les autorités communistes ait été décisive dans la consolidation de leur emprise sur la région. Leurs changements de position radicaux en la matière ont logiquement suscité des réactions marquées.

Au début de leur implantation à Shangri-La, les dirigeants communistes ont considéré les autorités religieuses locales comme des interlocuteurs incontournables. Puis ils les ont impliquées dans la création et le gouvernement de la préfecture autonome. Parmi ces personnalités, le bouddha vivant Ang Weng Luo Sang Dan Ceng Jia Cuo, abbé du monastère de Songzanlin de 1921 à 1952, a été désigné par ses collègues pour les représenter au sein du comité de création de la préfecture autonome[130]. En parallèle, il s'est vu attribuer des postes à responsabilités importantes au sein du gouvernement de la région spéciale de Lijiang (*Lijiang zhuan qu* 丽江专区) dont la future préfecture de Diqing dépendait alors. De fil en aiguille, il a été désigné pour participer à la première Assemblée générale du Congrès du Peuple de 1954, où il a même rencontré Mao, Zhou Enlai, Shi De, et Liu Shaoqi. Puisqu'il avait manifesté son souhait de coopérer avec les communistes dès le début, il n'est pas étonnant que ces derniers l'aient choisi comme allié. Dans les annales officielles, il est d'ailleurs défini par la compatibilité de son engagement religieux avec les idéaux communistes : « il est non seulement un pieux bouddhiste, mais il espère encore la paix de la région et le bonheur du peuple »[131]. À première vue, il est par contre surprenant que les communistes aient cherché à coopter Wang Xueding, le « moine combattant » de Dongwang (cf. section I.2 ci-dessus)[132]. Celui-ci est demeuré confiant dans la victoire des nationalistes jusqu'en 1950. Encore en décembre 1949, il prévoyait de reprendre Lijiang, Weixi, et Lanping (兰坪) tenus par les communistes au profit des nationalistes, avec le soutien de chefs indigènes de Zhongdian (Shangri-La), Deqin, et Weixi. Lorsque l'armée communiste réalise la « Libération pacifique »

130 Sur la biographie de ce personnage, je renvoie à Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 914-915).

131 Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 915).

132 Sur la biographie de ce personnage, je renvoie à Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 909-912).

(*heping jiefang* 和平解放) de Zhongdian (Shangri-La) le 10 mai 1950, il se retire en montagne. Deux jours plus tard, les autorités communistes le sollicitent pour collaborer avec elles. Il accepte mais continue de soutenir des mouvements anti-communistes. Officiellement, c'est suite à son entrevue de 1953 avec He Long qu'il devient loyal au parti communiste. D'après les Annales, ce changement a permis le ralliement « de plus de la majorité des personnes de la couche supérieure de Zhongdian »[133] aux autorités communistes. Finalement, après plusieurs années à se quereller, Ang Weng Luo Sang Dan Ceng Jia Cuo et Wang Xueding se sont retrouvés associés dans le premier gouvernement de la préfecture à partir de 1957, le premier devenant gouverneur, et le second, l'un des trois vice-gouverneurs. Puis Wang a conservé cette position jusqu'à sa mort en 1961 avant que son supérieur se soit retrouvé pris dans la tourmente de la Révolution culturelle (*wenhua da geming* 文化大革命 ; 1966-1976).

Ses responsabilités conduisent Ang Weng Luo Sang Dan Ceng Jia Cuo à devenir un rouage important du Parti communiste pour le nord-ouest du Yunnan. En 1958, il suit, comme c'est commun à l'époque, des études de rectification à Kunming. Il est nommé membre du Comité du Parti communiste pour la province du Yunnan et même membre de la Conférence consultative nationale du Parti communiste. À Diqing, il remet en cause l'entretien du clergé bouddhiste par le peuple et impose aux moines de « vivre de leur propre travail »[134]. C'est ainsi qu'en 1958, 711 des 1078 moines de Songzanlin rejoignent la campagne pour intégrer les équipes de production locales[135]. Malgré son parcours irréprochable, il devient une cible pour la « faction révolutionnaire » (*zaofan pai* 造反派) locale qui anime la Révolution culturelle. En 1966, il perd son poste de gouverneur de la préfecture. Puis il est critiqué et dessaisi de ses biens l'année suivante. D'après les annales officielles de 1997, il est victime d'accusations mensongères (*hanyuan* 含冤) et meurt en juin 1967.

Ce retournement de situation brusque et violent est loin d'être une spécificité locale. Comme dans beaucoup de lieux de la Chine à cette époque, des « révolutionnaires » locaux se sont élevés pour faire la loi contre ceux qui semblaient menacer l'idéal communiste. Parmi eux, ils s'attaquaient avant tout aux élites économiques et intellectuelles, dont les élites religieuses. Les Annales relatent qu'à Diqing, de nombreux lieux de culte, dont le monastère

133Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 912).

134Cette formule suggère que ces moines étaient entretenus sans rien fournir en échange. En réalité, ils étaient engagés, comme tous les religieux du bouddhisme tibétain, à prier et à effectuer des actions méritoires au profit de tous les êtres vivants, ainsi qu'à accomplir les rituels qu'on leur commandait.

135Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 25).

de Songzanlin et le temple de Dabao, ont été violemment détruits[136]. En parallèle, les populations locales m'ont raconté que les moines ont été contraints de quitter les ordres et de rejoindre leurs villages pour y travailler. Certains auraient même été forcés de se marier. Des dizaines d'entre eux qui résistaient ont été tués ou ont fui vers le Tibet central ou l'étranger. La pratique religieuse individuelle était alors également bannie. Les populations locales n'avaient plus le droit de posséder d'autels bouddhiques chez eux ni de réaliser de cultes. Elles continuaient toutefois de prier et d'envisager le monde par le filtre du bouddhisme, par exemple en calculant les dates des jours fastes et des fêtes « dans leur cœur » (*xinli* 心里).

Cet épisode extrêmement violent a marqué une rupture en Chine en général, et à Diqing en particulier. Aujourd'hui, la répression qui a eu lieu contre les religieux bouddhistes reste perçue comme la plus grosse erreur des communistes du point de vue des populations locales. Cette bêtise a en quelque sorte été reconnue par les autorités politiques préfectorales, qui ont réhabilité Ang Weng Luo Sang Dan Ceng Jia Cuo dans le cadre d'une cérémonie organisée à Songzanlin en mai 1986. Mais les populations locales préfèrent désormais oublier cette période, comme si elles reprenaient à leur compte ce mot d'ordre : « la politique du Parti communiste est de pardonner le passé. »[137]

La mort de Mao le 9 septembre 1976 inaugure une période d'apaisement. Ses successeurs reconnaissent que « l'assaut de la Révolution culturelle sur la religion et les valeurs traditionnelles a été contre-productif »[138]. En 1979, l'administration d'État pour les affaires religieuses (*Guojia zongjiao shiwu ju* 国家宗教事务局), qui avait été fondée en 1954 puis supprimée en 1975, est rétablie[139]. Plutôt que de continuer à interdire les cultes et à réprimer les pratiques religieuses clandestines, les autorités décident d'autoriser les mouvements religieux qui acceptent leur contrôle et de leur laisser une certaine autonomie[140]. C'est le cas du bouddhisme tibétain. Petit à petit, des lieux de culte sont reconstruits et les

136Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 235).

137Cette formule aurait été utilisée par le commandant He Long pour inciter le « moine combattant » Wang Xueding à être loyal au Parti communiste en 1953, d'après Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 912).

138Ben Hillman (2005 : 31).

139Dans les zones habitées par des nationalités minoritaires comme Diqing, la gestion des affaires ethniques est incluse dans les prérogatives de cette administration, ce qui suggère que les autorités voient un lien entre l'appartenance à une nationalité minoritaire et la pratique d'une religion. Cf. Ben Hillman (2005 : 32).

140Ben Hillman (2005 : 46) s'accorde avec Adam Chau pour considérer que les autorités chinoises suivent une ligne politique « douce » qui laisse une grande marge de manœuvre en matière d'affaires religieuses. Les recherches de Claire Vidal (2015) s'intéressent spécifiquement aux relations qu'entretiennent l'administration des affaires religieuses et l'Association bouddhiste, à partir des enjeux qui se manifestent sur le site de pèlerinage de la montagne Putuo, dans le Zhejiang.

communautés de culte reformées. En 1983, le monastère de Songzanlin commence à être rebâti grâce à des financements gouvernementaux et des contributions individuelles[141]. À l'époque, seuls quinze moines se manifestent pour réintégrer ce monastère[142]. En 2002, plus de 700 moines, dont la majorité a été formée dans les années 1980 et 1990, y sont installés.

Parce que le Dalaï-lama était historiquement le chef spirituel et le chef politique des Tibétains, il représentait un rival potentiel pour les communistes. Encore aujourd'hui, l'encadrement du bouddhisme tibétain continue de revêtir une dimension sensible, alors que le Dalaï-Lama continue inévitablement d'incarner le combat pour l'autonomie des Tibétains, malgré son retrait de la vie politique en mars 2011, qui a conduit Lobsang Sangay au poste de Premier ministre du gouvernement tibétain en exil. Cela s'observe principalement sur la scène nationale, où il est régulièrement désigné responsable des manifestations tibétaines anti-chinoises. Mais la situation est plus policée à l'échelle locale, notamment à Diqing. La frontière entre les autorités politiques et le clergé y apparaît perméable et changeante[143]. De 1984 à fin 2003, des membres du gouvernement et du Parti communiste ont supervisé la gestion de Songzanlin. Ce sont eux qui tranchaient les discussions menées par les lamas du Comité de gestion du monastère, portant par exemple sur l'affectation et la formation des moines, ainsi que les finances et les travaux du monastère. À partir de la deuxième moitié des années 1990, un clivage est apparu entre les lamas du comité concernant la destination des fonds du monastère. D'un côté, des moines âgés autrefois engagés en politique étaient d'accord avec les projets de construction proposés par les autorités. De l'autre, de jeunes moines réclamaient le droit d'aller étudier dans des monastères renommés, qui étaient considérés comme contestataires par les autorités politiques. Fin 2003, le renvoi d'un moine a été le prétexte à transformer cette dissension en une querelle violente. Dans un premier temps, des membres du gouvernement du district ont contraint les autorités religieuses à réhabiliter le moine. La situation s'envenimant, les autorités préfectorales sont intervenues et ont désavoué les autorités du district en renvoyant le moine. Puis tous les protagonistes de cette dispute se sont ralliés à la nécessité d'afficher l'unité entre moines et la proximité entre clergé et autorités

141 Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 235). Ben Hillman (2005).

142 Ben Hillman (2005 : 32).

143 Je renvoie à la lecture de Ben Hillman (2005). Dans cet article, celui-ci ne dévoile pas le nom du lieu dont il parle, mais les indications qu'il donne permettent d'identifier le district de Shangri-La sans laisser le moindre doute. Partant de faits concrets, il donne un bon aperçu de la relation ambiguë et complexe qu'entretiennent les autorités politiques de Diqing et les moines de Songzanlin. Son propos nuancé permet notamment d'identifier plusieurs factions parmi les autorités politiques et les religieux. Il défend aussi l'idée que l'équilibre relationnel entre eux évolue avec le temps, tendant à favoriser le clergé. C'est principalement à lui que je me réfère dans ce paragraphe.

politiques. Finalement, cela a abouti à la désimplication des autorités politiques du comité, auquel seul un membre du Parti communiste reste désormais attaché. En parallèle, les lamas ont acquis une influence plus grande en matière d'affaires politiques. Déjà dans les années 1960 et 1970, plusieurs lamas avaient été cooptés au Congrès populaire et au Comité consultatif politique du district, ce qui leur avait valu l'appellation de « *political lamas* » (*zhengzhi lama* 政治喇嘛)[144]. Aujourd'hui, le père-abbé continue de pouvoir recommander des moines pour accéder à ces instances, au niveau du district mais aussi de la préfecture. Plus largement, les moines gagnent en popularité parmi les populations locales et les politiciens sont conscients du levier qu'ils constituent pour asseoir leur propre autorité. Les lamas âgés et les *sprul-sku* appartiennent en outre souvent à des réseaux de relations qui s'étendent jusqu'à des personnalités importantes basées à Pékin. Ils sont par conséquent très courtisés par les politiciens et les entrepreneurs locaux qui rêvent de nouer des liens dans des villes importantes. Globalement, malgré les clivages qui émergent ponctuellement, politiciens et moines bouddhistes se retrouvent autour de la nécessité de collaborer ensemble à la prospérité du monastère et de la préfecture, en développant le tourisme[145]. Selon Ben Hillman, s'enrichir est clairement l'objectif de nombreux moines de Songzanlin, et c'est en termes d'« une compétition pour des ressources » que « les tensions entre les *khang mtshan* et l'élite du monastère se comprennent le mieux »[146].

La tendance des autorités politiques et des autorités religieuses de Diqing à combiner leurs objectifs et à faire simultanément « aimer la patrie, aimer la religion » (*aiguo aijiao* 爱国爱教)[147] transparaît dans la façon dont deux querelles opposant Pékin et le Dalaï-lama s'y déploient. Cherchant à discréditer ce dernier, les dirigeants nationaux ont notamment pris part à des débats théologiques, au sujet desquels elles n'ont pourtant aucune légitimité. Suite au décès du Xe Panchen-lama (*Banchan lama* 班禅喇嘛 ; tib. : *pan-chen bla-ma*) en janvier 1989, ceux-ci ont nommé une délégation de religieux pour lui attribuer une réincarnation qui leur serait favorable. Mais les membres de cette dernière ont tenu compte de l'avis du Dalaï-lama et les autorités de Pékin ont donc choisi de les désavouer. Elles ont arrêté et emprisonné

144Ben Hillman (2005 : 34).

145La situation du monastère de Songzanlin n'est absolument pas représentative puisque celui-ci est le plus grand centre du bouddhisme tibétain du Yunnan et qu'il se trouve près du chef-lieu de préfecture, ce qui facilite sa valorisation touristique. Le point de vue de moines affiliés à des institutions reculées est probablement différent.

146Ben Hillman (2005 : 37).

147Ce mot d'ordre était au centre des déclarations des politiciens et des moines formulées à l'occasion de l'inauguration du nouveau hall de prière du monastère de Songzanlin, qui a eu lieu au début des années 2000, d'après Ben Hillman (2005 : 45).

Gedhun Choekyi Nyima, l'enfant reconnu par le Dalaï-lama, auquel elles ont préféré un autre, Gyancain Norbu, dont elles ont encadré l'éducation à Pékin. Dans la zone de Pudacuo, on trouve à la fois des photos du Xe Panchen-lama décédé et d'autres de son successeur nommé par les autorités communistes. Les familles qui exposent des clichés de ce dernier possèdent toutes le même portrait, sur lequel il semble avoir les 16 ou 17 ans qu'il avait lorsqu'il s'est rendu à Shangri-La en mai 2006, et ce en au moins deux ou trois exemplaires, encadrés dans le même cadre multicolore. Cela me laisse penser que ces photos ont pu être distribuées par les autorités politiques pour nourrir la popularité de ce personnage peu légitime, que la plupart des gens ne se sont en fait pas donné la peine d'aller voir, conduisant les autorités à contraindre les écoliers et les fonctionnaires à l'accueillir. L'interdiction du culte à la divinité Dorje Shugden (*Duo jie xiong deng* 多杰雄登 ; tib. : *rDo-rje Shugs-ldan*) décidée par le Dalaï-lama en 1996 a donné une autre occasion aux dirigeants de Pékin d'essayer de le discréditer. Le XIVe Dalaï-lama a fait le choix de proscrire l'adoration de cette divinité très appréciée des franges conservatrices des Gelugpa, que le Ve Dalaï-lama trouvait comme lui peu conciliable avec le rapprochement entre les ordres du bouddhisme tibétain[148]. Sa décision a été peu comprise au Kham, où Dorje Shugden fait office de dieu du foyer domestique. Puisque leurs ancêtres ont observé ce culte pendant des générations, les fidèles locaux craignent aujourd'hui les représailles divines s'ils y renoncent. Face au dilemme, ils se rangent à l'avis émis par les moines du *khang mtshan* de leur localité d'origine, en vertu de leur provenance commune et sans s'interroger eux-mêmes sur les questions en jeu. C'est ainsi que la majorité des populations locales, qui est affiliée aux *khang mtshan* poursuivant le culte à Dorje Shugden, ne tient pas compte de son interdiction par le Dalaï-lama. En parallèle, la minorité des populations locales qui est affiliée aux autres *khang mtshan* a cessé ce culte. S'y retrouvent notamment les moines formés à Dharamsala puis revenus au pays après cinq, dix, quinze, ou vingt ans d'absence. C'est justement ce lien au gouvernement tibétain en exil que Matthew Kapstein identifie comme ferment de la contestation antichinoise prégnante à Lhassa[149]. Dans le même temps, les restrictions que les autorités communistes imposent à la pratique du bouddhisme tibétain, dont la limitation du nombre de moines, sont le ferment de la contestation anti-chinoise qui s'exprime ailleurs dans l'aire tibétaine, et notamment au Sichuan. Mais à Shangri-La, croire dans le bouddhisme tibétain demeure avant tout une

148Pour plus de détails sur cette polémique qui divise les bouddhistes tibétains, cf. Donald S. Lopez (1998 188-201) ; Matthew Kapstein (1989 : 231, note 40).

149Matthew Kapstein (2004) cité par Ben Hillman (2005).

évidence religieuse et pas une démarche politique[150], et chacun se réjouit de voir le bouddhisme tibétain accepté et le monastère de Songzanlin florissant (cf. chapitre II, section II.2). Illustration de la tendance locale au consensus, le père-abbé du monastère de Songzanlin en poste au début des années 2000 n'a que partiellement affiché son attachement au culte de Dorje Shugden. Plus provocateur que son prédécesseur, il a certes fait installer une statue de la divinité, mais il s'est contenté de la placer derrière un *thangka* plutôt que de la révéler au grand jour[151].

La Préfecture autonome tibétaine de Diqing apparaît comme le lieu d'une expérimentation réussie, qui justifie a posteriori son nom chinois signifiant « la fête du succès ». Les autorités communistes sont parvenues à y créer un climat apaisé, malgré l'animosité qu'une frange de la population manifestait initialement à leur égard. Reconnus dans leur culture et libres de pratiquer leurs cultes, les Tibétains de Shangri-La se retrouvent dans leur nouveau cadre administratif et dans la place que les autorités leur ont attribuée. Pour la majorité des Tibétains locaux qui n'ont rien connu d'autre, la préfecture autonome tibétaine de Diqing et la nationalité *Zang* sont aujourd'hui reconnues comme des évidences.

Conclusion

Cette exploration des discours populaires sur l'histoire conduit au constat de l'ancienneté de la dislocation de la culture tibétaine locale, notamment impulsée par le climat tendu existant sous le gouvernement de Mao, qui demeure aujourd'hui un tabou. Cet épisode douloureux a impacté la transmission de l'histoire, mais aussi plus largement, d'après les villageois, celle de l'écriture tibétaine, de la connaissance des plantes médicinales, des représentations, des légendes, et des chansons. Ce constat conduit à relativiser les pertes induites par le changement social actuel, qui apparaissent finalement dans la continuité de l'histoire récente, dont les aléas n'empêchent pas les Tibétains de la zone de Pudacuo de conserver le sentiment d'appartenir à la population tibétaine.

Pour eux, cela renvoie notamment à la pratique de la langue tibétaine et du bouddhisme tibétain, voire à la route ancienne du thé et des chevaux, qui sont précisément trois domaines

150L'anthropologue Åshild Kolås (2004) assimile au contraire systématiquement le renouveau du bouddhisme tibétain qu'elle a étudié dans toute l'aire tibétaine à une démarche nationaliste, position qui est en décalage avec la réalité que j'ai observée.

151Ben Hillman (2005 : 39). Le terme tibétain *thangka* désigne des peintures sur toile qui représentent des divinités ou des symboles du bouddhisme tibétain.

dans lesquels les autorités communistes se sont fortement impliquées, en les transformant, jusqu'à modifier le lien des Tibétains locaux à leur capitale culturelle et religieuse de Lhassa. Ce faisant, elles ont fondé une façon particulière d'être *Zang* à Diqing.

Le succès des dirigeants locaux à pacifier la préfecture est a priori surprenant, mais compréhensible si on l'envisage à la lumière des tensions existant dans les autres régions tibétaines. Le territoire des Tibétains du Yunnan n'était pas le siège d'un contre-pouvoir politique ancien, symbolique, et capable de résister à l'emprise de Pékin, tel que la zone de Lhassa, où les autorités communistes ont souvent considéré stratégique de s'imposer par la force. Il n'est pas non plus comparable au Qinghai, où l'essor de la langue tibétaine écrite fournit un espace d'expression et de développement de la contestation anti-chinoise[152]. Enfin, la liberté religieuse laissée par les autorités politiques semble convenir à la population, contrairement à ce qui se passe dans le Sichuan occidental voisin, où les restrictions de la pratique du bouddhisme tibétain nourrissent un fort ressentiment. Tout cela n'est pas sans lien avec la situation de marge pluriethnique de Diqing, où le poids des Tibétains est très relatif, de même que la vigueur de la langue tibétaine et du bouddhisme tibétain. Ce contexte a probablement facilité l'intégration, c'est-à-dire la reconnaissance et la réinvention, du « Déjà-Là » « tibétain » par les autorités communistes sur le plan administratif, que l'on voit aujourd'hui se prolonger dans l'élaboration du paysage touristique de Xianggelila.

152Robert Barnett (2009 : 10) souligne que le plus grand espace laissé par les autorités nationales dans les régions tibétaines de l'Est a permis l'émergence d'« une activité culturelle et intellectuelle en langue tibétaine dynamique » au Qinghai et au Sichuan, qu'il n'a pas suscité l'adhésion au gouvernement chinois, mais a au contraire été suivi d'un mouvement de contestation inédit au printemps 2008.

Chapitre II. Des Tibétains, du bouddhisme, et de l'environnement naturel : la création du paysage touristique de Xianggelila

> Xianggelila est en réalité une réflexion qui suit la perspective du développement scientifique[153], que nous avons développée sans rompre avec la culture et l'histoire tibétaines.
>
> Qi Zala, 23/04/2008[154].

En novembre 1997, le *China Daily* relaie la nouvelle selon laquelle « Shangri-La a été localisée [dans la préfecture autonome tibétaine de Diqing dans le nord-ouest du Yunnan] »[155], conformément à ce que les autorités de Diqing et du Yunnan assurent. Quatre ans plus tard, le 17 décembre 2001, cette affirmation est entérinée par le Conseil des affaires de l'État (*Guo wu yuan* 国务院)[156] de la République populaire de Chine, qui valide le changement de nom du district et du chef-lieu de district de Zhongdian en « Shangri-La » (*Xianggelila* 香格里拉). Indirectement, il donne ainsi le feu vert aux autorités locales pour faire de la région une vitrine touristique du Tibet.

Comme le politicien local tibétain Qi Zala l'expliquait en 2008, après avoir passé dix-huit ans à la tête du district de Shangri-La puis de la préfecture de Diqing[157], Xianggelila est un programme politique longuement élaboré. Ayant pour ambition d'assurer le développement économique de la région, celui-ci a consisté à re-créer la culture et l'histoire locales en vue de

153La « perspective du développement scientifique » (*kexue fazhan guan* 科学发展观) est un principe de gouvernement promu par le Président de la République Hu Jintao (2003-2013), qui a été intégré à la constitution de la République populaire de Chine en 2007.

154Chine nouvelle (2008).

155Liu Jun, Liu Xun (1997).

156Le Conseil des affaires de l'État rassemble le premier ministre, quatre vice-premiers ministres, cinq conseillers d'État (dont le ministre de la Défense nationale et le ministre de la Sécurité publique) dont un sert de secrétaire général, les dirigeants de trois commissions (la Commission nationale pour le développement et la réforme notamment) et de dix-huit ministères, ainsi qu'un contrôleur général des finances. Cette instance se réunit seulement deux fois par mois, et c'est plutôt son comité permanent qui décide. Celui-ci compte les dix premiers membres que j'ai cités. Cf. http://english.gov.cn/links.htm#1, http://english.gov.cn/2013-03/15/content_2354765.htm, http://english.gov.cn/2005-08/05/content_20763.htm, consultés le 29/04/2013 ; Kenneth Lieberthal (1995 : 162).

157Ce politicien a occupé des postes-clés dans la préfecture de Diqing à partir de 1990. Il a d'abord été vice-secrétaire (*fu shuji* 副书记) puis secrétaire du PC (*shuji* 书记) du district de Shangri-La entre 1990 et 2001. De juin 2001 à février 2007, il fut simultanément vice-secrétaire du PC et gouverneur de la préfecture (*zhouzhang* 州长) de Diqing, avant de cumuler les fonctions de secrétaire du PC et de gouverneur de la préfecture les trois mois suivants. Il est ensuite demeuré secrétaire du PC de Diqing de juin à septembre 2010, tout en siégeant au comité du PC du Yunnan. (Cf. http://baike.baidu.com/view/1251478.htm consulté le 26/04/2013.) Sa double-appartenance à la hiérarchie du PC qui émane du Président de la République et à celle du gouvernement qui découle du premier ministre, qui n'est pas rare sur la scène politique chinoise, est exemplaire de l'imbrication des autorités du PC et des autorités gouvernementales en Chine. Son positionnement à la tête du PC en fait toutefois une exception dans l'aire tibétaine (cf. chapitre VIII).

donner l'illusion aux touristes du monde entier qu'elle constitue un paradis terrestre. Pour ce faire, les autorités locales se sont appuyées sur les représentations occidentales sur les Tibétains, et notamment sur l'imagerie de Shangri-La. Bien qu'inspiré de l'extérieur, le paysage touristique qu'elles ont créé revêt un caractère éminemment local, et je le désigne donc par la translittération chinoise de « Shangri-La », « Xianggelila ». Globalement, cette politique avait pour motivation l'expérimentation d'une voie de développement alternative en zone tibétaine, et a suivi une démarche autant créative qu'ambitieuse.

I. « Instituer Diqing la meilleure zone tibétaine de Chine »

C'est au cours du huitième plan quinquennal (1991-1995) que le projet d'« instituer Diqing la meilleure zone tibétaine de Chine » (*ba Diqing jiancheng quan guo zui hao de Zang qu* 把迪庆建成全国最好的藏区) a émergé[158]. Derrière cette formule se trouvait l'objectif ambitieux d'accomplir un « développement global pionnier, à la fois économique, social, et culturel » (*jingji*、*shehui*、*wenhua de quanmian kuayueshi fazhan* 经济、社会、文化的全面跨越式发展). Pour y parvenir, les autorités préfectorales ont misé sur le déploiement du « secteur culturel » (*wenhua chanye* 文化产业), au centre duquel elles plaçaient le tourisme. En d'autres termes, la valorisation touristique de la préfecture s'inscrit dans un programme politique très large, qui vise à satisfaire les populations locales, et notamment les Tibétains, en leur apportant le développement économique. Elle fait écho à l'idée selon laquelle « l'augmentation des richesses entraîne l'amélioration de l'ordre social et une plus grande allégeance envers la source des richesses, c'est-à-dire le gouvernement chinois et le Parti communiste chinois », qui gouverne la gestion des nationalités minoritaires depuis la fin des années 1970[159]. Si le tourisme a été identifié comme pouvant conduire à ce but, c'est en raison du contexte de son développement à succès au Yunnan, mais aussi grâce à l'attractivité de l'imagerie de Shangri-La, et à la nature de la relation chinoise au patrimoine.

I.1. Le tourisme pour résoudre le problème du faible développement économique des nationalités minoritaires

158Qi Zala in (TNC 2005d : 193). La carte touristique de la préfecture de Diqing publiée en 2008 annonce une variante de cet objectif, qu'elle applique au seul district de Shangri-La : « La Shangri-La d'aujourd'hui s'efforce précisément de réaliser l'objectif d'être le district le plus puissant de la zone tibétaine de Chine » (*Jinri Xianggelila zheng wei shixian Zhongguo Zang qu di yi qiang xian de mubiao* 今日香格里拉正为实现中国藏区第一强县的目标). Ce glissement est révélateur de la position de première ligne à laquelle le district de Shangri-La se retrouve régulièrement en raison du statut de chef-lieu de préfecture de son chef-lieu de district (cf. chapitre I, section II).

159Robert Barnett (2009 : 9).

L'émergence du tourisme à Diqing ne peut pas être dissociée de son déploiement ailleurs au Yunnan tout au long des années 1990. Presque partout, les gouvernements locaux se sont appuyés sur les paysages et la diversité ethnique locaux pour attirer les touristes. Selon certains d'entre eux, parce que leur circonscription est habitée par des nationalités minoritaires, qui sont présentées comme disposant de peu de moyens technologiques voire comme étant naturellement respectueuses de l'environnement, elle conserve de beaux paysages. C'est ainsi que les voyageurs sont entre autres conviés à la découverte des Dai, des Hani et des Jinuo au Xishuangbanna, des Bai à Dali, des Naxi à Lijiang, des Yi à Shilin et à Wenshan, des Dai à Ruili et à Yuxi. Les stigmates de la forte diversité ethnique et du faible développement industriel du Yunnan, qui est la province où le nombre de nationalités minoritaires est le plus important, et où l'économie demeurait très dépendante du secteur agricole dans les années 1990, sont ainsi devenus des atouts économiques. Suite à cette évolution, des régions à forte proportion de nationalités minoritaires rurales et pauvres ont connu une croissance économique importante. Si le développement du tourisme ethnique a permis de sortir une partie des nationalités minoritaires de la pauvreté, il a toutefois eu un effet limité puisque les revenus du tourisme sont largement générés par de grandes infrastructures privées au Yunnan[160].

À Diqing, le modèle le plus influent en matière de développement touristique est celui de Lijiang, qui est situé à 180 kilomètres, soit trois heures et demie de route. Depuis la fin des années 1990, cette ville a connu un développement touristique fulgurant en se présentant comme la vitrine de la culture des Naxi. Son quartier ancien, qui rassemblait des maisons de style architectural local, a été en partie réaménagé pour répondre aux attentes des touristes. Il a entre autres été « manucuré » et agrémenté de nombreux magasins de souvenirs[161]. Plusieurs lieux ont en outre été réhabilités pour présenter des éléments visibles et marquants de la

160À ce sujet, je renvoie à John A. Donaldson (2006), qui compare les façons dont le tourisme a été développé par les gouvernements du Guizhou et du Yunnan. Il part du constat que le tourisme a largement nourri la croissance économique du Yunnan sans toutefois avoir d'impact considérable sur la réduction de la pauvreté, tandis que l'inverse s'est produit au Guizhou. Puis il démontre que cela est lié aux stratégies divergentes mises en œuvre par leurs gouvernements respectifs. D'un côté, au Yunnan, le choix a en général été fait de soutenir l'émergence d'infrastructures coûteuses, propriétés de riches investisseurs, dont le succès a relativement peu bénéficié aux populations locales. À l'inverse, au Guizhou, les autorités ont favorisé la création de petits complexes touristiques impliquant directement les populations locales pauvres.

161L'anthropologue Charles F. McKhann (2001) fournit une rétrospective intéressante de la mise en tourisme de Lijiang dans son article. Il y relate notamment des aménagements de la culture locale qui ont été réalisés en vue de « répondre aux attentes secrètes [des touristes] ». Beaucoup de phénomènes qu'il décrit se sont également produits à Shangri-La quelques années plus tard (cf. section II.1 ci-dessous). C'est de cet article que je tire les citations et les chiffres présentés dans ce paragraphe.

culture locale, dont un style musical, des danses chamaniques, et l'écriture pictogrammique. En parallèle, la petite ville s'est équipée d'un aéroport en 1994. Son offre touristique a encore beaucoup évolué suite au séisme qui l'a touchée en 1996[162] et à son inscription sur la liste du patrimoine mondial gérée par l'UNESCO en 1997. C'est ainsi que dès 1999, le conseil culturel de l'UNESCO pour l'Asie-Pacifique a reconnu que « la croissance touristique de Lijiang [était] totalement hors de contrôle ». De 100 000 en 1991, le nombre de touristes était alors passé à 3,1 millions, tandis que les revenus touristiques annuels avaient augmenté de 16 millions à 1,3 milliard de yuans. Le parcours de Lijiang a assurément joué pour beaucoup dans la tentation des autorités de Diqing de s'engager dans le tourisme. En témoigne le fait qu'encore en 2009, Lijiang était cité comme modèle à égaler dans un rapport sur l'économie touristique du district de Shangri-La discuté dans les bureaux du parc national de Pudacuo, alors que ses revenus touristiques demeuraient deux fois plus élevés que ceux de Xianggelila.

Comme beaucoup de zones rurales chinoises, le district de Zhongdian est longtemps demeuré accessible aux seuls touristes détenteurs d'un permis spécial. Puis les autorités de Diqing sont parvenues à faire assouplir cette règle en 1994, puis à la faire supprimer en 1997[163]. Dans le même temps, elles ont conçu le premier plan de développement touristique en 1995[164]. Un Bureau du Tourisme (*Lüyou ju* 旅游局) a alors été établi au sein du gouvernement du district de Zhongdian. Les autorités locales ont ensuite sollicité le gouvernement du Yunnan pour financer la construction d'infrastructures de transport en 1996-1997, dont celle d'un aéroport ouvert en 1999. La nécessité de développer le tourisme s'est ensuite imposée avec l'interdiction de la coupe commerciale de bois dans le bassin du fleuve Yangzi décidée par le gouvernement central suite à une énième série de crues violentes en août 1998[165]. Du jour au lendemain, la préfecture a perdu sa source de revenus principale. En

162De la même manière, il se pourrait que l'incendie qui a détruit un tiers du quartier touristique de la vieille ville de Shangri-La le 11 janvier 2014 (Le Monde.fr, Agence France Presse 2014 ; *New York Times* 2014) soit l'occasion de la réaménager, par exemple en mettant en œuvre les projets de grands hôtels de luxe discutés depuis plusieurs années. Reste à savoir si ce désastre contribuera à augmenter sa visibilité ou si l'inefficacité des secours réduira au contraire son attractivité.

163Ben Hillman (2010 : 272).

164Pour une synthèse détaillée de l'émergence du tourisme dans la préfecture de Diqing, cf. Ben Hillman (2003, 2010).

165De mi-juin à début septembre de cette année, le Yangzi est sorti de son lit à sept reprises, provoquant la mort de 3 000 à 4 000 personnes, la destruction des habitations de 14 millions d'autres, et environ 170 millions de yuans (1,9 million d'euros) de dégâts, d'après Jason Van Den Hoek (2012 : 3). Cette disposition aurait ensuite été assouplie par la définition de forêts commerciales et de forêts de bois de chauffe exploitables et de forêts écologiques non-exploitables, d'après Sylvie Démurger, Martin Fournier et Shen Guozhen (2005). J'ignore si cet assouplissement a été appliqué à Diqing, ou si les forêts collectives, dans lesquelles les populations locales s'approvisionnent en bois d'œuvre et en bois de chauffe, étaient toujours demeurées épargnées par l'interdiction.

contrepartie, Pékin a annoncé qu'elle verserait annuellement 50 millions de yuans équivalents aux gains tirés de la vente et de la taxation du bois au Bureau préfectoral de la Forêt pendant une période de transition[166]. Et c'est ainsi que l'engagement de Diqing dans le secteur du tourisme a été entériné. Ce choix apparaît très prometteur dès 2001, alors que le nombre de visiteurs du district de Shangri-La connaît une croissance exponentielle, passant de 43 306 en 1995 à 510 000 en 1998, puis à 1,2 million en 2001, 1,45 million en 2005, et plus de sept millions en 2012[167]. En parallèle, les revenus tirés du tourisme auraient atteint plus de 530 millions de yuans dès 2005[168], soit plus de dix fois plus que l'aide allouée par Pékin pour assurer la reconversion de la préfecture en 1998.

I.2. La mobilisation du mythe de Shangri-La pour articuler l'empreinte tibétaine de la région et l'attrait très large pour le Tibet

Les autorités de Diqing se sont donc assez brutalement retrouvées contraintes de trouver une alternative à l'économie très lucrative du bois. Si Lijiang apparaissait comme une bonne source d'inspiration, il fallait aussi s'en démarquer. Cela impliquait par exemple de ne pas se présenter comme un lieu de peuplement naxi. Plutôt, le choix a été fait de mettre en avant l'empreinte tibétaine de la région, sans considération pour la majorité non-tibétaine de la préfecture et du district, ce qui promettait d'être porteur au regard de la popularité internationale de la culture tibétaine et de l'instabilité de la Région autonome du Tibet.

Cette décision a peut-être été scellée suite à l'initiative d'un guide touristique de Lijiang, qui s'était mis à présenter Zhongdian comme la source d'inspiration du roman *Lost Horizon* de James Hilton[169]. Après avoir été adaptée au cinéma par Frank Capra en 1937[170], cette histoire a été mise sur le devant de la scène par le président états-unien Franklin Delano Roosevelt, qui a nommé « Shangri-La » la résidence secondaire présidentielle aujourd'hui connue sous le nom de « Camp David », en 1942. Elle a ensuite inspiré plusieurs comédies musicales et est devenue une référence culturelle anglo-saxonne, intégrant même le dictionnaire, qui la définit ainsi : « a remote or imaginary utopia [from the name of an imaginary valley in the

166Ben Hillman (2003 : 546).
167Les effectifs de 1995 et 1998 sont fournis par Yang Guihua (2000) ; ceux de 2001 et 2005 le sont par le Bureau du Tourisme de Shangri-La cité par Steve Blake (2007) ; et celui de 2012 dans *New York Times* (2014).
168Bureau du Tourisme de Shangri-La cité par Steve Blake (2007).
169Charles F. McKhann (2001).
170Frank Capra (1937).

Himalayas, from *Lost Horizon* (1933), a novel by James Hilton] »[171]. Son lien à l'Himalaya et au bouddhisme l'ont conduite à être assimilée à la culture tibétaine, et à nourrir de nombreux fantasmes sur le Tibet en Occident[172].

En 1996, lorsque Zhongdian a commencé à profiter de cette réputation, son gouvernement a réalisé l'opportunité de se lancer dans la course au titre de Shangri-La. D'après un salarié chinois de TNC avec lequel je me suis entretenue, ce projet ferait suite à une suggestion du consul états-unien de Chengdu en personne[173]. Quelques années plus tard, le responsable politique Qi Zala relate que « l'excellent guide touristique Sun Jiong (孙炯) et quelques amis chinois et étrangers » ont comparé le lieu du déroulement de *Lost Horizon* et Diqing, jusqu'à parvenir à la conclusion que « Diqing était Shangri-La »[174]. Cet avis a ensuite été soutenu par une délégation de personnalités singapouriennes engagées dans « la recherche de Shangri-La »[175]. Puis dès août 1996, le secrétaire du Parti communiste de la préfecture de Diqing a été invité à Singapour pour faire la promotion de Diqing en tant que Shangri-La dans une foire commerciale. Autrement dit, l'idée que Shangri-La se trouvait à Diqing semblait déjà entérinée à l'échelle locale. L'année suivante, le gouvernement du Yunnan a officialisé cette nouvelle, au moment même du quarantième anniversaire de la préfecture autonome tibétaine de Diqing, le 14 septembre 1997. La quête de reconnaissance s'est ensuite poursuivie à Pékin. Face aux dirigeants de Diqing, ceux de Lijiang et d'une localité du Sichuan prétendaient que leurs circonscriptions respectives étaient la source d'inspiration d'Hilton. Mais après quatre années de démarches, le Conseil des affaires de l'État a tranché en faveur des premiers en approuvant le remplacement du nom du district de Zhongdian et de son chef-lieu par la translittération chinoise de « Shangri-La » : *Xianggelila* 香格里拉.

Tandis que c'est l'ensemble de la préfecture de Diqing qui est dite être le modèle du

171HarperCollins (2005).

172Le tibétologue Donald S. Lopez (2002) présente différents domaines dans lesquels l'imagerie de Shangri-La fonde des représentations occidentales biaisées sur le Tibet, allant jusqu'à énoncer que les chercheurs eux-mêmes en sont « prisonniers ». Il a ainsi suscité de vives réactions, dont celles de David Germano (2001 : 165-182), qui suggère que la critique anti-orientalisme qu'il formule nie toute possibilité de rencontre avec les Tibétains. À ce sujet, voir aussi : Per Kvaerne (2001) ; Tsering Shakya (2001) ; Lopez (2001) ; Georges Dreyfus (2005).

173Je ne suis pas parvenue à vérifier cette information, mais j'ai été interpellée de trouver une photo de Qi Zala (alors secrétaire du parti communiste du district de Shangri-La) et du consul général (*zonglingshi* 总领事) états-unien Kees Kuer (*Ge Kang* 葛康) en poste à Chengdu de 1995 à 1999, dans le livret de photos édité au début des *Annales du district de Zhongdian* (Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997). Au regard de la date d'édition des annales qui remonte à août 1997, leur rencontre a possiblement eu lieu avant la première publicisation du changement de nom exprimée en août 1996.

174Qi Zala in (TNC 2005d : 192).

175L'implication de Singapouriens dans cette activité est peut-être liée au fait que c'est à Singapour que le premier hôtel de la chaîne d'hébergement de luxe « Shangri-La » a été établi, en 1971.

roman - notamment parce que la montagne Meili identifiée à la montagne de *Lost Horizon* se situe dans le district de Deqin -, c'est seulement une portion de celle-ci, le district de Zhongdian, qui a été renommé. Cette irrégularité est probablement liée à l'importante portée symbolique et politique du nom de la préfecture, translittération du mot tibétain « *bde-chen* » choisie par l'incarnation de Songmou (cf. chapitre I, section II.1), que les autorités ont dû considérer impossible à remplacer. D'où la tendance locale à faire du district de Shangri-La la métonymie de Diqing (cf. note 158 ci-dessus).

I.3. La patrimonialisation de la culture tibétaine locale

Le changement du nom du district de Zhongdian a été célébré en grande pompe en mai 2002, dans le cadre d'un festival dédié à la culture tibétaine[176]. Cet évènement a constitué une occasion pour les autorités locales de tracer les contours du paysage touristique de Xianggelila qu'elles souhaitaient faire émerger. Plutôt que de se soucier du point de vue populaire sur la culture tibétaine, elles ont surtout cherché à manipuler des pratiques locales pour faire écho aux représentations de l'Occident sur le Tibet.

Du traditionalisme d'État ou la re-création de la culture à l'attention du monde extérieur

Dans un discours énoncé en 2004, le dirigeant préfectoral Qi Zala appelait au développement du « secteur culturel » (*wenhua chanye* 文化产业) et réduisait froidement la culture au statut de « ressource et matériau » (*ziyuan he sucai* 资源和素材) à commercialiser[177]. Cette vision s'inscrit dans la continuité de la valorisation touristique débutée à la fin des années 1990 :

> *Since the late 1990s local officials have been working actively to revive 'Tibetan culture' in Diqing. In 1998 they had formulated a five-point plan, where one of the top priorities was to 'rescue Tibetan culture', explicitly understood as a resource to be invested in for the sake of tourism.*[178]

Ce projet de « relancer la "culture tibétaine" », qui n'empêche pas les autorités de la présenter comme « traditionnelle » (*chuantong* 传统), renvoie à la démarche du traditionaliste, pour qui « la tradition n'est pas quelque chose de concret, ni de précis, quelque chose dont la réalité actuelle et bien définie s'imposerait à l'observateur ; c'est une forme vide qu'il remplit de ce qui lui plaît »[179]. Cette description d'Éric Weil résonne particulièrement

176Ben Hillman (2003).
177Qi Zala in (TNC 2005d : 193).
178Åshild Kolås (2004 : 272).
179Éric Weil (1971 : 17).

avec le contexte de Xianggelila, dans lequel la culture locale a été réduite à quelques éléments susceptibles d'en donner une expérience agréable et marquante : « *Folk songs, folk dances and music had been particularly singled out as cultural 'products' for tourist consumption. Religious sites such as monasteries were also perceived by government officials as 'cultural resources' that could be used to attract tourists.* »[180] La mise en avant de chansons, de danses et de musique est typique de la valorisation touristique opérée dans de nombreux autres endroits du Yunnan peuplés de nationalités minoritaires. La mobilisation du bouddhisme tibétain, dont l'attractivité sur les Occidentaux est mise en scène dans *Lost Horizon*, suggère en outre le souhait de charmer une clientèle étrangère[181]. Cet objectif était clairement exprimé par le directeur d'un Bureau du Tourisme rencontré par Åshild Kolås au début des années 2000 : « *Tourists like the exotic, to return to nature. They don't like modernisation. Foreign tourists will make up the majority of tourists who visit this area in the future. Other areas are too developed, and this area will attract them* »[182]. Le témoignage de ce politicien révèle le souci de présenter les Tibétains locaux comme « exotiques », « proches de la nature » et « peu modernisés » qui préside à la re-définition officielle de la culture locale, que l'on retrouve à Lijiang[183]. Globalement, la patrimonialisation en cours à Diqing, qui voit les autorités politiques transformer la culture populaire en vue de l'adapter aux attentes supposées des visiteurs, rejoint la démarche de ré-écriture de la musique locale par les fonctionnaires du Bureau de la musique, justement située comme du « traditionalisme d'État » par Sabine Trébinjac[184].

De façon ironique, parce que le paysage touristique de Xianggelila s'inspire de l'image attractive associée aux Tibétains en Occident, il s'inscrit en décalage avec la représentation qui en est communément diffusée en Chine : « *What makes the case of Diqing different is that the image of Shangri-La represents such a stark contrast to the way that Tibetan society has been portrayed in the discourses of the Chinese Communist state.* »[185] Le nouveau profil du

180Åshild Kolås (2004 : 272).

181Depuis quelques années, le bouddhisme tibétain suscite aussi de plus en plus d'intérêt parmi les Han de la Chine de l'Est, comme le révèlent les recherches d'Ester Bianchi (2001), de Dan Smyer Yu (2006, 2008, 2011), et d'Alison Denton Jones (2011). D'ailleurs, si la cible des autorités de Diqing était avant tout les visiteurs étrangers, leur offre attire en fait également énormément de touristes chinois, connaisseurs de l'imagerie de Shangri-La ou curieux de découvrir un lieu soi-disant rêvé par un Britannique.

182Åshild Kolås (2004 : 272).

183Charles F. McKhann (2001 : 48) souligne comment les représentations de la musique dongba proposées aux touristes à Lijiang donnent une vision sauvage et érotique de la population naxi.

184Sabine Trébinjac, *La musique en chantant. Tome 1*, 2000.

185Åshild Kolås (2004 : 273).

Tibétain présenté à Diqing a d'autant plus de chance de se propager que les autorités locales s'évertuent à positionner leur circonscription comme la source réelle d'inspiration de James Hilton.

La ré-écriture de l'histoire de Shangri-La

Pour sceller l'intérêt du paysage touristique de Xianggelila, les dirigeants locaux ont notamment défendu l'idée que le terme « Shangri-La » dérivait d'un mot du dialecte tibétain de Diqing transcrit « *sems kyi nyi zla* » en tibétain littéraire (translittéré *sen ji ni da* 森及尼达 en chinois). Selon eux, ce mot signifierait localement « le soleil et la lune [qu'on a] dans le cœur » (*xin zhong de ri yue* 心中的日月), tandis qu'il serait différemment compris dans les autres régions tibétaines où la langue a davantage évolué[186]. Toujours d'après le discours officiel, cette référence au soleil et à la lune renverrait au « château de la lumière du soleil » (*riguang chengbao* 日光城堡) et au « château du clair de lune » (*yueguang chengbao* 月光城堡) qui auraient été érigés dans la région à la fin de l'époque Tang (618-907). C'est ainsi que le nom « Shangri-La » est dit constituer « un legs culturel de la civilisation antique des Tibétains de Diqing » (*Diqing Zangzu yuangu wenming de yi ge wenhua jidian* 迪庆藏族远古文明的一个文化积淀) et que son origine locale est affichée comme incontestable. Mais parce qu'elle est associée à la translittération chinoise « *sen ji ni da* », cette forme supposément locale et ancienne du toponyme « Shangri-La » discrédite la translittération chinoise officielle « Xianggelila » entérinée par Pékin en 2001. Si cette explication étymologique était vraie, pourquoi ne pas avoir renommé la région de son appellation tibétaine « *sems kyi nyi zla* » translittérée « *sen ji ni da* » en chinois ? Cette incohérence suggère que la mobilisation du terme tibétain « *sems kyi nyi zla* » pour attester le lien de la région avec le toponyme « Shangri-La » a été élaborée tardivement[187]. Comme on peut s'y attendre, aucune trace de ce nom d'origine fictionnelle, peut-être inspiré du terme sanskrit « shambhala » qui signifie « lieu du bonheur paisible », ne figure dans les sources historiques que j'ai consultées. La nouvelle édition des annales officielles du district de Zhongdian/Shangri-La, qui sera la première publiée depuis son changement de nom, couvrira seulement la période 1978-2005 et l'on peut se demander si l'occultation de l'histoire plus ancienne ne vise pas à masquer les

186Qi Zala in (TNC 2005d : 193-194). C'est également de cette source que sont issues les autres citations de ce paragraphe.

187J'ai relevé une incohérence similaire entre les différentes versions officielles de l'étymologie du nom « Pudacuo » qui a été attribué au parc national, cf. chapitre III, section II,4.

incohérences entre le passé et le discours politique actuel[188]. Démonstration érudite ou fallacieuse, toujours est-il que « Shangri-La » est désigné comme un terme en langue étrangère (*waiguo hua* 外国话) par les Tibétains locaux. Pour eux, la région se nomme « rGyal thang », toponyme qui serait justement apparu au début des Tang, soit avant l'improbable « *sems kyi nyi zla* ».

Outre son nom, des éléments de l'imagerie de Shangri-La sont présentés comme étant observables à Diqing. C'est notamment le cas des notions d'« harmonie » (*hexie* 和谐)[189] et de « modération » (*shidu* 适度). D'après le dirigeant Qi Zala, ces deux concepts se trouveraient « étendus et approfondis » par le contexte de Diqing, où « la culture des nombreuses nationalités » impliquerait « l'harmonie entre les hommes et la nature, entre les hommes entre eux, et entre le monde matériel et le monde spirituel » (*ren yu ziran, ren yu ren, wuhua zhijie yu jingshen (xinling) shijie zhijian de hexie* 人与自然、人与人、物化直接与精神(心灵)世界之间的和谐)[190]. Selon lui, cette correspondance corrobore l'idée que « Diqing est Shangri-La ». Ce discours fait écho à la sensibilité supposée des touristes étrangers pour l'environnement naturel et le bouddhisme tibétain, et plus largement aux trois attributs souvent prêtés aux Tibétains, à savoir le pacifisme, le conditionnement par le bouddhisme tibétain, et le respect de l'environnement naturel qui est imaginé en découler[191]. De façon significative, cette idéologie se retrouve à la base du trio des sites phares de la préfecture. Présentée comme un vestige de la route ancienne du thé et des chevaux, la vieille ville est censée symboliser la bonne entente des Tibétains avec les autres populations[192]. Le monastère bouddhique de Songzanlin illustrerait pour sa part la tendance des Tibétains locaux à savoir équilibrer leur vie matérielle et leur vie spirituelle. Quant au parc national de Pudacuo, il serait emblématique de l'attitude innée des Tibétains locaux à préserver leur environnement naturel.

188Cf. leur table des matières présentée sur le site du gouvernement du district depuis 2009, http://xxgk.yn.gov.cn/canton_model1/newsview.aspx?id=1209300 consulté le 04/03/2013. Pour Emily Yeh et Tim Oakes (2007 : 258, 264 note 56) qui la cite, il est également invraisemblable que le terme « Shangri-La » entretienne un lien quelconque avec la réalité locale.

189L'émergence de cette référence à l'« harmonie » n'est probablement pas étrangère à son apparition dans le discours des autorités nationales chinoises en 2002 puis à son omniprésence sous le gouvernement de Hu Jintao (2003-2013). À ce sujet, cf. Leïla Choukroune et Antoine Garapon (2007).

190Qi Zala in (TNC 2005d : 194). Ce discours institutionnel définit typiquement la nature par le terme « *ziran* » (自然), qui est mal compris par les populations locales (cf. introduction générale, section III.1).

191Toni Huber (2001).

192Et c'est chose faite auprès des dirigeants de la ville suisse d'Arosa, qui est jumelée avec Shangri-La depuis le 16 août 2012, dont l'un dit avoir été « impressionné » par le fait que « toutes les ethnies habitent et travaillent ensemble à Shangri-La de manière harmonieuse », d'après « La première rencontre d'une commune suisse avec la région tibétaine », http://french.china.org.cn/travel/txt/2012-08/17/content_26268360.htm consulté 30/10/2014.

La construction de Xianggelila

Comme la plupart des entreprises de patrimonialisation menées en Chine, la mise en scène de l'imagerie de Shangri-La a profondément marqué le paysage local. Elle a notamment conduit à la métamorphose du chef-lieu et à la fixation de l'orthographe chinoise des toponymes tibétains locaux.

Depuis la fin des années 2000, le chef-lieu de Shangri-La n'a cessé d'être restructuré, rebâti, agrandi, et rendu plus propre. Il a été organisé en deux quartiers bien distincts : l'un contemporain qui rassemble les infrastructures nécessaires aux populations locales, tandis que l'autre serait supposément le vestige de la route ancienne du thé et des chevaux et est conservé à l'attention des touristes. Ni l'un ni l'autre n'ont en fait échappé à d'importants travaux de démolition et reconstruction, conformément à la tradition chinoise dans laquelle « rénovation » est généralement synonyme de « reconstruction totale » :

> pour honorer les divinités, emblèmes de la communauté, il fallait investir, sculpter des statues flambant neuves, parfois dorées à l'or fin, ornées de couleurs ravivées et de vêtements précieux offerts par les fidèles contemporains, et tant pis pour les petites merveilles du passé, traces des communautés défuntes. On privilégiait alors ce qui faisait sens dans le contexte de chaque époque. Pourtant, cela se faisait sans rupture et l'on vous faisait bien souvent visiter le nouveau temple en vous donnant la date de sa première construction - sous les Song (960-1279) en l'occurrence -, comme si le fil conducteur perdurait à travers les siècles en dépit des changements cycliques. En somme, chaque temple neuf demeurait "authentiquement d'époque".[193]

Cette relation à l'ancien traverse aujourd'hui largement la société chinoise, bien au-delà des communautés de culte, et favorise les reconfigurations ainsi que l'absorption d'éléments nouveaux. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que les autorités locales aient sollicité une consultante états-unienne pour tibétaniser l'image du chef-lieu[194].

Malgré le grand décalage entre leurs styles respectifs, les deux quartiers partagent la particularité de posséder un caractère tibétain. Celui-ci apparaît notamment sous la forme de symboles du bouddhisme tibétain peints sur les murs ou figurés sur les barrières ou les lampadaires, de guirlandes de drapeaux de prière colorés suspendues partout, ou encore de chörtens (*bai ta* 白塔) ou de cairns (*manidui* 马尼堆) édifiés à l'entrée de sites touristiques ou au milieu de ronds-points. En parallèle, l'écriture tibétaine est représentée sur la majorité des panneaux de la voie publique, tels ceux indiquant des directions, les stations de taxi, ou les

193Brigitte Baptandier (2012 : 181).
194Nelson Graburn, communication personnelle, 07/2009.

enseignes des magasins, conformément à une obligation officielle[195]. Si ces inscriptions ne sont pas comprises par la majorité des passants, elles agissent néanmoins sur eux en éveillant diverses impressions. Aux touristes qui ignorent le fait que les Tibétains locaux ne les comprennent pas, elles garantissent l'empreinte tibétaine de la région au même titre que les symboles du bouddhisme tibétain omniprésents. Aux populations locales, la vue des caractères tibétains, arabesques aussi gracieuses que mystérieuses, qui servent d'écriture sainte, inspire du respect et de la fierté, tandis que la mobilisation des éléments du bouddhisme tibétain à des fins touristiques ne les empêchent pas de conserver leur sens premier et leur efficacité.

Le résultat est tout aussi réussi aux yeux des médias, qui ne soupçonnent pas la longue élaboration qui a précédé l'émergence du chef-lieu, et ont largement relayé l'information de l'incendie d'un « village tibétain millénaire », comme *Le Monde* : « Fondé il y a 1 300 ans et comptant quelque 700 foyers sur une superficie de 16 kilomètres carrés, Dukezong est réputé être l'une des localités tibétaines dont le patrimoine architectural et les habitations traditionnelles en bois étaient les mieux conservés »[196], en janvier 2014.

Le développement du paysage touristique de Xianggelila a par ailleurs conduit à la fixation d'orthographes chinoises pour de nombreux toponymes tibétains locaux, qui n'avaient jusque-là qu'une existence en tibétain oral. Si cela n'impacte pas la façon de les désigner des personnes nées avant les années 1990 qui sont peu à l'aise avec les sinogrammes, cela promet de faire évoluer leur prononciation voire leur signification à l'avenir (cf. chapitre I, section II.1).

Si l'objectif principal du paysage touristique de Xianggelila est d'assurer le développement économique de la préfecture de Diqing, celui-ci a en réalité une portée bien plus large. Il sert de prétexte aux autorités locales pour re-définir la culture tibétaine, qui s'opère à grand renfort de références extérieures sur le Tibet et de simplifications. Loin de l'image négative qui peut leur être associée en Chine, les Tibétains deviennent les habitants d'un paradis terrestre enviés de tous. Peu à peu et sans forcément en être conscients, les populations locales s'approprient cette imagerie et relaient les éléments de la théorie des trois harmonies.

195Ben Hillman (2003).
196Le Monde.fr, Agence France Presse (2014).

II. La mise en scène de la triple harmonie

Si les autorités de Diqing ont initialement investi dans la mise en tourisme de leur circonscription, elles ont aussi encouragé d'autres acteurs à s'engager dans cette voie. Ainsi, c'est suite aux initiatives variées progressivement mises en œuvre par une multiplicité de protagonistes que s'est formé Xianggelila. Encore aujourd'hui, une dynamique émulatrice conduit tout le monde à s'intéresser aux expériences touristiques en cours pour s'en inspirer, ce qui entretient l'enrichissement rapide de l'offre. Dans ce réseau complexe d'interactions, la paternité de telle ou telle idée est impossible à identifier. On peut par contre donner un aperçu de Xianggelila en évoquant la ligne de développement définie par les dirigeants politiques et les projets phares qui en sont représentatifs. Puisque la majorité des visiteurs suivent un parcours balisé relevant du tourisme de masse, je ne parlerai pas des propositions alternatives qui ne touchent qu'une infime proportion de personnes, même s'il est indéniable qu'elles participent au paysage local[197].

II.1. Une vieille ville dépaysante et familière

Comme à Lijiang, un quartier de « vieille ville » (*gu cheng* 古城) a été conservé et réaménagé à des fins touristiques. Les maisons qui s'y trouvent sont d'imposantes bâtisses inspirées de l'architecture paysanne locale. Elles s'alignent le long de rues soigneusement pavées. Malgré l'édification récente de la plupart de ces bâtiments, cette zone possède un cachet ancien. Ce faisant, ce quartier parvient à dépayser les visiteurs. Pour les touristes chinois, de telles maisons individuelles, qui ne comptent en général qu'un étage et qui sont en principe faites de pisé et de bois, revêtent arriérisme et exotisme. Pour les étrangers, elles ont un caractère charmant par rapport aux immeubles énormes et trop semblables des villes chinoises, voire elles immergent dans les récits d'aventure des Occidentaux ayant sillonné la région au début du XXe siècle et avant. Globalement, les visiteurs voient ce qu'on attend qu'ils voient, à savoir les restes d'une étape de la route de la soie, et cela les plonge dans un imaginaire de relations inter-ethniques pacifiques, loin de la réalité locale longtemps troublée (cf. chapitre I).

197Quelques agences organisent des treks ou d'autres activités sportives pour de petits groupes, incluant souvent une expérience chez l'habitant. Derrière ces projets, se trouvent notamment des Tibétains formés à l'étranger, des États-uniens et des Français.



Illustration 4 : Une rue de la « vieille ville », avec ses maisons basses, son pavage, ses guirlandes de drapeaux tibétains, des propositions d'hébergement et de restauration, et des touristes étrangers

Mais quand on y regarde d'un peu plus près, il est évident que cette « vieille ville » a peu à voir avec le milieu dont elle se revendique. Loin de suivre la configuration classique des maisons locales, les bâtisses de la vieille ville possèdent des formes inédites, adaptées à leurs fonctions de magasins touristiques, de restaurants ou cafés, d'hôtels, d'agences de voyages, ou de salles de spectacles. Les sculptures et les peintures qui les ornent sont en général flamboyantes, bien trop riches pour être représentatives des maisons ordinaires.

Quant à ces différents commerces, ils visent avant tout les touristes et parlent peu aux populations locales. Cela se voit en premier lieu sur leurs enseignes, qui incluent, comme dans la ville nouvelle, des inscriptions en mandarin, en tibétain et en anglais, mais qui font généralement la part belle à ce dernier. Puis cela se remarque dans leur offre. À la différence de leurs concurrents du quartier moderne, les restaurants, les cafés et les hôtels de la vieille ville se destinent avant tout à l'accueil de touristes. Cela transparaît dans les plats qu'ils servent, la façon dont ils sont aménagés, la propreté de leurs sanitaires, leur éventuelle compétence en anglais, leur fourniture d'un accès à Internet, ou encore dans leurs tarifs. Puis cela se remarque sur les étals, qui exposent par exemple des tissages, des couteaux en argent, des bijoux, des produits médicinaux, des coffrets de viande de yack séchée ou de beurre de

yack déshydraté, des poupées représentant les nationalités minoritaires, des CD et VCD mettant en scène des danses et chants de nationalités minoritaires, voire quelques livres en anglais, dont l'incontournable *Lost Horizon*. Parmi ces produits, les tissages, la viande, le beurre, les poupées et les livres ne sont tout simplement pas achetés par les populations locales, tandis que celles-ci se rendent ailleurs, où les prix sont moins élevés ou bien où elles ont davantage confiance pour acquérir les autres. C'est notamment le cas pour les produits médicinaux, qu'elles préféreront obtenir sous forme de pilules auprès d'un médecin tibétain ou sous forme brute à des vendeurs de rue locaux. À l'inverse, les touristes s'en procurent dans de grands magasins aseptisés, dont les vendeurs arborent une tenue qui se veut « tibétaine », ce qui laisse penser, souvent à tort, qu'ils sont des Tibétains locaux. Sur leurs étals, des dérivés supposés de champignons des pins (*songrong* 松茸 ; *Tricholoma matsutake*), de champignons chenilles (*dongchongxiacao* 冬虫夏草 ; *Ophiocordyceps sinensis*), de safran (*zang honghua* 藏红花 ; *Crocus sativus*), de gastrodia sauvage (*yesheng tianma* 野生天麻 ; *Gastrodia elata*), de panax notoginseng (*sanqi* 三七 ; *Panax notoginseng*), de lotus des neiges (*xuelianhua* 雪莲花 ; S*aussurea laniceps*), ou encore de spiruline (*luoxuanzao* 螺旋藻 ; *Arthrospira*). La vieille ville héberge également un Musée de la médecine traditionnelle tibétaine. Accessible gratuitement, sa visite se termine par une consultation médicale, souvent réalisée par un médecin non-tibétain formé à la médecine traditionnelle tibétaine à Pékin, de laquelle on ressort inquiet par la nécessité de prendre un traitement coûteux. Malheureusement pour l'économie locale et les touristes crédules, la plupart des articles commercialisés dans la vieille ville, que l'on retrouve en vente partout dans le district, proviennent en réalité de Dali, de Lijiang[198], du Sichuan, ou de la Région autonome du Tibet, et non du district de Shangri-La comme les vendeurs aiment le faire croire. Les magasins dans lesquels ils sont vendus sont en outre généralement la propriété d'entrepreneurs de l'extérieur, qui emploient souvent en partie du personnel provenant de leur région d'origine.

Outre la forte présence de lieux de commerce, cette zone a la particularité de compter plusieurs places, qui ont assurément changé de fonction, si elles n'ont pas simplement vu le jour pour servir la cause touristique. Chaque soir, des habitants de la vieille ville gagnent l'une d'entre elles pour danser. Par leurs regards et les gestes de leurs mains, ils convient les spectateurs à les rejoindre. Les plus curieux se retrouvent ainsi embarqués dans la ronde,

198La capacité de Lijiang de fournir des produits touristiques est probablement lié à la plus grande ancienneté de son développement touristique. La spiruline vendue à Shangri-La provient par exemple du lac Chenghai (程海), situé dans le district de Yonghseng voisin de Shangri-La, mais inclus dans la préfecture de Lijiang.

entourés par des habitants du quartier en tenue traditionnelle, sur des airs entraînant émis par un amplificateur. Les regards encourageants et amusés font rapidement naître un soupçon de complicité entre les danseurs. Les échanges qui se déroulent alors charment beaucoup les touristes. Peut-être est-ce parce que leur spontanéité prétendue conforte ces derniers dans leur représentation des Tibétains comme prenant le temps de vivre et de se retrouver entre voisins[199]. Peut-être est-ce parce que leur gratuité apparente renvoie les visiteurs au constat rassurant que les Tibétains continuent d'accorder de l'importance au contact humain. Personne n'imagine que les habitants du quartier sont en réalité tenus de participer à cette attraction à tour de rôle, probablement contre une allocation provenant des revenus touristiques générés dans la vieille ville. Les visiteurs sont par ailleurs conviés à apprécier le goût supposé des populations locales pour la danse dans plusieurs grandes maisons paysannes concentrées aux abords du chef-lieu. Ils peuvent y voir des troupes professionnelles danser et chanter dans le contexte traditionnel du séjour domestique. Ces prestations se distinguent toutefois beaucoup des danses villageoises - qui continuent par exemple d'être réalisées dans le cadre des mariages (cf. chapitre IV, section II.3) -, notamment parce qu'elles ne se déploient pas forcément autour du pilier central du séjour, parce qu'elles incluent des figures spectaculaires inédites, parce que les comédiens portent des tenues différentes des tenues locales, ou encore parce que le parquet est ciré et éblouissant. Quant aux autres places, elles servent l'une de parking, l'autre pour l'organisation de grandes manifestations (comme le concours de danse inter-hameaux organisé pour le nouvel an chinois), tandis que la troisième est occupée par un chörten.

Au terme de cette description, la vieille ville apparaît clairement conçue pour les visiteurs extérieurs. Hormis quelques rues habitées, elle n'attire d'ailleurs pas les populations locales, de sorte qu'elle prend des airs de ville fantôme lorsque les touristes se font rares et que ses commerçants quittent Shangri-La pour leur région d'origine, de novembre à mars. Elle fait ainsi partie de « ces reconstructions, quelques siècles plus tard, de quartiers "à l'identique"... la vie en moins ! », que Brigitte Baptandier a observé ailleurs[200]. Plus qu'une ville « locale » ou « tibétaine », elle est une ville « touristique », dont les aménagements

199Le goût supposé des populations locales pour la danse est en outre mis en scène dans plusieurs grandes maisons paysannes concentrées aux abords du chef-lieu. On peut y voir des troupes professionnelles danser et chanter dans le contexte traditionnel du séjour domestique. Ces prestations se distinguent toutefois beaucoup des danses villageoises - qui continuent par exemple d'être réalisées dans le cadre des mariages -, notamment parce qu'elles ne se déploient pas forcément autour du pilier central du séjour, parce qu'elles incluent des figures spectaculaires inédites, parce que les comédiens portent des tenues différentes des tenues locales, ou encore parce que le parquet est ciré et éblouissant.

200Brigitte Baptandier (2012 : 182).

destinés à plaire aux touristes du monde entier lui donne un caractère « global ». Si son aspect dépayse les voyageurs, ses équipements conformes aux attentes de ces derniers lui donnent un côté familier.

Son effet est d'autant plus important qu'elle se déploie juste à côté de la ville nouvelle, dont l'aménagement s'inscrit dans un registre opposé. Celle-ci se déploie le long de rues goudronnées, généralement larges, qui sont bordées par des immeubles de plus en plus élevés et imposants. Cela s'observe notamment le long de l'axe principal, l'avenue de la longue Marche, qui héberge de nombreux édifices majestueux, dont les sièges du gouvernement préfectoral, du Bureau des affaires culturelles et de la compagnie d'électricité du Sud-Ouest, l'école de danse, des hôtels cinq étoiles, et normalement désormais un centre commercial en travaux début 2012. En parallèle, des dizaines de magasins proposent de la nourriture manufacturée, du prêt-à-porter, des disques, des téléphones portables, qui sont autant de produits dont la publicité télévisée fait rêver tout le monde. Depuis 2009, plusieurs enseignes de restauration rapide servant des hamburgers et des frites connaissent un grand succès, tandis que des karaokés et des discothèques commençaient à être appréciés. Toutes ces nouvelles infrastructures donnent aux populations locales l'impression de participer à la société contemporaine des Shanghaïens des téléfilms dont ils suivent la vie avec curiosité. Le développement du tourisme a aussi conduit la ville à se doter d'un réseau de bus et d'un parc de taxis, que les populations locales prennent aussi de plus en plus souvent. Autrement dit, c'est une ville chinoise contemporaine, pratique, qui fournit ce dont elles ont besoin aux populations locales. De façon ironique, au moment même où les populations locales et les touristes se retrouvent pour danser ensemble dans la vieille ville, les habitants de la ville nouvelle se rassemblent sur la grande esplanade qui s'étend devant le bâtiment monumental de l'école de danse[201]. De toutes nationalités, de tous âges, habillés de tenues variées, ils se dandinent ensemble, sans savoir si la musique et leur danse sont tibétaines, naxi, lisu, ou han :

201 Comme le montre la photo, un poteau se trouve au centre de cette place - peut-être sert-il parfois pour lever un drapeau ? -, et c'est autour de lui que les danseurs circulent, suivant le sens bouddhique, comme on le fait autour du pilier central du séjour lors des mariages (cf. chapitre IV, section II.3).

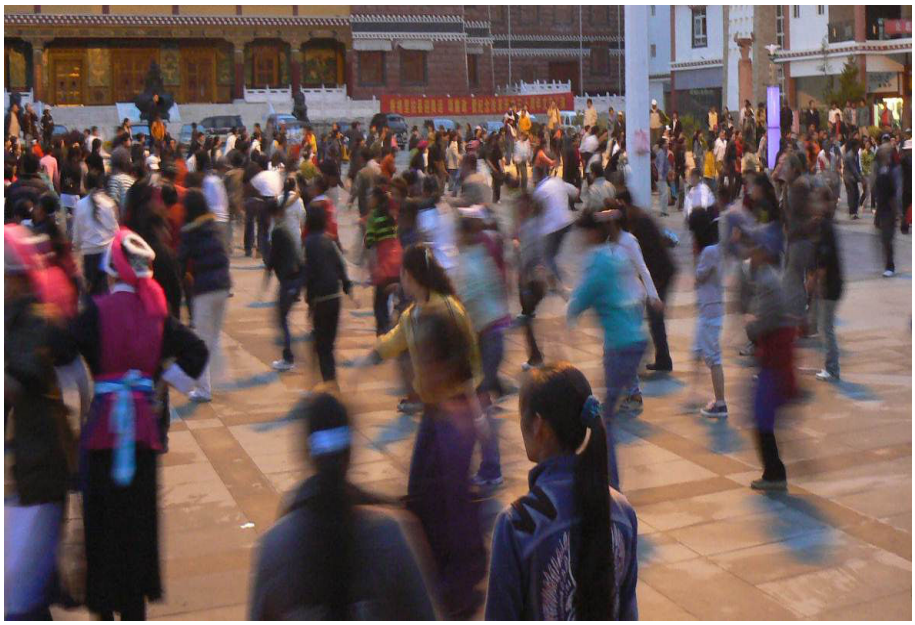

Illustration 5 : Le rendez-vous de danse de la nouvelle ville

La vieille et la nouvelle ville semblent finalement juxtaposées l'une à l'autre, comme la photo ci-dessous l'illustre. Elles constituent deux univers qui évoluent parallèlement l'un à l'autre plus qu'ils ne communiquent.



Illustration 6 : La rupture entre la « vieille ville » et la nouvelle ville

Globalement, la tibétanisation de l'image du chef-lieu qui a eu lieu dans le cadre de sa mise en tourisme fournit aux populations locales une synthèse satisfaisante entre les éléments de leur culture qu'ils trouvent importants et le monde contemporain, entre la vieille ville et la ville nouvelle, les représentations traditionnelles du bouddhisme tibétain et leurs nouvelles formes.

II.2. De l'omniprésence du bouddhisme tibétain

La mise en scène du bouddhisme tibétain constitue une composante majeure du paysage touristique de Xianggelila, conformément à la place centrale que lui donne *Lost Horizon*. Celui-ci s'exhibe principalement dans le monastère de Songzanlin, qui est une étape incontournable pour la majorité des touristes. Situé à environ sept kilomètres de la vieille ville, il se découvre au détour d'un virage, entre ciel et terre, majestueux :



Illustration 7 : L'imposant monastère de Songzanlin[202]

Ses murs blancs surmontés d'un liseré marron ponctué de médaillons dorés, la forme et les dorures de ses toitures, la forme et les peintures de ses fenêtres, ainsi que son immensité écrasante font penser au Palais du Potala de Lhassa. Tel est justement le but recherché par les autorités locales : faire du monastère de Songzanlin un « Petit Potala ». Cet accomplissement a demandé du temps et des millions de yuans depuis sa première reconstruction en 1983.

Dès la fin des années 1990, les autorités politiques saisissent l'intérêt de « “développer” davantage les monastères pour en faire des sites touristiques »[203]. C'est ainsi que 1999 marque l'entrée de Songzanlin dans une nouvelle ère, celle de son ouverture au tourisme de masse. Il obtient alors une nouvelle toiture, dorée, et un nouveau parking grâce à une enveloppe de sept millions de yuans que le gouvernement préfectoral lui attribue[204]. En 2000, le droit d'entrée qui s'élève à dix yuans par personne permet de recueillir cinq millions de yuans. Autrement

202Sur la gauche du monastère, on voit un peu l'inscription « Songzanlin », en grand en tibétain et en plus petit en mandarin, qui reprend la pratique religieuse tibétaine qui consiste à marquer les flancs de montagne de grandes inscriptions en pierre blanche tout en faisant penser au célèbre panneau « Hollywood », est similaire à celle annonçant « Shangri-La », en grand en tibétain, en petit en mandarin, et en moyen en anglais, qui a été réalisée à quelques centaines de mètres sur la droite.

203Åshild Kolås (2004 : 272).

204Ben Hillman (2003 : 176).

dit, le monastère attire déjà annuellement 500 000 visiteurs (sans compter les populations locales qui sont dispensées du droit d'entrée). À l'époque, les revenus touristiques de Songzanlin sont partagés à égalité entre son comité de gestion et le gouvernement du district[205]. Puis à partir de 2004, ils reviennent intégralement au comité de gestion du monastère, dont la direction revient généralement à un moine érudit proche des autorités politiques et d'accord avec leurs ambitions de développement touristique de la région[206]. D'où la poursuite de sa mise en tourisme. Au fil des années, les différentes constructions qui le composent ont été tour à tour restaurées, dont le palais principal Zhacang (*Zhacang da dian* 扎仓大殿) et les bâtiments de chacun des *khang mtshan*. Début 2012, seuls deux *khang mtshan* attendaient encore la rénovation du leur.



Illustration 8 : Le monastère de Songzanlin encore et toujours en travaux en janvier 2012

Si un clivage existe entre les moines de Songzanlin concernant l'utilisation de ses revenus, qui comprennent aussi des sommes non-négligeables issues de la vente d'objets religieux et de l'accomplissement d'activités rituelles, l'enrichissement par le tourisme fait consensus (cf. chapitre I, section II.2). Qui renoncerait à l'amélioration de ses conditions de vie ? Celui-ci a assurément conduit à l'augmentation du niveau de vie des moines, ce qui n'est probablement pas étranger au nouvel attrait de la voie monastique parmi les jeunes.

À défaut de directement récupérer de l'argent du monastère, les autorités politiques profitent néanmoins de son embellissement dans la mesure où il attire les touristes, et donc de l'argent, dans leur circonscription. Ce site est aussi support à d'autres entreprises, comme les hôtels de luxe Songtsam Shangri-la et Songtsam Retreat ouverts à ses abords à la fin des

205Ben Hillman (2005 : 35).
206C'est ce que Ben Hillman indiquait en 2005 ; j'ignore si les choses ont évolué différemment depuis.

années 2000 par un riche entrepreneur local. La mise en tourisme de Songzanlin a en outre fourni des débouchés aux villageois locaux, qui vendent à tour de rôle de la nourriture ou proposent des photos avec un yack ou un dogue du Tibet sur la place en bas du monastère, ou qui sont employés d'entretien dans les deux hôtels de luxe du voisinage. Surtout, le monastère de Songzanlin participe de l'offre de Xianggelila en tant que symbole de l'harmonie entre le monde matériel et le monde spirituel. Si son apparence ostentatoire teinte cette situation d'ironie, elle n'est pas surprenante aux yeux des touristes ayant sillonné l'Asie, qui savent tous que le bouddhisme ne rime pas forcément avec le détachement du monde matériel.

Les autorités communistes locales dépendent donc désormais en partie du monastère de Songzanlin pour satisfaire leurs objectifs de développement économique. Cela constitue un singulier retournement de l'histoire alors que ces mêmes autorités avaient supervisé sa destruction totale pendant la Révolution culturelle. Autrement dit, c'est dans un lieu où la lutte du communisme contre les pratiques religieuses s'était manifestée de la façon la plus violente qui soit que les autorités actuelles mettent en scène leur générosité et leur bienveillance vis-à-vis des adeptes du bouddhisme tibétain. Mais cette histoire dramatique, que les Chinois connaissent tous, demeure dissimulée aux touristes, auxquels les guides présentent le monastère comme ayant été construit il y a plus de 330 ans, en faisant abstraction des quelques années où il a été réduit à l'état de décombres. Une telle ellipse s'inscrit en fait très bien dans la relation du monde chinois au patrimoine, qui permet au « fil conducteur [de] perdur[er] à travers les siècles en dépit des changements cycliques »[207], et qui envisage l'ancien et le nouveau comme de même valeur :

> *While of course Confucianism reveres the old and honors the historian, it does not draw a sharp distinction or make a clear value judgment between the old and the new. This is perhaps because the old for the Confucianist is still present; the past still lives in the present, and things made in the present are just as valid representatives of the heritage as those made in the past*.[208]

Ceci étant, les travaux qui ne cessent d'y avoir cours n'empêchent pas le monastère de Songzanlin d'être très populaire parmi la majorité chinoise des touristes, d'être très révéré par les visiteurs occidentaux qui ignorent sa renaissance récente, mais aussi de faire la fierté des bouddhistes locaux.

Hormis à Songzanlin, le lien de la région au bouddhisme tibétain se retrouve mis en

207Brigitte Baptandier (2012 : 181).
208Stevan Harrell (2013 : 290).

scène dans de nombreux endroits dans le district de Shangri-La. Dès l'aéroport, les visiteurs font face à des peintures bouddhiques, dont celle des huit signes fastes du bouddhisme tibétain (tib. : *bkra-shis rtags-brgyad* ; *Zang ba bao* 藏八宝, littéralement « les huit trésors du bouddhisme tibétain »), celle des six symboles de longue vie (*liu changshou* 六长寿 ; tib. : *Tshe ring drug skor*) et celle des quatre amis (*hexie si rui* 和谐四瑞 ; tib. : *mthun-po spun-bzhi*), qui est également représentée dans la vieille ville (cf. chapitre VI, section II.2). Puis ils font face à un grand chörten qui fait office de rond-point. De sépulture pour grand maître bouddhiste, ce petit monument est devenu un marqueur touristique de la culture tibétaine, tout en conservant sa vocation première de lieu de prière efficace pour les populations locales. En témoigne le fait que le marquage au sol autorise la circulation autour de ce chörten-rond-point dans les deux sens : en suivant le sens horaire, qui est le sens bouddhique, sur la couronne centrale (si je me souviens bien), et dans l'autre sens, conformément au code de la route chinois, sur la couronne extérieure. Si cela désarçonne ou amuse le visiteur juste débarqué, ce n'est pas étonnant pour le chauffeur local, qui est habitué aux subtilités de la circulation autour des monuments bouddhiques. Rejoignant la ville, ils aperçoivent ensuite à son sommet le plus grand moulin à prières du monde, construit au cours des années 2000, assurément plus pour sa spectacularité que pour son intérêt religieux. Comme la plupart des chörtens et des cairns, il est égayé de guirlandes de petits drapeaux à prière colorés. De tels fanions se retrouvent aussi suspendus au-dessus de certaines rues de la vieille ville, bien loin de tout lieu religieux où ils sont voués à être placés (cf. chapitre VI).

Ces dernières années, de nombreux chörtens et cairns ont aussi été construits à la campagne, notamment aux abords des sites touristiques, comme je l'ai observé entre 2008 et 2012 près du parc national de Pudacuo et du village écotouristique de culture tibétaine de Xiagei (cf. chapitre V), ou à l'arrivée au chef-lieu du district voisin de Deqin. La création de Xianggelila inclut aussi le détachement de moines pour animer de nouveaux lieux religieux touristiques, tel le temple nouvellement érigé au village de Xiagei.

Le bouddhisme tibétain apparaît finalement omniprésent à Xianggelila, tandis que les cultes aux montagnes dieux du terroir et le bön, qui sont moins connus du grand public, demeurent dans l'ombre de la vie villageoise (cf. chapitre VI, section I). Prenant la forme du monastère de Songzanlin, de chörtens ou de cairns, de drapeaux à prières, de moulins à prières, de moines, le bouddhisme tibétain contribue à créer un climat ambiant conforme aux représentations communes d'un lieu tibétain. C'est aussi lui que l'on invoque pour expliquer la

relative préservation de l'environnement naturel local.

II.3. L'émergence d'un intérêt pour l'environnement naturel

C'est très progressivement, suite à des contacts avec des acteurs variés du milieu de la conservation, que les autorités locales en sont venues à prendre conscience du potentiel touristique de l'environnement naturel local. Parmi eux, on compte notamment le Fonds mondial pour la nature (WWF, *World Wide Fund for Nature*), qui a commencé à intervenir dans la préfecture dès 1996, et dont l'action se poursuit au travers de l'organisation *The Shangri-la Institute* créée par plusieurs de ses anciens salariés chinois à la fin des années 2000[209]. Diqing est également le lieu d'intervention de l'ONG états-unienne *The Mountain Institute* (TMI), qui a entre autres développé l'écotourisme dans le hameau de Hamugu proche du chef-lieu[210]. Depuis de nombreuses années, les autorités préfectorales sont aussi en contact avec une association états-unienne d'ornithologie qui possède une base d'observation près du lac Napa (纳帕), ainsi qu'avec un centre de recherche pékinois qui séjourne régulièrement au Parc des plantes alpines (*Gaoyuan zhiwu yuan* 高原植物园) également situé près du lac Napa. Mais c'est finalement l'ONG états-unienne TNC qui semble avoir joué le rôle le plus important en proposant l'ambitieux projet de créer le premier parc national de Chine continentale.

L'implantation de TNC en Chine résulte d'une histoire quasi-romanesque. En 1993, Vikrom Kromadit, promoteur immobilier de Bangkok, souhaite développer une station de ski sur le site de la montagne Yulong (*Yulong xueshan* 玉龙雪山), dans la préfecture de Lijiang[211]. Son idée est de créer un lieu de détente pour les nouveaux riches asiatiques, qui soit proche de la nature et loin des grands centres urbains. De Bangkok, Lijiang serait seulement à deux heures trente d'avion. Kromadit sollicite ensuite un consultant états-unien, Steve Mikol, d'après lequel l'enneigement près de la montagne Yulong n'est pas suffisant pour créer une station de ski. À défaut, il propose à son client d'y implanter un parc national, puis il le met en lien avec Carol Fox, la responsable de TNC en Asie, alors qu'il est lui-même supporter de

209Ceux-ci suivent la même optique que le WWF, menant à la fois des projets qui visent à sensibiliser les populations locales à la préservation de l'environnement naturel et d'autres ayant pour but de raviver des pratiques « tibétaines », ce qui mobilisait notamment des « enseignants » du Qinghai en 2009.

210Comme le WWF et le *Shangri-La Institute*, cette structure s'implique dans la valorisation des cultures locales, et a par exemple supervisé la rénovation du design d'objets en poterie noire de Nixi (尼西) et la protection de gravures sur pierre ancienne. Elle s'est en outre impliquée dans le sud-est du Sichuan en créant une filière de valorisation des produits de lait de dri.

211Cette histoire est restituée en détail par Ron Geatz. Je m'appuie également sur ce qu'en dit Ralph Litzinger (2004 : 488-504), et ce qu'un ancien employé de TNC m'a raconté en janvier 2012.

l'ONG conservationniste. Après plusieurs années d'échanges, TNC accepte d'effectuer une mission de faisabilité dans le nord-ouest du Yunnan, tandis que Kromadit réalise un don « à six chiffres » en soutien à l'organisation. Finalement, TNC a ouvert un bureau à Kunming en 1998, avec l'idée principale d'introduire le modèle de parc national en Chine, comme le relate l'anthropologue Ralph Litzinger :

> *Following Kromadit's lead, the dream is eventually to establish a national park, most probably modelled on Yellowstone, which would allow visitors to enjoy the region's stunning landscapes, glaciated mountain peaks and abundant flora and fauna, and to observe first hand how Tibetan and other "indigenous" peoples, with their cultural ideas of sacred landscapes, have protected and managed the region's biological ressources for centuries.*[212]

D'un côté, on retrouve l'idéal conservationniste de mise en réserve ; de l'autre, on note le souhait de faire découvrir les représentations des « peuples "indigènes" » concernant la nature, qui auraient supposément protégé les ressources naturelles régionales (cf. chapitre VII, section I). Pour atteindre cet objectif, TNC s'est associé au gouvernement provincial du Yunnan dans le cadre du « Projet des trois grands fleuves » en juin 1998[213]. Une zone d'intervention d'environ 66 000 kilomètres carrés (soit un peu moins que la superficie de l'Irlande, qui fait 70 273 kilomètres carrés) a d'abord été délimitée dans le nord-ouest du Yunnan. Celle-ci était centrée autour des 300 kilomètres pendant lesquels les fleuves Yangzi, Mékong, et Salouen coulent quasiment parallèlement l'un à l'autre, d'où le nom du projet. Le choix de cette zone tenait à sa reconnaissance comme un point chaud de biodiversité, c'est-à-dire comme « a) présent[a]nt des concentrations d'espèces exceptionnelles, avec des niveaux d'endémisme exceptionnels, et qui, b) font face à des degrés de menace exceptionnels »[214].

212Ralph Litzinger (2004 : 494).

213TNC (2000a). Cet accord est l'aboutissement de plusieurs mois de tractations à Kunming et à Pékin. C'est en novembre 1997 que TNC a été présentée à des décideurs de Pékin par l'ONG chinoise *Institut pour l'écologie humaine*. Un mois plus tard, le vice-gouverneur du Yunnan Niu Shaoyao reçut l'accord d'établir un partenariat avec TNC de la Commission d'État en charge de la Planification (ensuite devenue la Commission nationale pour le Développement et la Réforme. Finalement, c'est en juin 1998 que le président de TNC, John C. Sawhill, s'est rendu à Kunming pour formaliser cette alliance, d'après Ron Geatz.

214D'après son inventeur Norman Myers (1988 : 187), « consultant en environnement et développement » britannique. Au moment où il forgeait ce concept en 1988, Myers identifia dix régions de forêt tropicale entrant dans sa définition. L'année suivante, l'ONG *Conservation International* (CI), créée deux ans auparavant par des employés de TNC et du WWF démissionnaires (Mac Chapin (2004 : 18)), fit de cette notion son « projet institutionnel ». Après de nouvelles réflexions, Myers, les employés de CI, et d'autres organisations reconnurent vingt-cinq points chauds de biodiversité en 2000 (http://www.conservation.org/where/priority_areas/hotspots/Pages/hotspots_defined.aspx consulté le 16/03/2013), puis 34 en 2005 (http://www.conservation.org/where/priority_areas/hotspots/hotspots_revisited/key_findings/Pages/key_findings.aspx consulté le 16/03/2013). Parmi ceux-ci, le nord-ouest du Yunnan était inclus dans la région « Himalayas orientaux » en 1988, et l'est désormais dans la zone plus circonscrite des « Montagnes de Chine du Sud-Ouest » (http://www.conservation.org/where/priority_areas/hotspots/asia-pacific/Mountains-of-

Chacun des partenaires a beaucoup investi financièrement dans le projet : TNC versant deux millions de dollars et le gouvernement provincial trois, rien que pour les trois premières années. Dès l'origine, les deux partenaires semblaient donc avoir des ambitions élevées.

En parallèle, TNC était chargée d'évaluer la candidature du gouvernement central à l'inscription sur la Liste du patrimoine naturel mondial de 44 000 kilomètres carrés situés dans cette même zone, en 2002[215]. Finalement, ce sont quinze « aires protégées » non-contiguës, d'une superficie totale de 17 000 kilomètres carrés (soit un peu plus de deux fois la superficie de la Corse, qui fait 6860 kilomètres carrés), qui ont intégré la liste de l'UNESCO sous le nom d'« Aires protégées des trois fleuves parallèles au Yunnan » en décembre 2003[216]. L'usage du terme générique d'« aire protégée » indique que l'ensemble des lieux considérés ne disposaient pas des mêmes statuts juridiques. Parmi les quinze « aires », on dénombrait en effet des réserves naturelles de rang national ou de rang provincial, ainsi que des zones panoramiques de rang national, de rang préfectoral, ou de district[217]. Comme dans de nombreux pays, les aires protégées de Chine relèvent de plusieurs régimes différents, qui s'entremêlent dans un système complexe.

Peut-être pour cette raison, mais aussi pour d'autres, beaucoup d'entre elles sont dites n'être que des « *paper parks* ». Cette expression est utilisée par les conservationnistes, dont des salariés de TNC, pour désigner des zones protégées « sur le papier », mais pas dans la réalité. À la fin des années 1970, une Conférence nationale fut organisée en vue de développer le réseau de réserves naturelles[218]. Suite à celle-ci, les gouvernements locaux ont reçu des quotas de réserves à établir, sans pour autant recevoir les budgets ou les formations correspondantes[219]. Ainsi, le nombre de réserves est passé de dix-neuf en 1966 à 1999 fin 2003[220]. Parallèlement à cette multiplication du nombre de réserves, la question de la gestion des populations habitant dans leur voisinage est apparue de plus en plus problématique. Selon He Qiang, directeur du bureau de la forêt de la préfecture de Diqing jusqu'en 2002 avant de devenir directeur du bureau de TNC à Shangri-La, ce problème a finalement dissuadé les gouvernements locaux du nord-ouest du Yunnan d'établir davantage de réserves[221]. Dans ce

Southwest-China/Pages/default.aspx consulté le 16/03/2013).

215UICN (c. 2002 : 1). TNC (2000a : 53).

216Pour plus de détails sur la région, cf. UNESCO (2013).

217UICN (c. 2002 : 6).

218Chris Coggins (2003).

219TNC (2007b).

220Sylvie Démurger, Martin Fournier et Shen Guozhen (2005 : 4). Sur les dysfonctionnements des réserves naturelles chinoises, voir aussi James Harkness (1998), Lawrence Glacy (2002).

221Steve Blake (2007).

contexte, la promotion du modèle de parc national comme étant « [une aire protégée] qui équilibre la conservation et les besoins du développement »[222] par TNC allait remporter un certain succès.

Pour promouvoir le modèle de parc national proprement dit, TNC a organisé plusieurs ateliers, ainsi que des voyages d'étude dans des parcs nationaux en Australie, au Canada, aux États-Unis, en Indonésie, en Nouvelle-Zélande pour des responsables politiques nationaux, provinciaux, et préfectoraux et des directeurs de réserves[223]. Elle a également édité un manuel définissant ce modèle en soixante questions, entre autres à l'attention des responsables politiques[224]. C'est ensuite officiellement en 2006 que Qi Zala a décidé de créer le parc national de Pudacuo dans la préfecture de Diqing[225].

La théorie de la triple harmonie qui réside à la base du paysage touristique de Xianggelila s'avère le moyen de combiner des éléments manifestant l'empreinte tibétaine de la région à l'engouement contemporain pour l'environnement naturel. Elle permet ainsi de situer la préfecture sur le devant de la scène touristique globalisée, en même temps qu'elle oriente l'évolution de la culture locale. Elle ancre notamment dans l'esprit des populations locales l'idée de l'importance historique de la route ancienne du thé et des chevaux ainsi que de la large popularité du bouddhisme et de l'écriture tibétains. Elle leur révèle aussi l'enjeu aujourd'hui constitué par la préservation de l'environnement naturel, qu'elle voit le fait de l'époque contemporaine tandis que la majorité des visiteurs la perçoit comme une réalité locale ancestrale.

Conclusion

Même pour les populations locales qui n'en bénéficient pas directement, le tourisme est devenu un élément incontournable de la vie courante. Tout le monde a pris l'habitude de voir chaque jour des dizaines de cars et de voitures particulières emmener des visiteurs, et d'observer la multiplication ou l'extension des sites touristiques. Chacun connaît en outre forcément des personnes qui en profitent et espère également en tirer parti un jour, en misant

222TNC (2006 : 18).
223TNC (2008a), Chen Liang (2008).
224Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Daziran baohu xiehui Zhongguo bu, Xinan lin xueyuan shengtai lüyou xueyuan (2006).
225Chen Liang (2008). Le titre de parc national avait en fait déjà été récupéré par le gouvernement préfectoral en avril 2006 (Ye Wen, Chen Chao, Li Yunlong 2008 : 39), avant qu'un essai d'exploitation de Pudacuo ait lieu à partir du 1er août de cette même année (Tang Cailing, Ye Wen 2007 : 828).

sur la culture tibétaine, le bouddhisme tibétain, ou l'environnement naturel.

Comme celle de la préfecture autonome tibétaine de Diqing, la fondation du paysage touristique de Xianggelila repose sur la combinaison entre des composants du « Déjà-Là » et de « l'Autre ». Cela transparaît fortement dans la manipulation qui entoure le toponyme « Shangri-La / Xianggelila / Sems kyi nyi zla », dont l'origine est tour-à-tour reconnue comme romanesque, sanskrit, étrangère, ou locale. De la même façon, son fondateur est soit James Hilton pour l'avoir fait connaître, soit le terreau local, soit le politicien visionnaire Qi Zala - ou les trois à la fois. Quant aux objets par lesquels il prend forme, ils apparaissent comme des versions de motifs locaux actualisées au contact du monde extérieur, telles le monastère de Songzanlin exubérant de faste comme de nombreux monuments religieux chinois contemporains, ou les symboles du bouddhisme tibétain figurés de façon épurée sur certains bâtiments. Ce mélange des genres obscur et surréaliste, que l'on retrouve bien résumé dans l'inscription « Shangrila » marquée en tibétain et en anglais, en grand et en blanc, sur une colline proche du monastère de Songzanlin, qui fait forcément penser à « Hollywood » à de nombreux touristes, contribue à ancrer et propager l'idée de l'incomparabilité du lieu et à nourrir son attractivité.

Le paysage touristique de Xianggelila apparaît comme la fabrique d'une culture tibétaine alternative, distrayante, mais aussi exemplaire, et en tous cas atypique, dans le contexte chinois. L'intérêt que des millions de visiteurs y trouvent a transformé la région en une vitrine reconnue du Tibet, qui satisfait les Tibétains locaux longtemps relégués au statut dévalorisant d'habitants de la périphérie (cf. chapitre I, section II.1). Ce faisant, il contribue à satisfaire l'objectif politique de limiter « l'influence destructrice de la clique du Dalaï-lama »[226] (*Dalai jituan pohuaixing yingxiangli* 达赖集团破坏性影响力), conformément à l'avis exprimé par Qi Zala en avril 2008.

Tels sont aussi les buts du parc national de Pudacuo, dont les paysages relativement bien préservés permettent de mettre en scène l'harmonie supposée entre les Tibétains et la nature de façon idéale, à grand renfort de bouddhisme tibétain.

226Xinhua (2008).

Chapitre III. La transformation d'un lieu ordinaire en paradis terrestre

> « Pudacuo » est le lac où se trouve le bateau qui transporte l'ensemble des mortels [ainsi que les âmes des défunts] de l'océan des douleurs jusqu'au nirvana.
>
> Parc national de Pudacuo, *Calendrier 2007*, 2006.

Depuis son ouverture en août 2006, le parc national de Pudacuo est devenu un site touristique incontournable, au même titre que la vieille ville et le monastère de Songzanlin. Fin 2009, il avait déjà accueilli plus de deux millions de visiteurs et enregistré plus de 350 millions de yuans de revenus. Suivant l'optique du paysage touristique de Xianggelila dans lequel il s'inscrit, il donne une apparence tibétaine à l'espace local. Cela passe par l'évocation romantique de l'élevage de yacks, mais aussi par la bouddhisation de l'image de Pudacuo. La mention parallèle de labels attestant la valeur de la biodiversité du parc convainc les voyageurs de l'attitude respectueuse des Tibétains à l'égard de l'environnement naturel

En amont, une longue élaboration a été nécessaire pour rendre l'endroit attractif. Avant d'être présenté comme « le lac où se trouve le bateau qui [conduit] au nirvana », le nom du lieu s'est vu prêter de nombreuses significations différentes, de même que le lac Shudu, la prairie Militang et le lac Bita, comme l'illustre la visite que j'en propose ci-dessous.

I. Un sanctuaire à la fois écologique et bouddhique

L'idée que le parc national de Pudacuo constitue un espace à la valeur écologique remarquable est prégnante tout au long de sa visite. Cela se manifeste dans les modalités de circulation en son sein ainsi que dans le discours des guides, qui se réfère à des labels prestigieux et à la culture bouddhique.

I.1. L'accès à un jardin d'éden fragile

De la ville de Shangri-La, il faut cinquante minutes pour rejoindre le parc national de Pudacuo, dont la visite commence en quelque sorte par la traversée du village de Hongpo (cf. introduction générale, section II). Puis la première image que les visiteurs découvrent du parc lui-même est celle d'un vaste parking, sur lequel des cars de tourisme côtoient de belles voitures particulières, ainsi que les bus de couleur verte du parc. Pour y accéder, il faut contourner un cairn égayé de guirlandes de petits drapeaux de prière tibétains, en prenant

garde au sens suivi par les autres conducteurs. Lorsque j'y suis retournée en 2012, le mémorial du passage de la flamme olympique dans le parc le 11 juin 2008 y avait été déplacé. Autrefois dans une cour de l'entreprise gestionnaire du parc, cette sculpture métallique n'était généralement pas remarquée. Désormais, elle attire inévitablement l'œil des passants. Par ailleurs, un bâtiment en construction à l'automne 2009 avait été aménagé en halle marchande (« Station de services touristiques de la zone de Pudacuo », *Pudacuo shequ lüyou fuwu zhan* 普达措社区旅游服务站). Des habitants de Cichiding (et, il me semble, de Jilu et Xialang, cf. introduction générale, section II) y vendaient de la nourriture : des brochettes de viande bovine, des pommes de terre grillées, des épis de maïs bouillis puis grillés, des beignets, des boîtes de nouilles instantanées, des sodas, des gobelets de lait chaud. Des employés d'une entreprise (du parc ?) y vendaient des souvenirs, notamment des couteaux en argent sculpté, du beurre de yack déshydraté, de la viande de yack séchée, qui sont autant d'articles que l'on retrouve dans tous les magasins touristiques à quarante kilomètres à la ronde (cf. chapitre II, section II.1).

En se rendant au Centre des visiteurs (*Youke zhongxin* 游客中心), à quelques dizaines de mètres de là, ceux-ci aperçoivent aussi généralement le grand panneau en bois décoré de guirlandes de petits drapeaux de prière colorés, qui annonce le nom du parc en trois langues. Le mandarin apparaît en jaune en grand au centre (*Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园), l'anglais en rouge en grand en dessous (*Potatso National Park*), et le tibétain en jaune au dessus en petit (*sems kyi nyi zla po ta mtsho rgyal khab spyi gling*, où « *sems kyi nyi zla po ta* » n'est qu'une translittération et n'a pas de sens, cf. chapitre II, section I.3 et section II.4 ci-après). Ce panneau présente aussi le logo du parc, qui a la forme d'un macaron. Au centre, un ours apparaît dans une prairie et s'approche d'une étendue d'eau ; derrière lui, de grands conifères sont survolés par une grue ; en arrière-plan, de hautes montagnes enneigées se détachent d'un ciel nocturne éclairé par une unique étoile brillante. Ce paysage est surmonté de l'inscription « Parc national de Pudacuo de Shangri-La » en mandarin (*Xianggelila Pudacuo guojia gongyuan* 香格里拉普达措国家公园) entourée de cinq étoiles[227]. De nombreux voyageurs posent fièrement devant ce panneau pour une photo qui attestera sans

227Ce panneau et les documents réalisés jusqu'à 06/2007 reprenaient ce logo. Puis les documents de 2008 en utilisaient un autre, plus basique, qui apparaît comme une pâle copie du précédent. On y retrouvait la même structure (du premier au dernier plan : étendue d'eau, prairie, conifères, montagnes enneigées, ciel), mais l'ours était devenu un yack, il n'y avait pas de grue, et le tout était représenté suivant un graphisme grossier. En 2012, c'était à nouveau le logo le plus élaboré qui était utilisé. Cela laisse penser que le service de communication du parc n'était pas unifié, dépendant peut-être de plusieurs instances (dont TNC ?) qui furent un temps en froid.

conteste leur passage sur place.



Illustration 9 : L'entrée du parc national de Pudacuo en janvier 2012

Le Centre des visiteurs est un ensemble de bâtiments de pierre imposant qui apparaît comme un sas entre le monde extérieur et le précieux microcosme du parc national. Comme celui des autres constructions du parc, son toit est couvert de bardeaux bitumeux et de panneaux solaires. Ceux-ci ne fonctionnaient en fait pas en 2008 et en 2009, mais ils servaient néanmoins à nourrir l'image d'un bâtiment à faible impact sur l'environnement naturel. En grande partie inoccupé en 2008 et 2009, ce bâtiment était finalement davantage investi en 2012. L'entrée s'y fait désormais par un hall dans lequel il est possible d'acheter saucisses grillées industrielles et nouilles instantanées, ainsi que bonbonnes de dioxygène, et de louer de longs anoraks rouges Adidas, dont l'usage n'est pas indispensable mais conforte les visiteurs dans l'idée qu'ils réalisent une expérience exceptionnelle. Ce n'est que dans un second temps que l'on accède à la vaste pièce hébergeant la billetterie. La visite du parc a un coût très élevé au regard des standards locaux, atteignant 190 yuans (soit 23,50€ selon l'équivalence de 01/2013), dont 110 yuans pour accéder au parc et 80 yuans pour emprunter l'un des soixante-cinq « bus écologiques » (*huanbao che* 环保车, *Environmental shuttle*) du parc, dont l'usage est en fait obligatoire. Ceux-ci sont qualifiés d'« écologiques » en raison de la technologie de leur moteur qui respecte la « norme européenne d'émission Euro III »[228]. Sorti en 2001 pour les poids lourds, ce standard était dépassé par le suivant lorsque le parc a ouvert en 2006, puis

228Chen Liang (2008).

par plusieurs autres en 2012, ce qui n'empêchait pas les bus de conserver leur étiquette d'« écologiques ». Une fois munis de leur billet d'entrée, les touristes peuvent poursuivre la préparation de la visite en achetant des souvenirs, en regardant les photos de paysages locaux projetés sur de grands écrans ou, s'ils comprennent le mandarin, en lisant des informations sommaires sur plusieurs espèces porte-drapeaux[229] du nord-ouest du Yunnan et les Tibétains présentées sur quatre panneaux muraux. Ils peuvent aussi directement rejoindre la vaste salle d'attente qui précède l'embarquement en bus.

I.2. Une terre sacrée

Lorsqu'ils arrivent dans le bus, les touristes sont attendus par un chauffeur et un guide. Le premier est au moins diplômé de l'école primaire, tandis que le second est au moins diplômé d'université[230], et tous ont moins de 40 ans, selon les critères de recrutement de l'entreprise gestionnaire du parc. Homme ou femme, les guides sont vêtus d'une chuba[231] colorée, portée en intégralité ou seulement nouée autour de la taille. Le convoi démarre dès que les trente-cinq places assises sont occupées. Lorsque j'ai emprunté des cars du parc en 2008, c'est par un enregistrement audio que les touristes étaient guidés. Puis en 2009, chaque guide définissait lui-même son message, notamment à partir de recherches internet sur Shangri-La et des informations contenues dans les brochures éditées par le parc. Aussi, les commentaires entendus par les touristes étaient variables et pas toujours très fondés. C'est probablement pour cela qu'aucun guide n'a jamais accepté de me donner son texte. En parallèle, les visiteurs pouvaient librement prendre des fascicules présentant le parc ou lire les panneaux d'indication installés tout au long du parcours[232], qui fournissent des informations de même nature.

> Les premiers mots des guides consistent plus ou moins en ceci :
> « Chers amis, bonjour à tous. Bienvenue à tout le monde dans notre belle Shangri-La miraculeuse (神奇 *shen qi*), et à la visite de notre parc national de Pudacuo. Je suis une commentatrice professionnelle du parc, tout le monde peut faire comme ici et m'appeler

229La mise en avant d'espèces porte-drapeaux est communément utilisée par les conservationnistes pour mobiliser le grand public, comme le WWF l'a fait avec le panda pour attirer l'attention sur la Chine dans les années 1980.

230C'est Chen Liang (2008) qui mentionne le critère de recrutement des chauffeurs, tandis que c'est le directeur du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo qui m'a précisé les deux autres informations.

231Il s'agit du vêtement traditionnellement porté par les Tibétains, qui prend la forme d'une tunique allant des épaules aux genoux. Autrefois en peau et en fourrure naturelles, il est aujourd'hui en tissu et en fourrure synthétiques. Dans de nombreux sites touristiques du district de Shangri-La, hommes et femmes guides portent une chuba masculine seulement nouée autour de leur taille.

232Les commentaires y sont écrits en mandarin et dans un anglais approximatif. À l'origine, ces panneaux comprenaient aussi des explications en tibétain. En 2012, c'étaient désormais le japonais et le coréen qui complétaient le mandarin et l'anglais.

“Zhuoma”. Le chauffeur à côté de moi s'appelle “Zhaxi”. »[233]

De même que leurs collègues des autres sites touristiques de la région, les guides de Pudacuo disent s'appeler « Zhuoma » ou « Zhaxi », selon qu'ils sont une femme ou un homme. Ou bien ils invitent les visiteurs à les appeler ainsi, comme ils assurent que les populations locales le font. Ces termes de « Zhuoma » [djuoma] et « Zhaxi » [djashi] sont les transcriptions *pinyin* des sinogrammes 卓玛 et 扎西 correspondant aux prénoms tibétains courants *sGrol-ma* et *bKra-shis*. À l'instar des toponymes locaux, ceux-ci sont transcrits au moyen de sinogrammes qui ne permettent pas de rendre compte de leur prononciation réelle, et encore moins de leur sens. Transmis de façon déformée par le recours au mandarin, ils sont répétés déformés par les personnes de l'extérieur.

La route, serpente entre de petits monts à gauche et des pâturages irrigués par la rivière Shudu à droite. Le guide annonce que le parcours total de la visite fait soixante-neuf kilomètres, et qu'il sera ponctué de trois arrêts. Il ajoute que le bouddhisme tibétain préconise de « visiter les montagnes sacrées (*shen shan* 神山) et les lacs sacrés (*shen hu* 神湖) en suivant le sens des aiguilles d'une montre [car cela] permet d'éviter les désastres [futurs potentiels] », et que la visite du parc s'effectue par conséquent dans le sens des aiguilles d'une montre. Il suggère ainsi aux touristes qu'ils s'apprêtent à découvrir des lieux sacrés du bouddhisme tibétain, conformément à l'image de l'espace local imaginée par les inventeurs de Pudacuo. S'il ne dit rien, c'est le petit guide de poche du parc qui informe les visiteurs que le paysage qu'ils découvrent est une « terre sacrée » (*sheng di* 圣地)[234]. La mise en scène de cela s'effectue grâce à quelques approximations, qui déforment par exemple la pratique de la circumambulation. Au lieu de devoir s'effectuer à pied autour d'un lieu religieux en particulier, comme c'est aussi le cas dans le bouddhisme chinois, celle-ci apparaît pouvoir s'effectuer en bus autour d'un ensemble de sites. De plus, l'idée que les circumambulations « permet[tent] d'éviter les désastres [futurs potentiels] » dénature le point de vue des bouddhistes tibétains, qui considèrent plutôt qu'effectuer des circumambulations selon le sens horaire permet d'acquérir des mérites, tandis que ne pas le faire empêche d'en acquérir et révèle l'incroyance. La formulation utilisée par certains guides du parc transforme l'acquisition de mérites en un état d'immunité.

De temps à autre, une cabane de bergers en bois apparaît, bien gardée par un dogue du

233Je cite ici une guide du parc. Toutes les citations de cette section sont de guides du parc, à moins que le contraire ne soit spécifié.

234Pudacuo guojia gongyuan (2007a).

Tibet braillard, et de laquelle s'échappe parfois de la fumée. Au loin, on aperçoit de denses forêts de conifères. Après huit ou dix minutes, les voyageurs attentifs pourront identifier sur leur droite les toits de maisons tibétaines qui émergent de la végétation et deviner un hameau : Langrong. Si par hasard un villageois prend alors la route vers l'entrée du parc, les bons observateurs se rendront compte qu'il ne voit pas de problème à circuler sans respecter le sens bouddhique. Peut-être se diront-ils qu'il raisonne comme eux en termes d'économie de temps et de carburant (puisqu'il lui faudrait parcourir plus de soixante kilomètres pour rejoindre l'entrée du parc en suivant l'autre direction), ou que la voie qu'ils empruntent n'a rien de sacré.

I.3. Du patrimoine mondial

Le convoi se poursuit, sur une route toujours sinueuse, dont les abords demeurent dégarnis et caillouteux. Au loin, en altitude, les conifères succèdent toujours aux conifères. De temps à autre, des guirlandes de petits drapeaux tibétains multicolores ou des antennes de relais téléphonique surgissent de ce paysage régulier. Les touristes reçoivent d'autres informations techniques sur le parc. Ils apprennent que Pudacuo est le premier parc national de Chine continentale, et s'inscrit à ce titre dans la tradition états-unienne initiée par l'établissement du parc national de Yellowstone en 1872, ainsi qu'en conformité avec la réglementation de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) sur les aires protégées[235]. Puis le guide évoque l'inclusion du parc dans les « Aires protégées des trois fleuves parallèles au Yunnan » enregistrées sur la liste du patrimoine naturel mondial. Il signale aussi que depuis 2004, la gestion d'un lac du parc, soit Shudu soit Bita selon la source, est régie par la Convention RAMSAR, en vertu de laquelle la Chine s'est engagée à protéger ses zones humides[236]. Globalement, Pudacuo est présenté comme un site jouissant d'une reconnaissance internationale. Ensemble, qu'elles soient réelles ou imaginaires, ces différentes affiliations lui donnent une envergure peu égalée et par conséquent beaucoup de valeur aux yeux des touristes. Il a finalement acquis le dernier label majeur qui lui manquait le 27 novembre 2012 : le statut d'aire touristique de rang national 5A, qui est la plus haute distinction de Chine, reçue au même moment par le stade olympique[237].

Les guides fournissent aussi divers chiffres aux visiteurs, notamment la superficie du

235Pudacuo guojia gongyuan (2007b, 2007c: 46-47).

236The Ramsar Convention on Wetlands, liste des sites chinois affiliés : http://www.ramsar.org/cda/fr/ramsar-documents-list-anno-china/main/ramsar/1-31-218%5E16477_4000_1__ consulté le 08/01/2012. C'est le 7 décembre 2004 que 2000 des 14 000 hectares de la réserve naturelle du lac Bita y ont été enregistrés, cf. TNC (2012 : 173).

237Pudacuo guojia gongyuan (2012)

parc, les superficies, altitudes et profondeurs des lacs, ainsi que l'altitude la plus élevée et l'altitude la moins élevée du parc. Parmi eux, la superficie du parc a longtemps fait débat, oscillant entre 600 et 2000 kilomètres carrés[238] selon les sources. Elle a finalement été arrêtée à 600 kilomètres carrés[239], tandis que son périmètre n'était toujours pas matérialisé sur le terrain ni sur aucune carte publique début 2012. Cela permet à la frontière du parc de s'imposer de façon variable, en contraignant les visiteurs à s'acquitter d'un droit d'entrée, mais en laissant les populations locales libres d'emprunter les itinéraires qui leur conviennent, comme si le parc n'était pas là.

Le cadre et les propos qu'ils découvrent au cours de leurs premiers instants dans le parc national de Pudacuo donnent aux touristes l'impression qu'il constitue un lieu précieux, à la fois sur le plan écologique et sur le plan bouddhique. Ces deux aspects se retrouvent ensuite en filigrane tout au long de la visite.

II. La mise en scène de l'harmonie entre les Tibétains et l'environnement naturel

Le parc national de Pudacuo est dédié à la représentation de l'harmonie entre les Tibétains et l'environnement naturel. Cet aboutissement découle d'une longue élaboration, qui s'inspire de sources variées, dont les *Annales du district de Zhongdian*, un manuel pour guides touristiques publiés par le Bureau du Tourisme du district de Shangri-La et les brochures éditées par le parc national. Fin 2009, le « système d'interprétation » (*interpretative system*) qui en résulte demeurait à améliorer d'après les professeurs de l'Université de Foresterie du Sud-Ouest qui ont participé à son invention. Quoi qu'il en soit, le discours sur la conjonction entre le mode de vie et le bouddhisme tibétains et la valeur de la biodiversité locale faisait déjà forte impression.

II.1. Le lac Shudu ou le cliché romantique du mode de vie agropastoral

Le premier arrêt s'effectue près du lac Shudu (属都, ou *Shuodu* 硕都), dont le nom est diversement commenté. En 2009, les guides traduisaient ce mot du dialecte tibétain local par

238TNC (2009d). En parallèle, un livret du parc le définissait comme faisant 1000 kilomètres carrés (Pudacuo guojia gongyuan (2007 : 2)), ce qui correspondait à peu près aux 1313 kilomètres carrés annoncés sur le site internet Baidu Baike (百度百科), équivalent chinois de Wikipédia, et certains guides du parc. Cette superficie est en fait celle que l'universitaire Ye Wen (Professeur de la Faculté de Foresterie du Sud-Ouest), auteur du schéma directeur soumis au gouvernement préfectoral en 2005, a vainement préconisé.

239Entretien avec le directeur du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo, 02/2012. TNC (2012 : 173).

l'expression « fromage solide comme de la pierre ». Ils expliquaient ensuite que ce lac devait son nom aux prairies qui l'entourent, puis disaient plus ou moins ceci :

> Sur l'origine du nom de cette prairie, il y a une légende. La légende dit qu'un grand maître bouddhiste errant est arrivé ici. Nos bergers locaux lui ont offert de la nourriture. Parmi les denrées qu'ils lui ont offertes, il a estimé que le fromage était le meilleur, et il a par conséquent émis le souhait qu'il demeure solide comme de la pierre. [...] Puisque ce lac se situe à côté des prairies de la colline Shudu, les locaux le nomment donc « lac Shudu ». C'est le seul[240] lac qui tient son nom de prairies.

Mais je n'ai pas obtenu la confirmation de cette étymologie du nom du lac auprès des populations locales, qui m'ont dit ne pas connaître cette histoire. De façon générale, lorsque je les questionnais sur le sens des toponymes, les villageois me renvoyaient au lieu qu'ils désignaient et pas à leur sens littéral ou à un autre sens éventuel. Ainsi, si son nom est bel et bien reconnu comme une appellation tibétaine, il semble avant tout renvoyer au lac qu'il désigne, plutôt qu'à autre chose, dans l'esprit des populations locales. Un villageois m'a toutefois dit que ce terme signifiait « marmite de fromage », mais j'ignore d'où il tenait cette explication. De façon intéressante, son interprétation fait d'une part référence à la structure du lac, que l'on peut envisager comme une marmite ; et d'autre part au sens littéral de son nom, « *zho rdo* » en tibétain littéraire[241], qui signifie littéralement « yaourt pierre ». Depuis 2010 ou 2011, le terme « Shudu » est défini encore différemment sur le nouveau panneau qui présente le lac aux visiteurs, en tant que « lac à côté de la montagne de fromage » (*nailao shan pang de hupo* 奶酪山旁的湖泊) en chinois, et « *Mountain of cheese next to the lake* » en anglais. La signification du nom du lac apparaît comme faisant débat. En offrant, consciemment ou inconsciemment, une vision simplifiée, les guides donnent aux visiteurs l'image d'une façon de parler exotique et ancrée.

Le lac Shudu était par ailleurs simultanément le support d'une autre histoire dans deux fascicules du parc édités en 2007 ou avant. Le premier, le petit guide de poche, largement distribué aux visiteurs du parc, énonçait : « Une légende de la région tibétaine raconte qu'une belle fée se préparait ici, n'a pas fait attention et a perdu son miroir, qui s'est transformé en le lac Shudu. »[242] Ce commentaire fait en fait écho à la présentation du lac Shudu comme un « plateau à l'allure de miroir lumineux » (*gaoyuan ming jing* 高原明镜), qui est largement

240L'expression « c'est le seul » est communément utilisée en Chine pour marquer l'insistance. Elle n'implique pas nécessairement que son utilisateur prétend réellement que ce dont il parle est unique.
Cette dernière affirmation fait écho à la traduction de « lac des prairies » (*muchang hu* 牧场湖) qu'en donnaient en 1997 les *Annales du district de Zhongdian*, cf. Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997:84)

241Hiroyuki Suzuki, communication personnelle.

242Pudacuo guojia gongyuan (2007a : 14).

associée à sa réputation, et que l'on retrouve justement dans la phrase précédente de ce guide de poche ; l'histoire de la fée peut alors sembler n'être qu'une simple métaphore filée de cette représentation. Puis le texte se poursuit ensuite ainsi : « En fait, le lac Shudu tient son sens en tant que lac de la berge de la rivière Shudu, Shudu signifie fromage dur comme de la pierre en tibétain », propos qui revient paradoxalement à invalider la soi-disant légende. Quant au livret édité par le parc en 2007, plus coûteux et très peu diffusé, il indiquait :

> Une fée se préparait dans le Temple céleste (*Tian gong* 天宫), et elle cassa son miroir sans faire attention, les fragments du précieux miroir se sont répandus, et se sont transformés en s'incrustant en tant que le lac Bita et le lac Shudu du plateau de Shangri-La, ce qui est une belle légende[243].

Cette fois-ci, ce sont les deux lacs du parc qui seraient nés du même miroir d'une fée. Ce scénario fait écho au manuel pour guides touristiques édité par le Bureau du Tourisme du district de Shangri-La en 2005, qui mobilise quant à lui le motif du miroir créateur de lac à propos du seul lac Bita :

> Ici, on raconte une belle légende, une fée du ciel se préparait tous les matins, ouvrant la fenêtre, et regardant la belle vue de ce monde. Les hommes labourant, les femmes tissant, la fée ne cessait de les envier, le monde humain extrêmement beau, [par rapport au] Temple céleste (*Tian gong* 天宫) trop calme. Un jour, après que la fée se soit préparée, elle prit le miroir, s'admirant avec compassion, sans penser que les larmes coulaient, elle alla essuyer précipitamment avec sa main, sans réaliser qu'elle oubliait de voler, elle est tombée dans l'océan de forêt luxuriante de la chaîne de montagne abrupte et vénérée, formant le lac Bita d'aujourd'hui. Le lac Bita est réellement clair comme un miroir lumineux, sa couleur suivant les quatre saisons [...].[244]

La légende apparaît encore davantage étoffée. De façon surprenante, la littérature la plus récente de Pudacuo ne la relate plus en présentant Bita. À la place, il est fait mention de nouvelles références, tandis qu'elle sert pour introduire Shudu. Cela laisse penser que les concepteurs du parc ont le souci de répartir des commentaires originaux entre les différents sites.

En dernier lieu, j'ai constaté que ce motif était aussi utilisé dans un autre site dans lequel TNC aménage un parc national, dans la préfecture de Lijiang. Là-bas, il est dit que c'est le philosophe chinois Laozi qui aurait fait tomber « un miroir magique » (*magic mirror*)[245]. Ce dernier aurait ensuite volé en éclats et donné naissance à quatre-vingt-dix-neuf lacs. La fréquence de cette explication, qui ne m'a jamais été donnée par les villageois, me laisse penser qu'il s'agit d'une légende couramment mobilisée dans les sites touristiques de Chine.

243Pudacuo guojia gongyuan (2007c : 19).
244Yunnan sheng Xianggelila xian lüyou ju (2005 : 50-57).
245Leemack (2008).

De 2008 à 2012, la présentation de Shudu mettait en avant l'économie pastorale et la consommation de produits laitiers par les Tibétains locaux, qui sont deux pratiques peu courantes en Chine. À Shangri-La, c'est le lait écrémé qui sert à faire le fromage. Il est d'abord chauffé, puis battu, avant d'être moulé dans un cône de paille (cf. chapitre V, section I.1). Il est ensuite mangé frais ou laissé à sécher au-dessus du fourneau pendant des mois. En qualifiant ce fromage local de « solide comme de la pierre », on peut imaginer que les guides de Pudacuo laissent en outre aux touristes l'impression d'un peuple au mode de vie austère. Cette référence au pastoralisme est complétée dans les brochures du parc, où sont notamment relatées la fréquence et le rendement de la traite, la fabrication et la consommation de beurre, de fromage, et de yaourt, ou encore la « nécessité » pour les locaux de disposer d'un dogue du Tibet[246]. En parallèle, les bergers locaux sont présentés comme aimant chanter et danser[247], « maintenant une vie pastorale sans souci » (*weichi zhi youran de tianyuan shenghuo* 维持着悠然的田园生活)[248], comme s'ils vivaient hors-du-temps. La légende qui raconte l'origine de la formation du lac nourrit quant à elle l'image de Shangri-La comme « un paradis plein de légendes »[249], de même que les fascicules du parc le font. Parmi eux, le dépliant le plus récent annonce par exemple : « Si vous avez l'occasion de rencontrer un Tibétain, vous pourrez écouter beaucoup de légendes concernant les grues à col noir. »[250]

C'est avec l'image romantique des Tibétains locaux comme étant des bergers insouciants, reproduisant des pratiques éternelles, au son de chants et de légendes en tête que les visiteurs atteignent le parking de Shudu. Depuis 2010 ou 2011, un grand panneau en bois propose quelques compléments d'informations en chinois, anglais, et tibétain. On peut notamment y lire que le lac héberge une espèce endémique de poisson apparue il y a 2,5 millions d'années (mal-traduit en anglais où l'on parle de 250 millions d'années), le « Schizothorax - poisson au poitrail fendu - de Shudu » (*shudu liefu yu* 属都裂腹鱼)[251]. D'après des zoologues chinois, l'espèce originaire du lac Shudu est d'ores et déjà éteinte, et il

246Pudacuo guojia gongyuan (2007b) ; Pudacuo guojia gongyuan (2007c).
247Pudacuo guojia gongyuan (2007b) ; Pudacuo guojia gongyuan (2007c).
248Pudacuo guojia gongyuan (2008).
249Pudacuo guojia gongyuan (2008).
250Pudacuo guojia gongyuan (2008).
251Plutôt que cette dénomination, j'ai par ailleurs trouvé la mention de « Schizothorax de Zhongdian » (*Chungtien schizothoracin*) (Pan Xiao-Fu et al. 2010). Fish base, « Common names of *Ptychobarbus chungtienensis* », http://www.fishbase.org/summary/Ptychobarbus-chungtienensis.html consulté le 25/10/2012.), qui est présentée comme une variante de l'appellation *Ptychobarbus chungtienensis* identifiée comme spécifique de la région de Shangri-La par Tsao en 1964 (Fish base, « *Ptychobarbus chungtienensis* (Tsao, 1964). Heavy lips fish », http://www.fishbase.org/summary/Ptychobarbus-chungtienensis.html consulté le 25/10/2012), comme en témoigne le qualificatif « *chungtienensis* ».

risque d'en être de même des espèces qui peuplent les autres lacs de la région, dont *Ptychobarbus chungtienensis chungtienensis*, si l'introduction de carpes invasives s'y poursuit[252]. Cette information a également été relayée dans le quotidien chinois en anglais *China Daily*, où un article de 2008 annonçait que le poisson endémique de la région avait disparu de Shudu après qu'un entrepreneur privé y ait introduit des carpes exotiques « pour attirer davantage de visiteurs »[253]. Par ailleurs, d'autres zoologues chinois annonçaient en 2010 qu'un programme de gestion du *Chungtien schizhothoracin* avait débuté dans le lac Bita et le lac Shudu en 2007, et qu'une expérience de reproduction artificielle de ce poisson avait réussi en août 2008[254]. Mais cela n'est pas considéré comme devant être relaté aux touristes, dont on préfère qu'ils voient un lac en bon état de conservation et riche d'une biodiversité inédite.

Les visiteurs sont ensuite invités à emprunter une belle passerelle en bois qui mène jusqu'au lac. On y déambule au-dessus de marécages, parmi de jeunes bouleaux et épicéas, dont certains traversent la passerelle, au gré de la fantaisie de ses concepteurs. L'impression que les allées en bois se glissent parmi la végétation existante sans lui nuire fait écho à la qualification « écologique » des toilettes, pour nourrir l'illusion d'une visite à faible impact environnemental.



Illustration 10 : Un panneau trilingue annonçant la direction des « toilettes écologiques » du parc

Si les toilettes sont qualifiées d'« écologiques » (*huanbao cesuo* 环保厕所, *Green*

252Zhou Wei, Chen Baokun (2006 : 839-853).

253Chen Liang (2008). Des universitaires de l'Université de Foresterie du Sud-Ouest relatent qu'au cours des années 1980, de plus en plus d'habitants du chef-lieu sont venus y pêcher, et que des poissons venus de l'extérieur y ont été introduits. Ceux-ci ont ensuite pris le dessus sur les espèces locales, réduisant énormément les effectifs de ces dernières. Cf. Ye Wen et Xue Ximing (2008). Encore en 2008, un restaurant du chef-lieu annonçait être une « poissonnerie de poisson écologique du lac Shuodu » (*Shuodu hu shengtai yu dian* 硕都湖鱼商店) ; si ce n'était probablement plus la provenance effective du poisson servi, cela suggère que le poisson du lac Shudu a autrefois été abondamment consommé et apprécié.

254Pan Xiao-Fu et al. (2010).

toilet), c'est parce qu'elles sont sèches (elles sont aussi nommées « toilettes écologiques sans chasse d'eau », *mianshuichong huanbao cesuo* 免水冲环保厕所, *Environmental Protective Non-Flushed Toilet*), alors que leur contenu est récupéré dans une bâche en plastique qu'un détecteur de présence fait régulièrement descendre dans un réservoir souterrain. Elles permettent certes d'économiser de l'eau mais nécessitent de l'électricité, qui est censée leur être fournie par des panneaux photovoltaïques. En réalité, je les ai toujours connues défectueuses, de l'automne 2008 à fin 2009, ce qui dissuadait de nombreux touristes de les utiliser. Fonctionnant avec un appareillage électronique compliqué, personne n'était localement compétent pour les entretenir et les réparer. Ces équipements sont complétés par de belles poubelles en bois, à deux compartiments distinguant les déchets recyclables des déchets non-recyclables, bien qu'au final tout est évacué dans la même benne.

Les marcheurs parviennent finalement sur une plate-forme en bois qui s'avance au-dessus de Shudu. La plupart d'entre eux se font prendre en photo devant le lac et les forêts qui l'entourent, enthousiasmés par l'effet de miroir qui donne un aspect grandiose à l'endroit. En arrière-plan, de petites taches noires se détachent d'une vaste plaine, verte ou blanche selon la saison : il s'agit de yacks (*maoniu* 牦牛) et de dzo (*pianniu* 犏牛)[255] en pâturage dans les alpages. S'ils le souhaitent, les touristes peuvent rejoindre la halte suivante en parcourant à pied une passerelle en bois de 2,7 kilomètres, qui borde et par moments surplombe le lac, ou en effectuant cinq minutes de bus.

II.2. La vente de nourriture et la location de tenues « locales » par les villageois

Mes séjours échelonnés d'août 2008 à février 2012 m'ont permis de constater que l'aménagement du parc évoluait comme les commentaires des guides. Lorsque j'ai découvert le parc pour la première fois en août 2008, celui-ci avait ouvert depuis seulement deux ans. À cette époque, les habitants de deux (ou quatre ?, cf. introduction générale, section II) hameaux des environs avaient le droit de vendre de la nourriture sur le parking du parc puis à chacun des quatre arrêts ponctuant sa visite. Les trois premiers arrêts étaient réservés aux trente-trois foyers du hameau situé au sein même du parc, Langrong, qui s'y relayaient selon une règle précise. Puisque j'habitais Langrong et que j'accompagnais les familles avec lesquelles je vivais dans leurs activités, j'ai passé davantage de temps près du lac Shudu et de la prairie de Mili, qu'au parking du parc et près du lac Bita, lieux réservés aux vingt-trois familles de

255C'est ainsi qu'on appelle les hybrides nés du croisement d'une dri (*mu maoniu* 母牦牛) et d'un taureau (*gong huangniu* 公黄牛). De constitution robuste, ils supportent comme les yacks de très basses températures, d'où le fait qu'ils passent comme eux une bonne partie de l'année dans les alpages (cf. chapitre V, section I.1).

Cichiding (et peut-être aussi à celles de Jilu et Xialang), situé à trois kilomètres de l'entrée du parc. Dans ce cadre, les villageois étaient libres d'organiser leurs activités à leur guise, et réfléchissaient aux façons de réaliser de bonnes affaires. Chaque famille de Langrong était d'abord en charge de la première halte un jour, puis de la seconde le jour suivant, et enfin de la troisième le jour d'après, avant d'attendre son prochain tour, trente-et-un jours plus tard. Vendre de la nourriture aux touristes impliquait une organisation non-négligeable en amont. La veille ou l'avant-veille de son service, chaque famille se rendait au chef-lieu de district, à une heure de route du hameau, pour acheter de la nourriture, du charbon de bois, voire des inhalateurs et des piles pour appareil-photo. Elle rentrait ensuite avec son mini-van débordant de produits manufacturés prisés, comme à la veille d'une grande fête. Dans certains cas, on sollicitait un parent pour aider à tenir le stand. S'il n'était pas de Langrong, il fallait passer le chercher dans son hameau. Le soir, tout le monde se retrouvait pour préparer la vente du lendemain : autour du nettoyage et de la cuisson des pommes de terre, de l'épluchage et de la cuisson des épis de maïs, de la confection de brochettes de viande, de beignets (pâte à pain frite dans de l'huile de colza), ou du chargement du mini-van familial avec la nourriture, ainsi que le barbecue, le charbon de bois et des branchettes sèches pour amorcer le feu. Le lendemain, deux ou trois personnes quittaient la maison entre 5h30 et 6h30, selon le temps nécessaire pour rejoindre le stand tenu. Elles bravaient le froid, enjouées par la journée animée qui s'annonçait. En arrivant, il fallait investir le préau de bois aménagé par l'entreprise du parc, c'est-à-dire installer et lancer le barbecue, ordonner son stock, et exposer la marchandise au mieux. Ensuite, des touristes arrivaient à la première halte dès 7h30 d'avril à octobre, vers 8h30 de novembre à mars.

Les habitants de Langrong alternaient en outre les uns avec les autres pour louer des costumes aux touristes le temps d'une photo, aux deux arrêts près du lac Shudu. Chuba féminines en tissu léger rose, rose fuchsia, rouge, orange, jaune, bleu lagon, vert, bordées de fourrure blanche synthétique en bas et aux poignets, coiffes de fines longues tresses noires synthétiques ornées de colliers de perles colorées en plastique, chuba masculines de tissu léger brodé de motifs dorés, voire chapeaux de fourrure synthétique et de tissu brodé masculins, sont les différents éléments qu'ils proposaient aux touristes d'enfiler. Comme j'ai entendu des touristes le faire remarquer aux locaux, la légèreté de ces tenues ne convient pas à la fraîche météo locale. Celles-ci ne sont en fait pas portées par les villageois, hormis les enfants pour lesquels on se contente de tenues bon marché, mais sont toujours celles que l'on

retrouve en location dans les sites touristiques de la région. Cela s'explique probablement par le fait qu'elles sont plus pratiques à mettre, de couleurs plus vives, moins élaborées et par conséquent moins coûteuses que les tenues locales. On les retrouve dans des clips de musique tibétaine et j'ignore si elles sont bel et bien portées dans une région du Tibet ou si elles ne sont pas seulement des produits récents inventés grâce à des matériaux modernes bon marché. Les populations locales emmenaient en plus parfois un yack, un cheval, un dogue du Tibet, ou un enfant costumé pour poser aux côtés des visiteurs ou se tenir près de leur stand de nourriture, comme cela se fait dans d'autres endroits touristiques tibétains[256]. La location de tenues supposément caractéristiques du lieu que l'on visite est une activité prisée des touristes chinois. Elle est d'ailleurs également proposée près du monastère bouddhique de Songzanlin, autre lieu touristique incontournable de la région. Louer une tenue est souvent entrepris à plusieurs, pour une photo où l'on se met en scène, après avoir demandé aux loueurs de présenter des postures typiques. À Pudacuo à l'automne 2008, cette occupation restait bien moins lucrative que la vente de nourriture, puisqu'elle rapportait au maximum 10 yuans par prêt de tenue, et que peu de personnes prenaient le temps de s'arrêter, particulièrement lorsque la météo était mauvaise.

Outre de gagner de l'argent, ces activités étaient l'occasion pour les villageois de discuter avec les touristes, qui étaient presque exclusivement des Chinois de l'Est. Elles étaient par conséquent une occupation prisée, notamment par les jeunes, à la fois à l'aise en mandarin et curieux des pratiques d'ailleurs. En parallèle, les visiteurs étaient souvent désireux d'en savoir plus sur le mode de vie local. Même s'ils ne souhaitaient rien acheter, des voyageurs de chaque bus les abordaient. De façon générale, ils leur demandaient en premier lieu s'ils parlaient chinois, avant de manifester éventuellement de la surprise ou de la fierté en constatant que oui. Certains poursuivaient en sollicitant des détails variés sur les pratiques locales : le nombre d'enfants, la fréquentation de l'école, ou encore les activités agropastorales.

L'achat de nourriture était parfois le prétexte, parfois l'issue, de ces échanges. Ignorant l'ancienneté du développement du tourisme dans la zone de Pudacuo, j'ai été très impressionnée par l'habileté avec laquelle les villageois interagissaient avec les touristes. D'un côté, ils s'approvisionnaient en produits appréciés des visiteurs : grillades de viande saupoudrées de piment en poudre, épis de maïs bouillis puis grillés, galettes de riz grillées,

256Cette situation s'observe par exemple aussi près du lac Kokonor, cf. Dorje Tsering Chenaktsang (2009).

beignets, portions individuelles de nouilles instantanées, petites bouteilles d'eau ou de soda. De l'autre, ils veillaient à entretenir la couleur locale de leur offre. Bien que presque aucun touriste n'en achetait jamais, ils ne renonçaient pas à proposer du « lait de dri (femelle du yack) trait du jour » et du thé au beurre salé, sachant que ces deux produits illustraient la typicité de la région précisément recherchée par les touristes. Le « lait de dri trait du jour » n'en était en fait pas, puisque de nombreuses familles n'en possèdent plus, au profit de vaches dont l'élevage est plus simple (cf. chapitre V, section I.1) et que les personnes en charge de la vente quittaient leur domicile avant la traite. Ils mettaient de même en valeur leurs autres produits en leur attribuant des caractéristiques locales. Les beignets de farine de blé achetée étaient présentés comme étant des galettes d'orge (*qingke bing* 青稞饼) autoproduit, selon la terminologie utilisée dans le quartier de la vieille ville. Les touristes ayant goûté à la recette du chef-lieu, qui contient entre autres de la farine d'orge, des œufs et du sucre, reprochaient parfois aux villageois que leurs galettes n'en étaient pas. Ces derniers avaient alors le réflexe de répliquer que les leurs reprenaient au contraire la recette rurale réelle. Le maïs était dit être du maïs des hauts plateaux (*gaoyuan yumi* 高原玉米) locaux alors que l'on n'en produit pas sur place. Enfin, certains villageois sont allés jusqu'à vendre de la viande de porc achetée en guise de viande de yack autoproduite et fraîche, tromperie dissimulée sous une abondance de piment. Globalement, la démarche commerciale des villageois soutenait le discours du parc qui les dépeint comme des agriculteurs éleveurs.

Lorsque j'ai accompagné les personnes avec lesquelles j'habitais pour vendre de la nourriture aux touristes, celles-ci étaient très enthousiastes. Elles s'attendaient à ce que ma présence leur permette de toucher les touristes occidentaux, dont elles imaginaient qu'ils achèteraient beaucoup. La jeune femme qui m'accompagnait avait l'habitude de lancer des « *hello!* » pour attirer les touristes, sans jamais vraiment les atteindre. Dans son petit lexique chinois-anglais, elle avait eu le souci de chercher l'expression « *fresh yak milk* » qu'elle avait inscrite sur une petite pancarte, mais celle-ci ne faisait pas non plus grande impression. Cette jeune femme avait quitté le système scolaire deux ans plus tôt, tandis qu'elle débutait sa onzième année (que l'on peut comparer à la classe de première). Désormais impliquée dans le développement touristique local, elle regrettait de ne pas davantage s'en sortir en anglais, imaginant que cela lui serait utile dans un futur proche. Suivant les demandes de son oncle et de sa mère, elle profitait de ma compagnie pour se remémorer quelques formulations. C'est ainsi qu'elle m'a demandé de lui apprendre des expressions du type « *Welcome to Pudacuo*

National Park! » tout au long des journées que nous avons passées ensemble sur le circuit du parc. Ma présence a en fait peu influé sur les échanges avec les Occidentaux, puisqu'ils ne s'intéressaient pour la plupart pas à notre stand. Ils représentaient en outre moins de 2% des visiteurs les jours où j'étais de service. À l'inverse, j'ai attiré de nombreux Chinois, qui venaient acheter pour m'aborder, ou me demandaient de poser avec eux en photo puis acheter pour me remercier. D'où, d'après mes hôtes, un bénéfice remarquable malgré la saison tardive, après la semaine de congé de fête nationale (fixée au 1er octobre), et alors que la météo devenait hivernale. Par exemple, une des journées où j'aidais à la vente, la famille dans laquelle j'habitais a empoché plus de 1000 yuans alors qu'elle avait investi pour 280 yuans dans l'achat de matières premières, dont une partie restait le soir. Globalement, cette activité d'auto-entreprise, sans intermédiaire, avait un impact financier réel sur leur niveau de vie. Dans le même temps, elle satisfaisait l'envie des touristes de rencontrer des populations locales et vice-versa.

Mais fin 2008, l'entreprise du parc a finalement interdit la vente de nourriture et la location de tenues au sein du parc, officiellement parce que cela « polluait l'environnement » (*wuran huanjing* 污染环境). En parallèle, cela a permis de taire les revendications des habitants des hameaux qui n'avaient pas le droit de vendre de nourriture et demandaient à l'obtenir. La vente de nourriture sur le parking du parc, par les habitants de Cichiding, n'a par contre pas été suspendue, et nourrissait le mécontentement des habitants de Langrong (cf. chapitre IX, section I.2).

II.3. « Admirer l'œil du monde de Bouddha » à la prairie Militang

Le deuxième arrêt au bord du lac Shudu est généralement bref, les piétons étant impatients de reprendre le bus, tandis que ceux ayant fait le trajet par la route sont impatients de quitter cette halte où ils ont attendu leurs compagnons de voyage pendant au moins quinze minutes. La halte suivante conduit face à une vaste prairie : « Militang » (弥里塘).



Illustration 11 : Le paysage « pastoral » de Militang

Les documents publiés par le parc révèlent également une légère évolution dans la façon de la présenter aux touristes. En 2006, ce mot du dialecte tibétain local était traduit par « prairie à la forme d'un œil étiré », nom qu'elle était dite tenir « de sa forme qui ressemble aux yeux étirés de Bouddha »[257]. Puis il était encore mentionné « Bouddha est appelé “l'œil du monde”, parce qu'il a ouvert la vision de la vie, pour [inviter] les gens du commun à balayer « l'obstruction au savoir » ou « l'ignorance » ». En 2007, le lien entre la forme étirée de la prairie et la forme de l'œil de Bouddha continuait d'être explicité dans certains documents[258], tandis qu'il ne l'était plus dans d'autres. À la place, on traduisait directement Militang par « prairie alpine dite de l'œil du monde de Bouddha » ou par « prairie de l'œil du Bouddha »[259]. Finalement, en 2008, c'est cette dernière formule qui était reprise et complétée par cette phrase : « Selon la légende, c'est l'œil du monde de Bouddha, où l'on peut percer les choses du monde, éliminer les obstacles au savoir. » Une telle présentation modifie profondément le statut du site. Alors qu'il apparaissait comme ayant simplement une forme analogue à l'œil de Bouddha en 2006, il devient un lieu mystique et efficace, à l'attention de tous les bouddhistes

257Pudacuo guojia gongyuan (2006).
258Pudacuo guojia gongyuan (2007c) ; Pudacuo guojia gongyuan (2007b).
259Pudacuo guojia gongyuan (2007a).

- chinois, asiatiques, occidentaux. Dans le même temps, les populations locales ne font pas référence à Bouddha en évoquant le nom de ce lieu.

À Militang, le bus s'arrête pour cinq à quinze minutes. Cela laisse le temps de passer aux toilettes et de prendre des photos. Comme à Shudu, une plate-forme en bois a été aménagée pour l'accueil des touristes. Ce promontoire surplombe une vaste prairie de 240 hectares, délimitée par une forêt. On y aperçoit quelques cabanes de bergers, desquelles s'échappent fréquemment de la fumée, ainsi que des yacks, des chevaux, voire des hommes et des chiens. Ce paysage est le seul horizon visible à cet endroit. Désireux de lui donner une dimension plus spectaculaire, le guide de poche du parc la présente même comme « la prairie alpine la plus célèbre de la région tibétaine »[260], prétention qui est pour le moins douteuse compte tenu du caractère très secondaire de Shangri-La à l'échelle de l'aire tibétaine.

II.4. La conjonction entre la conservation et le bouddhisme tibétain au lac Bita

Le car rejoint finalement le site phare du parc, le lac Bita, dont la présentation fait la part belle à la biodiversité et au bouddhisme tibétain. Sur la route, et plus ou moins tout au long de la visite, les guides mentionnent certaines espèces végétales en indiquant qu'elles constituent de précieuses « forêts vierges » (*yuanshi senlin* 原始森林)[261] : épicéas (*yunshan* 云杉 ; *picea*), sapins (*lengshan* 冷杉 ; *abies*), chênes alpins à feuilles persistantes (*gaoshan li* 高山栎 ; *Quercus semecarpifolia*), saules alpins (*gaoshan liu* 高山柳 ; *Salix taiwanalpina ou salix nakamurana var. Yezoalpina*), rhododendrons (杜鹃花 *dujuanhua* ; *rhododendron*) notamment. Ils ne manquent pas non plus de parler d'« herbes médicinales » (*cao yao* 草药), en écho aux étapes que les touristes réalisent dans des magasins de souvenirs du nord-ouest du Yunnan (cf. chapitre II, section II.1).

Des prospectus du parc relatent une anecdote au sujet des rhododendrons des rives du lac Bita. Ces derniers contiennent en fait un poison, qui soûle les poissons ayant mangé leurs feuilles tombées dans l'eau. Ainsi, on pourrait parfois admirer deux « vues merveilleuses »

260Pudacuo guojia gongyuan (2007a).

261Pudacuo guojia gongyuan (2007c) ; Pudacuo guojia gongyuan (2008). En 2008, le directeur du programme de TNC au Yunnan lui-même prétendait que la création de Pudacuo avait permis de protéger davantage de « forêt primaire » non-protégée (Chen Liang (2008)). Ce concept est en fait polémique : d'après certains chercheurs, il n'existe actuellement plus aucune zone du globe pouvant être ainsi qualifiée, puisque des perturbations dues à des activités anthropiques ont été identifiées même dans les endroits les plus reculés d'Amazonie. Cette possibilité apparaît d'autant plus invraisemblable en Chine, notamment à Pudacuo, qui constitue un espace de seulement 60 000 hectares (une simple aire de quinze kilomètres par quarante environ), dans lequel habitent 170 personnes, où plusieurs centaines de personnes envoient paître leur bétail l'été, et où des centaines de milliers de touristes se rendent annuellement.

(*qijing* 奇景) : des poissons flottant à la surface intoxiqués par les rhododendrons (*dujuan zui yu* 杜鹃醉鱼) et leur pêche par les ours des forêts environnantes juste sortis d'hibernation (*laoxiong lao yu* 老熊捞鱼). Les documents du parc mentionnent également le *Ptychobarbus chungtienensis* dans leur présentation du lac Bita. Plutôt que de l'appeler « poisson au poitrail fendu » comme cela est fait à Shudu, ils le désignent par un autre de ses noms, « le poisson à grosses lèvres » et l'associent au lac Bita, comme si une espèce était spécifique à celui-ci (*Bita zhong chun yu* 碧塔重唇鱼)[262]. De même que pour le Ptychobarbus présent à Shudu, je n'ai pas trouvé mention d'une espèce de Ptychobarbus qui serait propre à Bita. Quoi qu'il en soit, les guides laissent, consciemment ou non, penser aux visiteurs que chacun des deux lacs du parc héberge une espèce qui lui est spécifique et donc précieuse. Tous ces éléments de présentation de la flore et la faune du lac Bita se retrouvent en fait dans l'article que les Annales du district de Zhongdian y consacraient en 1997[263].

En arrivant près du lac, les touristes découvrent la fameuse vue qui figure sur les billets d'entrée à Pudacuo, où deux sentences parallèles annoncent : « Le lac est pur, l'esprit est calme, la conscience du Bouddha est accomplie dans l'univers » (*Hu jing xin jing fo yi tiancheng* 湖净心静佛意天成), « Les montagnes sont apaisées, les sentiments sont doux, toutes choses resplendissent dans l'espace merveilleux » (*Shan you qing you wu hua ling kong* 山幽情悠物華靈空). À nouveau, le bouddhisme est mobilisé pour présenter le lieu.

Cela s'opère aussi par l'explication qui est donnée de son nom. D'après les guides du parc, « Pudacuo » (普达措) est une translittération du terme sanskrit qui désigne « le lac où se trouve le bateau qui transporte l'ensemble des mortels [ainsi que les âmes des défunts] de l'océan des douleurs jusqu'au nirvana » (*pu du zhongsheng da kuhai bi'an zhi zhou de hupo* 普渡众生达苦海彼岸之舟的湖泊)[264]. Puis ils ajoutent que « Bitahai » (碧塔海), qui signifie littéralement « le lac Bita » en chinois, est la translittération chinoise de l'équivalent de ce mot sanskrit dans le dialecte tibétain local. Cette information est dite provenir de la biographie du Xe Karmapa, qui a ponctuellement séjourné sur le plateau de Zhongdian au XVIIe siècle (cf. chapitre I, section I.2)[265]. Pour preuve, un temple karmapa se tient justement sur l'île située dans le lac, que les visiteurs sont invités à découvrir moyennant un supplément de 40 yuans.

262Le manuel pour guides touristiques édité par le Bureau du Tourisme du district de Shangri-La en 2005, et le calendrier du parc de 2007 (Pudacuo guojia gongyuan (2006), faisaient par contre bel et bien mention du nom « poisson à barbe feuillue de Zhongdian » (*Zhongdian ye xu yu* 中甸叶须鱼) pour désigner ce poisson.

263Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 849).

264Pudacuo guojia gongyuan (2006). Information de même sens dans Pudacuo guojia gongyuan (2007b), et dans la bouche d'une guide du parc de 2009.

265Pudacuo guojia gongyuan (2007c).

Mais cette présentation du lac Bita comme étant le lieu d'embarquement vers le nirvana ou comme étant lié au Xe Karmapa n'est pas connue par les populations locales et s'avère en fait d'émergence récente.

En avril 2006, un article officiel justifiait le choix du terme « Pudacuo » pour nommer le parc national en en proposant une étymologie un peu différente[266]. D'après le tibétologue chinois spécialiste de la préfecture, « les avis [étaient] flous et divers au sujet de la signification originelle de [ce terme tibétain] ». Stipulant en premier lieu qu'aucun document n'existait à ce sujet, ce texte énonce ensuite le contraire, avançant que des références au site de « Bita » ont été trouvées dans des écrits du bouddhisme de la tradition karmapa. S'appuyant sur cela, le terme tibétain « Bita » est présenté comme correspondant aux termes chinois actuels « 布达 » que l'on retrouve dans « Potala » (*Bu da la* 布达拉) et « 普陀 » qui est le nom d'un lieu sacré du bouddhisme chinois (*Pu tuo shan* 普陀山), dont il reprend respectivement le premier et le deuxième sinogramme. Le nom « Pudacuo » résulterait donc d'un étrange jeu de mots, qui mêle un caractère faisant référence au mont mythique où séjournerait le bodhisattva Avalokiteśvara (*Guanyin* 观音), qui est également le nom du palais des dalaï-lamas (Potala), et un autre tiré du nom *Putuo* qui découle lui-même également du nom « Potala » du lieu de résidence supposé d'Avalokiteśvara. Pour attester cela l'article fait le lien entre la signification du nom et la configuration du site de l'île Putuo d'une part, et le projet de mettre en valeur l'écologie de la région de Bita d'autre part. Selon les auteurs de l'article, le site de Putuo étant remarquable, il est nécessairement un « site parfaitement écologique » (*shengtai wanmei de shengjing* 生态完美的胜景), explication à laquelle « le parc Pudacuo de Shangri-La correspond véritablement ». Finalement, un rapport est établi entre la construction d'un temple bouddhique sur l'île située dans le lac Bita il y a 800 ans d'une part, et la bonne conservation de la région d'autre part. Il est dit : « Ce type de culture religieuse traditionnelle vis-à-vis de l'écologie a eu un effet de protection » (*Zhe zhong chuantong zongjiao wenhua dui shengtai qi daoliao baohu zuoyong* 这种传统宗教文化对生态起到了保护作用). En conclusion, le choix du nom de « Pudacuo » est présenté comme s'appuyant sur des « matériaux historiques vénérables » (*zunzhong shiliao* 尊重史料), qui permettent d'« ancrer un nom mondialement connu » (*chuangjian shijie zhiming* 创建世界知名). Quant à la sonorité du suffixe « cuo » (措), elle correspond à la prononciation locale du terme tibétain signifiant « lac » (*mtsho*). En 2006, « Pudacuo » n'était donc pas défini comme d'origine sanskrit, mais était indirectement

266Ye Wen, Chen Chao, Li Yunlong (2008: 39).

présenté comme le fruit d'une stratégie marketing consistant à associer deux caractères chinois faisant référence au lieu mythique constitué par la résidence d'Avalokiteśvara, et un caractère à consonance tibétaine. La référence au Karmapa était déjà mobilisée mais demeurait vague.

Les explications plus anciennes du terme tibétain local « Bita » (碧塔) sont encore très différentes. Dans les *Annales*, il est dit signifier « le lac retiré, solitaire » (*youjing hu* 幽静湖)[267], idée que l'on retrouve dans la deuxième sentence parallèle qui le présente. Celles-ci signalent par ailleurs que les ruines qui se trouvent sur l'île du lac sont celles d'une résidence d'été du clan Mu de Lijiang, justement supporteur du Karmapa (cf. chapitre I, section I.3)[268], ce qui est en décalage avec l'idée qu'un temple y aurait été érigé au XIIIe siècle, ou encore avec celui qui a été bâti en 2005 ou 2006 (cf. chapitre VII, section II.1)[269]. Par ailleurs, d'après le panneau de présentation de la réserve naturelle du lac Bita situé à l'entrée de la Station de protection, « Bita » désigne « l'endroit où les chênes forment un tapis » (*lishu cheng tan de difang* 栎树成毯的地方), ce qui est repris dans un manuel officiel pour guides touristiques, où on lit : « "Bitahai" est le tibétain oral pour le sens de "tapis de chênes" » (*lishu cheng tan* 栎树成毯)[270]. Cette même traduction est aussi relayée dans un article récent, qui en donne également une autre, celle de « tapis de fourrure bovine » (*niu mao tan* 牛毛毯)[271]. De façon intéressante, cette deuxième acception rejoint l'une des interprétations du terme du dialecte tibétain local dont la prononciation se rapproche de celle des caractères chinois « 碧塔 » : « une chose tricotée en laine » (tib. : *bal 'thag*), comme un tapis[272]. Tandis que les forêts entourant Bita contiennent précisément de nombreux chênes et peuvent être envisagées comme constituant un « tapis ». Autrement dit, le sens de « Bita » initialement publicisé renvoie, de façon très terre-à-terre, au paysage local, bien loin de toutes significations religieuses.

L'inventivité des penseurs de Pudacuo ne s'arrête pas là. S'inspirant du manuel officiel pour guides touristiques de 2005, ils relaient l'idée que le caractère sacré du lac Bita est lié à sa configuration, dont ils associent huit éléments aux huit trésors du bouddhisme tibétain[273]. Parmi eux, ils mentionnent une source qui serait sacrée, et près de laquelle les villageois

267Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 84).
268Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 849).
269Cet acte de construction fait écho au contexte de l'Inde du Sud, où « la fondation se fait autour d'un temple, de sanctuaires reliés entre eux, de divinités se manifestant activement », d'après Marcel Detienne (1990 : 7).
270Yunnan sheng Xianggelila xian lüyou ju (2005 : 50).
271Li Qinglei (2013).
272Hiroyuki Suzuki, communication personnelle.
273Yunnan sheng Xianggelila xian lüyou ju (2005 : 53-57).

brûleraient de l'encens chaque premier et quinzième jour du mois en signe de dévotion[274]. La réalité des pratiques est en fait bien différente. Je n'ai rencontré personne qui se rendait au lac Bita pour y effectuer un quelconque rituel. Soit mes interlocuteurs me répondaient que je pourrais visiter le temple qui se trouve sur l'île, soit ils me disaient que leurs aïeux y réalisaient autrefois un culte mais qu'eux-mêmes n'y étaient jamais allés pour cela, notamment parce que ce lac se trouve loin. Peut-être la désaffection de ce lieu de culte n'est-elle pas étrangère à la sanglante bataille du lac Bita, qui a vu la défaite des résistants locaux ? Quoi qu'il en soit, la représentation populaire du lac Bita est loin de l'image vénérable véhiculée par le parc.

Globalement, le discours touristique à l'œuvre à Pudacuo lui donne l'image d'un lieu sacré du bouddhisme tibétain. Cela s'observe notamment à Bita, dont la sacralisation passe par l'invocation d'un personnage important du bouddhisme tibétain. Cette démarche fait écho au processus par lequel le clergé bouddhiste reconnaît des lieux comme sacrés, que l'on nomme « bouddhisation » (cf. chapitre VI, section I), ainsi décrit par Toni Huber : « *It is stated that these places have become 'sanctified' of 'powerfully transformed' [...] as a result of their contact with those individuals, who are considered to be enlightened, and by the great acts of religious practice they performed there*. »[275]. Elle renvoie également à la mobilisation et à la valorisation de la « géographie sacrée qui protège la biodiversité »[276] menées par TNC dans le district de Deqin (cf. chapitre VII, section I.2), qui a nécessairement influencé les autorités locales. Elle s'inscrit en outre dans le contexte chinois, où le développement du tourisme a débuté près de montagnes sacrées telles que le Putuoshan et le Emeishan[277], c'est-à-dire dans des lieux aménagés pour recevoir des foules depuis très longtemps.

La référence faite au Xe Karmapa est d'autant plus judicieuse que sa venue sur le plateau de Zhongdian est largement avérée. Mais d'après les deux versions de son autobiographie que j'ai consultées, il n'est pas certain, et même peu probable, qu'il se soit rendu à Bita. Le seul lac mentionné dans ce texte est désigné sous le nom « *milk lake* » ou « *milky lake* » (tib. : *'o ma'i mtsho*), et se situerait dans « un endroit où [les gens] parlent deux langues »[278], tel que le sud du district, qui est frontalier de la préfecture de Lijiang et où des Naxi se sont établis de

274Pudacuo guojia gongyuan (2007c : 27).
275Toni Huber (1994 : 44-45).
276TNC (2006a : 21).
277Respectivement étudiés par Claire Vidal (2015) et Pál Nyíri (2006).
278C'est Irmgard Mengele (2012 : 50) qui précise ce détail, 2012. Je l'ai contactée à plusieurs reprises pour savoir si elle avait identifié la localisation de ce lac, mais elle n'a jamais fait suite à ma demande. Le Shamar Rinpoche mentionne seulement le nom du lac, cf. Mi Pham Chos Kyi Blo Gros (2012 : 165).

longue date (cf. chapitre I, section I).

II.5. De Cichiding à Diyicun, entre préservation et élaboration d'une « écologie originelle »

Le billet d'entrée à Pudacuo permet aussi de visiter « le village écologique de culture tibétaine de Xiagei - le premier village de Shangri-La (*Xiagei Zangzu wenhua shengtai lüyou cun - Xianggelila di yi cun* 霞给藏族文化生态旅游村-香格里拉第一村) » situé à trois kilomètres. Cette dénomination est en fait attribuée au hameau de Cichiding depuis sa réfection à neuf dans le cadre de la politique de développement touristique de la préfecture, et à l'initiative de Patron Wang (*Wang laoban* 汪老板)[279], qui est le pionnier du développement économique dans la zone de Pudacuo (cf. chapitre V, section III.2). Conformément au contrat passé avec les habitants de cette localité, il supervise son activité touristique et en tire l'essentiel des bénéfices, contre un dédommagement versé à chaque famille.

Comme son titre de « premier village de Shangri-La » (d'où son nom usuel actuel « le premier village », Diyicun 第一村) le suggère, ce lieu se veut représentatif des origines. Dans un article qui présente l'émergence du projet, une politicienne de Shangri-La lui donne entre autres l'objectif de « préserver un village tibétain à l'écologie originelle » (*baocun yuan shengtai de zang min cunluo* 保存原生态的藏民村落)[280]. Autrement dit, les populations locales contemporaines sont présentées comme vivant encore et toujours dans le même environnement naturel que leurs ancêtres, cadre que ce projet serait l'occasion de protéger des menaces de la « globalisation » (*quanqiuhua* 全球化). Par extension, ils apparaissent comme vivant encore et toujours à la manière dont leurs ancêtres sont supposés l'avoir fait dans un passé mythique, reproduisant des pratiques anciennes, et vivant hors-du-temps. Finalement, la politicienne définit Diyicun comme un musée : « Faire du village de Xiagei le “musée” de la remarquable culture traditionnelle tibétaine et de la biodiversité est le modèle idéal du village écologique de culture tibétaine que nous avons construit. »[281]

Dans les faits, ce lieu n'a pas l'apparence du village moyen. Plutôt, il est manifeste qu'il est de construction récente et a peu à voir avec les hameaux que les visiteurs arrivant du chef-lieu aperçoivent en s'y rendant. Outre la grandeur et les riches décorations des maisons, sa

279La consonnance de son titre de « Patron Wang » et le fait que les Tibétains locaux se distinguent souvent des Han en disant manquer du sens de l'entreprise peuvent laisser penser qu'il est han. Mais il est en réalité originaire de Wuri, marié et établi à Cichiding, tandis que le « Wang » de « Patron Wang » est un diminutif de son prénom tibétain Wangdui (汪堆) et non le patronyme chinois Wang (王).

280Ma Xiumei in (TNC 2005d : 141-146).

281Ma Xiumei in (TNC 2005d : 144).

configuration avec une place de village, son grand temple bouddhique, son grand musée, son grand magasin touristique, donnent un aspect de parc d'attraction à ce village modèle. L'apparence de ce dernier ne fait en fait pas l'unanimité parmi les promoteurs de ce projet, dont un universitaire de l'Université de Foresterie du Sud-Ouest qui m'a dit regretter la dimension artificielle que ce lieu a acquise. Certains salariés de TNC ont pareillement dû être désappointés de découvrir que leur programme de construction verte avait servi à financer un tel développement.

Tandis que le parc national de Pudacuo n'a pas encore élaboré d'offre touristique relative à la culture locale, et que Diyicun peine à mettre en scène l'environnement préservé dans lequel il prétend être établi, l'association de leurs deux visites semble un bon compromis pour les deux parties.

La visite du parc national de Pudacuo conforte les touristes dans l'idée de l'importance et de la vivacité de la culture tibétaine et du bouddhisme tibétain pour les habitants de la région. Arrivant pour la plupart avec l'imagerie de Shangri-La en tête, ils repartent convaincus que les Tibétains disposent d'un mode de vie respectueux de l'environnement, qu'ils doivent à leur croyance dans le bouddhisme tibétain et à la simplicité de leur mode de vie. Malgré son élaboration très progressive et la diversité de ses sources d'inspiration, le paysage touristique de Pudacuo s'avère convaincant.

Conclusion

Les concepteurs du système d'interprétation de Pudacuo se soucient plus de « transformer [ce] lieu ordinaire en paradis terrestre » que de rendre compte de la réalité locale. Même si leur discours s'appuie peut-être en partie sur des sources érudites ignorées par les villageois, il n'en est pas moins mensonger puisqu'il prétend relayer les représentations populaires. Les Tibétains locaux ne sont pas bouddhistes de la façon dont cette religion est mise en scène, tandis qu'ils observent un culte aux montagnes dieu du terroir qui est passé sous silence. Cette simplification apparaît comme un moyen d'« affermir » le paysage local pour le rendre en adéquation avec les représentations sur le Tibet, ou autrement dit, pour en faire « un site qui fait signe [et] parle »[282] aux touristes.

282La création de Pudacuo fait écho à l'Inde hindouiste et à la Haute Volta, où « la fondation apparaît comme un procès complexe autour d'un lieu, d'un site qui fait signe ou qui parle, d'un lieu à habiter, à affermir », d'après Marcel Detienne (1990 : 6).

Cela a nécessité une synthèse originale entre le « Déjà-Là » et « l'Autre ». Passés les premiers tâtonnements, c'est le sanskrit qui a été mobilisé pour attester la portée bouddhique supposée du parc, via l'improbable néologisme « Pudacuo ». De même, l'image de chaque lieu d'arrêt des voyageurs s'est vue bouddhisée. La façon dont cela a été pensé à Bita a l'originalité de reprendre le mode traditionnel de transformation d'un espace en endroit saint bouddhique, puisqu'elle mêle la construction d'un temple et l'invocation de l'intérêt supposé du Xe Karmapa pour ce lac. Outre ce dernier, TNC ou l'UICN sont également citées pour avoir reconnu le caractère exceptionnel du lieu. Le projet conservationniste se manifeste en outre dans la dénomination et l'aménagement du territoire.

Le succès a été rapide et dès 2008, de nombreux lieux de Diqing se sont appropriés le titre de « parc national », tandis que le gouvernement provincial annonçait la création de sept autres parcs, et qu'une douzaine de villes et de districts du Yunnan candidataient auprès du Bureau provincial de la Forêt pour accueillir ce dispositif[283]. Le directeur du Bureau du tourisme de la préfecture de Diqing révélait en outre l'établissement de quatre autres parcs dans sa seule circonscription et le souhait de faire du modèle du parc national un élément central de « la marque touristique de Shangri-La » :

> *Based on the successful experience of establishing Pudacuo National Park, Diqing will rapidly promote and boldly explore national park construction, management methods and standards, as well as innovative tourism development and management methods, to make national parks become a key pillar of the Shangri-la tourism brand.*[284]

L'important engouement des autorités préfectorales pour le modèle du parc national montre combien elles sont satisfaites de l'appui qu'il apporte à leur politique d'intégration des Tibétains locaux à l'ensemble national.

283Les prospectus touristiques et les vitrines des agences de voyage de Shangri-La proposaient tous la visite de plusieurs « parcs nationaux » en 2008 : le parc national de Pudacuo, le parc national du grand canyon de Balagezong, le parc national des gorges du saut du tigre, le parc national de la montagne Meili, le parc national du rhinopothèque de Roxellane (*Rhinopithecus roxellana*) du Yunnan, le parc national de la montagne Baimang. Réseau de voyage de Lijiang (2008). Chen Liang (2008). D'après un rapport de TNC daté de 2012, le gouvernement provincial envisagerait de créer 11 autres parcs nationaux, dont seulement un supplémentaire dans la préfecture de Diqing (celui de la montagne Kawakarpo), de 2009 à 2020 ; TNC (2012 : 174).

284La création de nouveaux parcs est annoncée dans « Les cinq grands parcs nationaux de Shangri-La » (*Xianggelila wu da guojia gongyuan* 香格里拉五大国家公园), non-daté, http://www.52uyn.com/destinations/detail.php?tid=10493 consulté le 14/10/2009. Le placement du parc national au centre du projet de développement de Xianggelila est mentionnée par Liu Juan (2009) cité par John Aloysius Zinda (2012 : 393).

PARTIE I.
CONCLUSION

Les fondations de Diqing, Xianggelila et Pudacuo ont reposé sur des modes d'appropriation différents de la culture tibétaine locale, qui sont liés au contexte dans lequel elles ont eu lieu. En 1957, l'impératif des forces politiques étaient d'imposer l'autorité du PC sur la région, et il n'est pas surprenant que les référents locaux qu'elles ont mobilisés aient été intégrés à la langue chinoise ou au PC. Puis elles ont judicieusement combiné la culture tibétaine locale aux représentations occidentales de Shangri-La et de l'écologie (patrimoine naturel mondial, parc national), ainsi qu'à l'origine sanskrit de concepts du bouddhisme tibétain, tout en les modifiant par le filtre de la langue chinoise et en finissant par les présenter comme locales, lorsqu'elles ont engagées la préfecture dans la voie du tourisme international. En ce début de XXIe siècle, elles donnent à voir une Chine qui s'approprie les repères de ses marges avec le souci de les concilier avec ceux de l'étranger, tout en leur attribuant un caractère original censé être attrayant.

En « change[ant] le "Tibétain rude" en serviteur des mythes nationaux », le paysage touristique de Xianggelila et le parc national de Pudacuo permettent d'« intégrer et coloniser la frontière », selon les formules de Tim Oakes[285], dans la lignée du cadre administratif de la préfecture autonome tibétaine de Diqing. Au-delà de l'intérêt des populations locales pour le développement économique, ce sont le faible rayonnement de la culture tibétaine locale, qui n'était pas portée par une élite intellectuelle nombreuse, et l'influence des modèles de Lijiang et Dali qui ont permis aux autorités locales de connaître un tel succès[286].

Le fait que l'initiative de ces trois actes fondateurs du changement social actuel revienne aux autorités politiques locales montre l'important rôle joué par ces dernières dans la définition de l'évolution de la société.

285Tim Oakes (2007 : 258).

286La situation est différente ailleurs dans l'aire tibétaine, où les manifestations du printemps 2008 révèlent que l'intégration économique ne satisfait pas les Tibétains, comme le souligne Robert Barnett (2009 : 9, 12).

PARTIE II.
LA RELATION À L'ENVIRONNEMENT NATUREL SOUS LE COUP DU CHANGEMENT

La nouvelle phase d'intégration des Tibétains de la zone de Pudacuo à la société chinoise, qui est assurée par le parc national, repose sur la ré-invention de leur culture en vue de les instituer en précurseurs de l'écologie. Leur vie supposément en autosuffisance, leur tradition agropastorale et leur croyance dans le bouddhisme tibétain sont invoquées pour illustrer leur tendance au respect de l'environnement naturel. Cela implique qu'ils sont seulement considérés susceptibles d'intéresser les touristes sensibles à la conservation s'ils leur sont présentés comme perpétuant des façons de faire traditionnelles et comme étant de pieux bouddhistes.

À quelques kilomètres du parcours de visite de Pudacuo, c'est une réalité plus complexe et bigarrée qui est donnée à voir. Si la façon de vivre revêt un caractère typé tibétain, cela s'inscrit de moins en moins dans la reproduction inconsciente d'une tradition et relève parfois d'un comportement traditionaliste suscité par le contexte touristique. Fiers de la culture tibétaine fastueuse mise en avant par les autorités politiques, les villageois s'en inspirent pour aménager leurs maisons et s'habiller pour les grandes occasions, donnant des formes inédites à des objets tibétains. Ils sont en parallèle très attirés par les objets contemporains, qu'ils associent à l'important développement technique des Han ou des Occidentaux et perçoivent comme apportant du progrès. Mais ils regrettent les autres fruits de la modernité que sont le développement de l'individualisme et l'hétérogénisation des parcours.

Quant à leur relation à l'environnement naturel, elle apparaît loin de l'harmonie présentée aux touristes. Comme la majorité des populations rurales, les Tibétains locaux étaient traditionnellement très dépendants de leur environnement naturel. C'est là qu'ils tiraient l'essentiel des matières premières pour bâtir et s'habiller, et également une partie de leur nourriture. C'est aussi là qu'ils ont établi des lieux de culte, dans le périmètre desquels certaines activités d'extraction étaient théoriquement interdites, au nom de motifs religieux et non de la conservation. Telle était l'écologie traditionnelle. Et c'est parce qu'ils étaient peu nombreux et consommaient peu au regard du cycle de régénération des ressources que la région demeure aujourd'hui particulièrement boisée et riche d'une biodiversité relativement

importante. En attendant, ils relaient parfois l'idée valorisante de la conjonction entre leur culture et la science occidentale de l'écologie diffusée par le tourisme, par certains conservationnistes, et par certains moines, qui est une construction traditionaliste. Cela se produit ironiquement alors même que la pression sur les ressources locales n'a jamais été aussi forte.

À la différence de la présentation qui en est donnée aux visiteurs, les Tibétains de la zone de Pudacuo oscillent entre la tradition inconsciemment reproduite, la tradition idéalisée à des fins touristiques, conservationnistes ou religieuses, et la modernité. Cela s'observe notamment dans leur façon de vivre (cf. chapitre IV), leurs activités de subsistance (cf. chapitre V), et leurs pratiques religieuses (cf. chapitre VI).

Chapitre IV. Une façon de vivre traditionnelle et écologique ?

> Aujourd'hui, les gens construisent n'importe comment. Mais moi je construis en suivant la tradition (*chuantong* 传统), ma maison est aux normes (*biaozhun* 标准).
>
> Wangdui, août 2008.

En diffusant l'image d'une forte imbrication du mode de vie local et du souci de respecter l'environnement naturel, l'offre touristique positionne les villageois dans un cadre figé en décalage avec la réalité de leur quotidien. Au grand dam de Wangdui, ceux-ci font évoluer l'habitat au gré de leur découverte de nouvelles idées d'aménagement et de nouveaux matériaux. L'important attrait qu'ils manifestent pour les objets et les manières de faire de l'extérieur s'observe très largement dans leur façon de vivre, qui prend des allures hétéroclites et hétérogènes. Les gens combinent des formes de vie traditionnelles qu'ils n'imaginent pas pouvoir être différentes à des possibilités offertes par l'époque contemporaine, en même temps qu'ils prennent conscience de certains aspects de la tradition qu'ils envisagent dès lors de façon traditionaliste. Derrière cela, il y a l'envie d'être au goût du jour, mais aussi celle d'apparaître « aux normes » dans le miroir que tend le discours touristique. C'est également en raison de ces deux motivations que les villageois embrassent certaines innovations censées manifester leur sensibilité pour l'environnement naturel. Le contexte présent leur apporte en outre l'idée de la conjonction entre leur mode de vie traditionnel et la conservation, qui les amène parfois à tenir un discours critique sur le changement.

Pour rendre compte de la synthèse entre les cadres traditionnels et les formes contemporaines, ainsi que de l'évolution de la relation à l'environnement naturel, j'ai choisi de m'appuyer sur deux éléments majeurs de la vie locale : les fameuses maisons très typées et le mariage, qui sera l'occasion de parler de l'alimentation, de l'habillement, et des loisirs.

I. La maison des Tibétains de la zone de Pudacuo

Dans la zone de Pudacuo, la maison tibétaine se décline dans une grande diversité de formes, qui combinent chacune des éléments très variés. Elle ne cesse d'évoluer sans que cela semble dramatique à la majorité des gens. Ceux-ci sont simultanément ouverts à la modernité tout en conservant un attachement à certains cadres tibétains, dont ils font parfois une interprétation traditionaliste. Je rends compte de cela en commençant par dresser le cadre villageois tel qu'il se déploie à Langrong, puis mes observations se rapportent à ce que j'ai

observé plus largement dans le voisinage du parc.

I.1. Esquisse du cadre villageois

De la ville de Shangri-La, il faut environ une heure pour parcourir les trente-et-un kilomètres menant au hameau de Langrong. Au vingt-cinquième kilomètre, il faut franchir la barrière qui matérialise l'entrée dans le parc national de Pudacuo. Cela nécessite de s'arrêter et d'échanger avec les garde-barrières. Les habitants de Langrong et les bergers des alpages sont généralement connus de vue par au moins un gardien, et ils peuvent facilement poursuivre leur route. Lorsqu'ils ne sont pas identifiés, leurs visiteurs doivent parfois passer un coup de fil à un habitant du parc pour justifier leur passage.

Ce hameau est le plus reculé et le plus élevé du village de Hongpo, perché à 3500 mètres d'altitude. Il est entouré de sommets faisant de 3700 à 4000 mètres : une chaîne orientée Nord-Est à l'Ouest, et plusieurs montagnes alignées parallèlement à celle-ci à l'Est. Entre les deux, la vallée d'un ru, qui rejoint la rivière Shudu au Sud-Ouest. C'est dans cet espace à la forme de cratère, délimité par les montagnes et la rivière Shudu, que Langrong se niche. Ce paysage de hauts plateaux rappelle ceux du Tibet en moins élevé et moins vaste. Autre différence majeure : les versants des montagnes sont largement boisés, principalement de conifères. Outre les sommets omniprésents, la proximité de cours d'eau est typique des préférences traditionnelles d'implantation des Tibétains, comme de nombreuses autres populations.

Depuis 2007, une belle route goudronnée traverse Langrong. Celle-ci reprend globalement le tracé du chemin qui la précédait. Elle s'interrompt après les dernières maisons du haut, où l'on retrouve l'ancien sentier peu carrossable, qui mène aux prairies alpines des villageois. Cette route est dans l'ensemble parallèle au ru, et donc également orientée Nord-Est.

Tout au long de cette voie de trois kilomètres, on compte aujourd'hui trente-deux maisons, après une importante augmentation de la population depuis la fin des années 1990. Ces habitations sont d'imposantes demeures de pisé et de bois, dont la façade présente quatre troncs aux diamètres impressionnants. À côté, il y a aussi de petites constructions en parpaings, où certains habitent en attendant de se construire une grande maison d'architecture locale. Toutes ces maisons sont gardées par un dogue du Tibet, qui est attaché à un jeune bouleau blanc (*baihua* 白桦 ; *Betula platyphylla*). Si quelqu'un approche, le chien aboie et tire

vigoureusement sur l'arbre, qui ploie, donnant l'impression au visiteur que le mastiff va l'atteindre et l'agresser. Çà et là, les murs en ruine d'anciennes maisons, dépouillées de leurs menuiseries, ponctuent également le paysage, plus ou moins rongés par l'humidité.

I.2. L'édification d'une maison

La persistance d'une dépendance au bois importante

La construction d'une maison est entreprise soit pour remplacer un logement considéré trop ancien, soit pour héberger un nouveau foyer. Puisque la coutume tibétaine veut que l'aîné, qu'il soit homme ou femme, hérite de la maison et des biens des parents, les cadets qui n'épousent pas un aîné doivent s'établir. Si les deux conjoints ne sont pas originaires du même hameau, le lieu de leur installation peut indifféremment être la localité d'origine de l'époux ou celle de l'épouse. Avant de construire, il est nécessaire de rassembler de nombreux matériaux et beaucoup d'argent. Cela peut prendre trois, quatre, cinq, ou même plus de huit ans. Pendant cette période, si la nouvelle maison est destinée à un jeune couple, celui-ci peut rester habiter chez l'aîné d'un des conjoints qui a hérité de la maison des parents. Parce qu'une telle cohabitation est longue et pas toujours facile, certains préfèrent s'établir dans des cabanes temporaires en parpaings, bois et tôles.

Un projet de construction débute par le choix d'un terrain parmi ceux que les familles ou la famille d'origine établie dans la localité d'installation du couple possèdent et qu'elles sont d'accord de lui donner. Ensuite, le plus laborieux et le plus long est de rassembler le bois : du bois d'œuvre et du bois pour les échafaudages. Dans la zone de Pudacuo, la construction d'une maison requiert désormais de 200 à 600 arbres, dont les plus gros font en moyenne de quatre-vingts centimètres à un mètre de diamètre. La collecte de ces troncs s'étale sur plusieurs années et est généralement entreprise par les hommes des familles qui construisent. Quand un nouveau foyer s'établit, le jeune marié se retrouve parfois seul pour accomplir cette tâche, tandis que lorsqu'une famille remplace une maison existante, le chef de famille forme en général un duo avec son fils ou son gendre pour s'en charger. Selon les besoins et leur réseau de relations, ces bûcherons peuvent ponctuellement recevoir l'aide de parents ou d'amis. Les arbres aux diamètres les plus gros sont peu nombreux et se trouvent souvent dans des endroits reculés, donc ils doivent être débardés avec un attelage de dzo. Certaines zones sont par contre accessibles en camion, et l'on emprunte ou loue les quelques semi-remorques pouvant contenir environ trente mètres cubes de bois possédés par plusieurs familles.



Illustration 12: Structure d'une maison de Langrong au rez-de-chaussée habité

Avant de couper du bois, il faut théoriquement obtenir un permis (*xukezheng* 许可证) auprès de la station de protection (*baohu suo* 保护所) dont on dépend, qui est l'instance locale de représentation de l'Administration nationale de la Forêt (*Guojia linye ju* 国家林业局)[287]. Dans la zone de Pudacuo, l'attribution d'un permis autorise à couper annuellement quinze mètres cubes de bois pendant une durée de trois à cinq ans[288]. Dans le hameau de Langding, ce quota m'a été présenté comme correspondant à seulement 150 arbres et comme étant par conséquent très insuffisant et obligeant à voler des arbres. Cette façon de comptabiliser est plus simple mais aussi plus simpliste, puisque la taille des arbres utilisés est assez variable selon l'usage qu'on en fait. Par ailleurs, le prélèvement de bois m'a toujours été présenté comme « gratuit » (*mianfei* 免费), tandis qu'il serait payant ailleurs dans le bourg de Jiantang[289].

Un évènement mémorable dans la quête de bois d'œuvre est la recherche du sapin idéal

287Si un permis est indispensable et correspond à un quota assez précis dans la zone de Pudacuo, ce n'est apparemment pas le cas partout ailleurs dans le district de Shangri-La. Début 2012, un jeune homme du bourg de Xiaozhongdian me disait que certaines familles se lançaient dans la coupe de bois d'œuvre pour leur nouvelle maison sans en demander. D'après lui, ce permis étant systématiquement délivré, il n'avait pas grand sens. Il m'a également dit qu'aucun quota ne limitait là-bas la coupe dans cette circonstance.

288D'après Jason Van Den Hoek (2012 : 116), géographe états-unien qui a étudié les dynamiques d'évolution du couvert forestier dans trois villages de l'ouest du bourg de Jiantang (à environ 30 km de Pudacuo), un permis autorise la coupe de dix ou quinze mètres cubes et doit être renouvelé plusieurs années pour parvenir à rassembler suffisamment de bois ou pour atteindre le quota limite de soixante-dix mètres cubes (soit seulement un volume moyen de 4,15 mètres de long, 4,15 mètres de large, et 4,15 mètres de haut), et ce dans toute la préfecture de Diqing.

289Un permis coûtait 15 yuans par mètre cube dans l'ouest du bourg de Jiantang (à environ trente kilomètres de Pudacuo) à l'automne 2010, d'après Jason Van Den Hoek (2012 : 117).

pour servir de pilier central dans le séjour. D'après le discours local, celui-ci est le lieu où se rejoignent la majorité des poutres maîtresses et il symbolise le rôle de coordinateur du chef de maison[290]. Plus il est gros et haut, plus la capacité du maître de maison, et la bonne fortune de la famille qui est considérée en résulter, sont censées être importantes. Son choix est par conséquent l'objet de beaucoup de précaution et de cérémonial. Le moment de sa recherche est déterminé par calculs (*suan* 算) par un moine bouddhiste, tandis que son abattage est réalisé après avoir effectué une offrande de fumée de pin (*shaoxiang* 烧香, soit littéralement « brûler de l'encens » en chinois ; tib. : *bsang*) à l'adresse du dieu du terroir (cf. chapitre VI, section I)[291]. Cela peut prendre de dix à quinze jours pour identifier le bon arbre, que l'on souhaite très gros et grand, et qui demeure donc souvent isolé dans un endroit reculé. Il est d'ailleurs très surprenant de découvrir un pilier énorme dans chaque séjour et de ne jamais voir d'arbres sur pied aussi gros dans les forêts des alentours. L'espèce d'arbres destinée à cet usage appartient elle-même à la fameuse catégorie des « *baiposhu* », grands conifères dont tout le monde est très fier.

Ce terme générique m'a été présenté comme chinois, mais personne n'a été capable de me donner son orthographe (même pas les employés de l'administration forestière, les étudiants, les salariés de TNC et de TMI), tandis que je n'ai trouvé sa trace dans aucun dictionnaire et dans aucun ouvrage sur la flore locale. Cela me conduit à penser qu'il est un terme du dialecte chinois local, qui a peut-être été créé par les bûcherons engagés dans l'exploitation forestière, qui étaient de nationalités variées et ne parlaient pas tous très bien mandarin. Outre les sapins (*lengshan* 冷杉), les épicéas (*yunshan* 云杉) entrent dans cette catégorie.

Le pin (*songshu* 松树), le bouleau rouge (*honghuapi* 红桦皮) et une autre essence que je ne suis pas parvenue à identifier sont aussi utilisés pour la construction, tandis que le if (*hongdoushan* 红豆杉) l'était autrefois par les plus aisés. Chacun de ces bois est associé à un usage particulier, lié à ses caractéristiques, mais qui peut néanmoins varier d'un lieu et d'une époque à l'autre. Il n'existe pas de modèle standard d'habitation et il est probable qu'il n'y en a jamais existé, le if étant par exemple autrefois l'apanage des plus riches.

Au fur et à mesure qu'il est coupé, le bois est acheminé près du site de construction, où

290Samten Karmay et Philippe Sagant (1987 : 252) relate que, comme le pilier central, le maître de maison a la charge de « réaliser l'harmonie des contraires », c'est-à-dire « l'unité du haut et du bas, du masculin et du féminin, de l'intérieur et de l'extérieur, de la lumière et des ténèbres ». Voir aussi Rolf A. Stein (1957) ; Claes Corlin (1979 : 87).

291Ce que l'on m'en a dit rejoint Claes Corlin (1979 : 87).

il est stocké, parfois sous un préau conçu pour l'occasion, où on le laisse sécher pendant au moins deux ans. En parallèle, il faut aussi rassembler la terre qui constituera les murs. Celle-ci est généralement prélevée à proximité du lieu de construction. Si nécessaire, des camions sont utilisés pour la déplacer. Il en va de même des pierres qui servent à faire les fondations, qui sont prélevées dans la roche locale, possiblement dans des carrières, où les gens fournissent eux-mêmes la main d'œuvre pour les prendre ou les achètent extraites.

De l'entraide communautaire au salariat

Deux à trois ans après les premières collectes de bois, le mois de mars voit le début de la construction elle-même. Tout commence par une cérémonie au cours de laquelle des moines bouddhistes sont sollicités pour dire des prières. On brûle ensuite des branches de pin à l'adresse du dieu du terroir (cf. chapitre VI, section I). Puis la pose des fondations peut débuter. Les membres de la famille qui construit se retrouvent la plupart du temps autour de cette tâche, les uns transportant, les autres disposant les pierres. Finalement, un bandeau rectangulaire de pierres aux tons bleutés, d'environ un mètre de haut, un mètre d'épaisseur, douze mètres de large, et dix-huit mètres de long émerge. On installe ensuite un coffrage en bois dessus en guise de moule pour la terre. Pendant plusieurs jours, des parents, des amis, voire des voisins et des ouvriers extérieurs vont travailler ensemble au montage des murs. La terre est disposée en mont ou dans une remorque de camion, où plusieurs personnes, généralement des femmes, vont la chercher à l'aide de grandes hottes qu'elles portent chacune sur le dos. Près du coffrage, d'autres personnes entassent et battent cette terre à l'aide de battoirs en bois.

Au début des années 2000, ces activités demeuraient la plupart du temps entreprises par la famille commanditaire gratuitement assistée par des parents éloignés et des amis, auxquels elle rendait la pareille quand l'occasion se présentait. Seules les tâches requérant un savoir-faire spécialisé, comme la menuiserie, la sculpture et la peinture de symboles bouddhiques, étaient alors commandées à des artisans spécialisés. Puis les familles disposant d'un accès facile à l'argent, par exemple via la vente de yacks ou le salariat - dont peu de membres sont en fait disponibles pour assurer eux-mêmes la construction -, ont commencé à recourir au salariat de voisins et d'ouvriers extérieurs pour réaliser le gros œuvre. En 2008 et 2009, différents programmes d'aide et l'inclusion des populations locales dans l'économie monétaire permettaient à une majorité de personnes de pouvoir en faire autant, avec toutefois la contrainte d'échelonner leurs travaux sur plusieurs années pour répartir les coûts. Outre le

montage des murs de terre battue, ces ouvriers étaient sollicités pour l'aménagement intérieur des pièces du rez-de-chaussée. Les Tibétains locaux considérant ne pas savoir s'en occuper, les ouvriers proviennent tous de l'extérieur. Souvent Han ou Bai de Dali, Han de Weixi, Han du Sichuan, ou éventuellement Tibétains du Sichuan, ils sont les chevilles ouvrières de la construction des maisons tibétaines de Shangri-La. Familiers d'autres formes d'habitat et de matériaux manufacturés, ceux-ci influencent assurément l'évolution de l'architecture des maisons de Shangri-La.

C'est ainsi que des matériaux inédits ont fait leur entrée dans les maisons de la campagne de Shangri-La. À l'extérieur, les pierres ou le ciment remplacent de plus en plus la terre battue pour édifier les murs encerclant la cour. Il se peut aussi que des carreaux de pierres ou de faïence recouvrent les murs en terre battue ou en ciment de la maison. Certains comportent des motifs chinois, comme des lions ou des dragons (différents des représentations tibétaines locales), des paysages associant montagne et lac, ou des sinogrammes. Au rez-de-chaussée, le plâtre fait office d'alternative aux parois en *baiposhu* massif de l'étage, tandis que des plaques de bois aggloméré et des baguettes quart-de-rond sont utilisées pour coffrer les poutres du plafond et combler les coins. Venant de l'extérieur, ces matériaux sont valorisés pour leur nouveauté et l'image de modernité qu'on y associe. À l'inverse de la terre crue et du bois, gratuits et travaillés avec l'aide de parents et d'amis, ces matériaux ont un coût élevé - d'autant plus qu'ils requièrent l'embauche d'ouvriers -, et leur utilisation est une manière explicite d'afficher son aisance économique.

Quant aux sculpteurs et peintres en charge des décorations traditionnelles, ils sont tous des artisans tibétains. Début 2012, ces travaux d'embellissement coûtant au moins 60 000 yuans (environ 7400€ d'après le taux de change de l'époque), il pouvait se passer dix ans avant qu'une famille puisse les financer, tandis que d'autres étaient en mesure de les réaliser très vite. Pour ces derniers, le choix de tel ou tel artisan était également un moyen de se positionner : plusieurs personnes m'ont dit avoir recruté quelqu'un ayant travaillé pour le monastère de Songzanlin ou un autre lieu localement valorisé.

I.3. Du souci pour la raréfaction des ressources en bois à la conservation

Près de Pudacuo, de nombreuses personnes regrettent l'important déboisement de la région, qui aurait selon elles débuté aux environs de 1977. Certains en ont été directement témoins, d'autres répètent ce que leurs parents disent lorsqu'il s'avère difficile de trouver du

bois d'œuvre, notamment un pilier central volumineux. Au-delà de la raréfaction des gros arbres, il semblerait surtout que les gens aient aujourd'hui des exigences plus élevées qu'autrefois, voulant acquérir des piliers toujours plus gros et des maisons plus impressionnantes[292].

Des maisons de plus en plus fréquemment changées et de plus en plus grandes

Tout le monde s'accorde à dire que les maisons sont désormais remplacées trop souvent. D'après les villageois, celles-ci étaient auparavant changées après au moins quarante ans, parfois après plus de cent ans, tandis que certaines familles bâtissent aujourd'hui à nouveau après seulement quinze ou vingt ans. Cela se produit suite à la mise en place d'une politique d'incitation à la construction, à la fin des années 1990. Cette mesure se traduit par l'octroi de 5000 yuans[293] et a aussi consisté à fournir le bois d'œuvre aux familles les moins aisées. La conjonction entre ce programme et la suspension de l'industrie forestière me laisse penser qu'elle visait à écouler les stocks d'arbres abattus. Les personnes ayant ainsi obtenu leur bois sont plus ou moins satisfaites, se plaignant régulièrement des fortes variations saisonnières du volume des portes, liées au fait que le bois n'aurait pas été laissé à sécher suffisamment longtemps avant d'être utilisé. L'acte généreux de l'État est finalement critiqué : les maisons qu'il a données sont de mauvaise qualité et n'ont rien à voir avec celles des familles aisées.

Contrairement à ce qui se passe dans les autres hameaux, l'idée de limiter le droit de construction a toutefois fait son chemin à Langrong. Fin 2008 ou début 2009, elle a été discutée à l'initiative du chef du hameau. La possibilité pour une famille de construire une maison puis de la vendre à des étrangers a même été envisagée. La majorité des représentants des familles ont reconnu que l'impact du hameau sur ses ressources naturelles avait fortement augmenté au point de les menacer. Cela est d'autant plus flagrant que la population de ce hameau a considérablement augmenté, passant de neuf maisons en 1996 à trente-deux aujourd'hui. Finalement, deux mesures ont été adoptées pour remédier à ce problème. D'une part, il a été défini que chaque famille devrait respecter un délai de trente ans entre la construction de deux habitations, sans quoi elle devrait s'acquitter d'une amende de 700 yuans

292L'enquête de Jason Van Den Hoek (2012 : 150) menée dans l'ouest du bourg de Jiantang révèle que les piliers centraux des maisons construites au début des années 1980 n'étaient pas plus gros que ceux des maisons construites actuellement. Cela rejoint l'observation faite par Claes Corlin (1979 : 87).

293D'après John Aloysius Zinda (2013 : 176-209), cette aide entrerait dans le cadre d'un programme national de sédentarisation des populations nomades (*mumin dingju* 牧民定居). Le gouvernement préfectoral serait parvenu à en bénéficier alors même que les populations locales ne sont pas nomades, peut-être dans le cadre de l'accord visant à convertir la région au tourisme suite à l'interdiction de la coupe commerciale de bois.

par année non-écoulée. Cette somme ne semble pas énorme au regard des indemnités reçues du parc, mais elle devient tout de même vite une barrière pour la plupart des familles si elle est multipliée par plusieurs années. Elle demeure néanmoins assez facilement acquittée par les familles les plus aisées, dont au moins un membre dispose d'un travail salarié à l'extérieur. D'autre part, il a été convenu que le nombre maximal de foyers (*hu* 户) pouvant s'établir à Langrong était de trente-trois[294], qui est l'effectif actuel. Autrement dit, cette seconde mesure remet en cause le droit des personnes natives de Langrong de s'y établir. Cela implique la nécessité pour la plupart des familles de placer un de leurs deux enfants ailleurs, soit en le mariant dans un autre hameau, soit en l'encourageant à bien étudier et à obtenir un emploi en ville. Ces deux mesures, qui m'ont été présentées comme pensées par le chef du hameau, rejoignent en réalité une règle qui existerait à l'échelle de la préfecture selon Jason Van Den Hoek. D'après ce dernier, seule une maison sur trente serait annuellement autorisée à débuter la coupe de bois de construction d'une nouvelle maison dans une localité donnée[295]. À Langrong, c'est la nécessité de conserver de beaux paysages à présenter aux touristes qui a présidé à l'acceptation de cette contrainte.

En parallèle, chacun indique que les habitations actuelles sont beaucoup plus grandes que celles d'autrefois, alors même que moins de personnes y demeurent régulièrement. Mais tous les villageois que j'ai questionnés sur l'âge de leur logement précédent et le volume de bois utilisé pour construire le nouveau étaient ennuyés pour me répondre, me donnant une grandeur plus ou moins réaliste, à demi-mots et en faisant en général tout de suite référence à un voisin qui a bâti une maison plus volumineuse. D'où le large intervalle de 200 à 600 arbres (hormis l'exception de Wangdui, dont la construction de la maison a nécessité l'abattage de 400 gros arbres et 600 petits) qui inclut toutes les réponses qui m'ont été données[296]. Si personne n'est prêt à renoncer à construire une maison imposante, c'est parce que cela reviendrait à se positionner comme ayant moins bien réussi ou comme étant arriéré (*luohou* 落后). La possibilité de bâtir une belle demeure serait en outre assez inédite, étant paraît-il seulement le fait d'une très petite minorité avant l'arrivée des communistes : de trois foyers sur neuf à Langrong et de deux à Langding, tandis que les autres habitaient de petites cabanes de

294Langrong compte trente-trois foyers pour seulement trente-deux maisons, car un de ses habitants voyage beaucoup et se fait héberger chez sa sœur aînée lors de ses rares retours.

295Cette procédure est en fait contournée dans le bourg de Xiaozhongdian, où certaines personnes cèdent leur droit à construire aux plus offrants.

296Dans l'ouest du bourg de Jiantang, Jason Van Den Hoek (2012 : 114) a observé que les maisons nécessitaient entre 300 et 400 arbres de taille variable, qui correspondent à un volume allant de 40 à 60 m^3, à l'automne 2010.

bois. Dans le même temps, une très large majorité de villageois est ouverte à certains ajustements qui permettent de consommer moins de bois, parce que ceux-ci sont synonymes de confort et de « développement scientifique », conformément à la formule politicienne (cf. chapitre II, note 153) largement reprise par les habitants de la zone de Pudacuo.

La conjonction entre l'attrait pour la modernité et la conservation

Depuis les années 1990, un modèle de fourneau métallique fermé s'est répandu dans le district en remplacement des foyers ouverts traditionnels, qui permettaient de chauffer des trépieds supportant trois à quatre réservoirs d'eau d'usages distincts. Plus récemment, un modèle de fourneau économe maçonné destiné à la cuisson de la nourriture des bêtes a aussi été disséminé. À Langding, son usage est complété par des chauffe-eau solaires qui permettent de réduire la consommation de bois lorsque la météo est ensoleillée. La propagation de ces différentes technologies est le fait de plusieurs ONG soucieuses de réduire l'impact des populations locales sur les réserves en bois, et vraisemblablement désormais aussi de l'État (cf. chapitre V, section I.2).

Pour les villageois, la réduction de la consommation de bois vise avant tout à limiter la charge représentée par la collecte de bois. Cette activité est réalisée en octobre, une fois les récoltes terminées, puis éventuellement aussi en février, avant les semis et plantations. À Langrong, les réserves de chênes alpins sont accessibles par la route, et l'on s'y rend donc en camion ou en tracteur et à plusieurs. À l'inverse, là où elles sont peu accessibles comme à Langding, on part à pied avec une hotte sur le dos, souvent seul. Dans les deux cas, on choisit de prélever là où c'est le plus pratique, c'est-à-dire le moins loin et où l'on pourra monter le camion le plus près des arbres. Ensuite, on coupe les branches dont les feuilles ne piquent pas, pour éviter de se blesser, qui sont en fait les branches les plus âgées. Ces branches sont disposées tête bêche sur une corde pliée en deux, jusqu'à constituer un volume d'un mètre cube à un mètre cube et demi. Puis la corde est nouée et utilisée pour maintenir les branches en équilibre sur le dos jusqu'au véhicule ou à la maison. Les populations locales utilisent des grosses branches d'autres essences, qui permettent d'obtenir des feux de formes différentes. Celles-ci se récupèrent également soit en gros volumes, en groupe, à l'aide d'un véhicule, soit en petite quantité, seul, et à l'aide de hottes et sont de chêne alpin, de *baiposhu*, de pin, de bouleau rouge, et de bouleau blanc. Le bois est ensuite stocké à l'abri le long des maisons, où il sèche en général au moins quelques semaines avant de servir. Chaque famille n'est pas

censée dépasser le quota défini par les autorités de la communauté de hameaux (*dashe* 大社 ; cf. introduction générale, section II) qui ont la charge d'administrer les forêts collectives (*jiti lin* 集体林) où il est prélevé[297]. Langrong et Langding ne dépendant pas du même *dashe*, les quantités autorisées ne sont pas les mêmes.

Une autre innovation visant à réduire la consommation de bois de chauffage progressivement devenue populaire est l'installation de pièces de vie au rez-de-chaussée, alors que seule l'étable y était autrefois disposée. Cette innovation s'est d'abord répandue ailleurs dans le district avant d'être introduite à Langrong par l'actuel chef du hameau, dont la maison a été érigée en 2002, puis terminée en 2009. C'est son cousin menuisier, habitant d'un autre village où cette pratique se diffusait, qui lui a proposé. Finalement, sa maison compte un petit séjour, deux chambres, et l'étable au rez-de-chaussée, en plus du vaste séjour, du garde-manger, de la chambre, et de la salle de prière du premier étage, lui-même surmonté par un grenier sous les combles. Depuis 2008, de nombreuses familles ont fait de même, bien que cela conduise au délaissement du vaste séjour de l'étage, qui avait autrefois une valeur symbolique importante[298]. La façon d'habiter cet espace qui en découlait semble toutefois en perte de vitesse. En témoigne le fait que la contrainte de traverser la pièce en contournant le pilier central selon le sens bouddhique n'est plus observée que par certaines personnes nées avant 1945 (ainsi que dans le cadre particulier du mariage). Pour leurs cadets, il s'agit d'une pratique d'autrefois désormais superflue, qu'ils étaient amusés de me voir faire lorsque j'accompagnais les aînés. L'organisation de la vie autour du séjour du rez-de-chaussée modifie la réalisation des rituels bouddhiques quotidiens (cf. chapitre VI, section I), et complique l'approvisionnement en denrées alimentaires, qui demeurent stockées dans le garde-manger de l'étage. La motivation des populations locales à opérer ce changement est l'accession à un cadre de vie plus confortable (*shufu* 舒服), le nouveau séjour étant petit et mieux isolé donc facilement chauffé. D'ailleurs, alors que l'installation au rez-de-chaussée devait se limiter à la période hivernale, elle est devenue permanente dans certaines familles, qui apprécient de ne plus souffrir du froid dans le vaste séjour de l'étage et de diminuer le fardeau de la coupe de bois.

297D'après Jason Van Den Hoek (2012 : 117), les populations locales peuvent également demander à couper du bois dans des forêts d'État (*Guoyou lin* 国有林). Cela nécessite l'accord de leur chef de village et du bureau de la Forêt du bourg de Jiantang. Sur le terrain, les gens ne distinguent toutefois pas forcément bien les deux types de forêts et les procédures différentes qui y sont associées.

298D'après Claes Corlin (1979).

L'accès à davantage de confort a également présidé à l'accueil très favorable que les populations locales ont faites au programme gouvernemental de remplacement des toitures en bardeaux d'épicéas par des tôles, mené à Langrong, Jilu, Xialang, et Cichiding, au printemps 2009. Puisque les bardeaux d'épicéa sont seulement posés et plus ou moins maintenus par de petites pierres, ils doivent régulièrement être remis. Ils doivent de plus théoriquement être retournés après deux ans, puis remplacés après quatre. Dans les faits, lorsque le temps ou la main d'œuvre manquent, des familles peuvent laisser plus de cinq ans s'écouler avant de retourner les bardeaux. Dans ce contexte, les tôles sont apparues comme apportant du confort et un gain de temps. De même que les cuiseurs à bois économes, elles bénéficient en outre d'un certain prestige en tant que produit manufacturé. D'une part, ces accessoires sont valorisés parce qu'ils sont vus comme des innovations apportant un progrès, dont les habitants de Langding sont jaloux de ne pas bénéficier. D'autre part, les tôles constituent un moyen de distinction sociale, puisque tout le monde n'est pas en mesure de s'en payer. L'idée de remplacer les bardeaux par des tôles est l'une des rares propositions promues par TNC pour réduire la dépendance au bois, dans le cadre de son programme « *Alternative building materials which protect forests* »[299]. Partant de l'ambition d'améliorer l'efficacité énergétique de la maison villageoise, TNC a financé des expérimentations très coûteuses qui se sont avérées en décalage avec les réalités locales et impossibles à diffuser. Parmi elles, l'idée de scinder le vaste séjour de l'étage en plusieurs pièces n'est pas compatible avec l'organisation de la soirée dansante qui clôt la célébration du mariage (cf. section II.3 ci-dessous).

L'ambivalence de Wangdui

Quant à Wangdui, il se retrouve bien seul à se revendiquer d'une tradition qui n'existe que dans l'idéal immuable qu'il s'en fait. Quoi qu'il en dise, les constructions ont vraisemblablement toujours été de formes assez diverses et ancrées dans une époque. Son ambition de reproduire une maison « aux normes » relève en fait à mon sens surtout de l'argumentaire touristique, sachant qu'il souhaite aménager des chambres d'hôtes. Conscient des spécificités à mettre en avant, il a développé une vision traditionaliste de la maison villageoise, dont la caractéristique essentielle serait selon lui de n'être faite que de terre et de bois, et surtout pas de PVC et de carreaux de faïence que ses voisins voient comme un progrès.

299TNC (2006a :19).

Dans le même temps, il ne considère pas la démesure de sa maison comme incompatible avec une éventuelle définition de la maison modèle. Pour distinguer son habitation des autres et aménager plusieurs chambres d'hôtes, il a fait le choix d'une structure en cinq travées différente du modèle classique en trois travées. Cela l'a conduit à utiliser 400 gros arbres et 600 petits, soit presque le double de ce qui sert pour une maison plus courante. Il a en outre acquis un pilier central à la circonférence exceptionnelle de plus de quatre mètres et au diamètre de plus d'1,25 mètre, qui est de loin le plus imposant que j'ai vu. De même qu'il a délégué l'ensemble de la construction à des entreprises, il a acheté des troncs déjà préparés à Xiaozhongdian, dont la station de protection est réputée pour permettre le commerce illégal de bois[300]. Une telle extravagance aurait été probablement impossible autrefois, alors que les moyens matériels et le manque d'argent ne le permettaient pas. Quant à son plan d'aménagement de l'espace à destination des touristes, qui incluait un nombre de chambres élevé, un salon, des sanitaires, ou encore une laverie, qui sont des éléments inexistants dans la zone de Pudacuo, il n'était pas non plus pour lui un obstacle à qualifier sa maison de « traditionnelle ».

Quelques semaines après la livraison de tôles aux familles d'agriculteurs éleveurs (dont il ne fait pas partie) de Langrong, Jilu, Xialang, et Cichiding au printemps 2009, quelle ne fut pas ma surprise de constater que Wangdui avait finalement également fait le choix de cette couverture... « pour limiter son impact sur les forêts » ! J'imagine que ce choix vise aussi à se revendiquer sensible à la protection de l'environnement naturel auprès de ses futurs clients, comme il ne cessait de le faire avec moi.

Même si c'est d'une façon différente des autres, sa maison n'est pas moins l'œuvre de l'époque contemporaine et typique de la re-création de la culture locale supervisée par les autorités politiques dans le cadre de l'aménagement de Xianggelila.

Dans la zone de Pudacuo, la construction d'une maison mêle des façons de faire anciennes et l'adoption d'accessoires contemporains, comme cela a probablement toujours été le cas. Si cette activité a désormais un impact très important sur l'environnement naturel,

300Ce qu'on m'en a dit coïncide avec les recherches de Jason Van Den Hoek, qui a constaté que les villageois de sa région d'étude s'y approvisionnaient en bois d'œuvre et en bois de chauffage (cf. chapitre V, section II.1). Les ressources en arbres vieux et gros y demeurent plus abondantes qu'à Pudacuo et sont donc meilleur marché. En 2005, un pilier de 200 cm de circonférence coûtait 2200 yuans (216 €), tandis qu'un pilier d'environ 300 cm de circonférence pouvait coûter plus de 5000 yuans (490 €) à Xiaozhongdian, d'après Jason Van Den Hoek (2012 : 148).

cela ne signifie pas que c'est dans la visée consciente de limiter celui-ci que les Tibétains locaux construisaient autrefois moins souvent et moins grand. Leur intérêt se porte sur les dispositifs qui facilitent la vie ou consistent en objets de la modernité, tout en coïncidant avec la volonté d'affichage social, comme cela a probablement toujours été le cas, ce que l'on retrouve dans leur façon de célébrer un mariage.

II. Le mode de vie des Tibétains de Shangri-La sous le prisme du mariage

À Shangri-La, le mariage donne à voir de nombreuses facettes du mode de vie. Mêlant des cadres anciens à des formes nouvelles, il montre une société en mouvement, dont la façon typée de célébrer une union s'avère éminemment contemporaine. Partant de mon expérience de trois mariages (dont aucun ne conduisait à l'installation d'un couple dans la zone de Pudacuo), j'esquisse un tableau de cet évènement, bien que les façons de faire sont très diverses et changeantes.

II.1. L'affichage de la modernité

Chacun des mariages auxquels j'ai assisté unissait des jeunes de localités différentes. Des deux côtés, la veille des noces est l'occasion pour les femmes de se rassembler pour cuisiner, pendant que les hommes discutent et jouent aux cartes ou au majiang. Les habitants du hameau qui voient quitter un de leurs voisins partagent un repas ce même jour, tandis que les autres se retrouvent pour le repas du lendemain.

Les festivités elles-mêmes débutent par le déplacement du marié, soit pour aller chercher sa future épouse si elle vient s'installer dans sa famille, soit pour aller s'établir chez elle. Dans les deux cas, il est accompagné de quelques proches : oncle, grand-parent ou cousin, mais ni parent ni frère ou sœur, ainsi que par des amis de même sexe, dont un ou deux lui servent de témoins (*banlang* 伴郎). S'il part définitivement, la séparation avec ses parents est en principe marquée par des échanges de pleurs exubérants. Autrement, c'est dans la famille de son épouse que se jouera cette scène, dont le sens semble un peu désuet au regard de l'importante fréquence des déplacements et des communications de l'époque contemporaine.

De même que le jour du mariage, l'heure de départ du convoi a été calculée par un moine. Les voitures sont étincelantes et décorées de rubans, de fleurs, et d'autocollants à

dominante rouge ou rose, dont certains affichent le caractère signifiant « double bonheur » (*xi* 囍) qui est emblématique des fêtes chinoises. Les plaques d'immatriculation sont couvertes par des autocollants souhaitant par exemple « cent années de bonheur » (*bai nian xingfu* 百年幸福) ou « bonne route » (*yi lu ping'an* 一路平安). Le cortège avance lentement et bruyamment, au son des klaxons voire de musique contemporaine en chinois et en tibétain, ne manquant pas d'attirer l'attention et de perturber la circulation. Cet évènement commence à être immortalisé par l'entourage des mariés, tel l'oncle d'un jeune uni en 2009, qui réalisait un reportage photo, tandis qu'il m'avait chargée de filmer avec son caméscope flambant neuf.

Une fois arrivé au hameau du conjoint qui déménage, tout le monde se rassemble près de sa maison natale. Le groupe s'en approche ensuite par à-coups, au rythme d'échanges de formules conventionnelles chantées en tibétain par quelques personnes de plus de quarante ans, tandis que les plus jeunes les maîtrisent peu. Des deux côtés, les façons de s'habiller apparaissent très disparates et hétéroclites. Hormis les époux et leurs témoins qui sont vêtus de costumes de mariage inspirés de la tradition, les autres mêlent des éléments de tenues de fête, des anoraks, des baskets et des casquettes, selon qu'ils sont plus ou moins aisés ou traditionalistes, ce qui va généralement de pair dans ce contexte.



Illustration 13 : La variété des styles des tenues de la mariée et de sa famille

Le marié est vêtu d'une chuba en toile marron et en fourrure synthétique, ornée de liserés colorés et dorés. Celle-ci n'est pas fermée mais seulement enfilée par le bras gauche,

laissant apparaître une chemise bleue couverte de grandes fleurs et le col d'une chemise blanche, sur lesquelles il a mis un boléro doré également chargé de fleurs. Dessous, il porte un pantalon blanc qui descend jusqu'à ses mollets où il est serré contre le haut de ses bottes à l'aide d'une bande tissée colorée. Ses bottes sont en cuir noir et sont ornées de quelques motifs géométriques bleus, ainsi que de lignes blanches. Il arbore aussi un gros bijou de forme circulaire en argent qui est décoré de pierres. Enfin, sur sa tête, une toque de fourrure synthétique, agrémentée de bandes de tissu fuchsia et vert pomme, couronne le marié modèle contemporain tibétain de Shangri-La. Son témoin est habillé exactement pareil ou presque, tandis que les autres hommes ne portent ni le bijou ni la toque. La tenue en général revêtue par ceux-ci est moins exhaustive, voire elle ne se distingue pas de ce qui est porté au quotidien. Pour les hommes nés dans les années 1960 ou après, cela veut dire avoir un jeans, une chemise, un sweat-shirt, une casquette ou un bonnet en coton, ainsi que quelques accessoires tibétains, tels un anneau d'ivoire et un couteau en argent. Pour les aînés, cela consiste à mettre une chuba, sous laquelle apparaissent des bandages de tissus qui vont des genoux aux pieds et couvrent le bas de leur pantalon. Ils portent également des bottes de cuir et un chapeau de fourrure. Si le chapeau a quelques décennies, il est possible qu'il soit en fourrure d'animal sauvage, sinon, il peut être en fourrure synthétique. Comme les autres hommes, ils arborent un anneau d'ivoire et un couteau en argent à la ceinture.

La tenue des femmes de cette génération varie également peu quelles que soient les circonstances. Celles-ci portent une chuba, qu'elles recouvrent d'un chemisier brodé de fleurs à ouverture latérale. En cas de fête, certaines arborent toutefois en plus une peau de mouton sur le dos. Ces femmes se distinguent par leurs coiffes vertes et leurs bijoux : bracelets d'ivoire ou d'argent, colliers et boucles d'oreille en or voire aussi en turquoise. Les femmes de la fin des années 1960 et des années 1970 portent pour la plupart le plus souvent la coiffe et toujours un tablier devant leurs jambes, ainsi parfois qu'un tablier derrière leurs jambes. Pour elles, ces accessoires sont avant tout pratiques : la coiffe permet de maintenir les cheveux tressés et attachés, ce qui évite d'égarer ces éléments considérés impurs n'importe où, tandis que le tablier permet d'éviter de salir son pantalon. En dessous, elles s'habillent de prêt-à-porter qu'elles considèrent faciles à se procurer et bon marché par rapport aux habits de confection maison à base de laine, de fourrure, et de cuir qu'elles mettaient enfants et qui étaient issus d'un travail fastidieux qui n'intéresse plus beaucoup de monde aujourd'hui. Lors d'occasions spéciales comme des mariages, des funérailles, ou des activités touristiques, ces

femmes remplacent leur haut en prêt-à-porter par un chemisier brodé de fleurs à ouverture latérale qui est quotidiennement porté par leurs aînées. Quant aux femmes les plus jeunes, leurs tenues suivent à peu près le modèle de celle de la mariée. Cette dernière porte une tunique bleue qui descend jusqu'aux tibias et qui est ornée de motifs circulaires dorés. Son col révèle un sous-pull et une chemise blanche brodée de fleurs au col et aux poignets, qui sont surmontés du chemisier à ouverture latérale portés au jour le jour par les plus âgées. Sa taille est maintenue très serrée par plusieurs ceintures de tissu dont les franges dépassent sur le côté et derrière. Son dos est couvert d'une couverture carrée qui associe plusieurs tissus sous la forme d'un patchwork. Elle arbore en outre des bijoux en argent et en pierres, ainsi que des boucles d'oreilles et un éventuel bracelet en jade ou en argent. Elle est finalement coiffée d'un chapeau aux motifs fleuris et porte des gants blancs, qui permettent de la distinguer, ainsi que son témoin ou ses témoins, des autres jeunes femmes. D'après ce qu'on m'a dit, cette tenue serait inspirée de l'habit dont la princesse chinoise Wencheng aurait été couverte pour traverser le Kham et rejoindre son futur mari Songtsen Gampo sans être reconnue ni kidnappée (cf. chapitre I, section I.1).



Illustration 14 : La mariée (à droite) et ses amies toutes vêtues de façon similaire

À l'image de la maison de Wangdui, l'accoutrement exhaustif de certains leur donne un air prestigieux en même temps qu'il semble démesuré par rapport à la réalité des pratiques traditionnelles dont ils se revendiquent. Il n'est pas rare que les jeunes des familles les moins aisées doivent emprunter ces tenues dans leur entourage, ou en louer aux commerçants han et

hui engagés dans cette filière en ville, lorsqu'ils sont conviés à paraître aux premières loges d'un mariage. Il en allait probablement autrement auparavant, alors que les matières premières nécessaires à la confection des vêtements des hommes provenaient du tissage et de la chasse, désormais quasiment inexistants (cf. chapitre V, section I).

Les deux partis se rejoignent finalement et se saluent en se serrant chaleureusement les mains. Puis les arrivants sont invités à entrer dans la maison pour se restaurer. Au moment de repartir, le conjoint qui quitte ce lieu est entouré par la communauté locale. Lui et son ou ses témoins sont accompagnés jusqu'au porche de la cour par des chants en tibétain. À ce niveau, de dernières paroles sont entonnées pour « bénir » (*zhu fu* 祝福) l'union, pendant qu'un représentant de celui qui part tient un plateau en bois contenant un petit bol d'alcool d'orge, deux petits morceaux de beurre, et une écharpe rituelle khata (*hada* 哈达 ; tib. : *kha-btags*). Celui-ci est finalement donné au représentant de l'autre conjoint, qui entonne un dernier couplet. Cela peut se produire dans un certain brouhaha, alors que les uns et les autres s'organisent pour rejoindre leur véhicule et partir, et que peu de monde saisit les paroles et le sens précis de ce qui se passe. Le convoi regagne la maison dans laquelle les jeunes époux vont habiter et où la suite du mariage va être célébrée. Outre son ou ses témoins, le conjoint qui s'en va est entouré par plusieurs oncles et quelques amis de même sexe.

II.2. Du thé au beurre salé et des nouilles instantanées

À son tour, la communauté accueillante reçoit l'autre. Selon leur degré de proximité avec les époux, les membres de cette dernière sont conviés dans le séjour ou les autres pièces de la maison, qui a été décorée pour l'occasion. Des photos des membres de la maisonnée et des mariés sont en général placées bien en évidence au-dessus de la porte d'entrée. Dans le vaste séjour de l'étage, des thangkas ont été suspendus, de même que des tissus et un fusil qui symbolisent respectivement la mariée et le marié, bien que ces éléments n'aient plus une grande place à présent.

Des tables basses sont installées partout, dans la cour ou même dans la salle de prière en travaux, pour accueillir la centaine d'hôtes. Les femmes du hameau sont sur le pied de guerre, passant de table en table pour servir du thé au beurre salé, et des plats variés, dont des petits pains cuits à la vapeur, des beignets, du fromage, des crêpes farcies, de la viande de porc, du riz, des pâtisseries, des biscuits du commerce. Si les invités n'hésitent en général pas à manger, ce n'est pas le cas des jeunes qui accompagnent les mariés, que tout le monde regarde

et qui ne prennent en général que le thé au beurre salé, les graines de tournesol et les cigarettes - si ce sont des hommes - qu'on leur apporte. Ceux-ci repartiront finalement avec un petit sachet plastique pouvant rassembler des biscuits, un paquet de nouilles instantanées, une canette de soda, du sucre roux, ou un fruit.

Le régime alimentaire actuel des riverains de Pudacuo est à l'image de ce qui est partagé à cette occasion. Il associe des productions maisons, des denrées dont la consommation s'est généralisée dans la seconde moitié du XXe siècle, ainsi que des produits manufacturés distribués seulement très récemment à Shangri-La.

En toutes occasions, la boisson principale demeure le thé au beurre salé. Pour le préparer, on verse de l'eau dans un petit pot métallique, ou encore parfois en terre noire de Nixi, et on y émiette du thé *pu'er* (普耳) du Yunnan. Lorsque l'eau bout, on la verse dans une petite baratte en bois, puis on y ajoute du beurre et du sel, et on bat une dizaine de fois pour bien mélanger. Lorsqu'il est là, c'est généralement le père de famille qui se charge de cette activité valorisée ; si ce n'est pas le cas, c'est son épouse qui s'en occupe. C'est rarement le fait des enfants, alors qu'il n'est pas évident de ne pas faire sortir le thé de la petite baratte. Celle-ci est laissée de côté au profit d'un mixeur électrique lorsque le nombre d'invités est important, comme dans le cas d'un mariage, mais aussi de plus en plus le reste du temps.

Le mélange d'un demi-bol de thé au beurre salé et de quelques cuillères à café de farine d'orge grillée donne une pâte qui constituait autrefois la base du régime alimentaire des Tibétains. Cette préparation est désormais uniquement régulièrement consommée par les aînés et les hommes des années 1970 et avant, notamment pour le petit-déjeuner et les sorties de plusieurs jours en montagne, et éventuellement pour le goûter, ce qui ne l'empêche pas d'être reconnue comme ayant une portée identitaire par tous.

L'orge est aussi utilisée pour faire de la bière, qui est généralement préparée au moment du nouvel an puis stockée dans une jarre en terre. Cette boisson est très peu alcoolisée et les hommes lui préfèrent l'eau-de-vie à base d'orge (*qingke jiu* 青稞酒), dont l'élaboration nécessite par contre un alambic et est assurée par des professionnels.

Au jour le jour, les habitants de la zone de Pudacuo consomment principalement du riz, des pommes de terre, de la viande de porc, et un peu de légumes. Ces denrées sont préparées le soir, puis réchauffées pour le petit-déjeuner, le déjeuner, et le goûter du lendemain. D'après ce que des personnes nées dans les années 1960 m'ont dit, ce n'est que tardivement que la consommation de riz s'est généralisée à Shangri-La. Lorsqu'elles étaient enfants, ces

personnes mangeaient uniquement du riz deux fois par an, au moment du nouvel an. Sa distribution par les autorités dans le cadre de programmes d'aide (cf. chapitre V, section I.2) a probablement contribué à le populariser.

Les pommes de terre et la viande de porc ont aussi seulement été introduits au XXe siècle mais sont aujourd'hui incontournables puisqu'ils sont faciles à produire. En parallèle, le coût important de la viande de yack l'a reléguée au rang de cliché pour touristes, celle-ci n'étant même plus forcément partagée à l'occasion d'un mariage. La place centrale prise par le porc est aussi liée à l'interdiction de la chasse. Alors qu'elle était autrefois une institution majeure dans la société tibétaine, où une bonne prise était interprétée comme une faveur du dieu du terroir[301], cette activité est interdite depuis 1988[302]. Si elle demeure occasionnellement pratiquée en secret, sa contribution dans le régime alimentaire est insignifiante. Le discours des villageois sur la pêche, également interdite à Pudacuo, est plus ambigu. Beaucoup de personnes m'ont expliqué que les Tibétains ne mangeaient pas de poisson parce que ceux-ci étaient nourris des corps des défunts (cf. chapitre VI, section II). Puis elles ont fait évoluer leur discours en disant que cela était seulement strictement interdit aux moines, lorsque je me suis rendue compte que c'était en réalité un mets apprécié, notamment servi pour les fêtes. Les moines m'ont aussi été décrits comme ne mangeant pas de viande, bien que plus de 90% de ceux affiliés à Songzanlin ne sont pas végétariens (cf. chapitre VI, section II). La règle chinoise de bienséance qui oblige à servir de la viande à un hôte que l'on veut honorer est en fait aussi observée vis-à-vis des moines, comme j'ai pu le constater au cours d'un repas partagé à Langrong avec trois d'entre eux. Le décalage entre le discours et les actions des gens en matière d'alimentation a également émergé au sujet de la consommation de cheval et de chien. Alors que mes interlocuteurs ont d'abord blâmé celle-ci comme étant le fait des Han aux mœurs peu raffinées, plusieurs d'entre eux m'ont finalement confié avoir goûté l'une ou l'autre ou souhaiter le faire par curiosité. L'idée selon laquelle les Tibétains entretiendraient un lien particulier, quasiment fraternel, avec ces deux animaux, respectivement monture et gardien de troupeaux, n'a en réalité pas ou plus beaucoup d'influence. Le végétarisme s'avère bien loin de l'horizon des habitants de la zone de Pudacuo. Pour eux, l'abondant accès à la viande dont il bénéficie aujourd'hui est un progrès, et il convient de faire la distinction entre le devoir moral de ne pas tuer et la nécessité de manger

301Samten Karmay, Philippe Sagant (1998 : 191).

302D'après ce que l'on m'a dit et les annales du district (Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 543). Les contrevenants sont passibles d'amendes s'élevant à plusieurs milliers de yuans.

de la viande pour être en bonne santé. Pour autant, le fait qu'ils formulent ainsi les choses et que d'autres personnes m'aient annoncé des interdits qu'elles n'observaient pas laisse penser que le sujet est discuté.

Pour leur part, les légumes demeuraient relativement peu consommés en 2008 et 2009, puisque les populations locales ne les produisaient pas elles-mêmes et devaient se déplacer en ville pour en acheter. Alors qu'ils en importaient auparavant de leur région d'origine, des entrepreneurs de Dali et du Sichuan ont commencé à développer le maraîchage sur des terres qu'ils louent à des habitants des villages voisins du chef-lieu. De 2008 à 2012, la surface qu'ils occupent a considérablement augmenté, comme en témoignent les serres qu'ils installent pour parvenir à obtenir plusieurs récoltes par an. Sous leur influence, certaines familles de la zone de Pudacuo s'essaient à cultiver quelques légumes tels des choux chinois pour leur consommation personnelle, et envisagent d'acquérir une serre.

L'évolution du régime alimentaire doit beaucoup à l'expérience que les enfants font en internat, où sont principalement servis du riz, des pommes de terre, et des petits pains cuits à la vapeur. La publicité télévisée a en outre un fort impact, et conduit par exemple des familles à considérer que les yaourts industriels sucrés du commerce sont meilleurs que le yaourt qu'elles produisent elles-mêmes (cf. chapitre V, section I.1) et indispensables à la croissance des enfants. Dans le même temps, ce sont aussi les nouilles instantanées, la viande sous-vide, les sodas, les pâtisseries industrielles, et les bonbons chimiques qui supplantent de plus en plus la nourriture familiale.

Cela n'empêche pas les mères de familles de continuer à récolter le minimum d'herbes, de champignons, et de baies sauvages nécessaire pour aromatiser les plats de fête, tels le pot-au-feu du nouvel an. La valeur commerciale du champignon des pins conduit les populations locales à se limiter à sa cueillette, aux dépens de celles des autres, qui lui étaient paradoxalement autrefois préférés. S'ils sont beaux, les familles les moins aisées essaieront également de vendre leurs champignons autres que les matsutake, ce qui ne serait jamais arrivé dans les années 1980, alors que les familles en consommaient beaucoup et qu'ils se vendaient seulement 0,4 ou 0,5 yuan le kilo. Les champignons des pins abîmés ou trop petits pour bien se vendre sont conservés pour la consommation familiale. En balade, même les enfants des années 2000 sauront quels fruits cueillir pour se restaurer, voire ils connaîtront les variétés cueillies par leur mère.

II.3. Une communauté partagée

La fin du dernier service de repas voit la séparation des aînés et des jeunes. Ceux-ci s'empressent d'aller retirer leurs tenues « tibétaines » pour mettre du prêt-à-porter à la mode. Vêtus de jeans, de chemises, de boléros ou de vestes, coiffés de façon spectaculaire ou d'une casquette, chaussés de baskets ou de talons hauts, ils se retrouvent dans une chambre pour regarder des DVD de clips de musique contemporaine, en grignotant des graines de tournesol et des snacks.

Les jeunes époux, qui ont été séparés et ont feint de ne pas se connaître pendant toute la journée, malgré leur séance de photos de mariage, leurs possibles fiançailles quelques mois plus tôt et l'ancienneté éventuelle de leur relation se rapprochent finalement. En parallèle, leurs escortes respectives constituées par les jeunes de leur hameau du même sexe, qui s'étaient pareillement quasiment ignorés toute la journée, échangent et se courtisent. Bien que se trouvant dans la même pièce, ils s'envoient des SMS, puis des couples se forment, pour un soir ou plus longtemps, loin du regard des aînés qui ne sont pas censés les déranger.

Les stars qu'ils admirent sont généralement han, rarement tibétaines, et incluent Michael Jackson. Les jeunes sont complètement captivés par les chorégraphies et la mise en scène de comportements différents de ceux de leurs parents, notamment en matière de relations hommes-femmes. Le festival organisé à Cichiding par les autorités pour célébrer le nouvel an 2012[303] m'a donné l'occasion d'observer l'appropriation des façons de faire de leurs modèles médiatiques par les jeunes villageoises. Vêtues de tenues tibétaines fastueuses dont celle de la mariée décrite ci-dessus, elles présentaient des chorégraphies contemporaines sur des chansons de chanteurs tibétains dont la plupart étaient en chinois. Leur prestation résultait de plusieurs semaines d'entraînement en autodidactes, à partir du visionnage de clips de musique chez elles. De façon générale, tous les numéros de danse présentés à cette occasion s'appuyaient sur des éléments de la culture tibétaine - des tenues voire des paroles de chants - et les mettaient en scène selon les canons du monde du spectacle chinois contemporain - apparence clinquante et surfaite des tenues, musique, chorégraphie, voire paroles de chansons en mandarin. Plutôt que de relever de « la culture et de l'art populaires » (*minjian wenhua*

303Celui-ci rassemblait les habitants des huit hameaux les plus proches du parc national de Pudacuo, autour de plusieurs défis. Outre un défilé en tenues tibétaines, ils s'affrontaient dans des épreuves de chant, de danse, et de basket-ball, tandis que des cavaliers professionnels s'opposaient à la course de chevaux, sous les feux de caméras de télévision. Au même moment, les autres hameaux du village de Hongpo s'affrontaient entre eux, de même que les hameaux de villages voisins du chef-lieu, et que les villageois de Niru. Dans la zone de Pudacuo, une telle manifestation avait déjà été organisée l'année précédente, à Langding, mais n'a pas été rééditée en 2013. Cela fait écho à l'organisation par les autorités chinoises de compétitions sportives en remplacement des courses de chevaux interdites de la Révolution culturelle à 1983, chez les Sharwas du nord-est du Tibet, relatée par Samten Karmay et Philippe Sagant, (1998 : 24).

yishu 民间文化艺术) comme mentionné dans le titre de cette manifestation, ces représentations s'inscrivaient plutôt dans une campagne de communication visant à promouvoir l'offre touristique de Shangri-La. En témoigne son enregistrement et son animation par des présentateurs d'une chaîne de télévision qui s'exprimaient majoritairement en mandarin et dont l'un traduisait parfois en tibétain. En même temps que cette manifestation a largement intéressé la communauté locale, elle a servi de vitrine du savoir-faire en danses des habitants de la zone de Pudacuo, à un moment où le parc prévoyait justement de développer une animation rémunérée de chants et danses par les populations locales. Vu l'origine han de l'essentiel de son public, il est très probable que son répertoire fera la part belle à la production contemporaine des chanteurs tibétains sinophones, qui louent notamment l'exotisme supposé des Tibétains en matière d'expression des sentiments ainsi que les clichés sur le mode de vie agropastoral et l'environnement naturel, choix qui devrait faire plaisir aux jeunes villageois.

Alors que les clips de musique contemporaine leur semblent inspirés des façons de faire occidentales, les jeunes ne comprenaient pas que je ne sois pas aussi assidue qu'eux à les regarder et que je puisse être intéressée par la fête de leurs parents qu'ils trouvent arriérée.

De l'autre côté de la cloison, les personnes de plus de trente ans participent à une soirée qui reprend la façon traditionnelle de célébrer le mariage. Ceux qui le veulent, qui peuvent être entre quinze et cinquante, sont répartis en plusieurs équipes, et doivent rivaliser dans la maîtrise de chants et de danses. À tour de rôle, ces groupes entonnent un chant tibétain au rythme d'un pas de danse donné, qui est réalisé en tournant autour du pilier central du séjour selon le sens bouddhique, avant d'être imités par leurs adversaires, qui doivent ensuite proposer un autre chant. Les paroles portent entre autres sur le mode de vie traditionnel, la maison, les animaux, et le bouddhisme tibétain. Le défi est double : il faut savoir répéter les propos et reproduire le pas, et toujours être en mesure d'en proposer d'autres. Un villageois qui me commentait une de ces soirées m'expliquait que les mots changent mais que le sens reste le même. Il me disait aussi l'importance que la fête dure jusqu'au matin pour que le mariage soit bon. À son grand regret et malgré toute sa motivation, cela n'a pas été possible pour le mariage de son neveu. C'est en réalité très rarement le cas, puisque les experts en chant et danse sont trop peu nombreux et trop âgés pour tenir toute la nuit. Puisque les jeunes des années 1990 ont pour la plupart été longuement scolarisés, parlent peu tibétain, et s'intéressent plus aux chansons en mandarin, l'avenir de ce mode de célébration apparaît très

incertain. Peut-être leur implication dans des représentations touristiques de chants et de danses inspirées par celles assurées par la troupe qui dépend du Bureau des affaires culturelles et fait des tournées dans le monde entier, les conduira-t-elle à re-créer cette soirée à la croisée des coutumes populaires et du modèle officiel.

Le cadre du mariage révèle le mélange entre des pratiques anciennes et des façons de faire nouvelles réalisé par les Tibétains de la zone de Pudacuo en matière d'alimentation, d'habillement, et de célébration de fête. Celui-ci s'effectue globalement sans trop de questionnements, dans un contexte où ce qui provient de l'extérieur est identifié au progrès. La mise en scène de la culture tibétaine résulte toutefois parfois d'une démarche traditionaliste qui aboutit à une création que l'on veut plus tibétaine que la tradition.

L'observation de la façon de vivre montre aussi qu'une importante césure sépare les générations selon qu'elles ont été plus ou moins exposées à la langue et à la culture chinoise aux dépens des référents tibétains locaux, c'est-à-dire selon qu'elles sont nées avant ou après 1990[304]. À défaut de pouvoir continuer à être énoncés en tibétain, peut-être les formules conventionnelles scellant l'accueil d'un jeune dans une nouvelle famille seront-elles dites en mandarin d'ici quelques décennies, tout en gardant le même sens, et sans que cela soit perçu comme une grande révolution. Peut-être aussi que les actes dont le sens est perdu sous le coup du changement social seront peu à peu transformés ou supprimés.

Quant à la préoccupation pour l'environnement naturel, elle semble ne pas avoir historiquement été telle que les conservationnistes la rêveraient, puisque les tenues traditionnelles étaient en partie faites à base de peaux et de fourrures d'animaux sauvages. C'est de plus en plus rarement le cas, par suite de l'interdiction de la chasse et peut-être aussi par la condamnation de cette pratique par le Dalaï-lama[305]. Cela n'empêche pas les chasseurs clandestins de conserver et de continuer à tanner les peaux de certaines proies.

304Stéphane Gros (2012b) relate que la célébration exceptionnelle du nouvel an drung organisée après plusieurs années sans la réaliser a également fait émerger des différences entre les générations. Dans le district yunnanais de Shilin (石林), Aurélie Névot (2008) a observé la déstructuration du culte territorial ancien de la communauté des Nipa, après que les autorités politiques aient modifié la frontière entre les deux moitiés qui la composaient traditionnellement. Cela a bouleversé l'organisation sociale et permis aux dirigeants politiques d'imposer un substitut au rituel traditionnel.

305Au début des années 2000, celui-ci a prononcé un discours pour l'arrêt du port de fourrure naturelle au nom du respect des animaux et de la protection de la faune sauvage. Suite à cela, de Lithang (Sichuan) au Qinghai, des tournées dans la campagne ont été organisées pour inviter les gens à brûler leurs fourrures naturelles dans de grands feux allumés pour l'occasion. Je n'ai jamais entendu parler d'un mouvement similaire à Shangri-La, où la pratique de la chasse demeure appréciée et un peu pratiquée bien qu'interdite. Pour autant, je ne pense pas avoir vu de fourrure naturelle parmi les articles en vente dans les magasins du chef-lieu.

Conclusion

L'observation de l'habitat et du mode de vie des Tibétains de la zone de Pudacuo les situe en décalage avec le cliché touristique qui en fait des agriculteurs éleveurs conservant un mode de vie traditionnel et respectueux de l'environnement naturel. Elle montre au contraire qu'ils sont très ouverts sur le monde extérieur, et notamment très attirés par les innovations auxquelles l'époque présente leur donne accès, au regret de ceux qui cultivent une vision idéalisée du passé. Comme beaucoup de leurs contemporains, ils souhaitent accéder aux objets de la modernité qui leur apportent confort et « développement scientifique », et donnent le sentiment de participer au système d'échange global. Plutôt que d'être traditionnelle et écologique, leur façon de vivre apparaît comme une synthèse pragmatique des possibilités offertes par l'époque actuelle, dans la continuité de la définition de la culture tibétaine scellée par les forces politiques dans le paysage touristique de Xianggelila.

Quant à leur relation à l'environnement naturel, elle évolue dans le sens d'une prise de conscience de leur impact dessus. En reconnaissant que ce dernier est de plus en plus important, les villageois révèlent que sa limitation ne se trouve pas spontanément au centre de leurs préoccupations, et que leur écologie traditionnelle est en décalage avec la démarche des conservationnistes contemporains.

La diversité des activités de subsistance des Tibétains de la zone de Pudacuo apparaît de même comme une combinaison hétéroclite, qui induit une position très variable à l'environnement naturel.

Chapitre V. L'influence des activités économiques des riverains de Pudacuo sur leur relation à l'environnement naturel

Aujourd'hui, être paysan n'a plus d'intérêt. (*Xianzai gan nongmin mei you yisi.* 现在干农民没有意思。)

Lamo, automne 2008.

Au premier abord, face à l'observateur extérieur, les Tibétains de la zone de Pudacuo mettent très vite en avant les spécificités de leur tradition agropastorale, soulignant la qualité incomparable des produits à base de lait de dri ou de la farine d'orge. Ils passent par contre sous silence l'ancienneté de la diversification de leurs activités de subsistance, qui remonte à la fin des années 1970. Sous l'égide des gouvernements de la préfecture et du district, c'est d'abord l'exploitation commerciale de bois qui a été initiée. Puis les autorités ont saisi l'opportunité de créer une filière d'export de champignons. Désormais, c'est sur le tourisme qu'elles misent très largement. Elles ont ainsi soutenu, ou parfois récupéré puis transformé, diverses initiatives lancées par les populations locales. En parallèle, elles ont favorablement accueilli la mise en œuvre de programmes d'aide proposés par les autorités nationales ou des ONG, dont la création du parc national de Pudacuo. Avec l'évolution des activités de subsistance, la relation des populations locales à l'environnement naturel passe d'un cadre de reproduction inconsciente de la tradition à une ouverture à de nouvelles formes de valorisation.

Si la combinaison traditionnelle de l'élevage et de l'agriculture demeurait le modèle professionnel dominant à la fin de la décennie 2000, elle apparaissait en même temps de moins en moins viable, et de plus en plus en décalage avec les aspirations socio-économiques des villageois, qui n'y trouvent « plus d'intérêt ». En parallèle, les activités d'extraction à des fins commerciales étaient très réduites, et c'est sur la valorisation touristique de l'environnement naturel local qu'on misait pour l'avenir.

I. Le déclin du modèle agropastoral

Les maisons de la zone de Pudacuo sont entourées de pâtures et de champs. Ceux-ci sont ceints de murets en pisé et en pierre, ou de clôtures artisanales en bois. Les pâtures accueillent les veaux, ainsi que de grands séchoirs en bois qui sont couverts de récoltes en automne et en hiver, puis nus au printemps et en été. En parallèle, les alentours sont arpentés par des vaches, des yacks, des porcs et des chevaux laissés libres de circuler à leur gré.

Comme le suggère ce paysage, presque toutes les familles locales demeurent un minimum impliquées dans l'agriculture et l'élevage. Cela s'inscrit dans la continuité de la combinaison de la culture de céréales et de l'élevage de yacks (éventuellement aussi de moutons et de chèvres) qui s'observait autrefois dans l'ensemble de l'aire tibétaine[306]. À Shangri-La, cette double morphologie se manifestait au sein même de chaque famille selon les saisons, tandis qu'elle associait des groupes différents habitant des espaces distincts dans d'autres régions. Le XXe siècle a vu la diversification de ce modèle de base, notamment avec l'introduction de la culture des pommes de terre dans les années 1940 et de l'élevage de porcs quelques années plus tard.

I.1 Un modèle artisanal en sursis

Des productions peu avantageuses

La pratique de l'agriculture et de l'élevage par les Tibétains de la zone de Pudacuo requiert beaucoup de main d'œuvre mais ne fournit que des quantités limitées de productions peu diversifiées. La plupart d'entre eux produisent de l'orge, des pommes de terre, des rutabagas, du foin, et du colza, qui servent tous majoritairement pour l'alimentation de la famille (cf. chapitre IV, section II.2) ou de son bétail (cf. ci-dessous). Le colza est même délaissé à Langrong où les rendements sont considérés trop faibles. Tout le monde explique cela par la température plus basse qui ferait de Langrong un hameau aux rendements moins élevés que ses voisins. Par sa situation encaissée et son orientation Nord-Est à Sud-Ouest, cette localité possède un climat globalement plus frais, alors que le soleil tarde à dépasser les monts situés à l'Est le matin, et disparaît derrière les monts de l'Ouest dès seize heures trente ou dix-sept heures. Mais un chant invoque plutôt la pauvreté du terroir local et invite à la résignation :

> Notre pays natal Langrong est entouré de conifères,
> nous frères et sœurs ressemblons aux fleurs sur les épines.
> Notre terre est sur un sol de pierre blanche,
> mais pas la peine de semer, seul pousse l'orge.

En réalité, la situation à Langrong n'est pas extrêmement différente de celles des hameaux voisins, où peu d'espèces donnent de manière générale de bons rendements. Par exemple, en 2008 à Langding, une femme m'annonçait obtenir son meilleur rendement en orge, avec 150 kilos de grains produits par *mu* (亩)[307], ce qui équivaut à une proportion de

306Rolf A. Stein (1981 : 77).
307Le *mu* est l'unité de mesure agricole utilisée en Chine, et correspond à un quinzième d'hectare.

22,5 quintaux à l'hectare.

En parallèle, l'agriculture demeure pratiquée de façon artisanale, sans l'assistance de beaucoup de machines, et elle mobilise donc proportionnellement pas mal de main d'œuvre. En janvier, c'est à pied que les femmes parcourent les pâturages avec une pelle en bois et en paille et une hotte pour ramasser des bouses sèches. Celles-ci sont ensuite rassemblées en monticules puis transportées dans une remorque tirée par un petit tracteur jusqu'aux parcelles à amender. Là, c'est encore à l'aide de hottes que les bouses sont épandues courant février, après que les hommes aient labouré avec une charrue tirée par un attelage de bœufs ou un tracteur. Puis vient le temps des semis d'orge, qui est jeté à la volée. Les semis de colza, la plantation de pommes de terre, et celle de rutabagas se poursuivent de la même façon en mars. En avril et mai, l'élimination des adventices envahissant éventuellement les jeunes plants est également assurée à pied, par les femmes. En septembre, les foins sont coupés à la faux ou avec une débroussailleuse à fil portative dans les familles les plus insérées dans l'économie monétaire. Le colza et l'orge étaient quant à eux récoltés à la faux, tandis que les rutabagas et les pommes de terre étaient déterrés avec une charrue, tirée par un attelage de bœufs ou, de plus en plus souvent, un tracteur, puis ramassés à la main, rassemblés dans des hottes ensuite vidées dans des petites remorques tirées par des tracteurs. Le foin, le colza, l'orge, et les rutabagas sont ensuite exposés sur de grands séchoirs en bois. Le foin et les rutabagas y restent jusqu'à leur utilisation, tandis que les autres récoltes sont rentrées dans le grenier et dans l'étable de la maison au fur et à mesure de leur séchage. Quant aux pommes de terre, elles sont directement stockées dans la maison, hormis quelques kilos qui sont enfouis dans un silo souterrain recouvert de planches de bois avant de servir de semence l'année suivante.



Illustration 15 : Le recours à la traction animale pour la récolte des pommes de terre, à Langding début octobre 2008

L'élevage requiert similairement beaucoup de temps et de main d'œuvre. La possession de porcs, le plus souvent noirs, s'est généralisée depuis son introduction tardive dans les années 1950. Chaque famille possède au moins deux truies, qui donnent chacune plusieurs porcelets par an. Ceux-ci passent la journée à fureter ensemble aux abords des maisons et dans les bas-côtés des chemins. Pendant les premiers mois, il est fréquent que plusieurs petits ne rentrent pas à la maison, après avoir disparu on ne sait où. Pour autant, on ne leur accorde pas davantage d'attention. Selon qu'elles allaitent ou pas des petits, les truies sont nourries deux à trois fois par jour d'une soupe chaude de rutabagas, parfois épaissie de pommes de terre abîmées ou de farine d'orge cru. Tous les deux ou trois jours, une femme de la maison se charge de préparer une grande quantité de cette mixture, dont une portion est ensuite réchauffée pour les repas des bêtes. Depuis quelques années, cette activité a été facilitée par l'introduction de nouvelles technologies dans plusieurs hameaux dont Langding (cf. section I.2 ci-après). En premier lieu, les fermes qui n'en avaient pas encore ont obtenu un robinet d'eau courante dans la cour. Puis les populations locales ont été assistées dans la construction de cuiseurs à bois en briques et en ciment, fermés donc plus économes, destinés à la préparation de la nourriture du bétail. En complément, des chauffe-eau solaires ont été installés. Grâce au fort ensoleillement de la région, chacun d'eux fournit de l'eau bouillante

presque chaque jour de l'année. Si ces deux derniers dispositifs visent avant tout la réduction de la consommation de bois, ils constituent aussi un soutien à l'élevage familial dont ils simplifient l'une des corvées majeures. Près de Pudacuo, les porcs constituent avant tout une source de protéines facile à produire et bon marché. Les hommes de la famille en abattent un ou deux, selon la taille et l'aisance de la famille, à l'occasion du nouvel an chinois (qui a lieu entre le 21 janvier et le 20 février du calendrier grégorien), et un ou plusieurs autres au moment où les réserves sont épuisées (ce peut être en été, à l'automne, ou en hiver). Les carcasses sont ensuite débitées et préparées puis étendues sur un séchoir en bois fixé au plafond du hall d'entrée, antichambre située entre la porte extérieure et la porte du séjour, ou à celui du séjour lui-même. Plusieurs porcs sont par ailleurs abattus lors d'occasions spéciales, comme l'organisation d'un mariage ou l'emménagement dans une nouvelle maison. De beaux morceaux de porc peuvent aussi servir de cadeaux, par exemple aux aînés que l'on doit honorer au nouvel an ou à de jeunes mariés. Tant la quantité de porc exhibée sur les séchoirs domestiques ou servie à un mariage que les morceaux que l'on choisit d'offrir constituent des moyens d'affichage social.

Outre des porcs, la plupart des familles de la zone de Pudacuo possèdent des bovins : des vaches communes, et éventuellement des yacks ou des hybrides dzo. Qu'ils soient mâles ou femelles, ces derniers sont particulièrement appréciés puisqu'ils sont plus grands et plus robustes que leurs parents, ce qui leur vaut d'être voués aux travaux de bât. Ils ont en outre l'avantage de mieux résister au climat doux des altitudes moyennes que les yacks, qui doivent théoriquement être emmenés dans les alpages (*muchang* 牧场) au moins de début mai à début octobre. Dans ce cadre, une ou deux personnes, généralement le couple de grands-parents, s'établissent dans la cabane de pierre et de bois qui appartient à leur famille. Quant aux dzum (hybrides femelles issus du croisement entre une dri et un taureau) des nombreuses familles sans estive et aux vaches, elles passent toute l'année aux abords des villages. Puisque l'herbe y est moins fournie et considérée moins nourrissante, elles sont aussi nourries de la soupe servie aux porcs, deux à trois fois par jour selon leurs contraintes d'allaitement. Après la traite et le repas du matin, elles sont envoyées paître, avant de rentrer par elles-mêmes entre 16h30 et 17h30. Début octobre, lorsque toutes les récoltes sont rentrées, les clôtures des champs restent ouvertes pour permettre aux bêtes d'y glaner d'éventuels restes. Ensuite, vaches, dzum, et dri se retrouvent en principe à la même enseigne pour l'hiver, pâturant à proximité des hameaux et mangeant de la soupe, complétée de paille d'orge, de paille de colza, voire de feuilles de

plantes sauvages, matin et soir. Si l'hiver est très froid, il est possible que les porcs et les vaches soient cantonnés quelques jours à l'étable, dont il faut alors régulièrement renouveler la litière de feuilles de chêne alpin. De manière générale, la préférence va pour les femelles en raison des jeunes et du lait qu'elles produisent. Après le vêlage qui a souvent lieu en mars et jusqu'à octobre, les femmes les traient chaque jour, seulement le soir en mars et en octobre, matin et soir le reste du temps. Les rendements sont relativement faibles, de l'ordre de cinq litres par jour pour une vache en été, théoriquement un peu plus pour une dri, et encore un peu plus pour une dzum. Peu de lait est consommé tel quel, et il est donc souvent intégralement transformé en beurre (*suyou* 酥油), en fromage (*naizha* 奶渣), ou en yaourt (*suanshui* 酸水). Ces opérations sont réalisées de façon artisanale et prennent pas mal de temps. En été, il faut s'y atteler tous les deux ou trois jours. C'est généralement une femme qui s'y consacre à la ferme, possiblement des hommes à l'estive. Le lait cru est d'abord doucement chauffé dans une grande marmite tout en étant remué avec une baguette de bambou. Il est ensuite versé dans une écrémeuse à manivelle ou électrique. Au bout d'une demi-heure de centrifugation, le gras est récupéré pour constituer le beurre, que l'on forme en motte d'1,2 kilogramme puis qu'on laisse immergé plusieurs heures dans une bassine d'eau froide pour délaiter. Quant au lait écrémé, il est versé dans un récipient tel un bidon en plastique sur l'ouverture duquel un cône en paille est placé. Les résidus solides sont retenus dans le cône tandis que le liquide coule à travers les mailles du cône dans le récipient. Dans la zone de Pudacuo, le beurre demeure consommé quotidiennement puisqu'il est un ingrédient indispensable du thé au beurre salé. Il est aussi utilisé pour quelques autres plats, en même temps qu'il sert de baume pour le visage et les mains. Le fromage est un complément apprécié de la farine d'orge, mangé cru, fondu, ou revenu dans le beurre. Enfin, le yaourt est consommé comme une boisson rafraîchissante, réputée « nettoyer » le système digestif. Par extension, on lui attribue la capacité de laver la vaisselle sale et il fait donc office de nettoyant vaisselle. Un autre produit tiré de l'élevage bovin est la laine. Lorsqu'elles ont un peu de temps, notamment l'été, les femmes ramassent les touffes de poils perdues par leurs yacks. À défaut, certaines femmes achètent de la laine de yack ou de mouton en vrac. Puis elles filent cette laine, qu'elles tissent ensuite en général pendant l'automne et l'hiver, pour faire une couverture.

Dans la zone de Pudacuo, les produits tirés de l'élevage bovin servent également principalement à la consommation familiale. Seule la viande, qui possède une valeur d'échange élevée, n'est pas consommée par les éleveurs eux-mêmes. Si l'organisation d'un

mariage est théoriquement une bonne occasion pour tuer un yack, je n'ai observé aucune famille le faire. Encore aujourd'hui, la vente d'un bovin est l'activité la plus lucrative pour les agriculteurs-éleveurs locaux. C'est ainsi qu'un bœuf dzo de dix ans se vendait 7000 ou 8000 yuans (712 ou 814 €) en octobre 2008, tandis qu'un veau mâle d'un an rapportait 1200 yuans (113 €) en août 2008. Mais même ce secteur d'activité demeure peu structuré et artisanal, les bêtes se vendant encore à la pièce à des marchands itinérants (dont des Sichuanais) qui se déplacent de hameau en hameau en criant le nom des bêtes qu'ils achètent. Cette viande est en fait très prisée par les élites locales et les touristes, qui y voient une viande typique et de qualité. Pour eux, les yacks sont élevés avec soin par de petits paysans tibétains forts d'une culture inégalable en la matière, tandis que leur robustesse induit un caractère fortifiant à leur viande. Mais cette activité décline aujourd'hui, tandis que le porc fournit de la viande meilleur marché, que l'entretien de yacks et de dzo nécessite trop de main d'œuvre, que les populations locales sont en mesure d'acheter de petits tracteurs, ou encore que les femmes sont moins intéressées par le travail de la laine et qu'elles peuvent en acheter.

Des productions difficiles à valoriser

De plus en plus, les quantités de produits issus de l'agriculture et de l'élevage sont trop importantes au regard du nombre de personnes vivant effectivement dans leur foyer et des goûts de ces dernières. D'une part, les maisons n'hébergent plus autant de personnes en permanence qu'autrefois. Suite à la politique de limitation des naissances, les couples de nationalités minoritaires sont autorisés à avoir deux enfants au maximum, et seulement un si les deux époux sont fonctionnaires. Cette règle s'avère bien respectée dans la zone de Pudacuo, où les fratries plus nombreuses sont très rares. Les enfants sont aussi moins présents puisqu'ils habitent en internat. Jusqu'en juin 2009, ce n'était qu'à partir de leur quatrième année de scolarité qu'ils passaient la semaine en dehors du domicile familial, mais c'est désormais le cas dès leur première année. En plus, les membres de quelques familles, très souvent des jeunes hommes, occasionnellement des jeunes femmes, ont un emploi à l'extérieur où ils passent la plupart de leur temps. Les jeunes hommes sont par exemple forgerons, chauffeurs pour touristes, ou ouvriers de travaux publics, salariés ou petits entrepreneurs, au chef-lieu. Selon leur activité et leur envie, ils peuvent y séjourner plusieurs semaines, parfois plusieurs mois, loin de leur famille restée à la campagne. D'autre part, l'accès à des biens manufacturés fait évoluer les habitudes. Par exemple, la farine d'orge est supplantée par le riz, le « baume de beurre » par les crèmes cosmétiques, la couverture de

laine par la couette industrielle.

Dans ce contexte, des surplus d'orge et de produits laitiers tendent à s'accumuler d'année en année et la question de leur vente se pose. Hormis les Tibétains du chef-lieu qui ne pratiquent pas l'agriculture et l'élevage, peu de personnes sont intéressées par ces marchandises. D'un côté, ces denrées ne sont pas communément consommées par les non-Tibétains. De l'autre, leur forme brute, leur goût rustique, et leur processus de fabrication très éloignés des standards industriels ont tendance à dissuader les touristes d'en acheter[308]. Cette situation conduit les franges les plus aisées des populations locales à préférer stocker ou offrir plutôt que de vendre leurs excédents éventuels. Parmi les bénéficiaires de cette situation, les bovins, les porcs et les chiens se voient servir de la farine d'orge presque tous les jours, ce qui n'était vraisemblablement pas autant le cas auparavant. Il est aussi fréquent que les parents d'élèves donnent du beurre et du fromage aux enseignants de leurs enfants.

Il en va de même de la viande de porc, que l'on consomme en plus grande quantité ou que l'on offre, tandis qu'on ne peut pas en tirer un prix équitable au regard de la nourriture et des soins qu'ils demandent, face à la concurrence des porcs élevés de façon intensive à Dali[309]. En parallèle, deux activités périphériques à l'élevage de porcs peuvent rapporter un peu d'argent : la vente de porcelets superflus (pour 70 yuans, 7,35 €, pièce en 2009) et la location des services reproducteurs d'un verrat. Aujourd'hui, ces activités apparaissent peu lucratives par rapport aux opportunités économiques contemporaines et elles demeurent seulement pratiquées par les familles les moins aisées qui n'ont pas accès aux nouveaux secteurs porteurs et qui résident plutôt dans les hameaux bénéficiaires d'aucun développement touristique. Ce sont aussi ces dernières qui étaient contraintes de céder des pommes de terre à bas coût en 2008 et 2009 et qui se risquent depuis à expérimenter la culture de légumes demandés, tels l'ail en 2011.

Mais une limite au développement du système d'agriculture et d'élevage local est

308Ce n'est qu'au cours des années 1990 que les produits laitiers sont largement entrés dans le régime alimentaire en Chine, où seules quelques populations comme les Tibétains et les Mongols en consommaient auparavant. Dans le canton de Geza, une femme d'affaires hong-kongaise et une femme d'affaires taïwanaise ont lancé une fabrique qui produit du fromage selon les standards européens et dont la production est destinée à Hong-Kong en 2007, cf. David Momphard (2007).

309Ces porcs ont globalement mauvaise presse dans la zone de Pudacuo, où ils sont critiqués comme étant plus gras que les porcs locaux et comme faisant grossir. À l'inverse, un couple de Langrong a entrepris d'engraisser neuf porcelets nés du croisement d'une truie et d'un sanglier, escomptant que leur origine « semi-sauvage » donnerait une viande de qualité et lui permettrait d'en tirer un bon prix. Pour chacun d'eux, elle est allée jusqu'à payer 400 yuans, aménager une cabane en bois sur pilotis où ils recevaient à manger trois fois par jour, et même leur payer des médicaments. Mais ceux-ci sont tombés malades puis tous morts l'un après l'autre.

indépassable : le manque de terres. Celui-ci empêche de produire beaucoup, dans un contexte de terroir pauvre qui donne des rendements faibles. Et il entrave aussi la mécanisation plus importante de l'agriculture, qui nécessite d'avoir de grandes parcelles et des investissements coûteux. Aujourd'hui, les habitants de la zone de Pudacuo ne sont pas égaux en matière d'accès à la terre. Suite à la période collectiviste, les terres de chaque hameau ont été redistribuées sous forme de parcelles individuelles (自留地 *ziliudi*) et de forêts collectives (集体林 *jiti lin*) en octobre 1991. Selon la densité des hameaux, leurs habitants ont obtenu des surfaces plus ou moins grandes. Par exemple, à Langding, chaque famille a obtenu trois *mu* par personne (soit 0,2 hectares ou 2000 mètres carrés). À Langrong, chaque famille a vraisemblablement obtenu davantage puisque la superficie de terres cultivables était plus importante et que le hameau comptait seulement neuf familles. Ensuite, l'histoire de chaque famille a conditionné l'évolution de ce patrimoine. À l'installation d'un enfant dans son hameau d'origine, sa famille doit lui céder une part de terres. Plus on a d'enfants qui demeurent dans le secteur agricole et s'installent dans leur hameau d'origine, plus il faut diviser. Si la distribution a initialement été réalisée de manière équitable, elle a conduit à d'importantes inégalités moins de vingt ans plus tard. Alors que le nombre de foyers est passé de neuf à trente-trois à Langrong et de moins de dix-huit (qui était l'effectif en 1996) à vingt-huit à Langding de 1991 à 2009, leurs habitants se retrouvent aujourd'hui à l'étroit, sans possibilité d'accroître les surfaces agricoles.

À moyen terme, cela condamne non seulement les expériences de nouvelles cultures des familles les moins aisées, mais aussi la croissance de l'élevage bovin, qui réclame de grandes surfaces de pâturage pour l'été et beaucoup de rutabagas et de fourrage pour l'hiver. Autrement dit, la production des denrées prisées, telles certains légumes et la viande de yack, est vouée à stagner ou à s'industrialiser, par exemple par l'import de nourriture animale venue de l'extérieur. L'impact du déclin du poids économique de l'agriculture et de l'élevage est toutefois limité par la mise en œuvre de nombreux programmes d'aide à destination des agriculteurs-éleveurs par l'État et des ONG.

I.2. La mise sous assistance du modèle agricole local, une politique à moyen terme ?

Depuis les années 1990, les habitants de la préfecture de Diqing ont bénéficié de beaucoup de « projets » (*xiangmu* 项目). Parfois pensés par le gouvernement central, des ONG, ou les autorités politiques locales, ceux-ci sont presque systématiquement mis en œuvre sous la conduite de ces dernières, voire intégralement sous-traités à elles. Celles-ci en

profitent pour entretenir leur popularité auprès des populations locales, quand elles ne s'en servent pas pour détourner de l'argent. Par exemple, s'appropriant l'idée d'un projet qu'une ONG leur soumet, elles sollicitent les autorités politiques des échelons supérieurs pour financer sa mise en œuvre. Puis l'ONG s'en charge, apportant elle-même une partie ou l'intégralité des fonds, tandis que les autorités locales obtiennent éventuellement le budget qu'elles ont sollicité pour le faire. Dans ce contexte, les populations locales ne réalisent bien souvent pas qu'elles bénéficient de différents pourvoyeurs d'aide, qu'elles identifient tous à l'État (*Guojia* 国家), dont elles se sentent en fin de compte très redevables. En contribuant à convertir l'économie agricole en économie touristique, l'action des ONG complète celle des différents échelons de gouvernement et entretient leur popularité.

L'implémentation de politiques nationales d'aide

Parmi les projets mis en œuvre dans la zone de Pudacuo, beaucoup émanent de politiques nationales. Comme il le fait ailleurs en Chine, le gouvernement central finance notamment les infrastructures. C'est ainsi que la zone de Pudacuo est traversée par de belles routes goudronnées - dont certaines avaient initialement été aménagées dans le cadre de l'exploitation des forêts locales (cf. section II ci-après) - qui desservent l'ensemble des localités, hormis le village de Niru (cf. introduction générale, II.1). Lorsque le parc national de Pudacuo fut créé, il était paraît-il prévu de construire une route goudronnée pour y aller - celle-ci figure d'ailleurs sur la carte touristique de la préfecture de Diqing - mais cela ne s'est ensuite pas fait. Depuis le chef-lieu, ce village demeure donc seulement accessible après une heure et demie de route goudronnée et deux heures de piste, ou après une heure et demie de route goudronnée et deux heures de cheval à travers Pudacuo.

Les mesures du gouvernement central consistent aussi en la fourniture de riz et de biens d'équipement, prioritairement aux familles les moins aisées. Celles-ci sont par exemple en difficulté suite à la maladie ou au décès d'un de leurs membres, tandis qu'elles bénéficient en parallèle peu du développement touristique. Aux environs de 2007, les foyers peu aisés de certains hameaux dont Langding, ont ainsi été équipés en eau courante et en accessoires divers tels des machines à laver et des barattes à beurre électriques. En décembre 2008, plusieurs hameaux, dont Langding et Langrong, ont reçu des antennes paraboliques. Le gouvernement a aussi financé la construction de maisons pour certains foyers (cf. chapitre IV, section I). Il prend également en charge la scolarisation des enfants des familles les moins aisées, payant non seulement les frais de scolarité, mais donnant aussi les fournitures scolaires

ainsi que le linge de maison nécessaire pour l'internat. Cette dernière responsabilité revient par contre au parc national de Pudacuo, dont l'entreprise de gestion est propriété du gouvernement préfectoral, pour les hameaux de Langrong, Jilu, Xialang, et Cichiding. En 2011, ce sont 70 000 yuans (7777 €) qui y ont paraît-il été consacrés.

En parallèle, des mesures découlant de politiques nationales visant à réduire l'impact des populations locales sur leur environnement naturel ont été mises en œuvre dans la zone de Pudacuo. En 1992, les habitants de Langrong, Jilu, Xialang et Cichiding ont été contraints de céder des terres qu'ils exploitaient près du lac Bita pour permettre d'étendre la réserve naturelle du lac Bita. Puis la politique nationale de conversion de terres agricoles en forêt (*tui geng huan lin* 退耕还林) a été déployée dans la préfecture de Diqing dès mars 2000[310]. Par ce programme, les autorités de Pékin souhaitaient boiser quatorze millions d'hectares de terres agricoles, dont 4,4 millions se trouvent sur des terrains de plus de 25% de pente, ainsi que dix-sept millions de terres en friche[311], dans les bassins du Yangzi et du Fleuve jaune. Ce dispositif entre dans le cadre des mesures d'enrayement de l'érosion des sols, visant à éviter les crues dévastatrices de ces cours d'eau, au même titre que l'interdiction de coupe commerciale dans ces deux bassins. En échange du travail de plantation et de suivi, les agriculteurs recevaient initialement du riz et de l'argent, et ils obtiennent désormais seulement de l'argent[312]. Selon qu'ils convertissent leurs parcelles en prairie, en forêts économiques (en plantant par exemple des arbres fruitiers), ou en forêts de protection écologique, ils obtiennent ces indemnités pendant deux, cinq, ou huit ans[313]. Aux abords de Langrong, le long de la route qui ceinture le parc national, environ 100 *mu* ont été plantés en 2004. Chacun des habitants s'est vu attribuer une part d'environ 0,6 *mu* de cette parcelle, pour laquelle il a été rémunéré pendant huit ans. Depuis que l'indemnité était intégralement versée en argent, le barème était devenu de 300 yuans (37 €) par *mu* bien entretenu. Début 2012, les habitants de Langrong n'en ont finalement obtenu que 120 yuans (15 €) par hectare, soit 72 yuans (9 €) par personne

310Xu Jianchu, Andreas Wilkes (2004). Cette expérience faisait partie de la phase d'essai, après laquelle cette politique a été élargie pour toucher vingt-cinq provinces et soixante millions d'agriculteurs en tout en 2002, d'après Li Zhiyong (2004).

311Jason Van Den Hoek (2012 : 5).

312Ce programme a été développé dans un contexte de surproduction de riz, et il a donc indirectement permis de subventionner ce secteur, cf. Li Zhiyong (2004). Compte tenu de l'importante hausse du cours du riz que j'ai observée au Yunnan entre 2006 et 2009, il est probable qu'il était ensuite moins pratique pour le gouvernement de fournir du riz. En août 2008 à Shangri-La, un kilo de riz coûtait 1,8 yuans (0,17 €) alors que cela coûtait 0,8 yuan (0,07 €) quelques mois avant. Dans le même temps, les populations locales sont globalement plus demandeuses d'argent que de nourriture.

313Li Zhiyong (2004).

pour 0,6 *mu*, après l'inspection insatisfaite de fonctionnaires du Bureau de la Forêt du district. Suite à cette déconvenue et alors que la période de rémunération de huit ans était écoulée, la plupart des villageois se questionnaient sur l'intérêt de poursuivre l'expérience. Certains d'entre eux suggéraient qu'il serait normal que le parc prenne le relai du gouvernement central puisque ces plantations permettent d'embellir le paysage traversé par les touristes. Jason Van Den Hoek rapporte que la mise en œuvre de cette politique a été globalement difficile dans la préfecture. Alors que seuls les volontaires étaient censés y participer, des personnes y auraient été contraintes. Par ailleurs, le versement des indemnités, censées compenser les récoltes non-produites, n'aurait pas toujours été réalisé de façon régulière, certains recevant moins que ce qui était prévu, voire rien du tout. Dans certaines zones, les populations locales seraient en outre demeurées dans le flou quant à la durée de versement des compensations et quant à leur droit ultérieur d'exploiter les zones boisées ou de les reconvertir en terres agricoles. Il indique aussi des défaillances des fonctionnaires chargés du contrôle des plantations, alors que plusieurs recherches révèlent que des expériences de reboisement enregistrées comme étant réussies ne le sont en réalité pas sur le terrain[314].

À nouveau, l'été 2009, quelques habitants de Langrong ont été sollicités par un employé de la Station de protection de la réserve naturelle du lac Bita pour un travail rémunéré de plantation de jeunes conifères près de la prairie Militang.

Si ces différentes mesures ont le but affiché de protéger l'environnement naturel, elles imposent aussi aux populations locales la réduction de leur surface agricole et contribuent à la déprise agricole.

Les aides d'origine locale

Outre le gouvernement central, plusieurs ONG ont initié, avec l'accord des autorités locales, des programmes d'aide dans la préfecture de Diqing depuis les années 1990. Certains de ces projets consistaient en la création de filières de commercialisation de produits locaux[315], d'autres en la réduction de l'impact du mode de vie agropastoral sur l'environnement

314Jason Van Den Hoek (2012 : 7).

315L'artisanat de la poterie en terre noire de Nixi a par exemple été relancé par la définition d'une ligne artistique stylisée à l'initiative de TMI. De même, le *Yunnan Mountain Handicraft Center* créé en 2006 dans le quartier touristique de la vieille ville a permis d'écouler et de soutenir la production d'objets artisanaux. Par ailleurs, plusieurs organisations enseignent la peinture de thangka et en vendent, à l'image de la *Tibetan Tangka Academy*. Si des projets de commercialisation de produits artisanaux n'ont pas été menés dans la zone de Pudacuo, leur développement ailleurs dans le district, où les habitants de la zone de Pudacuo entretiennent forcément des relations, a néanmoins participé à faire réaliser le potentiel commercial des spécificités de la culture et de l'environnement naturel locaux.

naturel, tels tous ceux menés dans la zone de Pudacuo.

Le premier projet qui y a été mis en œuvre fut la création du parc national lui-même. Puisqu'ils sont inclus dans ce programme, les habitants des quatre hameaux de Langrong, Jilu, Xialang, et Cichiding relèvent désormais de l'entreprise gestionnaire du parc pour leur développement (cf. section III ci-après). C'est ainsi que les habitants de Langrong ont seulement obtenu l'installation d'un robinet dans leur cour de ferme en 2011, puisque cet équipement ne devait pas sembler prioritaire pour l'entreprise du parc.

En parallèle, suite à l'aménagement du parc en 2005-2006, leurs voisins des autres hameaux ont bénéficié de programmes ponctuels de moindre ampleur. C'est notamment TMI qui a été chargé de mettre en œuvre plusieurs projets visant à réduire la consommation de bois des populations de la zone de Pudacuo au nom de TNC. À l'hiver 2008, c'est d'abord l'introduction de l'usage de biogaz qui a débuté à Langding et probablement dans d'autres hameaux de la zone périphérique du parc. La mère d'une famille participante m'a fièrement montré le réservoir en ciment qu'elle a contribué à construire, ainsi que la lampe à gaz et le cuiseur qui étaient destinés à y être raccordés. Quelques mois plus tard, ces accessoires continuaient de prendre la poussière dans le séjour, alors que la famille avait inconsciemment abîmé son biodigesteur en bouchant la trappe d'insertion de matière organique avec des cailloux. Ainsi, parce qu'ils n'avaient pas été correctement informés des soins à accorder à cette construction, ils n'ont finalement pas pu récolter les bénéfices de ce projet[316]. En parallèle, quelques familles avaient été équipées d'une serre pour protéger leur biodigesteur du gel en juin 2009[317]. Début 2012, seules trois familles sur vingt-huit conservaient cette serre, bien que leurs biodigesteurs n'étaient pas utilisés. Si les habitants étaient déçus de ne pas avoir vu le projet aboutir, cela ne les contrariait pas outre mesure puisque leur participation avait seulement nécessité quelques heures de travail et aucune contribution financière. Ils étaient en outre convaincus que l'État continuerait de les faire bénéficier d'autres programmes de

316Plusieurs expériences d'implantation de biodigesteurs financées et sous-traitées par TNC ont échoué dans le nord-ouest du Yunnan. En avril 2009, la plupart des biodigesteurs payés par TNC dans les districts de Shangri-La et de Deqin (dont la vallée du Mékong fournit une température idéale à la méthanisation) demeuraient peu ou mal-utilisés par les populations locales, qui disaient ne pas savoir comment s'en servir et glanaient des conseils.

317Puisque la température optimale pour méthaniser de la biomasse est de 37°C, il est très difficile d'obtenir du méthane dans des régions froides telles que Shangri-La. Pour atteindre cet objectif, TMI comptait sur l'expertise de l'ONG chinoise *Global Environmental Institute-China* (GEI-China), qui est une émanation du réseau états-unien GEI et qui a été créée à Pékin en 2004. Cette ONG relaie les positions du gouvernement chinois en la matière, dont celle de construire une serre au-dessus du biodigesteur enterré dans le sol. En réalité, les matières en décomposition dans le bas de la cuve ne bénéficient pas de la chaleur emmagasinée par la serre, dont elles sont isolées par le sol et par le méthane situé dans le haut de la cuve, tandis que la chaleur monte.

« développement scientifique », qu'ils se considéraient eux-mêmes incapables d'imaginer en raison du moindre avancement de leur culture tibétaine. Quelques mois plus tard, en 2010 ou 2011, ces mêmes foyers de Langding recevaient effectivement des chauffe-eau solaires et des cuiseurs à bois économes dans le cadre d'un autre programme (cf. section I.1 ci-dessus).

En parallèle, les autorités locales et plusieurs ONG dont TMI se sont retrouvées côte-à-côte pour réfléchir à la question du surpâturage bovin. De 2006 à 2009, un programme d'amélioration de la gestion des pâturages a d'ailleurs été mis en œuvre par TMI dans le bourg de Xiaozhongdian. Puis au printemps 2009 cette problématique a atteint la zone de Pudacuo, alors que des habitants de Langrong se sont opposés à l'installation de bergers d'une autre localité, invoquant le risque de voir leur propre bétail manquer d'herbe en hiver, alors que cette zone était le lieu habituel d'estive pour les habitants d'autres hameaux du village de Hongpo, du village de Niru, ou de celui de Sancun. Ces tensions font suite à l'augmentation considérable de la population et du nombre de bovins dans le district. De 1957 à 1990, le nombre de yacks serait passé de 10 150 à 31 619, celui des dzo de 8 896 à 29 050, pendant que celui des vaches serait passé de 12 617 en 1952 à 87 009 en 1990[318]. D'où l'invasion de certains pâturages par des plantes indicatrices d'un état de sur-pâturage, que l'on retrouve notamment dans la zone marécageuse proche de l'aéroport préfectoral. À l'échelle nationale, le motif de l'altération des pâturages par les bovins est utilisé pour sédentariser les nomades et intensifier l'élevage. En Mongolie intérieure, au Qinghai, et au Sichuan, d'énormes étables industrielles ont été construites pour remplacer les petites fermes familiales. En octobre 2009, un projet d'élevage industriel était justement annoncé sur un terrain inexploité situé entre le chef-lieu et le hameau de Hongpo par la formule « la réforme des yacks de Shangri-La » (*Xianggelila maoniu gailiang* 香格里拉牦牛改良). Finalement, rien n'avait été créé à cet endroit début 2012.

Les différents programmes mis en œuvre dans la zone de Pudacuo contribuent tous à développer l'économie locale. L'ampleur du projet de parc national suggère que les autorités comptent principalement sur le tourisme pour le faire, tandis que les programmes concernant l'agriculture et l'élevage sont de petite échelle et ambitionnent de réduire l'impact de ces activités sur l'environnement naturel plutôt que de susciter leur croissance. C'est ainsi que l'aide apportée aux agriculteurs-éleveurs peu bénéficiaires du tourisme semble viser au soutien du modèle agropastoral local sur le moyen terme, peut-être à

318Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 520-521).

l'horizon des dix ou quinze ans à l'issue desquels les dernières personnes considérées peu aptes à se convertir à un autre secteur pourront être prises en charge par leurs enfants et prendre leur retraite. Cette transition d'une économie agropastorale, peu rentable financièrement et en concurrence avec la préservation durable des paysages de Pudacuo, à une économie touristique, lucrative et prétendument compatible avec la protection de l'environnement naturel, a été amorcée grâce à la collaboration des autorités locales avec plusieurs ONG. Cette évolution fait suite à une longue période d'inscription dans l'économie monétaire par le biais du commerce du bois et de champignons.

II. La marginalisation des revenus complémentaires tirés du commerce de bois et de champignons

Les années 1980 ont vu émerger la possibilité de valoriser monétairement certaines ressources naturelles de la région. Le bois a d'abord été l'objet d'un commerce considérable, puis ce fut également le cas du champignon des pins ou matsutake (*songrong* 松茸). Aujourd'hui, la coupe commerciale de bois est théoriquement interdite, tandis que les aléas du commerce de matsutake en font une activité moins prisée.

II.1. Le commerce du bois

1980-1998 : l'épopée des entreprises forestières d'État

D'après les *Annales*, c'est dès les années 1950 que le gouvernement du district a organisé l'exploitation des forêts locales[319]. Dans la zone de Pudacuo, les gens situent le début des grandes coupes forestières en 1977-1978. À partir de ce moment, les volumes coupés ont considérablement augmenté pour répondre à l'importante demande en bois existant à l'extérieur de la préfecture. Sous la conduite du Bureau de la Forêt, des centaines de kilomètres de route ont été construits vers les forêts à exploiter[320]. Puis des entreprises forestières d'État (*zhengfu muchai gongsi* 政府木柴公司) ont été créées pour superviser ce développement en 1981. Alors que la zone du lac Bita devenait réserve naturelle, les zones humides du lac Shudu faisaient partie du territoire de la ferme forestière d'État du bourg de

319Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 531). Le politologue australien Ben Hillman Hillman (2003b : 175) évalue quant à lui le début de la coupe à grande échelle à la fin des années 1960.

320Ben Hillman (2003a : 546). L'auteur précise que ces routes « ne vont nulle part sinon droit dans les forêts ».

Jiantang, et la zone de forêt proche du lac Bita appartenant au village de Niru relevait de la ferme forestière du canton de Luoji[321]. D'après le politologue australien Ben Hillman, cette activité a impliqué des membres de la plupart des familles dans les zones désenclavées, soit en tant qu'employés des entreprises d'État, soit en tant que chauffeurs sous-traitants, soit en tant que petits bûcherons indépendants[322]. J'ai effectivement rencontré plusieurs ex-employés de ces entreprises d'État - désormais tous devenus fonctionnaires du Bureau de la Forêt du district -, ainsi que plusieurs habitants du village de Hongpo qui avaient été chauffeurs sous-traitants. Bien que des quotas aient été instaurés dans les années 1990, ceux-ci n'étaient pas véritablement imposés, tandis que la forte demande rendait la coupe illégale très lucrative. Au milieu des années 1990, la préfecture comptait 84 scieries, qui produisaient plus de 80% du produit intérieur brut de la préfecture, soit 366 millions de yuans (32 millions d'euros) par an[323]. Et c'est ainsi que les forêts à la fois proches des zones habitées et accessibles par la route ont été intensivement déboisées. Près de Pudacuo, des versants entiers de collines sont à nu ou seulement couverts d'arbres de moins de vingt ans. À Langding, même une montagne dieu du terroir a été déboisée, bien que cela soit proscrit par les croyances (cf. chapitre VI, section I). Situé plus loin du chef-lieu que les autres hameaux, et demeuré plus longtemps enclavé, le hameau de Langrong conserve des abords plus boisés. Mais la croissance exponentielle de ce secteur a été brutalement interrompue par l'interdiction totale de la coupe de bois dans le bassin du Yangzi décidée en août 1998 par le gouvernement central.

Du commerce illégal de bois

Aujourd'hui, certains habitants peu favorisés du village de Hongpo continuent néanmoins de vendre du bois. À Langding, des hommes partent régulièrement en montagne avec leur attelage de bœufs dzo et leur hache, ou au chef-lieu avec de petits tracteurs tirant des remorques de bois de chauffe. Des habitants du chef-lieu et des hameaux environnants, qui n'ont pas ou peu le droit de s'approvisionner dans les forêts collectives de leur lieu de résidence, leur achètent ce bois. Un mécanisme permet en fait d'accorder à certains habitants

321 Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 131).

322 Ben Hillman (2003a : 546).

323 Ben Hillman (2003b : 175). Sur l'ensemble de la période 1978-1998, cet auteur annonce une recette annuelle de 300 à 400 millions de yuans (30 à 40 millions d'euros), cf. Ben Hillman (2010: 271-272). Emily T. Yeh précise pour sa part que l'industrie forestière fournissait alors 55% de ses revenus au district de Zhongdian et davantage à celui de Deqin, Emily T. Yeh (2000: 266). Les équivalences en euros de sommes antérieures à l'entrée en service de l'euro ont été calculées à partir du site http://fxtop.com/fr/conversion-devises-date-passee.php consulté le 12/08/2013.

des hameaux aux ressources forestières importantes un permis de coupe de bois commercial pour ceux des hameaux peu dotés. Mais certaines personnes le font sans autorisation, à défaut de pouvoir gagner leur vie autrement.

Cette contrebande touche aussi l'espace du parc national. Suite au constat de vol de bois, le chef du hameau de Langrong a instauré un service de ronde qui mobilise à tour de rôle quatre villageois pour deux nuits depuis 2009. Ceux-ci sont chargés de garder deux barrières près des réserves de bois du hameau situé vers le lac Shudu ainsi que de patrouiller. Les prélèvements sont plus considérables dans les forêts entourant le lac Bita, où plus de 600 hectares ont été déboisés entre 2004 et 2009, notamment suite à la demande en bois des habitants de hameaux proches du chef-lieu[324]. C'est à partir de 2005-2006 que les habitants de Bulun, ceux de Juozo, et certains de Hamugu disent avoir commencé à s'approvisionner en bois de chauffe à Bita suite aux restrictions de coupe dans leurs propres forêts collectives décidées en 2005. Devenus plus aisés que leurs voisins grâce au tourisme, les habitants de Bulun achètent le bois déjà coupé par d'autres[325], qui tirent vraisemblablement peu ou pas d'argent de la mise en tourisme de la zone de Pudacuo. En procédant ainsi, ils ne font au demeurant rien d'autre qu'emprunter la voie soutenue par les autorités locales quelques années plus tôt. Les habitants de Juozo et les rares habitants de Hamugu qui s'approvisionnent à Bita prennent en revanche eux-mêmes en charge le travail de coupe[326]. D'après Jason Van Den Hoek, ce droit leur est accordé de façon informelle par les habitants locaux. Les relations nouées par le commerce du bois découlent en grande partie des relations par ailleurs établies entre les habitants de ces localités, hors de tout cadre légal. De celles-ci résulte l'attribution de bons prix, qui conduit les uns à acheter leur bois à Bita plutôt qu'à Xiaozhongdian, et inversement. Il en va de même pour le bois d'œuvre, qui est acheté au vendeur le moins cher. Puisque les réserves en gros arbres destinés à devenir des piliers centraux sont plus importantes à Xiaozhongdian, c'est très majoritairement là-bas qu'ils sont achetés, seules certaines familles de Juozo disposant d'un pilier central de Bita[327]. Si des habitants voisins du chef-lieu achètent illégalement du bois, c'est aussi parce que celui-ci est plus abondant et de meilleure qualité que celui de leurs propres forêts, parce qu'il est facile d'accès en camion, et qu'il leur permet de ménager ces dernières[328]. D'ailleurs, parmi les habitants de Hamugu et de

324Jason Van Den Hoek (2012 : 153, 112).
325Jason Van Den Hoek (2012 : 156, 159).
326Jason Van Den Hoek (2012 : 142, 143, 156-157).
327Jason Van Den Hoek (2012 : 147).
328Jason Van Den Hoek (2012 : 156, 152).

Juozo qui s'approvisionnent en bois à l'extérieur, certains vendent du bois d'œuvre de leur forêt collective pour répondre à la demande induite par le développement, principalement touristique, du chef-lieu. Autrement dit, l'essor du tourisme a paradoxalement accentué la pression sur les ressources en bois puisqu'il a nécessité la construction d'infrastructures très consommatrices de bois[329].

La difficulté de faire appliquer la législation

Près de Pudacuo, l'instance en charge de la conservation est la Station de protection de la réserve naturelle du lac Bita (*Bita hai ziran baohu suo* 碧塔海自然保护所) située à l'entrée du parc. Je m'y suis régulièrement rendue en 2009 et je suis devenue familière de cet office dépendant de l'Administration de la Forêt du district[330]. J'ai notamment noué une relation d'amitié avec un de ses employés, que je nomme Li De. Ce dernier m'a emmenée faire de nombreuses sorties en forêt, à Pudacuo et en dehors. Pour observer la faune des rivières, pour admirer les fleurs d'une zone humide, pour voir les arbres servant de piliers dans les maisons, pour me présenter les champignons locaux, les cuisiner et les manger, pour me montrer des plantes médicinales, pour me faire voir le campement où ses collègues et lui étaient autrefois basés au bord du lac Bita, ou pour chasser salamandres, serpents et coq sauvages. Ces balades m'ont permis de découvrir ses prérogatives, de mesurer son savoir sur la flore et la faune, de le situer au sein de la communauté locale, et de recueillir des bribes de l'histoire du site. Hormis Li De, la station de protection située à l'entrée du parc emploie dix-huit personnes. Celles-ci sont des habitants du village de Hongpo ou du chef-lieu. Ayant intégré l'administration par opportunisme et mobilisation de relations, affectées par hasard à la gestion des forêts, elles sont en fait peu intéressées par leur emploi, ne se rendent la plupart du temps pas au travail, et encore moins sur le terrain. Aussi Li De se retrouve-t-il souvent seul pour contrôler la zone, ce qui l'empêche de prendre sur le fait les contrevenants à l'interdiction de la coupe commerciale de bois ou à l'interdiction de la chasse et de les sanctionner. Le manque de moyens consacrés à cette tâche suggère qu'elle ne figure pas parmi les priorités de l'administration forestière. Sachant que les contrevenants sont de petits braconniers vraisemblablement issus de familles peu favorisées et potentiellement contestataires, peut-être

329Dans la zone de Pudacuo, la plupart des vingt-trois maisons de Cichiding refaites et les divers bâtiments créés pour le projet de Diyicun ont vraisemblablement puisé dans les ressources forestières proches du lac Bita.

330L'Administration nationale de la Forêt (*Guojia linye ju* 国家林业局) est représentée par un Bureau de la Forêt dans chaque province, dans chaque préfecture, et dans chaque district (cf. chapitre VIII), ce dernier disposant de stations opérationnelles telles celle située à l'entrée du parc national de Pudacuo.

même que la hiérarchie de Li De lui demande de ne pas trop s'intéresser à leurs activités ?

Comme deux de ses collègues, Li De possède le statut de policier forestier (森林公安 *senlin gong'an*) qui lui donne le droit d'administrer des amendes et de porter une arme à feu. Dans le même temps, il est aussi régulièrement amené à jouer un rôle d'auxiliaire auprès des populations locales, par exemple pour lancer les procédures d'indemnisation faisant suite à l'agression de bétail par des bêtes sauvages, ou superviser du travail rémunéré de plantation d'arbres (cf. section I.2 ci-dessus). Son pouvoir répressif en fait quelqu'un de craint, voire de courtisé, dans tous les cas d'extérieur à la communauté locale, bien qu'il soit un Tibétain du district voisin de Deqin. La distance que les villageois maintiennent vis-à-vis de lui est aussi due à son rejet de la culture tibétaine, illustré par son expression en chinois, sa seule utilisation d'un nom chinois, et sa non-observation des croyances religieuses tibétaines, qu'il considère relever de la superstition (*mixin* 迷信).

En fait, en coulisse, même les villageois qui l'apprécient le trompent. Toujours prêts à lui rendre service, certains habitants de Langrong demeurent des chasseurs invétérés plus de vingt ans après la promulgation de la loi interdisant la chasse, sans que Li De ne le soupçonne. Lorsque je l'ai rencontré en mai 2009, Li De n'était lui-même pas très respectueux de l'environnement au sens entendu par les conservationnistes. Il Il a souhaité que nous capturions un serpent pour l'exposer dans du formol à la station de protection et que nous attrapions un coq sauvage, tandis qu'il conservait des salamandres juste pêchées dans une bouteille. Aussi, lorsque je lui ai raconté être allée pêcher des salamandres avec un neveu du chef de Langrong quelques semaines plus tard, je ne m'attendais pas à ce qu'il considère cela mal. Je pense qu'il a réprimandé le neveu et que c'est pour cela que le chef du hameau m'a ensuite dit de ne pas lui raconter qu'il avait pêché et chassé. En parallèle, il semait ses paquets de cigarettes vides n'importe où nous nous trouvions. Bien que devenu fonctionnaire du Bureau de la Forêt, il demeurait dans une certaine mesure un ancien chasseur et un ex-bûcheron des fermes forestières d'État, comme beaucoup de villageois locaux. Autrement dit, l'expérience de commercialisation de bois des années 1980-1998 semble continuer à influencer les usages locaux de l'environnement naturel.

II.2. La cueillette commerciale de champignons des pins

À défaut de filière légale de commerce de bois, les populations locales continuent de pouvoir exploiter le matsutake[331]. Alors qu'il était peu apprécié localement, une filière d'export

331L'export du champignon chenille *Ophiocordyceps sinensis*, « ver l'hiver, herbe l'été » (*dongchongxiacao* 冬

vers le Japon, où il est très prisé et où la demande augmentait, s'est développée au milieu des années 1980[332]. C'est ainsi que de nombreuses femmes du district se sont engagées dans cette nouvelle activité. Près de Pudacuo, la cueillette s'étalait sur seulement six à sept semaines, de mi-juillet à début septembre, en 2008 et 2009[333]. La plupart des cueilleuses, nées entre 1955 et 1980, partent alors seules en montagne entre 6h30 et 8h30, des sachets en plastique dans les poches et un petit bâton à l'extrémité oblique à la main. Les différents sachets servent à transporter les champignons en évitant de les abîmer ; un beau specimen sera emballé individuellement, tandis que les plus petits seront mélangés. Ils permettront aussi de distinguer les éventuels champignons d'autres espèces, qui peuvent être cueillis pour la consommation familiale ou la vente. Quant au bâton, il sert à déterrer le champignon sans l'abîmer, après quoi les cueilleuses recouvrent soigneusement la zone avec de l'humus.

Les cueilleuses ont leurs habitudes et une bonne connaissance de leur lieu de cueillette. Elles se souviennent des endroits où elles ont trouvé des champignons et elles y retournent fréquemment. Elles savent par ailleurs quel environnement est favorable à quelle espèce. Par exemple, le matsutake a non seulement besoin de l'entourage de pins, mais aussi de celui de chênes alpins[334]. Les cueilleuses expliquent qu'il réclame en fait un tapis d'aiguilles de pin ainsi que l'ombre d'une dense couverture forestière.

Parfois, un dilemme se pose lorsqu'elles tombent sur un matsutake un peu jeune. En moyenne, selon la pluviométrie estivale, il faudra quatre jours pour qu'il atteigne une taille valorisée sur le marché. Si quelqu'un d'autre passe entre temps, il est possible qu'il le prenne et que la cueilleuse le perde. Cela est surtout le cas dans les hameaux dont les forêts ne sont pas très étendues mais sont très fréquentées, comme Langding et Cichiding, mais pas comme Langrong. Un autre problème se pose en revanche dans ce dernier hameau : l'importante fréquentation de la zone par des bergers amène une grosse population de cueilleurs. C'est ainsi qu'en juillet 2009, les habitants de Langrong ont voté une mesure de sanction des cueilleurs extérieurs, qui exposent les contrevenants à une amende allant de 500 à 1000 yuans (52 à 104 €), comme l'annonce un panneau disposé à l'entrée de leur hameau :

虫夏草), a aussi contribué à l'enrichissement du district de Shangri-La depuis les années 1990 (cf. Michelle Olsgard Stewart (2009)), mais pas dans la zone de Pudacuo dont il est absent.

332Emily T. Yeh (2000 : 266) fixe le début de ce commerce à 1984, et le début de l'export de grande quantité de matsutake frais à 1986.

333En 2009 à Langrong, elle a été pratiquée du 17 juillet au 5 septembre. Près du chef-lieu, Emily T. Yeh (2000 : 266) a observé que la cueillette avait lieu de juillet à octobre en 1997-1998.

334Cela rejoint l'explication botanique de l'association des matsutake aux chênes et aux pins par ectomycorhize, d'après David Arora (2008 : 279).



Illustration 16 : « Annonce : il est interdit aux personnes extérieures de cueillir des matsutake dans la forêt d'un hameau, amende de contravention 500-1000 yuans. »

L'installation de ce panneau s'est produite dans un contexte où les habitants de Langrong se sentent lésés par rapport à leurs voisins de Cichiding et où ils tiennent à affirmer leurs droits sur le territoire du parc (cf. chapitre IX, section I.2). La situation était différente dans les années 1990, quand l'installation estivale d'habitants du canton de Sanba dans les forêts proches du lac Bita pour cueillir des matsutake ne suscitait pas de telles tensions.

Pendant plusieurs semaines, ces derniers habitaient dans des abris de fortune, en bois et toiles plastiques, motivés par le prix de vente très avantageux du matsutake, dans un contexte où les opportunités économiques étaient rares. Dans sa région d'étude, Emily T. Yeh rapporte que les plus beaux matsutake étaient vendus entre 200 et 400 yuans (22,50 à 45 €) le kilo pendant l'été 1997[335]. Je n'ai pas entendu parler de tels montants près de Pudacuo, mais l'on m'a expliqué que les matsutake n'étaient autrefois pas distingués en deux catégories et se vendaient tous 100 yuans (36 €) le kilo dans les années 1980. En 2009 dans la zone de Pudacuo, les champignons à la fois beaux et grands (d'au moins 12 cm de haut), qualifiés de « première classe », rapportaient 100 yuans (10,5 €) le kilo, tandis que ceux de la « deuxième classe » ne rapportaient plus que 20 yuans (2 €) le kilo[336]. C'est ainsi que certaines femmes des familles les plus aisées ont renoncé à cette pratique qu'elles ne trouvaient pas rentable.

335Emily T. Yeh (2000 : 266).

336Cette chute du cours suggère une concurrence accrue entre les différents producteurs mondiaux de matsutake, dont la Corée, le Canada, les États-Unis, le Mexique et le Maroc d'où le Japon s'est mis à importer des matsutake au cours des années 1980 (Emily T. Yeh 2000 : 266).



Illustration 17 : Un matsutake de première classe

Selon leur éloignement du chef-lieu, les cueilleuses vendent elles-mêmes leur récolte ou passent le plus souvent par des intermédiaires[337]. Ceux-ci sont généralement de jeunes hommes, qui font le tour des hameaux, autrefois à cheval, désormais en voiture. Maintenant que les habitants de la zone de Pudacuo se rendent assez régulièrement au chef-lieu, il est fréquent qu'une cueilleuse se charge parfois elle-même de la vente, ou qu'elle confie cette tâche à un voisin allant en ville, à charge de revanche.

Les cueillettes moyennes de 2008 et 2009 ont suscité beaucoup de débat parmi les villageois. Tout le monde s'accordait alors à dire que l'on trouvait de moins en moins de champignons, et que cela était dû à une cueillette trop abondante. Dans le même temps, puisque les cueilleuses étaient avides de collecter le moindre spécimen, elles se risquaient rarement à laisser les petits champignons grandir et ne pouvaient donc obtenir de bons prix. En parallèle, cela faisait depuis le début des années 2000 que l'idée de gestion « soutenable » des champignons se propageait dans le district[338]. Dans différentes localités - j'ignore si ce fut le cas près de Pudacuo -, des ONG telles que le WWF et TNC ont organisé des formations à ce sujet[339]. Pourtant, d'après le mycologue états-unien David Arora, aucune étude n'a jusqu'à présent prouvé l'impact négatif d'une importante cueillette sur la régénération des champignons sauvages. Selon lui, c'est la crainte de voir les girolles disparaître qui a frappé les États-Unis dans les années 1980 et 1990 qui présiderait à ce discours, tenu par des

337En 1998, Emily T. Yeh (2000) a dénombré plus de 150 Tibétains, Han, Naxi, Bai pratiquant cette activité au chef-lieu.

338David Arora (2008 : 282).

339Ce fut par exemple le cas de TNC, qui a mis en œuvre un tel programme dans un village du district de Deqin de juillet à octobre 2005 (2006 : 21).

employés d'ONG ignorants des recherches scientifiques sur le sujet[340]. Contre toute attente, j'ai appris début 2012 que la saison 2011 avait été bonne, et peut-être le manque de précipitations de 2009 était-il la raison principale de la rareté des matsutake[341].

Cette expérience de commercialisation de champignons locaux a induit une évolution des pratiques de cueillette. Alors qu'il était localement peu apprécié et peu récolté, le matsutake est soudainement devenu le champignon le plus recherché et l'enjeu d'une compétition entre les populations locales. Sa popularité au Japon l'a conduit à acquérir une notoriété thérapeutique. Ceci étant, il s'est fait une place dans l'alimentation locale, mais toutefois seulement par le biais des specimens peu vendables ou invendus. En parallèle, les autres champignons, qui se vendaient seulement 0,4-0,5 yuan (0,07-0,09 €) le kilo à la fin des années 1980 et qui étaient donc conservés pour la consommation familiale, ont pris de la valeur. D'un côté, les familles les moins aisées s'attellent aussi à leur cueillette commerciale, de l'autre, les familles les plus aisées ne ciblent que les matsutake et ne prennent plus le temps de cueillir les autres espèces pour leur consommation personnelle. C'est ainsi que les champignons autres que le matsutake sont globalement moins consommés, plutôt vendus par les moins favorisés, et supplantés par le matsutake dans le régime des plus favorisés.

En venant compléter l'économie agropastorale, le commerce de bois et de champignons a initié un glissement vers la valorisation commerciale des ressources de l'environnement naturel local. Celui-ci est aujourd'hui en perte de vitesse et avantageusement remplacé par le tourisme, dont l'émergence est en fait beaucoup plus ancienne que ce que les villageois laissent entendre au premier abord.

III. La découverte progressive du potentiel touristique de la zone de Pudacuo

Depuis le début des années 1990, de nombreux programmes d'aide ont été mis en œuvre dans la préfecture de Diqing (cf. section I.2 ci-avant), parmi lesquels plusieurs visaient au

340 David Arora (2008 : 284-285). Pour lui, la cause du déclin du matsutake dans certaines zones du Yunnan - et pas dans d'autres - figure plutôt parmi les évolutions suivantes : la récolte de sujets très jeunes, des compactions ou des décompactions non-naturelles du sol, le vieillissement des forêts hôtes, l'augmentation exagérée de l'ombre, ou encore le changement climatique.

341 Comme David Arora (2008 : 285) note que cela s'est produit en 2004 et 2005, après le déclin observé de 1995 à 2003. Emily T. Yeh (2000) relate que les matsutake sont particulièrement sensibles aux variations de température et d'humidité.

développement touristique de la zone de Pudacuo. Ainsi, bien que le parc national ait seulement vu le jour en 2006, ses riverains sont en réalité familiers du tourisme et influencés par des discours culturalistes et conservationnistes depuis de nombreuses années, tandis que l'espace du parc est loin d'être vierge.

III.1. De l'attractivité des paysages locaux

Sur le site précurseur du lac Bita, c'est dès 1992 que le gouvernement du district, le Bureau de la Forêt du district et le Bureau de gestion de la réserve naturelle du lac Bita ont créé une société d'exploitation touristique (*Zhongdian Forest Tourism Exploitation Corporation*, *Xianggelila senlin shengtai lüyou youxian zeren gongsi* 香格里拉森林生态旅游有限责任公司)[342]. À peu près au même moment, les habitants de Langrong auraient fortuitement formulé la première offre touristique de la zone. D'après une universitaire chinoise, ces villageois croisaient régulièrement des touristes pendant qu'ils circulaient à cheval pour leur travail[343]. Puis ils ont occasionnellement proposé de transporter des voyageurs jusqu'au lac Bita, qui était alors seulement desservi par une route peu carrossable de huit kilomètres. Petit à petit, cette activité s'est développée, quoique l'entrée dans la réserve naturelle ait été irrégulière. Elle a finalement été reconnue et récupérée par le gouvernement du district. Celui-ci a établi un bureau de vente de tickets pour la superviser et prélever des taxes[344]. À tour de rôle, chaque famille était conviée à se présenter avec un cheval et était rétribuée 60 yuans (8,50 €) par aller-retour de seize kilomètres[345]. À son apogée, cette activité aurait impliqué mille chevaux, dont sept cents se seraient parfois simultanément retrouvés aux abords du lac Bita[346].

Outre les habitants de Langrong, le convoyage de touristes près du lac Bita impliquait aussi ceux des hameaux tibétains de Jilu, Xialang, et Cichiding, ainsi que les Yi du village de

342Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 131).

343Cette dernière explique tour à tour, dans deux articles parus à quelques mois d'intervalle en 2001, que ce sont les Tibétains du village de Hongpo, puis que ce sont les Yi du village de Jiulong, qui ont eu l'idée de cette initiative économique qu'elle considère brillante (Yang Guihong, 2001a, 2001b).

344John Aloysius Zinda (2013 : 36).

345D'après Ben Hillman (2003a : 548), 10 yuans (1,40 €) par aller-retour étaient prélevés par la billetterie, ce qui permettait aux guides de chevaux de réaliser un profit annuel, après déduction des frais, d'environ 2000 à 4000 yuans (285-565 €). D'après l'universitaire Yang Guihong (2001a), dont certaines informations me semblent fausses, cette activité rapportait annuellement 3000 à 4000 yuans (263-351 €) par foyer aux Tibétains en 1995, et 7000 à 8000 yuans (820-935 €) par foyer aux *Yi* en 1999.

346Ye Wen, Xue Ximing, Wang Hao (2008). Ces nombres me semblent démesurés, surtout que peu de familles possèdent aujourd'hui des chevaux dans la zone de Pudacuo. Serait-ce que ceux-ci ont été vendus à d'autres sites touristiques proposant des balades à cheval, dont plusieurs existent dans les hameaux proches du chef-lieu ?

Jiulong qui vivent dans des baraquements de bois le long de la route qui ceinture le parc national en direction du chef-lieu de canton de Luoji. En 2002, une équipe de Tibétains et une équipe de Yi restaient camper dix jours sur place, prenant en charge l'accompagnement des voyageurs un jour sur deux, avant d'être remplacées par d'autres équipes et de rentrer chez elles[347]. Les Tibétains impliqués dans ce projet étaient justement ceux des quatre hameaux qui avaient perdu le droit d'usage d'une partie de leurs terres au profit de la réserve naturelle du lac Bita en 1992. C'est ainsi que la prérogative de convoyer des touristes semble être devenue le moyen de compenser la réduction de leurs productions agricoles. Dans le même temps, le manque de disponibilité a parfois conduit des familles de ces quatre hameaux à solliciter un parent d'un autre hameau pour un remplacement.

En parallèle, le lac Shuodu voisin est devenu le support d'un autre projet de développement touristique en 1998. La ferme forestière du bourg de Jiantang qui en avait la responsabilité a alors cédé son droit d'exploitation à un entrepreneur privé[348]. Celui-ci y a introduit des carpes exotiques pour attirer davantage de visiteurs, notamment des pêcheurs à la ligne[349], ce qui a provoqué l'extinction des espèces indigènes auxquelles il est néanmoins fait référence lors de la visite du parc (cf. chapitre III, section II.1).

III.2. De la popularisation des sources d'eau chaude de Hongpo

En 1995, Patron Wang a eu l'idée d'aménager un centre de baignade près des sources d'eau chaude de Langding : « les sources thermales de Xiagei » (*Xiagei wenquan* 霞给温泉)[350]. Deux ans plus tard, il a acheté aux villageois le droit d'usage de terres situées près des sources principales qui surplombent le hameau à l'Ouest, dont chaque habitant possédait 3 *mu* au tarif de 3500 yuans par *mu*. Alors que je séjournais à Langding en août et septembre 2008, cet établissement semblait désaffecté. Les peintures du porche en bois sculpté matérialisant l'entrée du site ainsi que celles du chörten situé juste à côté étaient défraîchies, tandis que le bâtiment de réception était à l'abandon. En parallèle, c'est un peu plus loin, dans des bains naturellement creusés dans la pierre, que les villageois se rendaient et m'invitaient à aller. C'est ainsi que j'imaginais que les nombreuses personnes de l'extérieur qui circulaient dans ce hameau fréquentaient également ces bains de plein air. À côté, les barbelés délimitant le

347Ben Hillman (2003a : 548) ; Yang Guihong (2001a).
348Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 131). Chen Liang (2008).
349Chen Liang (2008).
350Ma Xiumei in (TNC 2005d : 141).

domaine du centre thermal étaient régulièrement franchis par les villageois. C'est seulement plusieurs mois plus tard, alors que j'habitais Langrong, que j'ai constaté que cet établissement fonctionnait bel et bien, dans un bâtiment un peu en retrait que je n'avais jamais vu. Les panneaux officiels de circulation indiquant cette attraction touristique tout au long de la route reliant le chef-lieu au parc national - alors que les noms des hameaux qu'elle borde ne sont pas mentionnés - n'étaient donc pas obsolètes. Tandis que les habitants de Langrong se baignent dans des salles de bain carrelées privatisées dont l'utilisation coûtait 30 yuansyuans, tandis que ceux de Langding et d'autres hameaux alentour continuaient majoritairement de le faire à l'extérieur dans les bains naturels partagés.

De même que le non-respect de cette propriété privée, le maintien de cette différence d'habitude découle probablement en partie du ressentiment que certains habitants de Langding éprouvent vis-à-vis de Patron Wang qui a initié cette activité. A posteriori, puisque son entreprise s'est mise à marcher et que d'autres projets touristiques se sont développés sur la base de locations de terres, ces villageois ont considéré qu'il avait abusé de leur ignorance en proposant d'acheter le droit d'usage de leurs terres plutôt que de le louer sur la longue durée.

Conscient de la popularité de la culture tibétaine, celui-ci a veillé à mobiliser des éléments qui lui sont associés, tels la langue et le bouddhisme tibétains. Il a par exemple mobilisé le terme tibétain « falaise blanche » (*baise shanya* 白色山崖)[351], phonétiquement traduit en chinois par « xiagei », pour qualifier deux sites touristiques qu'il a créés. En parallèle, il a fait construire de nombreux chörtens pour mettre en valeur ces sites. En même temps qu'ils marquent sa réussite économique, ces éléments dépaysent les touristes et satisfont les villageois qui les utilisent pour leurs cultes.

En 2008-2009, le manque d'entretien du centre de baignade de Langding laissait penser que Patron Wang ne comptait plus trop sur cette entreprise pour s'enrichir. Il était alors à la tête de plusieurs affaires plus lucratives, qui l'ont conduit à s'installer à Kunming. Début 2012, le fait qu'un de ses fils avait entamé un cursus universitaire aux États-Unis était un sujet de conversation.

Au même moment, c'est le centre thermal voisin du « Parc écologique du Pont naturel » (*Tiansheng qiao shengtai yuan* 天生桥生态园)[352] qui était en vogue. Ouvert en 2008 par un

351Yunnan sheng Xianggelila xian lüyou ju (2005 : 63).

352Cette expression fait référence à une paroi de pierres qui a naturellement pris la forme d'un pont. Plusieurs sites touristiques célèbres ont été créés autour de telles réalisation en Chine : à Nankin, dans la province du Hebei, ou encore dans la municipalité de rang provincial de Chongqing.

entrepreneur de Geza, ce site propose des séjours thermaux avec possibilité d'hébergement et de restauration sur place, ce qui permet d'y rester plusieurs jours. Il a été établi dans un site religieux populaire, après achat des sources d'eau chaude aux habitants du hameau duquel il dépend. Plusieurs familles de Langrong sont allées y passer quelques jours de vacances au moment du nouvel an chinois 2012, profitant du demi-tarif accordé aux populations locales. Peu après son ouverture en 2009, les employés de la station de protection de la réserve du lac Bita y étaient allés entre collègues, tandis que les villageois fréquentaient alors plutôt le « Parc écologique de Namtso[353] » (*Namucuo shengtai yuan* 娜姆措生态园). Cet autre site dispose de la seule piscine du district, qui est alimentée par les cours d'eau chaude qui ruissellent de Langding. L'entrepreneur qui a monté ce site reverse d'ailleurs un petit loyer aux habitants de Langding, de même qu'un loyer plus important à ceux du hameau de Ledong, dont il est originaire et sur le territoire duquel il est installé.

En faisant prendre conscience de l'intérêt des visiteurs pour les paysages et les sources d'eau chaude locaux, ces premières activités touristiques ont révélé aux populations locales un potentiel économique qu'elles ne soupçonnaient pas et qui est progressivement devenu le seul horizon qu'elles visent.

Conclusion

L'attachement que les Tibétains de Pudacuo expriment vis-à-vis de leur tradition agropastorale ne les empêche pas d'être séduits par la voie du développement touristique, qui prend de plus en plus de place dans leur vie depuis 1995. L'attribution d'allocations financières à tous les villageois de Hongpo par le parc national renforce cette tendance, les conduisant à trouver les bénéfices qu'ils tirent de l'élevage et de l'agriculture insignifiants et insuffisants.

Le tourisme leur semble en outre conduire à une vie moins laborieuse et plus confortable, qui est selon eux caractéristique de l'ère contemporaine. Ils sont prêts à renoncer à certaines activités d'extraction pour y accéder. Et c'est bien la motivation à connaître un mode de vie alternatif qui les anime, et non la conjonction supposée entre leur tradition et le projet conservationniste.

353En référence au lac du même nom, qui se situe près de Lhassa.

Chapitre VI. L'articulation entre le système local de croyances et la relation à l'environnement naturel

These commentaries are tales, which not really belong to Buddhism.

Bianma, février 2012.

Le discours touristique local s'appuie sur le cliché largement répandu selon lequel la croyance dans le bouddhisme tibétain inclut le souci de respecter les autres êtres vivants et rejoint la conservation. La reconnaissance de la valeur de l'environnement naturel de Pudacuo par différents labels sert à prouver cette idée et à occulter la réalité de l'articulation entre le système local de croyances et la relation à l'environnement naturel. Cela consiste à réduire leurs pratiques de culte au bouddhisme tibétain et à masquer le décalage entre les prescriptions théoriques émises par le clergé et leur appropriation populaire. Cette démarche est le fait des développeurs touristiques, mais rejoint la visée politique et l'ambition conservationniste qui ont conduit à l'émergence de l'image des Tibétains verts. La valorisation de la culture tibétaine qu'elle induit favorise son appropriation, notamment parmi les jeunes tels Bianma, qui considèrent le culte aux montagnes dieux du terroir comme « des histoires » ou des « superstitions » (*mixin* 迷信).

L'apposition d'une nouvelle grille de lecture sur l'espace local apparaît similaire au processus par lequel le clergé bouddhiste a assimilé les pratiques pré-bouddhiques, tout en autorisant la persistance de certaines d'entre elles et en laissant aux laïcs la possibilité d'être de bons bouddhistes malgré leur distance aux normes. Le mouvement actuel consiste de même en une relecture de ce qui lui pré-existait, mais répond non plus, ou plus seulement, à un agenda religieux, mais à des considérations économiques, politiques, et conservationnistes, dont les défenseurs sont plus ou moins ouverts à la réalité des pratiques populaires.

I. La bouddhisation des Tibétains de la zone de Pudacuo

Dans la zone de Pudacuo comme ailleurs dans l'aire tibétaine, les prescriptions bouddhiques se sont superposées à un fonds de pratiques plus anciennes dans la continuité desquelles elles ont été appropriées par les populations locales. Ce phénomène a été initié par des moines bouddhistes influents, qui ont opéré ce qu'on appelle la « bouddhisation » des espaces où ils prêchaient. Ce processus d'adaptation et d'assimilation des caractéristiques locales par le bouddhisme tibétain a laissé aux conceptions populaires une forte empreinte

locale. C'est notamment le cas en matière de représentations de l'environnement naturel, que R. A. Stein voyait clairement relever de « la religion sans nom »[354]. En parallèle, les représentations érudites venues d'Inde et de Chine sont restées l'apanage des personnes éduquées, et principalement des moines. Encore aujourd'hui, j'ai constaté que peu de bouddhistes laïcs de la zone de Pudacuo y étaient familiers et c'est pourquoi je ne les évoquerai pas[355].

Le cadre local continue de donner une place majeure à l'interprétation non-bouddhique de certains éléments du relief comme étant des supports d'expression des dieux. C'est ainsi que des montagnes, des lacs, des arbres et des rochers sont l'objet de cultes, comme le révèle la présence de cairns, de chörtens, de drapeaux de prières, ou encore de gravures. Cette lecture de l'espace serait d'origine très ancienne :

> Les éléments du relief semblent avoir toujours suscité leur intérêt [aux Tibétains] ; en témoignent d'une part les marques qu'ils y ont apposées : formules rituelles ou bas-reliefs géants gravés dans la roche et grandes inscriptions religieuses faites de pierres blanches à flanc de montagne, et d'autre part les curiosités naturelles qui jalonnent les itinéraires de pèlerinage : rochers aux formes particulières, empreintes de saints personnages ou traces de leurs combats contre les démons, grottes, failles et formes divines "apparues spontanément".[356]

À ces formes du relief diverses correspond une large variété de divinités, dont toutes n'ont pas conservé une grande importance aujourd'hui. Déjà en 1987, Fernand Meyer ne voyait plus que « [l]es dieux-montagnes, [l]es lacs et [l]es divinités du sous-sol associées aux points d'eau et aux sources » continuaient à nourrir « la lecture tibétaine du paysage » dans sa région de recherche[357]. Dans la zone de Pudacuo, j'ai rarement entendu de références aux divinités aquatiques (*klu*), contrairement à ce qu'il en est au Ladakh ou au Qinghai[358]. Près des sources d'eau chaude de Langding (cf. chapitre V, section III.2), dont l'existence spontanée est vue comme une manifestation divine, les baigneurs attachent un morceau de tissu ou un fil de laine aux branches d'un petit bosquet, conformément à une pratique signalée par Fernand Meyer[359]. Par ailleurs, le jour de l'an est l'occasion d'un rituel au cours duquel une femme de la maison se rend à un point d'eau proche pour y puiser de l'eau, qu'elle doit ramener chez elle en gardant le silence[360]. La responsabilité de la femme de gérer la relation avec les esprits *klu* et

354Rolf A. Stein (1981 : 168) cité par Fernand Meyer (1987 : 108-109).
355À ce sujet, je renvoie à Alexander W. Mcdonald (1997).
356Fernand Meyer (1987 : 108).
357Fernand Meyer (1987 : 115-116).
358Pascale Dollfus (1996, 2003) ; Xénia de Heering (2013).
359Fernand Meyer (1987 : 117).
360En Amdo, c'est par contre en se rendant à la source pour apporter des offrandes à l'esprit *klu*, et pas en en

d'assurer l'approvisionnement de la maisonnée en eau continue également d'être mise en scène dans certains mariages, où les femmes de la famille de l'époux attendent la mariée, future maîtresse de maison, en portant des tonneaux d'eau sur le dos. Dans ce contexte où seul le culte aux montagnes semble demeurer réellement vivace, c'est de lui que part ma réflexion sur l'articulation entre le système local de croyances et la relation à l'environnement naturel.

I.1. L'imbrication de pratiques coutumières et de rituels bouddhiques dans les cultes locaux

> Presque neuf heures, un jour quelconque à Langrong. Après s'être entendu appelé de nombreuses fois par son épouse levée depuis longtemps, Nongbuqilin apparaît. Dans le tas de bois de la cour, il récupère quelques morceaux de bambou ou une petite branche de chêne alpin bien secs qu'il enflamme dans le fourneau du séjour. Il y prend aussi une louche d'eau dans la petite jarre en cuivre qui sert de réservoir, puis gagne l'étage. Il se dirige vers le vieux fourneau métallique désormais installé à l'extérieur, où il a été précairement posé sur des poutres de bois en attendant que le mur d'enceinte de la cour soit terminé. Il y place d'abord le bambou enflammé, puis le couvre de petites branches de pin stockées à côté, avant de les saupoudrer d'un peu de farine d'orge prélevée dans un petit bidon en plastique. Quand cela flambe, il trempe une branchette de pin[361] dans son récipient d'eau pour en jeter quelques gouttes sur le feu et sur la colonne de fumée qui s'en dégage. Puis il met également cette branchette à brûler et redescend. Le rituel de fumigation quotidien à la montagne dieu du terroir est terminé.

Au sein même du hameau de Langrong, deux monts de quelques dizaines de mètres de haut sont honorés en tant que montagnes dieux du terroir (tib. local : [^ʑi dɑʔ], tib. : *gzhi bdag* ou *yul-lha*), l'un au village du bas, l'autre au village du milieu. Pour les populations locales, ces montagnes particulières représentent des divinités qu'il ne faut pas contrarier et qui peuvent satisfaire certains souhaits[362].

C'est ainsi que l'on y trouve un petit fourneau cimenté et chaulé dans lequel les villageois viennent régulièrement réaliser le rituel de fumigation *bsang* décrit ci-dessus[363]. D'après les populations locales, cette activité est destinée à demander la paix et la bonne santé

---

revenant, que la maîtresse de maison ne peut pas parler, d'après Samten Karmay, Philippe Sagant (1987 : 247-248).

361C'est l'essence très odorante du genévrier qui est plutôt associée à ce rituel dans l'ensemble de l'aire tibétaine. Comme elle est peu disponible dans la zone de Pudacuo, elle y est généralement remplacée par du pin.

362Ces divinités peuvent être identifiées aux ancêtres primordiaux, d'après Fernand Meyer (1987 : 117) : « Pour la communauté dont il protège le site, le dieu-montagne n'est pas seulement un centre de cohésion spatiale, il peut être aussi l'ancêtre mythique des origines, à la fois du terroir (“le monde”) et de ses habitants (“les hommes”). » Fernand Meyer (1987 : 119) indique aussi que « [les éléments du paysage comme les montagnes, les lacs et les arbres] sont, parmi d'autres entités, susceptibles d'être le support de l'âme ou principe vital (*la*) d'un individu ou d'un groupe. »

363Samten Karmay (1995) analyse cette pratique, présentant sa terminologie, son déroulement et sa version liturgique dans son article « Les dieux des terroirs et les genévriers : un rituel tibétain de purification ».

(*ping'an* 平安) des membres de la maison, et possiblement d'autres personnes, ainsi que de solliciter la satisfaction de tous ses espoirs (*wanshi ruyi* 万事如意)[364]. Le plus souvent, les demandes portent sur la protection d'un parent qui quitte la maison, le succès à un examen, la guérison d'une maladie, la célébration d'un mariage, le bon déroulement d'une naissance, mais elles peuvent concerner « tout ce qu'on a dans le cœur »[365]. D'après Samten Karmay, ce rituel servait initialement à purifier le dieu du terroir des transgressions que les vivants commettent au jour le jour et qui sont considérées comme pouvant avoir des retombées négatives sur leurs ancêtres, dont les dieux du terroir[366]. En cas de décès ou d'accidents, évènements qui sont considérés susceptibles de souiller et donc contrarier les dieux du terroir, le rituel de fumigation ne peut d'ailleurs pas être pratiqué au sein de la communauté locale, que ce soit au pied de la montagne dieu du terroir ou dans le cadre domestique. Ce n'est qu'après l'inhumation du défunt que le *bsang* est à nouveau réalisé.

Par ailleurs, contrairement à ce que les guides du parc et certaines personnes locales annoncent, ce rituel n'est accompli que très ponctuellement au pied de la montagne elle-même, « quand on a le temps » et en réalité quelque chose de précis à demander, de préférence le premier, le dixième, le quinzième, le vingt-cinquième ou le trentième jour de chaque mois lunaire. Outre par le *bsang*, les populations locales honorent leurs montagnes dieux du terroir en leur offrant des flèches rituelles de bambou surmontées de drapeaux de prières colorés qu'elles plantent dans leur autel[367]. Ces drapeaux sont imprimés de représentations de divinités et de prières, dont on considère que le vent peut activer l'efficacité rituelle, ce qui implique de bien les exposer et explique qu'on les appelle « chevaux du vent » (*rlung-rta*). Il convient de même de donner une bonne prise au vent aux écharpes rituelles

364Fernand Meyer présente le culte aux dieux du terroir comme indispensable pour s'assurer une bonne existence : « Sites habités et communautés humaines sont non seulement protégés par les divinités-montagnes, mais la présence de ces dernières est indispensable pour que puissance et prospérité s'accroissent. Il faut donc que les hommes réjouissent et glorifient les dieux du terroir afin que ceux-ci ne les "abandonnent" pas. Sinon surviennent des épidémies et des calamités naturelles (glissements de terrain, grêle, etc.) parfois déclenchées par l'intrusion inconsidérée des activités humaines dans le domaine sacrée de la montagne. » (1987 : 119)

365Cela rejoint la définition d'une montagne dieu du terroir par Toni Huber comme un « *object of "secular" worship [...] that seeks success in purely mundane activities as well as to increase "glory, honour, fame, prosperity, power and progeny"* », (1999 : 23).

366Samten Karmay (1995).

367Le bambou, dont des morceaux servent à amorcer le feu du *bsang* et dont de petites branches constituent les flèches rituelles, m'a localement été présenté comme « pur » (*ganjing* 干净). Samten Karmay et Philippe Sagant (1998 : 17)r elatent que ces flèches étaient par contre détaillées dans des sapins abattus pour l'occasion chez les Sharwas.
D'après Fernand Meyer (1987 : 116), les amas de pierres qui marquent la présence de montagnes dieux du terroir « contiennent [...] un "support interne" pour le dieu, constitué d'objets de valeur, de grains et parfois d'armes et d'armures anciennes. »

bouddhiques khata, qui sont également offerts à ces divinités, de même qu'elles le sont largement dans la sphère sociale, lorsqu'on souhaite honorer quelqu'un.

Les montagnes dieux du terroir de Langrong se situent au bas de la hiérarchie des montagnes divinités observée dans la zone de Pudacuo. Une ou plusieurs montagnes de même rang sont pareillement vénérées en tant que dieux du terroir dans chaque hameau du village de Hongpo[368]. Au-dessus de celles-ci, d'autres montagnes sont reconnues à l'échelle des communautés de hameaux, telles les deux dont le culte rassemble les habitants de Langding, Wuri et Luodong. Toutes deux sont des divinités masculines, dont l'une est visitée par les hommes avant une sortie inhabituelle. Cela suggère la pertinence ancienne de cette unité administrative actuelle. Encore au-dessus, une montagne de Langding est reconnue pour être le dieu du terroir de l'ensemble du village de Hongpo hormis Dabaosi. À l'échelon supérieur, une montagne localisée au chef-lieu serait reconnue comme dieu du terroir par l'ensemble des habitants du bourg de Jiantang, ce qui suggère que le bourg de Jiantang constituait une division pertinente avant la création du système administratif actuel. Enfin, le Khawakarpo, qui se situe dans le district voisin de Deqin, est localement présenté comme situé au-dessus de cette dernière parce qu'il est vénéré dans l'ensemble de l'aire tibétaine (*Zangqu* 藏区).

Parmi ces montagnes, c'est à celle reconnue dieu du terroir de l'ensemble du village de Hongpo (hormis le hameau de Dabaosi)[369], qui est située à Langding, que les hommes du village de Hongpo vont rendre un culte pour la fête du quinzième jour du cinquième mois lunaire. Les femmes n'ayant pas le droit d'y aller[370], je n'ai pas pu assister à cette cérémonie et je la décris d'après ce qu'on m'a dit et ce que j'ai pu voir par ailleurs. Les villageois partent alors de bonne heure, emmenant un petit drapeau de prière, une longue tige de bambou, des morceaux de bambou ou de petites branches de chêne alpin, des petites branches de pin ou de genévrier, une petite bouteille d'eau, ainsi qu'un peu de farine d'orge agrémentée de grains d'orge, de blé, de riz, et éventuellement deux autres variétés qui ont une valeur rituelle[371],

368Le terme *she* 社 qui désigne ce que j'appelle un hameau (cf. introduction générale, section II) peut se traduire par « communauté » en référence aux communautés de culte qui reconnaissaient le même dieu du sol en Chine *han*. Aujourd'hui, la signification ancienne de cette désignation administrative chinoise s'avère avoir du sens dans le contexte culturel tibétain de la zone de Pudacuo.

369Par la suite, je fais encore et toujours uniquement référence au village de Hongpo à l'exclusion du hameau de Dabaosi en parlant de cette montagne comme du dieu du terroir des villageois de Hongpo.

370Toni Huber (1994) expose les interdits dont les pèlerines sont l'objet sur le site de Tsa-ri. Il en ressort que les justifications des laïcs et du clergé ne sont pas les mêmes. Pour les premiers, ce seraient des « traits de caractère féminins négatifs » qui expliqueraient cela, tandis que ce serait des « attributs physiques » pour les seconds. En conséquence, les femmes ne peuvent qu'espérer la mort et une renaissance en homme pour accéder aux espaces les plus sacrés de la montagne Tsa-ri.

371Les villageois ne produisent ni n'utilisent couramment ces autres graines et ils n'en incluent donc pas

d'aiguilles de pin, et de différents ingrédients prestigieux tels des noyaux de pêches, des poires séchées, des bonbons, voire encore une écharpe rituelle khata. Ainsi équipés, ils rejoignent la montagne, éventuellement en partie en voiture, selon leurs possibilités et leur lieu de résidence. Celle-ci se trouve à l'écart de toute voie carrossable et il faut plusieurs heures pour atteindre son autel situé en hauteur, afin d'y planter sa flèche rituelle faite de la longue tige de bambou et du drapeau de prière. En parallèle, ils réalisent le *bsang* comme décrit ci-dessus mais en remplaçant la simple farine d'orge encore parfois utilisée au quotidien par le mélange cité ci-dessus[372]. En plus d'être saupoudré sur le brasier, ce dernier est jeté à la volée sur la montagne. Puis l'on noue la khata, par exemple à une branche d'arbre, à un endroit où elle aura une bonne prise au vent. Qu'au moins un homme de chaque famille aille célébrer cette montagne à l'occasion de cette fête est vu comme une nécessité. D'après ce qu'on m'a dit, les montagnes se rendent alors à Lhassa pour « participer à une réunion » (*kaihui* 开会) et « accomplir des rituels religieux » (*zuo fashi* 做法事). Cet évènement est simultanément célébré dans tout le monde tibétain comme l'illustre son appellation de « rituel de fumigation pour l'ensemble du monde » (tib. : *'dzam gling spyi bsang*)[373]. Cette fête a en fait été fixée par le gouvernement tibétain lui-même dans le cadre de sa politique d'intégration des pratiques populaires à l'institution bouddhique[374]. Dans la zone de Pudacuo, c'est la montagne reconnue à l'échelle administrative actuelle du village qui compte vraisemblablement parmi les montagnes sacrées locales intronisées « Protectrices de la Foi bouddhique » (*chos-skyong*) par le clergé bouddhiste[375]. Début 2012, certains hommes y sont également allés pour accomplir ces mêmes rituels, la plupart au moment du nouvel an chinois (*nongli xinnian* 农历新年), d'autres au moment du « nouvel an des moines » (*heshang xinnian* 和尚新年).

Ainsi, dans le village de Hongpo, le rituel le plus valorisé est réservé aux hommes. D'après ce qu'on m'a dit, cela découle directement de l'identité de la montagne dieu du terroir des villageois de Hongpo qui est de sexe masculin. Celui-ci serait un démon (*mogui* 魔鬼) au

forcément dans le mélange. Il s'agit probablement du sésame et du pois, qui forment avec les trois précédentes l'ensemble des variétés offertes par le dieu Avalokiteśvara aux hommes-singes supposés avoir été les ancêtres des Tibétains, d'après Stein (1981 : 26).

372Même au quotidien, il est fréquent que cette farine d'orge soit enrichie d'ingrédients prestigieux tels ceux cités ci-dessus. Des personnes nées dans les années 1960 m'ont d'ailleurs raconté que l'essentiel du riz auquel leur famille avait accès quand elles étaient enfants était en réalité réservé pour le culte aux montagnes tandis qu'eux n'en mangeaient que deux à trois fois par an.

373Fernand Meyer (1987 : 117) ; Matthew T. Kapstein (2014 : 8).

374Fernand Meyer (1987 : 117).

375Toni Huber (2004 : 138) explique ainsi : « *It is a major time for worship of the many local deities said to have been tamed by one of the first tantric lamas in Tibet, and which then converted under oath to being protectors of Buddhism. These deities are mainly nature spirits redefined within the Tibetan Buddhist pantheon and cosmology.* »

visage noir chevauchant un yack blanc, semblable aux autres montagnes dieux du terroir dont j'ai entendu parler qui étaient des yacks, blancs ou noirs, ou des démons ayant pour monture un yack[376]. À l'inverse, deux petits monts dieux du terroir de Langding de sexe féminin peuvent être à la fois visités pas les hommes et les femmes, qui y effectuent les pratiques décrites ci-dessus.

Parce que les cultes aux montagnes dieux du terroir concernent l'ensemble de la communauté locale, lorsque la survenue d'un malheur empêche tout le monde de les effectuer, ou lorsqu'ils rassemblent ponctuellement des représentants de chacune de ses familles, ils ont un effet d'activation des liens communautaires.

L'autre montagne que beaucoup d'habitants de Hongpo souhaitent visiter est le Khawakarpo, qui se situe dans le district de Deqin, à plus de 230 kilomètres (environ six heures de route) de chez eux. Si certaines personnes m'ont assuré qu'être allé en pèlerinage au Khawakarpo était une nécessité pour tout jeune homme à partir de quatorze ou quinze ans, peu de villageois s'y sont en fait rendus.

Ce sommet a la particularité d'être à la fois vénéré en tant que dieu du terroir par les Tibétains du Kham et en tant que montagne sacrée du bouddhisme tibétain (*gnas ri*)[377]. Sous l'égide des IIe (1204-1283) et IIIe Karmapas (1284-1339), le clergé bouddhiste a entrepris de supplanter le culte populaire pré-bouddhique qui lui était rendu en y superposant un autre culte. Ce procédé a également été constaté pour d'autres montagnes de l'aire culturelle tibétaine[378]. Réalisant l'ancrage solide de cette institution, le clergé bouddhiste l'a récupérée comme support pour implanter son système de croyances. Cette démarche a notamment été entreprise par des moines adeptes tantriques du XIIe au XVe siècle[379]. Les récits qui relatent ce phénomène les dépeignent comme des héros, qui se sont vaillamment confrontés aux esprits locaux féroces jusqu'à les soumettre et les convertir au bouddhisme tibétain, de la même manière que le gourou indien Padmasambhava l'aurait fait lorsqu'il a introduit des enseignements tantriques du bouddhisme au Tibet. La bouddhisation est ainsi présentée

376Fernand Meyer mentionne « la croyance très ancienne qui associe les montagnes au bouquetin (*Ovis hodgsoni*) et au yak » et fait référence au dieu-montagne Yarlhashampo, dont Toussaint signale qu'il est représenté comme s'étant attaqué à Padmasambhava sous la forme d'un yack (1987, p. 117).

377D'après Katia Buffetrille (2013) (1996 : 193-212) (1998 : 18-35). Fernand Meyer (1987 : 120) mentionne que la montagne Marpori est pareillement reconnue comme support de l'âme d'une divinité bouddhique et d'un « dieu-montagne pré-bouddhique ».
Le bouddhisme tibétain reconnaît sept autres montagnes sacrées, qui sont, d'Ouest en Est : le Tise, le Targo, le Labchi, le Nyanchen Tanglha, le Tsari, le Kongpo Bönri, et l'Amnye Machen.

378Alexander W. Macdonald (1990) ; Toni Huber (1999).

379Toni Huber (1999 : 26).

comme un acte de civilisation.

Principalement, le bouddhisme tibétain préconise de réaliser le tour des montagnes sacrées selon le sens horaire (*kora*) - pendant que les adeptes du bön parcourent les mêmes itinéraires en sens inverse -, ce qui nécessite environ sept jours à raison de quinze à dix-huit heures de marche par jour[380]. Cette activité est aussi bien ouverte aux hommes qu'aux femmes, mais ces dernières n'ont pas forcément accès à tous les itinéraires. L'objectif est de se purifier des péchés et s'inscrit ainsi dans la quête d'un bon karma que les bouddhistes mènent en vue d'obtenir une réincarnation satisfaisante. Chemin faisant, les pèlerins collectent des éléments matériels auxquels ils prêtent des effets bénéfiques[381]. Ce type de pèlerinage est aussi perçu comme préparant l'âme aux épreuves auxquelles elle devra faire face lors du bardo, qui est la période de quarante-neuf jours intermédiaire entre deux vies. D'après Toni Huber et Katia Buffetrille, certains passages difficiles à franchir sont d'ailleurs expressément nommés « sentier étroit de l'état intermédiaire entre la mort et la renaissance » et sont vus comme un entraînement physique à l'expérience du bardo[382]. Les personnes vertueuses ne sont pas censées devoir les craindre, tandis que parvenir à les traverser est interprété comme la garantie d'une bonne renaissance et l'évitement d'une chute en enfer. En même temps qu'ils me présentaient cette expérience comme incontournable pour les hommes à partir de quinze ans, mes informateurs ont souligné la difficulté à l'accomplir. Cela n'est en outre pas suffisant de la réaliser une unique fois. Au Khawakarpo, c'est trois, neuf ou treize fois qu'il est recommandé d'effectuer une circumambulation. Comme sur les autres lieux de pèlerinage, il est possible de sous-traiter cette tâche à une autre personne en cas d'incapacité à l'effectuer soi-même[383]. Et le bénéfice du pèlerinage est individuel, revenant à celui qui l'a effectué ou commandité, à la différence, des rituels adressés aux montagnes dieux du terroirs[384].

De même qu'ils offrent des écharpes rituelles bouddhiques à leurs montagnes dieux du terroir, les Tibétains offrent aux montagnes sacrées bouddhiques des présents en principe adressés aux dieux du terroir, comme la fumigation, des drapeaux à prières et des flèches rituelles. Le cumul de ces pratiques rappelle que le Khawakarpo a conservé son statut de dieu du terroir non-bouddhique pour les habitants du Kham - qui constituaient d'ailleurs la majorité des pèlerins lorsque Katia Buffetrille s'y est rendue en 2003 -, malgré sa récupération par le

380Katia Buffetrille (2013).
381Toni Huber (1994)
382Toni Huber (1999 : 233, note 28) ; Katia Buffetrille (2013).
383Katia Buffetrille (2013).
384Anne-Marie Large-Blondeau (1960 : 209).

clergé bouddhiste. Cela suggère en outre que les pèlerins en attendent aussi du soutien pour leur vie présente. Les populations locales ne font en réalité pas de distinction entre leurs cultes selon qu'ils sont ou non « bouddhiques ».

Outre le pèlerinage au Khawakarpo, les Tibétains sont invités à manifester leur foi dans le bouddhisme tibétain et à solliciter une bonne renaissance en réalisant un culte chez eux matin et soir.

> Environ huit heures trente, un jour quelconque à Langrong. Chunpizhuoma, treize ans, se lève. Elle s'habille rapidement et gagne le séjour pour y prendre une bassine dans laquelle elle verse un peu d'eau chaude stockée dans un thermos ainsi qu'un peu d'eau froide puisée dans une jarre en cuivre. Elle sort se débarbouiller dans la cour de la ferme familiale, passant un peu d'eau savonneuse sur ses mains, son visage et ses bras. Puis elle regagne le séjour du rez-de-chaussée pour récupérer trois à cinq bâtons d'encens, un briquet, et une louche d'eau. Elle monte au premier, entre dans le vaste séjour déserté, et se dirige vers l'autel bouddhique. Elle y retourne sept petites coupelles métalliques dorées et les remplit d'eau. Puis elle allume l'encens et le plante dans un lourd brûle-parfum doré en veillant à ce qu'il ne s'éteigne pas. En faisant cela, elle marmonne pour solliciter la santé de ses proches et la réussite scolaire de sa sœur cadette.
> Le soir, il est difficile de contraindre Chunpizhuoma à monter effectuer le rituel à l'autel bouddhique, auquel elle prête moins d'intérêt qu'aux feuilletons télévisés. Parfois au pas de course, elle vide l'eau des coupelles dans l'un des quatre réservoirs du trépied du séjour de l'étage, elle les empile à l'envers, puis elle allume une bougie et rejoint le séjour du rez-de-chaussée.

Dans la zone de Pudacuo, ce rituel est quotidiennement réalisé, généralement par un adulte puisque les enfants se trouvent à l'internat. Les requêtes formulées en l'accomplissant sont adressées aux plus hautes instances bouddhiques, telles le Dalaï-lama ou le Panchen-lama, dont des photos trônent souvent sur l'autel bouddhique, aux côtés de portraits de moines, décédés ou vivants, de la famille (cf. chapitre I, section II.2). En plus de favoriser la bonne renaissance d'un individu, la propitiation des divinités bouddhiques est souvent l'occasion de demander la satisfaction de faveurs pour la vie terrestre, notamment la santé et la réussite économique. Lorsque une famille est confrontée à une difficulté importante, elle complète ce rituel par une offrande de thé au beurre salé dont un bougeoir est également disposé sur l'autel. En cas d'oubli un jour, deux bougeoirs peuvent être disposés le lendemain.

Par ailleurs, ce récit révèle que le culte bouddhique se traduit avant tout par l'accomplissement d'un rituel, sans solennité particulière.

Qu'ils s'adressent à des divinités locales ou à d'autres reconnues à une plus large échelle, les rituels aux montagnes réalisés par les habitants de la zone de Pudacuo s'avèrent très similaires les uns les autres. Cela résulte notamment de l'ancienneté du dialogue entre les

recommandations bouddhiques et les pratiques populaires, qui s'est notamment opéré par le biais du clergé local, qui continue souvent de partager le même univers religieux que la communauté laïque dont il est issu.

I.2. La tension entre les prescriptions théoriques et les pratiques coutumières en matière de relation à l'environnement naturel

La diffusion de l'éthique bouddhique parmi les populations tibétaines a conduit le clergé à nouer une relation ambiguë voire tendue avec les laïcs. Le recours aux sacrifices et la chasse ont notamment été sujets à débat, comme le fait remarquer Toni Huber : « *The contradictions and resultant tensions between real aspects of Tibetan life, especially the taking of life through hunting, domestic butchery, social violence, and local sacrifices, and the expectations of introduced Buddhist moral discourses is a constant and time-honored theme in Tibetan society.* »[385].

Par exemple, au XVIIe siècle, lorsque le Ve Dalaï-lama patronne la construction du monastère de Songzanlin de Shangri-La, il vise explicitement à supplanter la religion bön, notamment en condamnant sa prescription de sacrifices animaux[386]. Puis ce combat demeure une préoccupation importante du clergé bouddhiste local en 1730 et probablement encore plusieurs décennies après[387]. C'est ainsi que Fernand Meyer suggère que les offrandes d'« effigies de yaks ou de moutons » et que la libération d'un beau yack au profit de la montagne dieu du terroir sont venues remplacer des sacrifices sous l'influence du bouddhisme[388]. Du point de vue du clergé bouddhiste, la lutte contre les pratiques sanguinaires constitue un acte de civilisation des populations locales barbares, conformément aux prescriptions éthiques du bouddhisme[389]. L'éradication des sacrifices devient l'incarnation de la supplantation des cultes pré-bouddhiques par les rituels tantriques du bouddhisme tibétain[390]. Pour autant, il demeure encore aujourd'hui des communautés tibétaines pratiquant des sacrifices animaux, notamment de yacks, ce que les bouddhistes tibétains ont tendance à ne pas admettre, dans la continuité des témoignages anciens de religieux bouddhistes soucieux de dissimuler les limites de leur emprise sur les laïcs[391].

385Toni Huber (1999 : 174).
386Lha-mkhar Yongs-'dzin dGe-bshes bsTan-pa rGyal-mtshan (1985).
387Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa (2009 : 450).
388Fernand Meyer (1987 : 119).
389Toni Huber (1999 : 174).
390Geoffrey Samuel (1994 : 704).
391Toni Huber (1991 : 67-68) (1999).

Dans le même temps, le clergé bouddhiste a entrepris d'interdire la chasse et la coupe d'arbres dans certains espaces réservés. Ceux-ci ont notamment été établis autour de monastères, de montagnes sacrées du bouddhisme tibétain, et comprennent également des montagnes dieux du terroir. Cela rejoint le fait que la chasse et la coupe de bois sont interdites sur les montagnes dieux du terroir dans la zone de Pudacuo. L'explication qui m'a été donnée est que les animaux qui se trouvent sur ces montagnes divinités leur appartiennent et qu'on ne peut les prendre sans risquer de les offenser. Pour autant, la délimitation du territoire d'une montagne peut être sujette à interprétation. En précisant que chasser un animal sur un tel site est d'autant plus condamnable si cela a lieu près de l'autel du dieu du terroir, Samten Karmay sous-entend qu'il peut avoir lieu ailleurs sur la montagne. En parallèle, l'offrande de chèvres laissées en liberté est pratiquée par les Tibétains de la zone de Pudacuo au temple bouddhique de Dabaosi (cf. chapitre I, section I.2).

Au Khawakarpo, qui est simultanément une montagne sacrée bouddhique et une montagne dieu du terroir, les interdits de chasse et de coupe de bois sont doublement justifiés. Les animaux et les plantes sont d'un côté considérées appartenir à la montagne dieu du terroir, à laquelle il serait risqué de les dérober[392]. De l'autre, ils sont vus comme les incarnations d'entités spirituelles dans la lecture bouddhique du paysage[393].

Mais le respect de ces interdits ne va toutefois pas de soi pour les Tibétains du voisinage de Pudacuo. Aujourd'hui dans le district de Shangri-La, j'ai notamment vu une montagne dieu du terroir récemment déboisée à Langding, et une montagne dieu du terroir transformée en carrière dans un hameau proche du chef-lieu de préfecture. Face aux contraintes de la vie actuelle, par exemple pour des motivations financières ou sous la pression d'entrepreneurs locaux désireux de tirer profit des ressources naturelles, les règles préconisées par le clergé bouddhiste sont l'objet d'aménagements. Cela s'est produit alors que les espaces qui étaient autrefois ainsi préservés étaient des lieux que des groupes rivaux extérieurs choisissaient de dégrader, imaginant que le dieu du terroir adresserait des représailles à la population locale qu'ils souhaitaient agresser[394].

La résistance des populations locales à l'interdiction de chasser n'est pas surprenante au

392D'après Toni Huber (2004 : 139), l'interdiction de la chasse est également portée par le risque d'offenser la montagne dieu du terroir en souillant un point d'eau avec le sang du gibier qui y aurait été tué ou en l'importunant avec la fumée de la viande rôtie.

393Il en va de même près de la montagne Tsa-ri, où le IIIe Karmapa a imposé l'interdiction de la chasse en invoquant le risque que les animaux tués soient en réalité des divinités (de la catégorie des *dākinīs*) parce que celles-ci sont dotées du pouvoir de prendre la forme de n'importe quel être (Toni Huber (1991 : 70)). Katia Buffetrille (1998 : 22).

394Toni Huber (2004).

regard du contexte culturel tibétain qui valorise la pratique de la chasse et la consommation de viande. Parmi d'autres auteurs, Samten Karmay et Philippe Sagant ont bien restitué comment le succès à la chasse était interprété comme la manifestation du soutien de la montagne dieu du terroir et intervenait dans le choix des chefs dans certaines petites sociétés des marges tibétaines[395]. Encore aujourd'hui dans la zone de Pudacuo, l'habileté à la chasse est vue comme une qualité masculine valorisée et le fusil compte parmi les attributs du marié exposés pendant la fête de mariage (cf. chapitre IV, section II). Le goût pour la chasse rejoint le plaisir de consommer de la viande, qui est considérée comme un mets de choix, que l'on ne peut pas ne pas offrir à ses hôtes de marque, et notamment aux moines bouddhistes. Face à la banalité de la viande de porc qui est mangée presque chaque jour et à la viande de yack trop chère pour être souvent goûtée, le poisson et la viande de gibier offrent une alternative séduisante, étant à la fois perçus comme sains, nourrissants, peu gras, et surtout gratuits. Derrière ces représentations se trouve la tendance générale à valoriser ce qui est d'origine sauvage, comme les plantes mangées par les bovins dans les alpages ou les hybrides nés de l'accouplement d'une truie et d'un sanglier (cf. chapitre V, section I.1). Par ailleurs, j'ai aussi observé la grande curiosité de mes hôtes tibétains pour les viandes qui leur sont peu familières. Par exemple, ayant un jour attrapé un écureuil, un villageois a immédiatement fait le projet de le mettre au menu du dîner, jusqu'à ce qu'il ne supporte plus les cris stridents de sa proie en cage et qu'il le relâche. Ce même personnage m'a annoncé ne pas avoir pu résister à l'occasion de goûter de la viande de cheval, dont la consommation est condamnée par le bouddhisme. Et ce quelques jours après m'avoir exposé que les Han avaient la spécificité et la barbarie de n'observer aucun tabou alimentaire, à la différence des Tibétains, ayant la moralité de ne pas consommer la viande des animaux si proches d'eux comme le chien et le cheval, ou la raison de ne pas manger de buffle très sale. Ce goût pour la viande n'est pas dissociable de la culture d'élevage liée au cadre du haut plateau tibétain, qui offre peu d'alternatives à la production de denrées d'origine animale. C'est ainsi que les montagnes sacrées, que l'on s'efforce de ne pas souiller, par exemple en y faisant couler le sang, font office de consensus entre les laïcs et le clergé bouddhiste en matière de chasse.

La tension entre les prescriptions du bouddhisme tibétain et les pratiques coutumières des laïcs est en outre en partie désamorcée par la fonction purificatrice de certains rituels du bouddhisme tibétain, dont les pèlerinages[396]. D'après Kawaguchi, qui est cité par Anne-Marie

395Samten Karmay, Philippe Sagant (1998 : 15-25). Toni Huber (1991 : 66).
396Toni Huber (1991 : 66) ; Toni Huber (1999 : 174) ; Anne-Marie Large-Blondeau (1960 : 209).

Large-Blondeau, il serait même possible de se disculper de ses fautes avant même de les avoir commises :

> Je fus grandement amusé de constater que ce garçon n'était pas en train de faire pénitence pour ses fautes passées seules, mais aussi pour obtenir l'immunité pour tous les crimes qu'il pourrait commettre dans l'avenir. Son extraordinaire confession était quelque chose de ce genre : ô saint Kang Rinpoche ! o grand Çâkyamuni ! ô tous les Buddha et Bodhisattva dans les dix parties du monde et dans les temps passé, présent et à venir ! J'ai été coupable dans le passé... De tous les grands pêchés je me repens et solennellement j'accomplis ici sur cette colline ma pénitence. Je crois que par cet acte de confession et repentance, j'ai été absous de ces pêchés. Je fais aussi pénitence ici pour mes pêchés futurs, pour que je puisse dans l'avenir les répéter, que je puisse voler aux gens leurs richesses et leurs femmes, ou les rosser et les battre.[397]

Après avoir pris plaisir à chasser jusqu'à environ cinquante ans, les hommes de la zone de Pudacuo cessent en général de pratiquer cette activité pour s'en repentir dans la prière.

Les croyances des Tibétains sont certes à l'origine de la préservation de certains espaces qu'ils perçoivent comme sacrés, mais il convient de souligner que ces endroits représentent une portion du territoire tibétain relativement réduite. À Tsa-ri où la chasse et l'agriculture sont prohibées, les populations locales n'ont évidemment jamais eu d'autre solution que de délocaliser leur impact en dehors de l'espace réservé[398]. En parallèle, les interdictions de chasser dans certains lieux ont parfois été limitées dans le temps, en étant par exemple uniquement imposées les jours de fêtes bouddhiques, en lien avec la croyance dans l'impact plus négatif des fautes et dans l'impact plus positif des actions méritantes réalisées à un tel moment[399]. C'est ainsi que les espaces réservés à l'initiative du clergé bouddhiste ont eu une portée globale faible sur le respect de l'environnement naturel au Tibet. Deux autres facteurs ont assurément eu plus d'effet en la matière, à savoir la faible densité de population et le manque d'armes efficaces. En témoigne la forte augmentation de l'impact des Tibétains sur leur environnement naturel depuis l'accroissement des débouchés à l'extérieur et la diffusion d'armes modernes[400].

De même que le clergé bouddhiste s'est adapté aux sensibilités locales en matière de

397Anne-Marie Large-Blondeau (1960 : 209).
398Toni Huber (1991 : 70-71).
399Toni Huber (2004 : 136-137).
400Huber (1991 : 67). Les pratiques d'exploitation des ressources naturelles plus systématiques qui ont été introduites sous le gouvernement de Mao ont possiblement renforcé cette tendance. À titre d'exemple, les *Annales* relatent qu'en 1953, les gouvernements indigènes (*tuguan* 土官) ont organisé une battue qui a abouti à la chasse de 94 singes, 72 ours, 26 sangliers, 5 loups et 3 panthères, à Jinjiang, Sanba et Xiaozhongdian, cf. Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 21).

rituels propitiatoires et de lieux de culte, il a fait preuve de consensus face aux populations locales animées par l'envie de s'assurer une bonne vie terrestre. Cela se manifeste notamment dans la limitation des interdictions de chasse à une petite part du territoire tibétain, et dans l'offre de rituels de purification des péchés. Ce constat invite à relativiser la sensibilité à la protection de l'environnement naturel prêtée aux Tibétains, que Toni Huber invite à envisager en ces termes : « *Attention to such issues would help to reconstruct just what an "ethos of environmental protectionism" in traditional Tibet meant; was it - a deeply committed part of individual and collective belief structures, or more a set of occasional actions tailored in response to urgings from an ecclesiastical elite?* »[401]

C'est aujourd'hui pour satisfaire les ambitions économiques des autorités politiques, pourtant officiellement laïques, que la bouddhéisation de l'image de la zone de Pudacuo est opérée. Plus que la piété des Tibétains locaux, c'est l'écologisation de leur image, c'est-à-dire leur présentation comme étant respectueux de l'environnement naturel, qui les soucie.

II. L'écologisation de l'image des Tibétains : un discours homogène à des fins divergentes

Le développement touristique de la région passe par la redéfinition des pratiques de culte des Tibétains en vue de les instituer en précurseurs de la science moderne de l'écologie. À nouveau, cela s'inscrit dans une approche traditionaliste de la culture locale, dont on sélectionne et modifie certains éléments, tout en dissimulant ceux qui ne concordent pas avec l'image qu'on veut donner. Cette démarche des autorités locales vise les touristes, mais elle a aussi été utilisée avec et par TNC (cf. chapitre VII, section I.2), dans la lignée de l'association entre le gouvernement tibétain en exil et le WWF qui a conduit à l'invention des Tibétains verts.

II.1. L'harmonie entre les Tibétains et leur environnement naturel au secours du développement économique

L'harmonie entre les Tibétains et leur environnement naturel est localement mise en scène par le biais de quelques motifs du bouddhisme tibétain ou d'autres choses assimilées à celui-ci, qui sont réinterprétés à l'aune des découvertes récentes de l'écologie. Outre le culte

401Toni Huber (1991 : 68).

aux montagnes, la croyance dans la réincarnation (*liu dao lunhui de zongjiao lilun* 六道轮回的宗教理论) est particulièrement mobilisée et déformée. Celle-ci est présentée comme induisant une conscience de l'interdépendance des êtres vivants, qui conduirait les Tibétains à modérer leur impact sur l'environnement naturel, ce qui est ainsi formulé à Pudacuo :

> L'idéologie du bouddhisme traditionnel tibétain selon laquelle « le bon et le mauvais conditionnent la loi de la réincarnation » est la source spirituelle de l'harmonie et de l'amitié des hommes vivant ici avec la nature ainsi que tous les êtres vivants.[402]

Les actions des Tibétains locaux sont présentées comme étant définies par la crainte d'une mauvaise réincarnation, sans que les aménagements permis par les rituels expiatoires ne soient mentionnés.

L'idée de l'interdépendance est notamment prise comme cadre d'interprétation de deux peintures que les visiteurs peuvent apercevoir plusieurs fois au cours de leur séjour, comme à l'aéroport, sur un mur de la vieille ville, au monastère de Songzanlin, et dans des maisons particulières. La peinture la plus fréquemment représentée s'intitule « les quatre amis » ou « les quatre frères harmonieux » (tib. : *mthun-po spun-bzhi* ; *hexie si rui* 和谐四瑞). On y voit un éléphant chevauché par un singe, qui porte un lièvre sur l'épaule ou sur la tête, qui porte lui-même un oiseau sur le dos[403].



Illustration 18 : « Les quatre amis » sur un mur de la « vieille ville »

402Pudacuo guojia gongyuan (2007c : 38).

403Cette peinture rappelle le conte « Les musiciens de Brême » de Jacob et Wilhelm Grimm, qui met en scène un âne, un chien, un chat et un coq, qui circulent pareillement sur le dos les uns des autres. Un peu en décalage avec l'interprétation de cette union en termes d'harmonie universelle en vogue à Xianggelila, ces quatre animaux sont ainsi unis contre de méchants voleurs humains.

Ceux-ci se trouvent sous un arbre en fruits. Cette peinture serait née d'une légende faisant référence à une vie antérieure de Bouddha[404]. Dans la version originale, un éléphant, un singe et une perdrix sont représentés sous un banian. Suite à la dégradation des relations entre eux, ils décident de suivre la règle du respect des anciens pour laquelle il leur faut déterminer l'âge de chacun. Se basant sur leur connaissance de l'histoire du banian, ils en déduisent que la perdrix est la plus âgée et que les autres lui doivent donc le respect, et que le singe étant plus âgé que l'éléphant, il se situe au-dessus de ce dernier. En d'autres termes, cette peinture visait initialement à enseigner la règle de respect des aînés. Puis un lièvre a été ajouté au trio, et le banian a été transformé en arbre fruitier, conformément aux représentations que j'ai vues à Shangri-La. Une seconde interprétation de cette peinture est ensuite apparue. Selon elle, les animaux sont associés dans l'objectif de cueillir un fruit et représentent la coopération harmonieuse. L'idée qu'ils collaborent à un même projet se retrouve dans la courte explication qu'en donne Rolf A. Stein : « L'oiseau a apporté la graine de l'arbre, le lapin l'a fumé de ses crottes, le singe l'a irrigué... et l'éléphant a trouvé l'ombre. Chacun attribue le plus grand mérite à l'autre. »[405] Ces explications ne disent pas tout-à-fait la même chose, et sont finalement substituées par le message succinct de l'harmonie entre les êtres et son corollaire supposé du respect de l'environnement naturel à Xianggelila.

Le deuxième tableau interprété comme véhiculant le message de l'écologie est celui des « six signes de longue vie » (tib. : *Tshe ring drug skor* ; *liu changshou* 六长寿) ou du « vieil homme » (tib. : *mi tshe ring*). On y voit un vieillard entouré par un arbre, des rochers, de l'eau, des oiseaux et un daim, qui représentent chacun la longévité.

404À ce sujet, je me base sur l'explication fournie par Robert Beer (1999 : 94-99).
405Rolf. A. Stein (1981 : 237).

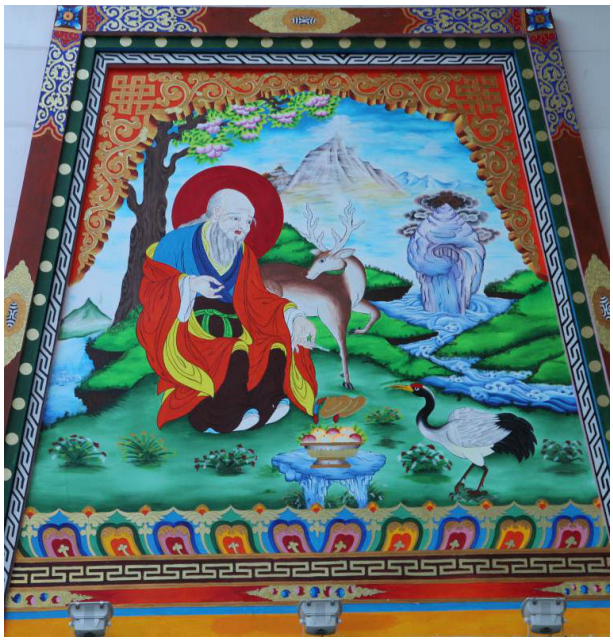

Illustration 19 : « Les six signes de longue vie » sur un mur de l'aéroport

Dans son ensemble, ce tableau symbolise « l'harmonie naturelle du solitaire, qui, n'étant pas troublé par les soucis du monde, vit une longue vie de contentement, de paix et d'opulence naturelle »[406]. Mais celui-ci est aujourd'hui introduit comme représentant le souci pour le maintien d'un bon équilibre entre les différents éléments de l'environnement naturel qui serait manifesté dans le bouddhisme tibétain. Cette image a en réalité peu à voir avec cette religion, étant d'origine chinoise et ayant principalement pénétré la culture tibétaine séculière[407]. Elle doit d'ailleurs probablement renvoyer la majorité des touristes, qui sont des Chinois de l'Est, à l'idée de longévité.

Un autre élément qui est localement mis en avant pour illustrer la sensibilité à l'environnement naturel supposée des Tibétains locaux est un récit étiologique qui met en scène la grue à col noir (*hei jing he* 黑颈鹤 ; *Grus nigricollis*) et les Tibétains de Shangri-La :

406À ce sujet, je me base sur l'explication fournie par Robert Beer (1999 : 95-99).

407Cela n'empêche pas des défenseurs de l'idée de la conjonction entre le bouddhisme tibétain et l'écologie de la mobiliser, tel un moine bouddhiste du Ladakh dont le message est relayé par le documentaire de Stanzin Dorjai Gay et Christiane Mordelet (2011) : « [Cette peinture] a été imaginée pour aider les gens à comprendre la signification de “Jungwa”. “Jungwa”, c'est l'environnement, la nature, la terre, l'eau, le feu, l'air, c'est l'ensemble de ces quatre éléments qui constituent Jungwa. Quand on regarde cette peinture, on comprend que tout est interdépendant dans l'univers : eau, terre, feu et air sont totalement liés les uns aux autres. Par exemple, si, les humains, les oiseaux et les daims veulent avoir une longue vie, il faut ici que les rochers et la terre soient en bon état. Aujourd'hui, on a inventé un nouveau mot, “l'écologie” et il faut alors tout réexpliquer depuis le début, mais cette notion était déjà présente dans le bouddhisme. Depuis plus de mille ans nous savons qu'il faut faire attention à notre environnement, notamment grâce à cette peinture. De nos jours, les gens veulent un développement rapide, des résultats immédiats pour obtenir un instant de bonheur, ils ne pensent plus au futur. Dans cette peinture, l'enseignement de Bouddha nous explique comment conserver un développement harmonieux. »

> Dans l'Antiquité, à la saison où les Tibétains de Shangri-La ensemencent les champs, des grues à col noir sont arrivées dans les champs pour picorer les graines d'orge ; quand l'orge devint mûr, ce fut tout un groupe qui arriva ; dans les champs, elles allaient vraiment détruire l'orge, les gens se mirent à les détester.
> Un jour, un jeune homme a pensé à une solution ; après avoir terminé de semer son orge, il a posé un piège à nœud pour oiseaux ; le deuxième jour, il a attrapé une grue à col noir, et lui a dit avec colère : « sur la Terre, parmi les pires bandits, tu es le plus perfide. Aujourd'hui, je veux te tuer. »
> Entendant qu'on allait la tuer, la grue à col noir eut très peur, et elle dit juste au jeune homme : « homme de foi, je te prie de me laisser la vie sauve, je peux le jurer, à partir d'aujourd'hui, avant que l'ensemencement des champs débute à Shangrila, je volerai vers le Nord pour descendre sur le lac clair [le lac Qinghai] ; nous attendrons après que l'orge de la moisson d'automne ait été rentré dans les granges pour revenir ici. »
> Ce jeune homme était aussi quelqu'un de bon, voyant la sincérité de la grue à col noir, il lui dit simplement : « Puisque tu jures de ne plus manger des grains de Shangri-La, alors à partir d'aujourd'hui, je ne vous capturerai plus non plus pour vous tuer ! » Après avoir fini de parler, il arracha quelques cheveux de sa propre tête pour les enfoncer dans la tête de la grue à col noir, puis il dit : « à condition que des cheveux d'humains restent sur ta tête, nous serons pour toujours incapables de violer notre promesse. »
> La grue à col noir secoua un peu la tête, puis s'envola. Depuis lors, avant chaque période de semailles de l'orge à Shangri-La, les grues à col noir quittent Shangri-La dans la direction septentrionale du lac clair, jusqu'après la fin de la moisson de Shangri-La où elles reviennent. De même, depuis ce moment, il y a des cheveux d'humains sur la tête des grues à col noir.[408]

Ce récit présente les Tibétains locaux comme des personnes ayant le souci de concilier leurs intérêts avec ceux d'une espèce animale sauvage. Comme tout récit étiologique, il mobilise des éléments réels tels la temporalité du cycle migratoire et la huppe de la grue à col noir pour ancrer son message dans la réalité. À défaut d'être cru au pied de la lettre, il peut être vu comme une façon imagée de conter la réalité que beaucoup imaginent typique des populations locales. Cette histoire est aujourd'hui relatée dans plusieurs sites touristiques du district de Shangri-La, comme le parc national de Pudacuo ou la réserve naturelle du lac Napa. Cela n'est probablement pas étranger à son statut d'animal protégé, au premier niveau de protection national en Chine et en tant qu'espèce vulnérable d'après les critères de l'UICN[409] à l'échelle internationale. Depuis plusieurs années, elle a été l'objet de nombreuses campagnes de protection et de sensibilisation auprès des populations locales[410], qui ont pu

408Ce texte est ma traduction du récit proposé par He Liping (2006 : 81).

409Cf. http://www.iucnredlist.org/details/22692162/0 consulté le 18/04/2014. L'UICN recense et classe les espèces vivantes selon leur état avéré de conservation, distinguant sept situations : « espèce de préoccupation mineure », « espèce quasi menacée », « espèce vulnérable », « espèce en danger », « espèce en danger critique d'extinction », « espèce disparue, survivant uniquement en élevage », « espèce disparue ».

410La Fondation internationale pour les grues (*International Crane Foundation*) est spécialisée dans ce domaine et elle mène des actions dans le sud-ouest de la Chine, notamment près du lac Napa de Shangri-La, dans le district de Zhaotong situé dans le nord-est du Yunnan, et près du lac Cao situé dans le nord-ouest du Guizhou. Cf. http://www.savingcranes.org/black-necked-crane.html consulté le 18/04/2014.

inclure l'invention de cette histoire, qu'aucun villageois n'était capable de me conter.

Un dernier motif parfois invoqué par les guides pour appuyer l'image de l'harmonie entre les Tibétains et l'environnement naturel est le traitement réservé aux cadavres. Selon le discours touristique, le bouddhisme tibétain prescrit la restitution à la nature de ce que le défunt y a prélevé au cours de son existence par le biais de rituels funéraires spécifiques. Le plus souvent, les corps des laïcs sont dépecés et jetés dans l'eau (*shuizang* 水葬). Ils sont parfois exposés sur un sommet (*tianzang* 天葬), dépecés s'ils appartiennent à des laïcs, intacts s'ils appartiennent à des moines. Il arrive aussi, plus rarement, que les corps de laïcs soient brûlés (*huozang* 火葬). Si ces traditions mortuaires sont effectivement comprises par les Tibétains en termes de don d'aliments aux animaux, elles ne sont pas des préconisations du bouddhisme tibétain[411], comme le suggère le sociologue He Yaohua qui a collaboré avec TNC :

> Quelques tibétologues de Shangri-La considèrent que la foi bouddhique authentique peut se résumer par ces deux caractères « donner l'aumône » (*shishe* 施舍). Les Tibétains appliquent ces deux comportements dans leur existence, incluant la vie et la mort. Pendant leur vie, ils emmènent les céréales des récoltes et l'argent épargné pour le donner au monastère, comme expression de leur piété bouddhique ; après leur mort, ils ne laissent pas non plus quelque affaire que ce soit sur Terre, y compris la peau de leur corps, qui est donnée en charité aux rapaces dans les funérailles aériennes ou aux poissons et crevettes dans les funérailles aquatiques. Les Tibétains se voient comme un membre du monde naturel, leurs relations avec les autres êtres vivants du monde naturel consistent en une coexistence symbiotique, en une transformation mutuelle via le mécanisme sans fin de la réincarnation. Les funérailles des Tibétains visent précisément à se conformer à la loi de la nature, ainsi qu'ont pour but de retourner à la nature. Comparativement aux coutumes extravagantes qui consistent à se faire inhumer, comment ne pas voir leur vision respectueuse de l'environnement comme valable, soutenable, et devant être promue ?[412]

Hormis l'incinération qui est peu pratiquée, les funérailles viseraient donc à offrir aux oiseaux ou aux poissons de se nourrir du corps des défunts. Cette interprétation rejoint ce que les populations locales m'ont dit et qui fonde un tabou sur la consommation de poisson. C'est précisément parce que les poissons sont nourris des corps des défunts que les Tibétains disent ne pas pouvoir en manger. Comme les autres interdictions déjà mentionnées, celle-ci n'est en réalité pas strictement observée par les laïcs. Lorsqu'on leur fait remarquer, ils assurent que si eux ne s'y tiennent pas, les moines le font, comme cela est préconisé dans le bouddhisme tibétain, reprenant à leur compte le discours ambiant qui identifie ce dernier au respect de

411Margaret Gouin (2010).
412He Yaohua in (TNC 2005d : 99).

l'environnement naturel.

L'idée de l'omniprésence du bouddhisme tibétain dans la vie des populations locales est aussi entretenue par la fréquence à laquelle on peut observer les populations locales accomplir des rituels près des nombreux cairns et chörtens construits dans le district, dont la plupart ont en fait récemment été édifiés dans le cadre du développement touristique. Cela contribue à disposer les visiteurs à concevoir que la préservation de la biodiversité locale est liée au bouddhisme.

II.2. L'origine politique de l'image des Tibétains verts

Si la majorité des touristes adhère facilement à cette représentation, c'est parce qu'elle est familière de l'image des « Tibétains verts » qui s'est largement diffusée au cours des années 1990, et que Toni Huber définit comme étant :

> l'ensemble des représentations essentialistes des peuples tibétains, de leur culture et de leur mode de vie, qui les dépeint comme étant en harmonie avec la nature, n'exploitant pas le monde naturel et ses ressources, et consciemment sensibles aux processus écologiques complexes inhérents à l'environnement physique.[413]

Le lien entre cette vision des Tibétains et le bouddhisme découle directement de son élaboration et de sa promotion par les dirigeants du bouddhisme tibétain. Dans les années 1980, alors qu'il était à la recherche de leviers pour imposer ses programmes de protection de l'environnement naturel, le WWF a sollicité les représentants des religions influentes, dont le bouddhisme tibétain. En 1986, le vingt-cinquième anniversaire de cette organisation a d'ailleurs été l'occasion de rassembler des dirigeants du bouddhisme, de la chrétienté, de l'hindouisme, du judaïsme, et de l'Islam autour de la question de la représentation de l'environnement naturel, pour élaborer *The Assisi Declarations. Messages on Man & Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism*[414]. D'après l'étude détaillée que Toni Huber a réalisée sur ce sujet, des sympathisants étrangers du gouvernement tibétain en exil ont suggéré à ses membres que leur engagement pour l'écologie augmenterait leur visibilité sur la scène internationale et probablement aussi la population de leurs supporters[415]. C'est ainsi que des représentants du gouvernement tibétain en exil ont participé à des évènements auxquels le WWF les conviait en 1985, puis que le Dalaï-lama a énoncé le texte fondateur « *An Ethical Approach to Environmental Protectionism* » le 5 juin 1986. En plus d'augmenter

413Toni Huber (1997 : 103).

414Ce document est accessible sur le site d'*Alliance of Religions and Conservation*, http://www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf consulté le 26/09/2012.

415Toni Huber (1997 : 103-119).

la visibilité du mouvement autonomiste tibétain, l'engagement des dirigeants du bouddhisme tibétain pour la protection de l'environnement naturel est devenu un moyen d'en diffuser une image sympathique et d'opposer celle-ci à des stéréotypes négatifs sur les Chinois. Alors que le Département de l'Information et des Relations internationales du gouvernement tibétain en exil supprimait toutes les références à des actions d'exploitation de la nature menées par des Tibétains dans ses publications, il a réduit les Chinois à l'image de destructeurs de l'environnement naturel. Ces représentations simplistes se sont peu à peu diffusées et imposées en Occident, où elles sont aujourd'hui prises pour vraies par de nombreuses personnes. Cela n'est peut-être pas étranger aux références à l'environnement naturel faites par le Dalaï-lama dans son discours de septembre 1987 intitulé « *Five Point Peace for Tibet* » qui lui a valu d'obtenir le Prix Nobel de la Paix en 1989. Il y soutenait notamment : « Les Tibétains ont un grand respect pour toutes les formes de vie. Ce sentiment inhérent est accru par la foi bouddhique qui interdit de faire du mal à tous les êtres sensibles, qu'ils soient humains ou animaux. Avant l'invasion chinoise, le Tibet était un sanctuaire sauvage préservé dans un environnement naturel unique. »[416] Son discours simpliste, qui identifie les Tibétains au bouddhisme et le bouddhisme à la conservation, a peu à peu été relayé par d'autres acteurs, dont des moines, pour qui cela est aussi un engagement pour l'autonomie du Tibet.

Le lama Khenpo Jigme Phuntsok (tib. : *'jigs med phun tshogs 'byung gnas*) est l'un d'eux. Par son action, il a contribué à faire du végétarisme une caractéristique des Tibétains ou des adeptes du bouddhisme tibétain largement reconnue par le monde extérieur. Alors que cette pratique était très éloignée des coutumes tibétaines, elle s'est seulement diffusée très récemment parmi les Tibétains bouddhistes, sous l'influence de contacts avec l'étranger, notamment d'Indiens fréquentés par la communauté exilée à Dharamsala et d'Occidentaux convertis au bouddhisme tibétain, sans toucher la majorité des Tibétains bouddhistes. Au Sichuan, Khenpo Jigme Phuntsok a longuement milité pour favoriser sa diffusion, depuis l'institut bouddhique qu'il a fondé à Serthar (*Seda* 色达), dans la préfecture autonome tibétaine de Ganzi (甘孜)[417]. Il est notamment parvenu à convaincre des éleveurs de yacks à renoncer à abattre leur bétail pour une période de trois ans renouvelable[418]. Invoquant les menaces que

416Toni Huber (1997 : 111).

417David Germano rend compte de façon très détaillée de la synthèse entre les cadres anciens et de nouvelles idées sur le bouddhisme tibétain que ce personnage a réalisée et enseignée, dans Goldstein et Kapstein (1998 : 53-94). Holly Gayley relate également comment Khenpo Jigme Phuntsok est brillamment parvenu à diffuser sa vision d'une voie de développement alternative, basée sur le respect de « l'éthique bouddhique » et qui permettrait de préserver la culture tibétaine (2011 : 435-502).

418Gaerrang (2011 : 31-43) fournit quelques informations intéressantes sur ce mouvement, mais son analyse

leur fourniture de bétail pour un marché de plus en plus large fait peser sur leur karma, Khenpo Jigme Phuntsok et ses disciples sont parvenus à conduire certains éleveurs à limiter leur abattage de yacks à leur consommation domestique. À défaut de les avoir convertis au végétarisme, ils sont parvenus à leur faire admettre que l'acte d'abattage était répréhensible dans le cadre du bouddhisme tibétain. D'après Gaerrang (Kabzung), cette initiative s'est depuis étendue ailleurs au Sichuan, ainsi qu'au Qinghai, au Gansu, et en Région autonome du Tibet[419]. Mais cette démarche a peu pénétré à Shangri-La, où elle est considérée irréaliste par les villageois et est seulement embrassée par une soixantaine de moines de Songzanlin qui ont été formés à Dharamsala, où ils ont été sensibilisés à la lecture écologiste du bouddhisme tibétain. S'ils sont végétariens, c'est probablement parce que cette ligne de conduite leur apparaît la seule compatible avec les enseignements qu'ils ont suivis. Ils entretiennent ainsi l'image largement diffusée des Tibétains bouddhistes et végétariens, qui est contraire à l'histoire de l'institutionnalisation de la préparation de la viande des dalaï-lamas par des bouchers musulmans, et qui masque le fait que l'état de santé du dalaï-lama actuel ne lui permet pas d'être lui-même végétarien. Force est de constater que cette vision s'attache à une interprétation récente et fondamentaliste des textes du bouddhisme tibétain qui ne correspond pas à la réalité des pratiques populaires.

De la même manière, j'ai rencontré deux Tibétains de Shangri-La familiers de Dharamsala qui relaient l'idée de la conjonction entre la culture locale et la conservation. Éduqué au *Tibetan Children's Village* de Dharamsala[420], Bianma a acquis un discours radical sur les bonnes pratiques, en décalage avec les coutumes locales. De même qu'il rejette le culte aux montagnes dieux du terroir parce qu'il ne relève pas du bouddhisme tibétain, il considère les villageois qui cueillent des champignons sur les montagnes sacrées fautifs, alors que ceux-ci sont d'après lui réservés aux dieux et aux animaux. Ignorant la réalité populaire, il définit strictement les montagnes sacrées comme des sanctuaires préservés de tout prélèvement. L'autre personne qui partage ce profil a été formé à Dharamsala en tant que moine. Après avoir quitté les ordres, il poursuit aujourd'hui une carrière brillante dans le monde des affaires. Il est principalement impliqué dans le tourisme et est très soucieux d'entretenir une image idyllique des Tibétains. Pour ce faire, il a entre autres donné de la visibilité aux

révèle une position partisane gênante.

419Gaerrang (2011 : 36)

420Il s'agit d'une association à but non-lucratif, qui dispense des cours aux enfants tibétains orphelins, réfugiés, ou démunis.

représentations simplistes diffusées par l'entreprise du parc national de Pudacuo via le mémoire d'une étudiante états-unienne qu'il a encadrée et qui est disponible sur internet[421]. Pour ces deux hommes, l'enjeu est plus économique que politique, alors qu'ils sont bien insérés dans le réseau des personnes localement influentes et qu'ils bénéficient largement de l'ordre établi.

De façon ironique, les autorités politiques locales et le gouvernement tibétain en exil diffusent des représentations similaires sur les Tibétains. Bien qu'ayant un horizon différent, ils se rejoignent autour de l'intérêt d'identifier les Tibétains au respect de l'environnement naturel.

Conclusion

Le bouddhisme tibétain s'avère moins omniprésent et déterministe qu'on ne le représente dans la visite du parc national de Pudacuo et communément en Occident. De même que la relation à l'environnement naturel d'un Occidental ne découle pas mécaniquement de son système de croyances ou de sa représentation de la nature, la relation à l'environnement naturel des Tibétains n'émane pas strictement de la compréhension littérale de leurs textes sacrés. S'ils ont un impact relativement faible sur celui-ci par rapport à la moyenne mondiale, cela ne découle pas strictement de leur croyance dans le bouddhisme tibétain.

Un écart existe entre l'univers religieux tibétain traditionnel et les nouveaux discours idéologiques caricaturaux qui sont utilisés pour soutenir l'idée d'harmonie entre les Tibétains et l'environnement naturel. Ces derniers rigidifient certains éléments du bouddhisme tibétain sans considération pour les réalités sociales. Les populations locales se rendent bien compte qu'ils ne constituent qu'une grille de lecture supplémentaire sur l'espace local, sans lien réel avec leur religion ni la conservation. Et elles savent s'en réclamer quand c'est dans leur intérêt économique ou que cela flatte leur image.

L'image des Tibétains verts est une construction élaborée à des fins idéologiques, par des personnes ayant une vision traditionaliste de la culture tibétaine, et qui est en décalage avec les pratiques religieuses populaires. Qu'on puisse voir un lien entre ces dernières et le

421Ellen Martin, « *Manifestations of Tibetan Buddhism in Pudacuo National Park and its Effectiveness as an Environmental Education Tool* », 2012, accessible sur http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1461/ consulté le 11/04/2013. Ce document résulte d'un séjour d'un mois au Yunnan, dont dix jours à Pudacuo, et consiste en la restitution des propos d'un guide anglophone du parc, sans aucun esprit critique.

souci pour l'environnement naturel est d'ailleurs insensé pour le garde-forestier Yan He, qui considère avoir fort à faire pour raisonner les populations locales. En attendant, cela n'empêche pas cette idée de faire toujours plus d'adeptes ou d'être mobilisée pour des agendas très différents.

PARTIE II.
CONCLUSION

Les Tibétains de la zone de Pudacuo conjuguent diversement et librement tradition, modernité et traditionalisme, selon les domaines et les contextes, selon qu'ils s'exposent au monde extérieur ou restent entre eux. La combinaison subtile qu'ils en font révèle qu'ils sont avant tout animés de pragmatisme et pas de considérations idéologiques, qu'elles soient traditionalistes, conservationnistes, communistes, ou nationalistes.

S'ils ne sont pas animés par ces dernières, c'est probablement en partie parce qu'elles sont le fruit de l'époque récente. C'est notamment le cas de la conservation, qui a fait son apparition il y a peu de temps dans la zone de Pudacuo. La variabilité du positionnement des Tibétains locaux vis-à-vis de celle-ci est révélatrice de la tension entre sa visée et leurs ambitions. D'un côté, ils se réjouissent d'être positionnés comme originaux et précurseurs de la science moderne de l'écologie, qui les associe à la culture tibétaine et confère de la valeur à cette dernière. De l'autre, ils n'ont pas envie de perpétuer des pratiques laborieuses ou de renoncer à posséder une belle maison, simplement parce que cela protégerait l'environnement naturel. Puisqu'ils ont connaissance du message de la conservation mais n'y adhèrent pas véritablement, ils apparaissent comme des images inversées de leurs ancêtres, dont les modes de vie ont permis de modérer la consommation de ressources naturelles sans que cela ne soit voulu. Cela montre que la conscience de son impact n'est ni suffisante ni nécessaire pour peu affecter l'environnement naturel.

Ils sont toutefois ouverts à certaines idées conservationnistes qui leur simplifient la vie ou dont ils valorisent le caractère moderne. Outre l'adoption de matériaux de construction alternatifs au bois, celles-ci incluent l'engagement dans l'« écotourisme », dont les bénéfices, s'ils sont acquis au prix de la renonciation à certaines pratiques, permettent d'accéder davantage aux objets de la modernité, de même que le font les Occidentaux qui sont si soucieux de leur environnement naturel. Cela est pour eux un incontournable dans leur démarche d'adaptation au changement social, alors qu'ils veulent être des Tibétains modernes. Leur souhait fait justement écho au projet des autorités politiques de les insérer dans l'économie de marché, qui sous-tend la façon dont elles se sont appropriées le modèle du parc national à Pudacuo.

PARTIE III.
LA GESTION DE L'ENVIRONNEMENT NATUREL DANS LA CHINE DU XXIE SIÈCLE

Depuis la fin des années 1990, une part importante des ONG étrangères engagées en Chine se sont impliquées dans le secteur de la protection de l'environnement naturel, « du fait du caractère comparativement moins polémique des problèmes [dans ce secteur] mais aussi de leur acuité »[422]. Cela s'est produit dans un contexte où les autorités politiques considéraient l'engagement dans ce domaine secondaire et préféraient déléguer sa gestion aux organisations étrangères volontaires. D'où le fait que la gestion de l'environnement naturel implique souvent des étrangers en Chine.

À l'origine, les autorités du nord-ouest du Yunnan auraient précisément adhéré au modèle du parc national que leur proposait TNC parce qu'il alliait les objectifs de conservation et de développement économique (cf. chapitre II, section II.3), conformément à la définition que l'UICN en donne :

> Zone naturelle, terrestre et/ou marine, désignée (a) pour protéger l'intégrité écologique dans un ou plusieurs écosystèmes dans l'intérêt des générations actuelles et futures, (b) pour exclure toute exploitation ou occupation incompatible avec les objectifs de la désignation et (c) pour offrir des possibilités de visite, à des fins spirituelles, scientifiques, éducatives, récréatives et touristiques, dans le respect du milieu naturel et de la culture des communautés locales.[423]

Pudacuo est loin de ce cadre théorique et il ne figure pas sur le site internet qui recense les aires protégées du monde sous la responsabilité de l'UICN et du programme des Nations Unies pour l'environnement (UNEP, *United Nations Environment Programme*)[424]. Il était en parallèle inconnu des salariés du bureau asiatique de l'UICN que j'ai contactés fin 2012, et qui n'ont jamais donné suite à mes questions sur la procédure d'établissement d'un parc national et

422 Ambassade de France à Pékin, « Vademecum ONG internationales », 04/01/2006, http://www.ambafrance-cn.org/article.php?id_article=410&lang=fr consulté le 04/01/2006.

423 Commission des parcs nationaux et des aires protégées de l'UICN avec l'assistance du Centre mondial de surveillance continue de la nature (WCMC) (1994 : 107).

424 Cf. http://www.protectedplanet.net/search?q=pudacuo&commit=Search consulté le 20/05/2014. Cette base de données mentionne par contre la réserve naturelle du lac Bita qui est incluse dans le parc national de Pudacuo, qu'elle classe comme appartenant à la catégorie V de « Paysage terrestre ou marin protégé » de la classification de l'UICN, qui correspond à un degré de protection de l'environnement naturel moindre par rapport à un parc national, cf. http://www.protectedplanet.net/sites/Bitahai_Nature_Reserve consulté le 20/05/2014.

les possibilités de régularisation de Pudacuo[425]. Cela n'empêche pas ses concepteurs de s'en revendiquer[426], alors que le renoncement à ce label enlèverait presque tout intérêt à leur accomplissement. Car c'est précisément pour la portée internationale de ce titre que le modèle du parc national a été perçu par les autorités comme pouvant alimenter leur politique d'intégration économique des Tibétains locaux, dans la lignée de leur appropriation de la référence anglo-saxonne de Shangri-La. Plutôt que pour apporter une vision différente, ce concept global a été mobilisé pour alimenter les logiques locales.

En témoigne le parcours de TNC, encadré de près par les autorités du Yunnan et de Diqing auxquelles elle s'était associée dans le cadre d'une collaboration officielle (cf. chapitre VII), alors que ces dernières visaient dès le début la création rapide d'un site de tourisme de masse, sans considération pour leur partenaire conservationniste ou les instances nationales (cf. chapitre VIII). Mais leur vision apparaît finalement en adéquation avec les attentes des Tibétains locaux (cf. chapitre IX).

425Le fait qu'il soit habité rend peu probable son classement en tant que parc national. En France, le parc national des Cévennes est reconnu comme parc national et appartient au réseau des parcs nationaux de France (http://www.parcsnationaux.fr/ consulté le 22/05/2014), bien qu'il soit seulement un « Paysage terrestre ou marin protégé » (catégorie V, comme la réserve naturelle du lac Bita) au regard des critères de classement de l'UICN (http://www.protectedplanet.net/sites/Cevennes_National_Park_Core_Area consulté le 22/05/2014), du fait du maintien d'activités humaines au sein de sa zone centrale.

426L'idée que Pudacuo correspondait au modèle de l'UICN était diffusée par TNC dès 2007, cf. TNC (2007b). Puis cette organisation s'est finalement contentée d'annoncer que ce serait le cas dans le futur dans Steve Blake (2007) et dans TNC (2008a). Finalement, en 2012, elle énonçait, encore plus précautionneusement, que les parcs nationaux créés au Yunnan « devraient théoriquement [...] être classés dans la catégorie II de l'UICN », cf. TNC (2012 : 134 note 133).

Chapitre VII. Un projet de conservation dans les méandres de la collaboration officielle en Chine

> *Our Mission: To preserve the plants, animals and natural communities that represent the diversity of life on Earth by protecting the lands and waters they need to survive.*
>
> Hall d'entrée du bureau de TNC à Kunming,
> juillet 2006.

À l'origine de la création du premier parc national de Chine dans le nord-ouest du Yunnan, TNC n'a finalement pas accompagné ce projet à son accomplissement. Cela est d'autant plus surprenant que la mise en œuvre de ce modèle était initialement présentée comme l'objectif majeur visé par TNC en Chine. Celui-ci occupe aujourd'hui une place secondaire sur les sites internet de TNC Chine, se réduisant par exemple à seulement quatre phrases sur son site en chinois[427]. À première vue, le désengagement précoce de cette organisation surprend. Mon expérience sur place, mes entretiens avec plusieurs de ses salariés et mes lectures suggèrent un écart de vues entre ses responsables occidentaux et ses partenaires locaux. La relecture de son parcours en Chine révèle les discordances qui ont peu à peu conduit sa direction à se distancier de certains de ses collaborateurs et partenaires chinois puis à modifier son approche du terrain chinois.

TNC et les autorités de Diqing semblaient initialement se retrouver autour d'un modèle de parc visant à équilibrer la conservation et le développement économique. Les autorités ont demandé à ce que sa mise en œuvre prenne en compte les cultures locales, défendant l'idée que celles-ci induisaient le respect de l'environnement naturel. TNC s'est ralliée à cette démarche, supposée faciliter la satisfaction de ses objectifs en matière de conservation. Elle a proposé d'articuler le modèle du parc national à l'écotourisme, qui est également censé conduire à un équilibre entre conservation et développement économique. Mais les autorités de Diqing ont finalement aménagé les paysages locaux comme elles l'entendaient, réduisant le label de parc national et les populations locales à des faire-valoir touristiques, et transformant le concept d'écotourisme en « écotourisme de masse » (*dazhong shengtai lüyou* 大众生态旅

427Le lien vers la rubrique « Parc national » (*guojia gongyuan* 国家公园) (http://tnc.org.cn/#Project#area#iframe^view-%3E%E7%9B%B8%E5%85%B3%E9%A1%B9%E7%9B%AE^link-%3E/home/tagProjects?tag=%E5%9B%BD%E5%AE%B6%E5%85%AC%E5%9B%AD consulté le 18/06/2014) renvoie à une autre adresse (http://tnc.org.cn/#Home consulté le 18/08/2014 consulté le 18/06/2014) où quatre phrases présentent la zone d'intervention de TNC au Yunnan de façon très banale et laudative, et n'évoquent même pas le modèle du parc national.

游)[428]. C'est ainsi que Pudacuo vise avant tout à soutenir le développement économique de la préfecture, sans considération pour la mission conservationniste qu'il était censé avoir.

I. L'évolution de l'approche de TNC dans le nord-ouest du Yunnan

Les avis exprimés par des salariés de TNC sur la relation des populations locales à l'environnement naturel sont variés et contradictoires. Parfois vues comme menaçantes et à écarter, elles sont à l'inverse présentées comme des partenaires incontournables ou même comme ayant un mode de vie plutôt respectueux de l'environnement naturel dans d'autres documents. Envisager ces discours divergents en regard des moments différents où ils ont été tenus permet d'éclaircir ce paradoxe et révèle l'évolution de la branche de TNC Chine d'une approche exclusivement conservationniste à une approche plus ouverte au contexte humain local.

I.1. De la stigmatisation à la valorisation des cultures locales

La visée conservationniste de TNC l'a longtemps conduite à envisager les populations locales comme des obstacles à ses programmes. En parallèle, l'idéologie politique en vigueur depuis Mao positionne les nationalités minoritaires, dont les Tibétains font partie, comme arriérées (*luohou* 落后) et devant être assistées pour accéder au stade développé du socialisme. Mais la collaboration de TNC et des autorités politiques du nord-ouest du Yunnan a fait émerger des discours célébrant les cultures locales pour leur exemplarité en matière de protection de l'environnement naturel. Derrière ce renversement de situation *a priori* surprenant, on retrouve des calculs très cohérents visant la conservation ou le développement économique.

La diabolisation des populations locales dans la tradition conservationniste

Globalement, c'est principalement entre 2000 et 2006 que l'on retrouve les populations locales réduites au statut de « source de stress à réduire » (*source of stresses to abate*)[429] dans les publications de TNC. En 2005, la page internet dédiée au « projet de la montagne Meili » (dans le district de Deqen, dans le nord-ouest de la préfecture de Diqing, cf. introduction générale, section II, illustration 3) condamnait ainsi les activités des populations locales dans une rubrique intitulée « menaces » (*threats*) :

428Tang Xueqiong, Xue Ximing, Wang Hao (2009).
429TNC (2000b).

Despite its rich natural resources, this remote area is one of the poorest in all of China, and recent commercial logging bans have further devastated the local economy. Wood collection for cooking, heating, and construction remain a primary threat to biodiversity in Meili. To accommodate a sharp increase in population, six new homes are completed each day on average, causing habitat destruction and fragmentation. Human demands upon the finite water supply continue to increase as well.[430]

Cette vision se retrouve également exprimée dans un document interne de 2006 consacrée à la région de la gorge de Shangri-La située dans le nord du district de Shangri-La, qui liste les « menaces essentielles » (*critical threats*) suivantes :

- Habitat destruction and change of composition and structure through over-collection of fuelwood, fertilizer, and house construction. A family of four must use six tons of fuel wood a year.
- Habitat fragmentation from road construction.
- Direct mortality of wildlife species from illegal hunting.
[...]
- Habitat degradation and loss of rare and endangered plant species from over- and incompatible collection of NTP [non-timber products].[431]

Ainsi, parce qu'ils consomment du bois pour cuisiner, se chauffer et bâtir, parce qu'ils souhaitent une route, parce qu'ils chassent, parce qu'ils cueillent des produits forestiers, les Tibétains locaux sont montrés du doigt comme étant des ennemis de leur environnement naturel. Cette façon d'envisager les humains est typique des conservationnistes, qui visent à préserver du contact humain des « régions sauvages » (*wilderness*) choisies selon des critères de valeur propres à l'écologie. Cela transparaît dans les rapports de TNC, où l'environnement naturel est évalué en termes de géologie, de climat, d'espèces végétales et d'espèces animales, et laissent peu de place aux populations locales, et encore moins à leurs usages et à leurs façons de voir l'environnement naturel. Dans le même temps, les conservationnistes défendent une perspective utilitariste des ressources naturelles, qui se fonde dans la tradition états-unienne de gestion des forêts par les « *rangers* » du « *United States Forest Service* », forgée par Gifford Pinchot (1865-1946)[432]. Leur objectif n'est pas de réduire de façon générale la destruction de la nature nécessitée par la vie humaine, mais de se contenter de la réduire dans les endroits précieux sur le plan de l'écologie. Les conservationnistes ne remettent d'ailleurs pas en cause le modèle de croissance économique basé sur la consommation toujours plus importante des ressources naturelles, tant que celles-ci sont prélevées en dehors des espaces

430TNC (2005c).
431TNC (2006b).
432Face aux conservationnistes, les préservationnistes prêtent une valeur spirituelle à la nature, dont ils prônent une vision non-utilitariste, à la suite de l'écrivain états-unien John Muir (1838-1914). Pour plus d'informations sur ces deux courants et les origines de l'écologisme, cf. Roderick F. Nash (1982 : 97-140), Neil M. Maher (2008), Roderick F. Nash (1989).

protégés ou dans le sous-sol. Ils acceptent du reste volontiers les financements de groupes miniers ou pétroliers, à l'image de TNC qui est soutenue par Rio Tinto et Shell[433]. Dans ce contexte, le discours accusateur formulé à l'égard des populations rurales du nord-ouest du Yunnan apparaît partial et tendancieux.

Cette façon d'envisager les riverains d'espaces protégés se retrouve à la base du classement des aires protégées de l'UICN, à la tête duquel les espaces les plus à l'écart des peuplements humains sont placés. Situé en troisième position après les « réserves naturelles intégrales » et les « zones de nature sauvage », le modèle du parc national promu par TNC voudrait qu'il ne « subi[sse] aucune altération matérielle du fait d'une occupation ou d'une exploitation humaine », et soit géré en vue d'« éliminer et, ultérieurement, prévenir toute forme d'exploitation ou d'occupation incompatible avec les objectifs de la désignation »[434]. Puisque les aires protégées sont généralement établies dans des zones rurales dont les habitants mènent des activités ayant un impact sur l'environnement naturel, cela induit en réalité la plupart du temps que les zones centrales des parcs nationaux ne soient pas habitées. Et si jamais c'est le cas, seuls « [l]es besoins des populations autochtones, y compris l'utilisation des ressources à des fins de subsistance, [qui] n'ont aucune incidence négative sur les autres objectifs de gestion » sont tolérés. Cette formulation est sujette à interprétation, mais elle semble surtout ne pas reconnaître que toute vie humaine nécessite la destruction de la nature. On peut par ailleurs en déduire que les usages de la nature qui ne rentrent pas dans cette catégorie vague et étroite sont brutalement interdits. Plus que les populations locales, c'est la valeur écologique qui est au centre de l'attention des conservationnistes.

Le peu de considération initialement manifestée par TNC pour les populations locales transparaît aussi de son ambition originelle de constituer en parc national l'ensemble des 17 000 kilomètres carrés (soit un peu plus de deux fois la superficie de la Corse) formés par les aires protégées des trois fleuves parallèles inscrites sur la liste du patrimoine naturel mondial[435]. D'après le salarié états-unien de TNC Chine que j'ai rencontré en juillet 2006, cette organisation avait dans un premier temps bel et bien souhaité établir des parcs nationaux non-habités, alors même que ces aires étaient peuplées par 315 000 personnes, dont 36 500 dans

433TNC (2014b).
434Commission des parcs nationaux et des aires protégées de l'UICN avec l'assistance du Centre mondial de surveillance continue de la nature (WCMC) (1994 : 107).
435TNC (2012 : 174).

des zones centrales, en 2003[436]. À défaut, probablement, de déplacer ces milliers de personnes, elle envisageait sûrement d'imposer le remplacement de leurs pratiques par des alternatives plus ou moins acceptables, comme elle l'a fait bien que son premier projet de parc national n'ait pas abouti. D'un côté, elle a visé à réduire la dépendance des populations locales aux ressources naturelles, notamment au bois, en diffusant l'usage de cuiseurs à bois économes, de chauffe-eau solaires, de biodigesteurs, et de matériaux de construction autres que le bois. De l'autre, elle a entrepris de remplacer les activités économiques locales par l'écotourisme, dépossédant ainsi les populations de leur cadre de vie, au profit de touristes et de scientifiques venus d'ailleurs. La prédation constituée par les activités de subsistance des cent cinquante ou deux cents villageois qui habitent dans le parc ou s'y rendent chaque jour semble plus condamnable que celle des sept cents touristes qui le visitent quotidiennement, circulant en bus et abandonnant leurs déchets n'importe où. Comme je le questionnais sur la réception des programmes de TNC par les populations locales, un de ses salariés m'a répondu d'une façon emblématique de sa vision centrée sur l'écologie : « comment les gens pourraient-ils ne pas être intéressés par notre offre puisque elle permet de protéger leur environnement naturel ? » Puisque la présence humaine impacte forcément la nature, le conservationnisme peut, mené à l'extrême, être prédateur des habitants locaux, tout en le niant sous couvert de modernisation et de progrès.

Puis des publications de TNC plus tardives ont plutôt présenté ses activités comme étant tournées vers les populations locales. C'était le cas de la page consacrée au parc national de Pudacuo sur le site internet de TNC Chine en 2008, où un paragraphe était intitulé « Nature *for* People, Not Nature *from* People ». On pouvait notamment y lire que le parc fournissait des emplois aux villageois voisins du parc et que TNC était parvenue à cet accomplissement en « puisant dans une histoire de succès en matière de conservation dans la province du Yunnan, dans laquelle elle a spécifiquement lié la réduction de la pauvreté et le bien-être humain à la conservation environnementale et la soutenabilité »[437]. De « menaces », les populations locales deviennent des victimes de la pauvreté, plutôt que des personnes aux pratiques différentes et légitimes. Puis la nouvelle vision de TNC était ainsi reprise sur la version de 2011 de cette même page internet : « *[The park] operates on the conservation ideal that nature isn't meant to be kept from people; rather, it's for people.* »[438] De la même façon, en

436UNESCO (2014).
437TNC (2008a).
438TNC (c. 2011a).

2012, le nord-ouest du Yunnan était dépeint comme un sanctuaire préservé malgré son importante population, loin de l'idée de « menace » très présente dans les publications de l'organisation douze ans auparavant : « *More than three million people representing 15 ethnic minorities call this remote and timeless landscape home.* »[439] L'avis selon lequel le nord-ouest du Yunnan constituerait un « paysage isolé et intemporel » est pour le moins idéologique, voire ignorant ou mensonger. Correspond-il à la vision des populations locales finalement en vigueur chez TNC Chine ou bien sert-il simplement d'argument de vente des programmes de TNC vis-à-vis des visiteurs de son site internet qui offre une vitrine séduisante aux donateurs potentiels ? Quoi qu'il en soit, mon observation du glissement du discours de TNC est corroborée par le témoignage de Robert K. Moseley et Renée B. Mullen, salariés de TNC impliqués dans le nord-ouest du Yunnan jusqu'en 2005, qui défendent l'idée selon laquelle leur organisation a réalisé des efforts inédits « pour incorporer les perspectives locales à la conservation »[440]. D'après eux, c'est leur partenariat avec les autorités provinciales du Yunnan qui a conduit les salariés de TNC à prendre en compte les populations locales : « *While biodiversity was the primary focus of TNC's work in Yunnan, partnership with the provincial government brought the people of northwest Yunnan to the fore.* »[441] Ces auteurs regrettent d'ailleurs que « les employés locaux de conservation [de TNC] étaient [initialement] forcés à dire aux villageois qu'ils étaient une menace pour la biodiversité (par exemple en dépendant du bois comme source d'énergie principale) » et commentent que « c'était une manière maladroite de débuter une collaboration »[442].

De la relation harmonieuse entre les populations rurales et leur environnement naturel

Cette évolution du discours de TNC résulte du succès de ses collaborateurs chinois à imposer l'idée de conjonction entre certaines pratiques locales et la conservation. Robert K. Moseley et Renée B. Mullen relatent que « [l]es géographies culturelles étaient initialement en dehors de l'expérience de la plupart du personnel de TNC, qui les trouvait difficiles à

439TNC (c. 2011a).

440TNC (2014 : 138-139). Cet article a la particularité d'avoir été écrit par Robert K. Moseley et Renée B. Mullen, qui travaillaient pour TNC dans le nord-ouest du Yunnan jusqu'en 2005, avant de s'engager dans d'autres programmes de conservation, toujours pour cette même organisation.

441TNC (2014 : 133). Ces auteurs indiquent que la prise en compte des populations opérée par TNC dans le nord-ouest du Yunnan n'avait généralement pas encore lieu aux États-Unis à l'époque, mais que c'est désormais le cas, *op cit.* 134. Cette évolution s'inscrit aussi dans le mouvement de prise en considération des populations locales opéré suite à la Convention sur la diversité biologique organisée à Rio de Janeiro en 1992, dont plusieurs passages, dont notamment l'article 8j, engagent les signataires à reconnaître et valoriser les pratiques des « communautés autochtones et locales » favorisant la conservation.

442TNC (2014 : 140).

comprendre »[443] et que l'intérêt pour les cultures locales s'est d'abord porté sur des pratiques tangibles comme l'architecture et la danse.

Puis « les interactions culturelles avec les espèces et les écosystèmes (par exemple le savoir traditionnel appliqué à l'usage soutenable des ressources) »[444] sont peu à peu devenues un objet d'intérêt. Ce changement s'est opéré dans un contexte où les cultures des nombreuses nationalités minoritaires présentes au Yunnan étaient abondamment invoquées pour expliquer la préservation relative de son environnement naturel. Par exemple en 2000, un congrès international rassemble à Kunming plus de deux cents personnes autour de la question des liens entre les cultures et la biodiversité[445]. La mobilisation de l'activiste écologiste et féministe indienne Vandana Shiva en tant que « coprésidente du comité académique » laisse penser que les organisateurs de ce colloque avaient une visée militante[446]. Comme plusieurs autres organisations étrangères telles que le WWF et la Fondation Ford, TNC soutient cet évènement où elle est notamment représentée par trois salariés qui exposent ses projets pour le Yunnan[447]. En parallèle, de nombreux universitaires chinois rendent compte de leur travail de recherche. C'est par exemple le cas de Yin Shaoting, anthropologue de l'Université du Yunnan (*Yunnan daxue* 云南大学), qui relate comment il a participé à la création d'« villages ethniques, culturels et écologiques » (*Minzu wenhua shengtai cun* 民族文化生态村), qu'il définit comme étant des « communauté[s] vivante[s] qui conserve[nt] [leur] culture traditionnelle intacte et préserve[nt] bien [leur] écosystème »[448]. Faisant le constat de la raréfaction des pratiques typiques dans les cinq villages sélectionnés pour le projet, il y a initié la création de musées, d'un centre de transmission de la culture entre les générations, d'« une réserve pour la conservation de l'écologie culturelle », ainsi que l'organisation de cours de langue locale et de pratique d'instruments de musique locaux. Ces différentes actions visaient à concevoir une offre touristique attractive et ainsi apporter le moyen de se développer économiquement aux habitants des cinq villages sélectionnés. L'objectif de plaire à la majorité han des voyageurs a conditionné la mise en tourisme, conduisant à l'élaboration d'un paysage touristique conforme aux représentations que ceux-ci peuvent avoir de ces lieux. Parmi ces dernières, l'idée selon laquelle les populations rurales, qui sont souvent des

443TNC (2014 : 140).
444TNC (2014 : 135).
445Xu Jianchu (2000). Cette rencontre a conduit à la rédaction du plan d'action « *The Yunnan Initiative* ».
446Sur les activités de cette femme influente, cf. l'article critique d'Emma Mawdsley (1998), ainsi que le film élogieux de PeÅ Holmquist et Suzanne Khardalian (2005).
447Ed Norton, Robert K. Moseley et Graham Bullock (2000).
448Yin Shaoting (2000, 2002).

nationalités minoritaires au Yunnan, sont « arriérées » est réinterprétée comme la manifestation de la symbiose qui les lierait à leur environnement naturel, conformément à l'idéologie nationale qui hiérarchise les peuples en fonction de leur degré supposé de civilisation. Limités par leur souci de respecter la nature, elles n'auraient pas pu élaborer des moyens d'exploitation de celle-ci très intensifs, mais elles auraient par contre aujourd'hui l'intérêt de pouvoir proposer la découverte d'un environnement préservé aux touristes. La distance qu'ils perçoivent entre les populations locales et eux-mêmes conduit les citadins han, qui constituent la majorité des visiteurs, à facilement adhérer à cette idée séduisante. Les penseurs de l'aménagement de ces villages n'ont pas hésité à créer de toute pièce des objets pour mettre cela en scène, tels la roue à eau construite dans le village dai de Nanjian et les totems en bois élevés dans le village yi de Xianrendong qui, n'ayant en réalité aucun sens pour les villageois, étaient abîmés et à l'abandon lorsque je m'y suis rendue au printemps 2008. Yin Shaoting et ses collègues sont ainsi devenus un maillon de la chaîne de transmission de la culture, relayant les vecteurs traditionnels en déliquescence, sans que leur origine extérieure et leurs propositions d'aménagement inédites ne soient perçues comme posant un problème d'authenticité. Derrière cela, on retrouve la politique de patrimonialisation mise en œuvre par les autorités, dans le cadre de laquelle les cultures locales constituent des matériaux utilisables dans le secteur touristique (cf. chapitre II, section I). Comme leurs prédécesseurs impliqués dans l'identification des nationalités minoritaires (cf. chapitre I, section II.1), les chercheurs en sciences sociales chinois d'aujourd'hui travaillent souvent dans une perspective appliquée. Pour développer économiquement les zones rurales susceptibles d'attirer les touristes, ils n'hésitent pas à remettre au goût du jour ou modifier les cultures locales, en prenant en fin de compte peu en considération les usages réels, par exemple en termes de gestion de l'eau à Nanjian. Ils trahissent ainsi en quelque sorte les cultures locales et contribuent à créer une culture globale chinoise du Yunnan, qui a l'intérêt de posséder une valeur commerciale. Celle-ci est plus ou moins appropriée par les populations locales, selon sa reconnaissance par le tourisme, comme j'ai pu le constater lorsque j'ai visité trois des cinq villages inclus dans le programme en 2008. Alors que les Yi de Xianredong et les Han de Heshun se définissaient respectivement par leur culture de la pêche et de la danse pour les premiers, et du commerce sino-birman de jade et d'argent pour les seconds, face aux centaines de touristes qui se rendaient chaque jour dans leur localité, les Dai de Nanjian poursuivaient leur existence de petits agriculteurs éleveurs, laissant l'auberge communautaire désaffectée et vide de tout

mobilier, le musée fermé et poussiéreux, la roue à eau cassée, et les toilettes publiques à l'abandon. Pour ce qui le concerne, Yin Shaoting semble animé par le projet de voir les cultures des nationalités minoritaires reconnues et valorisées. En témoigne son travail sur la soutenabilité de l'agriculture sur brûlis mené chez plusieurs populations du Yunnan, élaboré et diffusé à l'encontre du discours des autorités politiques qui a condamné et interdit cette pratique pour son impact soi-disant négatif sur l'environnement naturel en vue de la remplacer par des pratiques d'exploitation plus intensives[449]. Les conclusions de Yin Shaoting ayant été confirmées et saluées par d'autres chercheurs[450], certains universitaires du Yunnan tendent à diffuser l'idée que toutes les nationalités minoritaires disposent de modes de vie respectueux de l'environnement naturel par suite de la conscience écologique qui découlerait de leurs croyances animistes. En plus de ses recherches menées à contre-courant, Yin Shaoting est l'un des trois créateurs d'une des premières organisations non gouvernementales du Yunnan, à savoir le *Center for Biodiversity and Indigenous Knowledge* (CBIK). Sa démarche en faveur des nationalités minoritaires n'est probablement pas étrangère à son origine de Bai de Dali. Considéré comme contribuant à la préservation de cultures menacées de disparition tout en favorisant le développement économique et la responsabilisation de populations démunies, la création d'« éco-villages ethniques culturels » a séduit la Fondation Ford qui l'a financée. De nombreuses autres contributions à ce colloque offraient une même vision idyllique du Yunnan, fausse du point de vue des populations locales, en faisant un terrain rêvé pour une organisation de conservation désireuse d'y développer des activités, non seulement parce que ses populations garderaient un mode de vie respectueux de l'environnement naturel, mais aussi parce qu'il regorgerait d'experts des cultures locales pouvant servir d'intermédiaires avec elles.

En juin 2004, c'est ensuite à Shangri-La que TNC co-organise un « Séminaire sur la culture tibétaine et la biodiversité » (*Zangzu chuantong wenhua yu shengwuduoyangxing yantaohui* 藏族传统文化与生物多样性研讨会). D'après l'ouvrage chinois intitulé *La culture tibétaine et la conservation de la biodiversité* (*Zangzu wenhua yu shengwuduoyangxing baohu* 藏族文化与生物多样性保护) qui en résulte en 2005[451], hormis un doctorant en anthropologie de l'Université d'Oxford, tous ses participants étaient chinois, soit employés de

449L'anthropologue Michael Hathaway, qui a finement observé l'évolution des milieux intellectuels au Yunnan au cours des années 2000, mentionne succinctement le rôle de ce personnage dans (2010 : 325 note 21).

450Christian Daniels (1995).

451J'ai déjà fait référence à cet ouvrage plusieurs fois dans les chapitres précédents, notamment chapitre II, section I.3, chapitre V, section III.2, chapitre VI, section II.1.

TNC, botanistes, chercheurs en sciences sociales, ou responsables politiques de la préfecture de Diqing. Dans leurs exposés, la plupart d'entre eux cautionnent l'idée que les croyances religieuses des Tibétains leur confèrent une conscience écologique qui les conduit à conserver un environnement naturel en bon état, comme leurs collègues travaillant sur d'autres populations intervenus à Kunming quatre ans plus tôt. L'un d'eux assure par exemple que « [le peuple tibétain] n'ose pas endommager imprudemment une herbe, un arbre »[452], tandis qu'un autre soutient que les Tibétains ne distinguent pas les humains des animaux, mais les voient comme faisant partie d'un même ensemble, et qu'ils leur accordent par conséquent le même respect qu'aux humains[453] (sur ce thème, cf. aussi chapitre VI, section II). Personne n'évoque le lien entre cette situation et la densité de population anciennement faible ou le mode de vie autrefois peu consommateur de ressources, qui ne sont aujourd'hui plus d'actualité (cf. chapitre IV et chapitre V). Cet argument est alors largement diffusé au Yunnan, où il est mis en avant dans une majorité de brochures touristiques. La participation de six personnalités politiques importantes de la préfecture à cette manifestation et leur sollicitation de TNC pour « planifier une "zone spéciale de biodiversité" sur un autre site [que celui de la montagne Meili] »[454] montrent que les autorités locales sont également convaincues de son intérêt. Dans leur discours, les populations rurales vivraient au contact et dans le respect de la nature, et l'on pourrait leur permettre de conserver cet équilibre en leur apportant la possibilité d'accéder au développement économique par le tourisme, comme si la venue d'une abondance de visiteurs extérieurs était sans impact.

Au début de leur engagement sur place, les conservationnistes étrangers de TNC pouvaient donc avoir une image idyllique de la région. En plus d'être habitée par des populations sensibles à la préservation de l'environnement naturel, la préfecture de Diqing semblait dirigée par des politiciens ouverts et demandeurs de projets de conservation. C'est ainsi que TNC a continué à y développer ses activités, dont le projet de promouvoir « la géographie sacrée qui protège la biodiversité »[455] mis en œuvre près de la montagne Meili à partir de 2004.

I.2. La promotion de la « géographie sacrée qui protège la biodiversité »

Les chercheurs en sciences sociales chinois mobilisés dans ce projet ont doté les

452TNC (2005d).
453TNC (2005d).
454Chen Liang (2008).
455TNC (2006 : 21).

populations locales d'un discours sur la nature conforme à celui des autorités politiques plutôt qu'ils n'ont relayé leurs conceptions réelles. Ils ont repris à leur compte le postulat selon lequel les pratiques de culte induisaient une conscience écologique parmi les habitants de la région, et que ces derniers veillaient par conséquent à peu impacter l'environnement naturel. Ils ont préconisé d'étudier, de valoriser, et même d'étendre le culte aux montagnes, en assurant que cela permettrait de protéger l'environnement naturel comme le souhaitait TNC, tout en fournissant des éléments utiles pour élaborer un discours touristique original et attrayant sur la région.

Le site de la montagne Meili est apparu comme le lieu idéal pour initier cette expérimentation, puisqu'il comprend des espaces sacrés où les interdits en matière d'usage des ressources naturelles sont plus nombreux et plus respectés qu'ailleurs. Des études de la biodiversité menées par TNC depuis 2000 ont d'ailleurs révélé que l'environnement naturel y était particulièrement bien préservé[456]. TNC s'est donc engagée dans une démarche de prise en compte des usages locaux, ainsi justifiée par Robert K. Moseley et Renée B. Mullen : « *Tibetans have been stewards of biological diversity at Khawa Karpo for centuries and [...] they possess knowledge about sustainable management [...] (Ou 2002)* »[457]. Dans ce cadre, ils ont sollicité des ethno-écologues du jardin botanique du Missouri, qui ont effectivement identifié des pratiques locales favorisant la conservation, « de l'agrodiversité des cultures villageoises à l'adaptation au changement climatique à travers les paysages »[458]. Ces mêmes chercheurs ont toutefois aussi révélé la non-soutenabilité de certaines pratiques, comme la collecte de plantes médicinales, qui est désormais réalisée à des fins commerciales. Ce dernier constat contredit l'idée selon laquelle les Tibétains locaux posséderaient une sensibilité à l'environnement naturel qu'ils transmettraient de génération en génération. Plutôt, cela laisse penser que c'est malgré eux, sans avoir ni conscience ni volonté de le faire, qu'ils ont assuré la protection de nombreuses espèces, tandis que leur utilisation des ressources n'était probablement pas limitée par le souci de préserver la biodiversité mais seulement par celui de respecter les interdits religieux. Quant à ces derniers, s'il est possible que certains d'entre eux aient été établis par des personnes désireuses de protéger l'environnement naturel, il n'empêche que c'est en premier lieu la quête d'un bon karma qui motive les actions des Tibétains locaux et que celle-ci n'est pas toujours synonyme de respect de l'environnement

456TNC (2005a) (2006d).
457TNC (2014 : 140).
458TNC (2014 : 141).

naturel (cf. chapitre VI, section II). Malgré cela, probablement sous le coup de l'enthousiasme et de l'exotisme, les conservationnistes de TNC se sont laissés séduire par l'idée de concordance entre les pratiques de culte locales et la conservation. Ils ne se sont pas suffisamment souciés des usages villageois pour réaliser l'écart possible entre ceux-ci et les prescriptions religieuses, oubliant les entorses que les croyants occidentaux s'autorisent[459]. Sous le charme, Robert K. Moseley et Renée B. Mullen vont jusqu'à suggérer qu'un parc national serait superflu si les croyances religieuses demeuraient influentes[460]. Indirectement, cette observation révèle que les populations locales suivent moins ces dernières, probablement en partie suite au fait qu'elles ont été interdites et pas forcément transmises sous le gouvernement de Mao, et que l'ambition de TNC a été de les remettre au goût du jour. Tel est effectivement ce qui a été entrepris près du Khawakarpo. Pour cela, les salariés de TNC se sont notamment appuyés sur l'idée de « sites naturels sacrés » (*ziran shengjing* 自然“圣境”) en tant que « zones naturelles généralement acceptées comme dotées d'une signification culturelle de spiritualité et de foi par les habitants originels et les populations locales » (*fanzhi you yuanzhu minzu he dangdi ren gongren de fu you jingshen he xinyang wenhua yiyi de ziran di cheng* 泛指由原住民族和当地人公认的赋有精神和信仰文化意义的自然地城)[461]. Cette initiative revient à Guo Jing, ethnographe de l'Académie des sciences sociales du Yunnan, qui a consacré son exposé à démontrer que la mobilisation de l'idée de « sites naturels sacrés » permettrait de mieux protéger l'environnement au cours du séminaire co-organisé par TNC à Shangri-La en 2004[462]. Un ancien salarié chinois de TNC Chine m'a indiqué que la popularisation de cette idée s'était opérée par la mobilisation de moines bouddhistes influents. D'après lui, les salariés de TNC repéraient des sites importants en termes de biodiversité puis

459L'article « *Biodiversity and Sacred Sites: Vernacular Conservation Practices in Northwest Yunnan, China* » de l'étudiant d'Harvard Christopher Hakkenberg (2008) est représentatif de cette démarche. Celui-ci invoque les interdits en concevant que les populations locales les suivent forcément à la lettre, et sans se soucier des contraintes matérielles qui contraignent les pratiques. Il fait référence à des chercheurs en sciences sociales occidentaux dont l'expertise sur les Tibétains est reconnue, tels l'anthropologue allemand Toni Huber, mais ses lectures de chercheurs en sciences sociales chinois le laisse avec la conviction qu'« une majorité des habitants de cette région principalement septentrionale du Yunnan *emploient* en fait activement des valeurs morales d'origine religieuse au sein de leurs pratiques d'extraction de ressources. » (p. 80).

460TNC (2014 : 146) : « *The documentation of sacred geographies convinced some TNC staff that a Chinese nature reserve was not appropriate for Khawa Karpo due to the possibility that onerous, centralized regulations would supplant conservation traditions that, in some / cases, are centuries old. In fact, if Tibetan spiritual beliefs are maintained, no modern protected area designation may be needed at all.* ».

461TNC (2005d : 137).

462TNC (2005d : 140). Ce personnage s'est illustré dans la lutte contre l'alpinisme sur le Khawakarpo (Litzinger 2004), qui lui a assurément valu de se rapprocher des autorités du district de Deqin dont il défendait la position, voire de celles de Diqing qui étaient probablement du même avis. En 2005, il était le directeur du Centre de recherche culturelle du site de la montagne Baima, qui constitue une position prestgieuse comme il en existe peu dans le district de Deqin.

ils chargeaient les moines d'informer les populations locales que ces sites avaient été reconnus comme sacrés et que certaines pratiques y étaient par conséquent désormais interdites. Cette façon de faire rejoint le procédé par lequel le clergé bouddhiste a traditionnellement opéré la bouddhisation de nouveaux espaces, tels les itinéraires de pèlerinages dont « l'ouverture » était orchestrée par des moines ritualistes (cf. chapitre VI, section I). TNC est ainsi momentanément devenue une alliée pour le clergé bouddhiste local en contribuant à renforcer son emprise, de même que leur association contre l'alpinisme sur le Khawakarpo leur avait permis d'atteindre leurs objectifs respectifs de préserver la biodiversité et de faire reconnaître le statut de montagne sacrée du bouddhisme tibétain par le Conseil des affaires de l'État (cf. chapitre II, section II.3). Derrière ce mode d'action, on devine en outre la main des autorités politiques habituées à modeler les cultures locales, notamment à Diqing, où l'on n'est pas à quelques aménagements près pour les magnifier.

Les salariés occidentaux de TNC ont adhéré à cette démarche proposée par leurs collaborateurs chinois sans voir de problème éthique au fait d'ainsi instrumentaliser les pratiques religieuses locales et d'en limiter d'autres. Tel est le cas de Robert K. Moseley et Renée B. Mullen, qui défendent la pertinence de ce projet en considérant que l'utilisation de paysages sacrés à des fins de conservation a déjà été menée avec succès :

> *TNC's decision to promote the use of Tibetan sacred landscapes as a foundation for conservation was informed by a broader global discourse. The relationship between conservation and spiritual beliefs, generally, and sacred natural lands, specifically, has been widely acknowledged in the literature (e.g., Berkes 2008; Verschuuren et al. 2011). Scientists and activists have documented Tibetan case studies of sacred landscapes and environmental protection (e.g., Guo 2000b; Huber 2004; Studley 2011). The Central Tibetan Administration also expresses this view, though social scientists have pointed out both the rationales for and the problems with these representations (Huber 1997; Lopez 1998, 199; Yeh 2009a).*

Invoquant quelques écrits, dont certains formulés par des « activistes », ainsi que la position de l'Administration tibétaine centrale, ces auteurs soutiennent le bien-fondé de cette démarche. De façon surprenante, ils mentionnent les recherches de chercheurs occidentaux révélant la fausseté de l'identité entre bouddhisme tibétain et écologie, sans dévoiler leur contenu. Ils laissent ainsi sous silence le rôle joué par le WWF dans ce développement, dont Toni Huber rend compte dans le détail dans son article de 1997 (cf. chapitre VI, section II.2) auquel ils font pourtant référence.

Les acteurs de ce programme n'ont pas conçu que leur démarche menaçait de

déstructurer la culture locale de l'environnement en tant qu'ensemble mêlant des croyances religieuses, des pratiques matérielles et la cosmogonie. À l'origine de cela, on retrouve leur acceptation de l'approche des autorités politiques qui est centrée sur les « cultures locales » et non sur les « populations locales ». Comme elles, les salariés de TNC ont finalement plus manipulé un matériau culturel qu'elles n'ont écouté les aspirations des villageois concernant leur culture. L'anthropologue états-unien Ralph Litzinger, qui est régulièrement intervenu auprès de TNC Chine pour du conseil, relate comment il en est lui-même venu à douter de la sincérité de l'intérêt pour les cultures locales affiché par cette organisation : « *Suspicions arose if the gaze was not turned outward to the larger task of documenting biodiversity and convincing local villagers that would be better off in the long run if they participated in various programs-the making of eco-villages, a large-scale biogas project, Photovoice, and new management training sessions.* »[463] En définitive, il semble que l'attention manifestée par TNC et les autorités politiques pour les cultures locales visait seulement les éléments susceptibles de satisfaire les objectifs conservationnistes de l'ONG et la politique développementiste du gouvernement, et à faire du prosélytisme pour l'adoption de pratiques ou de technologies plus respectueuses de l'environnement naturel, comme cela s'observe dans beaucoup d'autres endroits du monde[464], loin de l'idéal d'implication des populations locales pourtant affiché par TNC.

Suite à la demande de leurs partenaires institutionnels chinois, les décideurs de TNC Chine se sont ralliés à l'idée de prendre en compte les cultures locales, dans la mesure où celles-ci semblaient constituer un levier pour implanter leurs programmes de conservation. Puis, contre toute attente, le programme de promotion de la « géographie sacrée qui protège la biodiversité » qui s'annonçait prometteur pour TNC n'a pas été étendu à ses autres sites d'intervention et a été stoppé en 2009. L'absence d'informations sur la géographie sacrée

463Ralph Litzinger (2014 : 285).

464Le politiste indien Arun Agrawal (2002, 2005) est une figure majeure du mouvement de dénonciation de l'instrumentalisation des savoirs autochtones opérée à des fins de développement économique ou de conservation. Le politiste français David Dumoulin s'inscrit dans la même lignée après son expérience en Amérique latine, où il perçoit « [l]es savoirs locaux dans le filet des réseaux transnationaux d'ONG » dont l'UICN, TNC, CI, et le WWF. Pour lui, « [L]'ambiguïté est finalement que des savoirs « locaux » n'existent que [...] dans la mesure où leur logique et leur utilité sont entérinées par la pensée critique sur le développement, et cela dans le contexte d'une recherche de solutions à la crise écologique mondiale et à son pendant, les conséquences culturelles de la mondialisation (Agrawal, 2002). » (2003 : 656). Denis Chartier et Bernard Sellato témoignent de ce phénomène qu'ils ont vu mis en œuvre par le WWF dans le parc national de Kayan Mentarang en Indonésie, dans leur article au titre évocateur « Les savoir-faire traditionnels au service de la conservation de la nature ou des ONG internationales d'environnement » (2003).

éventuellement observée dans la zone de Pudacuo n'a pas empêché les autorités de placer ce cadre d'interprétation de l'espace au centre du discours touristique sur Pudacuo.

II. Pudacuo, un parc d'attraction chinois quelconque ?

Plutôt que d'étendre le programme de mobilisation de la géographie sacrée qui protège la biodiversité au site de la gorge de Shangri-La, les collaborateurs de TNC à Diqing ont décidé de déplacer le lieu d'établissement du premier parc national de Chine continentale de la gorge de Shangri-La à Pudacuo. Cette décision marque la redéfinition du projet de parc, du modèle initial d'équilibre entre conservation et développement économique à une forme plus commune visant le tourisme de masse. Cette tendance est ensuite apparue de façon encore plus manifeste dans la façon d'aménager le parc puis dans le développement de son offre touristique, qui reprend des méthodes qui ont fait leurs preuves ailleurs en Chine et ignore la mission de conservation qui caractérise le modèle du parc national.

II.1. L'émergence de la primauté du développement économique sur la conservation au cours de la création du parc national de Pudacuo

Malgré le projet conservationniste qui se trouve à son origine, le choix du site de Pudacuo et son aménagement révèlent la primauté que ses concepteurs ont donnée au développement économique aux dépens de la conservation. Le premier site d'intervention de TNC dans le district de Shangri-La se situait dans le canton de Geza (*Geza xiang* 格咱乡). C'est là que TNC a initié le projet de « la gorge de Shangri-La » à partir de 2002 (cf. chapitre II). Les activités menées dans ce cadre sont empreintes de sa vocation à la conservation. En 2004, des « enquêtes scientifiques » conduisent à la rédaction d'un plan directeur de gestion du site et d'un inventaire de la biodiversité locale[465]. Puis TNC définit un « "Plan de tourisme vert" pour la gorge de Shangri-La » en collaboration avec l'Institut de recherche et développement sur les parcs nationaux créé en 2005 au sein de l'Université de foresterie du Sud-Ouest de Kunming[466]. En parallèle, le Centre de recherche politique du gouvernement provincial du Yunnan élabore une « Étude de faisabilité d'une coopération internationale sur le site écologique spécial de la gorge de Shangri-La » dans le cadre de l'introduction du modèle de parc national en Chine, en juin 2005. Les experts du gouvernement provincial valident le

465Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997), TNC (2004).
466TNC (2006a : 18-19).

choix de ce site et l'objectif d'y établir le premier parc national de Chine apparaît dans les rapports de TNC. D'après un document que j'ai obtenu en juillet 2006, il constitue la suite logique, et même le point d'orgue souligné en gras, de plusieurs programmes centrés sur la préservation de l'environnement naturel :

- *Launched an alternative energy project in 2003*
- *Launched a green building project in 2004. Are nearing completion of our green building demo - Shangri-La botanical gradens* (*sic*.)
- *Scientific surveys and planning*
- *Ecotourism*
- *Community co-management of natureal* (*sic.*) *resources*
- *Launched a 20-year land use pattern study*
- *Conducted aquatic ecosystems surveys.*
- ***Promoting Shangri-La to be China's first National Park***[467]

Ces éléments suggèrent que le choix des décideurs de TNC d'établir le premier parc national de Chine dans la gorge de Shangri-La semblait répondre à des ambitions précises en matière de conservation. Contre toute attente, je n'ai plus entendu parler de ce projet lorsque je suis retournée sur le terrain en 2008. Les rapports d'activités et le site internet de TNC Chine n'y faisaient alors plus allusion. À la place, le seul projet mené par TNC dans le district de Shangri-La était l'aménagement de Pudacuo en parc national, qui faisait l'objet de commentaires élogieux[468]. De façon surprenante, TNC n'avait pourtant encore mené aucune activité dans cette zone. Ni étude de la biodiversité ou du mode de vie, ni projet de diffusion de sources d'énergie alternatives, de construction verte, ou d'éducation à l'environnement. Celle-ci portait en outre les traces des dégradations causées par l'exploitation forestière et les premiers programmes de développement touristique (cf. chapitre V) dont la dissimulation serait coûteuse. Lorsque j'ai parlé de mon étonnement à ce sujet avec un employé chinois de TNC en 2008, celui-ci m'a confié que la définition du parc était en réalité le fait des politiciens locaux, sans considération pour la biodiversité. De même, un rapport publié par TNC en 2012 mentionne que c'est le gouvernement de Diqing qui a choisi ce site « en fonction des routes existantes, des chaînes de montagnes naturelles, des rivières, et de la frontière administrative du district [de Shangri-La] »[469].

Derrière ces considérations pratiques, l'objectif principal des autorités est de nourrir le développement touristique local en satisfaisant les préférences des touristes chinois,

467TNC (2006b).

468John Aloysius Zinda a fait le même constat (2012 : 393).

469TNC (2012 : 174). Cette façon de procéder visait, très pragmatiquement, à doter le site d'un bon accès et de vues prisées, plutôt que suivait une logique locale d'aménagement de l'espace en fonction du relief.

notamment en matière d'accessibilité, de paysages, et de cultures locales. Tout d'abord, pour le gouvernement préfectoral, le premier avantage du site de Pudacuo sur celui de la gorge de Shangri-La était sa proximité au chef-lieu[470]. Alors qu'une route menant à Pudacuo en 50 minutes existait déjà, ce n'est qu'une route en mauvais état qui permettait de parcourir les 102 kilomètres séparant la gorge de Shangri-La du chef-lieu en plus de quatre heures. Or, un accès facile est une condition indispensable au succès d'un lieu touristique dans ce district principalement visité par des Chinois de l'Est disposant de seulement quelques jours pour découvrir l'ensemble du Yunnan. Choisir Pudacuo offrait donc la perspective de compléter l'offre touristique de « Xianggelila » et d'ainsi entretenir le flux touristique, massif, des visiteurs du district.

Compte tenu de cette contrainte, les sites des lacs Bita et Shudu sont apparus comme une alternative intéressante[471]. Combinant montagnes et eau, ceux-ci correspondent à la définition chinoise du paysage idéal et attiraient les foules depuis longtemps, malgré le peu d'infrastructures et la banalité de l'offre touristique qui y était proposée (cf. chapitre V, section III.1). Le gouverneur de la préfecture de Diqing Qi Zala a tout de même considéré nécessaire de renforcer l'intérêt de ces paysages en commanditant de lourds travaux visant à « améliorer les vues », comme cela se fait régulièrement en Chine :

> *Professor Ye* [du *Southwest Forestry College* de Kunming]*, an advocate for maintaining a natural landscape, persuaded the Director of Diqing Prefecture [Qi Zala] against some of the dam construction based on its potential political risk (e.g., anticipated protests by NGOs) and limited attractiveness for to* (*sic*.) *tourists. Ultimately, the Director canceled the plans to create a large dam and lake, and reduced the number of waterfall-creating dams to two. He did maintain plans to reroute the river to "improve views," where construction activities had already significantly impacted the riparian system.*[472]

Cette citation illustre en outre la tension entre le souci du professeur Ye de limiter l'impact sur les paysages locaux et les objectifs économiques du gouverneur de la préfecture, qui ne voit pas d'opposition entre la création d'un parc national et celle de barrages. La réticence de l'universitaire renvoie à l'idée que la construction d'infrastructures est souvent

470D'après un ancien salarié du programme Chine de TNC avec lequel je me suis entretenue et un officiel du Bureau de l'administration du parc national de Pudacuo interviewé par le sociologue états-unien John Aloysius Zinda (2014 : 117-118).

471À l'inverse, TNC ambitionnait d'établir le premier parc national dans un endroit qui n'était pas encore sous protection afin d'augmenter la superficie totale théoriquement protégée.

472TNC (2012 : 175). Encore en juillet 2009, une employée administrative du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo me disait que l'aménagement d'un barrage était prévu pour marquer l'entrée du parc national.

prédatrice de la nature. Mais telle n'est pas la position des autorités locales, qui semblent concevoir que les cascades qu'ils ont commanditées sont « naturelles ». Quelques années plus tôt, peut-être avant l'émergence du projet de parc national, l'environnement naturel local avait déjà été modifié par l'introduction de cervidés, tandis que les tentatives de relâcher un ours n'avaient pas abouti[473]. En 2009, ce projet a été relancé suite au cadeau de deux oursons réalisé par une personnalité de Kunming à la station de protection située à l'entrée du parc[474]. Ces animaux devaient compléter les peuplements existants, qui compteraient des ours auteurs de plusieurs assassinats de bétail lorsque j'habitais Langrong en 2009, ainsi que des loups que j'ai moi-même aperçus à Langding (à environ cinq kilomètres à l'extérieur du parc national). Autrement dit, le mode local de gestion de l'environnement naturel inclut sa déstructuration par l'introduction d'éléments étrangers, et rappelle de façon singulière la façon dont on administre les cultures locales.

Le secteur géographique de Pudacuo permettait aussi d'inclure un hameau tibétain au sein du parc national, contre l'avis de TNC et contrairement à la définition officielle du parc national. Cette décision apparaît en outre incohérente au regard du contexte chinois lui-même, puisque le voisinage de populations est la source de la plupart des conflits en marge des réserves naturelles en Chine. Lorsque j'avais rencontré un salarié occidental de TNC en juillet 2006, celui-ci n'était pas encore certain que le parc serait habité, et il m'avait précisé qu'il était difficile de faire autrement en Chine, où la population était très nombreuse. La densité étant faible dans le district de Shangri-La (11 habitants/km^2 environ, ce qui est peu même si on considère les secteurs en pente difficilement habitables), et compte tenu de la configuration de la zone de Pudacuo, cela aurait pu être facilement évité. L'ambition actuelle des dirigeants du parc de monter un spectacle de danse et de chant et de transformer le hameau de Langrong en village écotouristique confirme que l'inclusion de populations locales dans le parc était en réalité un critère fondamental pour les autorités de Diqing dès le début du projet. Là où les

473Trois ours à collier (*Ursus thibetanus*) sont hébergés à la Station de protection de la réserve naturelle du lac Bita. Le plus âgé est né en 1994 environ et a été vainement relâché dans la forêt environnante à plusieurs reprises. Depuis le 19 mai 2009, deux jeunes ours l'ont rejoint, à l'initiative d'un supporter de Pudacuo venu de Kunming. Celui-ci les a acquis pour 5000 yuans, vraisemblablement via un réseau de trafiquants ou une ferme d'élevage. Cet ours est en effet élevé dans des fermes, où on lui retire sa bile, que l'on utilise pour faire des produits cosmétiques. Le nom scientifique de cet ours le présente comme « l'ours du Tibet », en référence à sa présence en Himalaya, bien qu'il se trouve ailleurs en Asie. C'est peut-être ce lien avec le Tibet qui a conduit le donateur à choisir cette espèce, plutôt qu'une autre aussi parmi les deux ou trois censées être présentes localement.

474Cette démarche est mise en œuvre dans de nombreux endroits du monde, dont les parcs nationaux de France où des gypaëtes barbus reproduits en captivité dans plusieurs pays d'Europe et des ours de Slovénie ont entre autres été introduits depuis les années 1980.

conservationnistes rêvaient d'un parc maintenant la nature à l'écart des populations locales et de toute perturbation, leurs partenaires concevaient au contraire comme indispensable que le parc soit habité, ses paysages et ses populations transformés. En attendant l'aménagement de Langrong, le choix de la zone de Pudacuo était l'occasion de coupler la visite du parc avec celle du village tibétain modèle de Cichiding. Aménagement touristique débuté en 2002, il a ensuite bénéficié de fonds de TNC dans le cadre de son projet de construction verte en 2006. Théoriquement, l'idée était d'« apport[er] à la fois du tourisme vert et un nouveau modèle de développement rural à la communauté juste à l'extérieur du parc national de Pudacuo »[475] (cf. chapitre III, section II.5). Autrement dit, en 2007, les conservationnistes de TNC continuaient de croire qu'une forme de tourisme compatible avec leurs objectifs de conservation pouvait voir le jour près de Pudacuo, malgré le fort intérêt des dirigeants locaux pour le développement économique. Dans le même temps, ces derniers supervisaient pourtant la construction de bâtiments « tibétains » destinés à accentuer l'empreinte de la culture tibétaine sur l'espace du parc, bien que cela était interdit par la législation nationale sur les réserves naturelles :

> *Pre-existing human activities in the protective core area of the Bita Lake Nature Reserve—an island in the middle of the lake—presented another challenge. Prior to the designation of the nature reserve, Tibetans had constructed a temple for religious use. Government officials wanted to build additional Tibetan structures on the island, to attract tourists—despite the fact that the Nature Reserve Regulations (1994) prohibit human activity in core zones. In the end, the government built the additional facilities.*[476]

Autrement dit, les autorités locales n'ont pas hésité à enfreindre la loi pour accentuer la teinte « tibétaine », en l'occurrence « bouddhique », de la région, convaincues que leur projet favoriserait le succès du parc, et soutiendrait ainsi leur objectif de développement économique. Cette façon d'envisager l'attractivité touristique en termes de beaux paysages et d'artefacts culturels découle directement des expériences de sites dont elles sont familières. Parmi eux, on compte notamment l'« Espace paysager célèbre de Jiuzhaigou » (*Jiuzhaigou fengjing minxing qu* 九寨沟风景名胜区), qui est situé dans la province du Sichuan. C'est là que soixante salariés de Pudacuo ont été envoyés en formation grâce à un financement de TNC en 2007[477]. Lieu ancien de pèlerinage, cette vallée a été mise en tourisme pour offrir « un voyage dans le passé, un retour à la Nature » dès le début des années 1990[478]. C'est ainsi que

475TNC (2007a : 23).
476TNC (2012 : 175).
477Ding Wenhai cité par Chen Liang (2008).
478Peng Wenbin (1999 : 195).

ses habitants sont présentés comme conservant un mode de vie traditionnel à l'écart de la société contemporaine : « *To this day the people of Jiuzhaigou still preserve their rich yet simple and primitive Tibetan tradition in every aspect of life, including marriage, funeral arrangements and mode of production.* »[479] Cette imagerie est notamment mise en scène dans le cadre de spectacles de danse et de chant, dont le message se trouve loin de l'idéal conservationniste de TNC qui finançait cette formation. Puis en novembre et en décembre 2009, les 176 salariés du parc national de Pudacuo sont allés passer dix jours dans le « Parc forestier national de Zhangjiajie » (*Zhangjiajie guojia senlin gongyuan* 张家界国家森林公园) dans la province du Hunan. D'après une responsable administrative de Pudacuo, ce séjour visait à former les personnes en charge de l'accueil des touristes, qu'elle définissait comme « *rude, non-professional, non-polite* ». Ce site pris en exemple par Pudacuo est un haut lieu du tourisme de masse, dont la sur-fréquentation inquiétait déjà l'UNESCO en 1998[480]. Deux ans plus tard, il recevait cinq millions de visiteurs, attirés par la popularité du site, mais aussi par ses infrastructures confortables, dont des restaurants et des hôtels, deux téléphériques, et un ascenseur vitré situé à 300 mètres d'altitude, qualifié de « merveille qui nous rappelle les jardins suspendus légendaires de Babylone » par un journaliste chinois[481].

L'influence de ces modèles explique probablement que les infrastructures typiques des parcs nationaux états-uniens figurées sur les cartes de Pudacuo n'aient en fait pas été construites : une salle de premiers secours (*jijiu shi* 急救室), un bar à oxygène (*yang ba* 氧吧)[482], un restaurant (*canting* 餐厅)[483], un lieu d'hébergement (*zhusu* 住宿), deux nouvelles routes carrossables et de deux sentiers piétonniers, équipés par des bars à oxygène, des restaurants, des lieux d'hébergement, des salles de premiers secours, des plates-formes pour hélicoptères (*zhisheng jichang* 直升机场), des magasins (*gouwu* 购物), un terrain de camping (*luying* 露营), ainsi qu'un nouvel accès au parc[484]. À la place, ce sont d'autres attractions, un vol en montgolfière, l'hébergement dans une auberge villageoise, et la création d'une ferme piscicole[485], non-prévues dans les fascicules de 2007 et ne s'inscrivant pas dans une

479Peng Wenbin (1999 : 195).
480Huang Liangbin (2004 : 132).
481Huang Liangbin (2004 : 134).
482Cela est probablement censé aider à dépasser le contrecoup d'un rapide changement d'altitude.
483Ce grand lieu de réception a ponctuellement servi, par exemple lors d'une soirée rassemblant tous les employés de l'entreprise du parc à laquelle j'ai assisté en 2009.
484Pudacuo guojia gongyuan (2007c : 42).
485D'après le sous-directeur de l'entreprise du parc, la création d'une ferme piscicole pourrait « simultanément bénéficier à l'économie locale et à la survie des espèces en danger » (Chen Liang 2008). La commercialisation de poissons d'élevage est une activité développée dans plusieurs réserves naturelles de

perspective de tourisme vert, qui avaient vu ou devaient voir le jour début 2012.

Enfin, une autre raison qui a probablement motivé ce changement de lieu était le refus du gouvernement de Diqing de suspendre l'exploitation minière en cours dans la gorge de Shangri-La. De 2006 à 2012, les autorités chinoises ont reçu plusieurs avertissements de l'UNESCO en raison de l'exploitation minière menée dans cette même zone et d'autres secteurs des « Aires protégées des trois fleuves parallèles au Yunnan » listées au patrimoine naturel mondial (cf. chapitre II, section II.3)[486]. En 2010, la 34e session du Comité du patrimoine mondial a validé la modification des frontières de la zone sollicitée par les autorités chinoises, qui a exclu une partie de « l'unité Hongshan », dans laquelle se trouve le canton de Geza[487]. À défaut d'y suspendre l'exploitation minière, les autorités chinoises ont dû renoncer à l'inscription de cette zone sur la liste de l'UNESCO. Dans cette affaire, les dirigeants de Diqing étaient aux premières loges pour savoir que l'exploitation minière pourrait exposer à une dégradation d'un parc national éventuel par les instances internationales. D'où un quatrième avantage du site de Pudacuo sur celui de la gorge de Shangri-La au regard du projet des décideurs de Diqing d'y développer une offre touristique attractive et ainsi soutenir le développement économique local. Comme ses illustres modèles de Jiuzhaigou et Zhangjiajie, Pudacuo a cherché à se faire une place sur la scène très concurrentielle des sites touristiques en mettant en avant ses spécificités.

II.2. L'élaboration d'une offre touristique inédite et prospère

L'offre touristique proposée à Pudacuo s'avère de même loin du modèle initialement promu par TNC. Malgré la prétention de ses concepteurs au titre de premier parc national de Chine, ce site doit plus sa reconnaissance à sa politique commerciale ambitieuse qu'à son implication en matière de conservation. Ce second aspect sert en réalité avant tout de décor alors que l'apparence écologique du lieu constitue un élément distinctif et prisé. La nature, habitée par des populations locales exotiques, est réduite à l'état d'objet commercial. En parallèle, la protection de l'environnement naturel demeure absente du discours des guides et n'entre même pas en ligne de compte dans le plan de gestion du parc, comme des employés administratifs de Pudacuo, des universitaires de l'Université de foresterie du Sud-Ouest, et

Chine, dont la réserve de biosphère de Yancheng, selon James Harkness (2000 : 195).

486UNESCO (2013b).

487UNESCO (2013a). Par cette décision, ce sont 22 000 hectares de zone centrale, soit 13% de l'aire initiale, et 116 250 hectares de zone tampon, qui ont été retirés du périmètre reconnu patrimoine naturel mondial, suite aux recommandations de l'UICN, cf. IUCN (2010 : 111-112, 114-115, 118-120).

d'anciens salariés de TNC me l'ont indiqué. Plus encore, c'est son marketing volontariste qui a permis à Pudacuo d'acquérir une place de choix sur la scène touristique du nord-ouest du Yunnan.

Comme d'autres sites touristique chinois, Pudacuo tire parti de son affiliation aux prestigieux labels internationaux que constituent la liste du patrimoine mondial et la liste de la Convention RAMSAR sur les zones humides. Il revendique en plus l'avantage inédit d'être un parc national conforme au modèle international encadré par l'UICN. Ces trois étiquettes lui prêtent une reconnaissance internationale qui entretient l'intérêt que les touristes lui portent. L'idée de sa spécificité supposée est appuyée par son apparence inaccoutumée. Leur collaboration avec TNC a permis aux autorités de Diqing de se familiariser avec les aménagements typiques des parcs nationaux, dans le cadre d'ateliers mais aussi de voyages d'étude à l'étranger. Ce partenariat est probablement à l'origine de l'aspect « *environmentally-friendly* » des infrastructures construites à Pudacuo (cf. chapitre III), qui ont peu à voir avec les agencements que l'on trouve habituellement dans les sites touristiques du Yunnan. Pudacuo revêt clairement un air atypique, qui n'est pas sans rappeler celui des parcs nationaux états-uniens.

De même que le Centre d'accueil des visiteurs en photo ci-dessus, tous les bâtiments situés dans le parc sont construits en pierre, en bois et en bardeaux bitumeux, dans le souci de donner l'apparence de structures à faible impact sur l'environnement naturel. Le fait que les toilettes soient sèches, que les bus soient de couleur verte, ou encore que les panneaux d'affichage, les promenades et les poubelles soient en bois et de forme relativement brute participe aussi de ce décor. Et cela fait son effet sur beaucoup de visiteurs, tels un contributeur états-unien du *China Daily* : « *This attention to the slightest environmental impact resulting from infrastructure can be seen at nearly every step. Private cars must be left behind at the park entrance, where visitors board a green-colored bus meeting Euro III emissions standards.* »[488] Si les infrastructures proposées par TNC offraient peut-être la possibilité de limiter l'impact des touristes sur l'environnement naturel, elles nécessitaient un entretien dont personne ne s'est soucié, à l'image des toilettes mal-entretenues, des bus mal-entretenus et dépassés, ou encore des bâtiments du parc non occupés.

Cette fonction de simple décor du caractère vert de Pudacuo est confirmée par la non-satisfaction de sa mission d'éducation à l'environnement. Que ce soit dans le mode de visite, le

488Steve Blake (2007).

discours des guides ou les interactions avec les populations locales, cet objectif demeure absent (cf. chapitre III et partie II). En 2008, il était pourtant présenté comme étant à la fois assuré auprès des visiteurs du parc et des villageois. Tandis qu'un universitaire de l'Université de foresterie du Sud-Ouest de Kunming annonçait que l'un des buts principaux de Pudacuo était d'offrir une « expérience éducationnelle » aux visiteurs[489], le site de TNC indiquait qu'il fournissait « une source d'éducation à l'environnement aux communautés locales »[490]. En réalité, le parc manque de supports pédagogiques, de guides formés, et de médiateurs respectueux des villageois, tandis que son plan de gestion n'inclut pas d'objectif en matière de conservation.

Malgré l'absorption de la réserve naturelle du lac Bita dans le parc national de Pudacuo, la station de protection conservait la seule mission de protéger l'espace de la réserve du lac Bita (environ 140 km^2), sans considération pour les autres secteurs du parc (environ 460 km^2), en 2009[491]. Cela fait écho à la dissociation systématique que Li De faisait entre son unité de travail et celle du parc : alors que lui relève du bureau de la Forêt, le parc dépend d'une entreprise touristique avec laquelle il soulignait qu'il n'avait rien à voir. Pourtant, en tant que directeur de la station de protection, son supérieur était à la fois vice-directeur de la société gestionnaire du parc[492]. Bien que cette même personne occupait des responsabilités dans les deux organisations, il semblerait que cela ne favorisait pas la mise en place d'un service compétent de protection de l'environnement naturel. Au quotidien, cette proximité permettait toutefois à Li De de profiter des bureaux du parc pour aller sur internet, auquel il n'avait pas accès dans son propre bureau. À l'origine du projet, 10 à 15% des revenus du parc étaient censés revenir à « la surveillance et [aux] autres activités de conservation »[493]. Mais on restait loin du compte en 2012, tandis qu'aucune instance de gestion de l'environnement n'existait pour les 460 km^2 du parc situés hors du périmètre de la réserve naturelle du lac Bita. Quant à la gestion de cette dernière, elle restait entravée par de lourds dysfonctionnements : le manque de formation, le manque d'un cadre de travail, et le manque de fonds (cf. chapitre VIII).

Au label et au décor inédits apportés par TNC, les autorités locales ont associé une politique commerciale ambitieuse, d'ailleurs mise en avant pour sa « créativité » par un

489Steve Blake (2007).
490TNC (2008a)
491TNC (2012 : 178).
492C'était le cas en 2009 et cela le demeurait en 2012, ce qui me laisse penser qu'il s'agit d'une règle de fonctionnement, qui associe donc ces deux institutions, tout en plaçant la mission de conservation sous celle de l'exploitation touristique (2012 : 178).
493TNC (2012 : 180).

journaliste chinois[494]. Pour nourrir l'attractivité touristique de Pudacuo, elles ont organisé plusieurs opérations de promotion de grande ampleur. Tout d'abord, elles ont choisi ce site pour organiser la cérémonie de clôture du passage de la flamme olympique dans la province du Yunnan, le 11 juin 2008[495]. C'est ainsi que Pudacuo a été présenté comme le premier parc national de Chine continentale à des millions de téléspectateurs chinois. La mémoire de cet évènement reste aujourd'hui entretenue par une sculpture figurant la flamme olympique et un commentaire sur les panneaux d'affichage présentant le lac Shudu, qui entretiennent l'idée de la portée nationale du parc.

En parallèle, les promoteurs de Pudacuo ont mobilisé des chanteurs célèbres pour le faire connaître. Ce fut par exemple le cas par l'intermédiaire de la chanson « Pudacuo - belle jeune femme » (*Pudacuo - meili de guniang* 普达措－美丽的姑娘) sortie en mai 2009. Ses paroles identifient l'espace de Pudacuo à une belle jeune femme, qui serait « étend[ue] sous le ciel bleu », dont « le lac Shudu [serait] la penderie », « la brume », « un voile », « les nuages blancs », « des vêtements », « le lac Bita », « l'étincelle de l'éclat de [s]es yeux », « les montagnes enneigées », « [s]es épaules tombantes », dont « le vent [ferait] flotter [le] parfum », pour qui « l'herbe » serait « une jupe verte », « les nuages rosés », « un châle », et « les branches des arbres », « [l]es cheveux ». Son contenu, le fait que ses paroles soient en mandarin et que sa musique soit d'un style typique et banal de la scène musicale chinoise contemporaine indique qu'elle vise un public de Chinois. Officiellement, c'est l'ancien gouverneur du Yunnan en personne, Xu Rongkai (prédécesseur de Qin Guangrong qui a inauguré Pudacuo en juin 2007), qui aurait écrit ces paroles séduisantes après avoir été « touché [par] les beaux paysages naturels et le paysage culturel caractéristique de Shangri-La »[496]. On retrouve en plus trois autres politiciens impliqués dans ce projet : le gouverneur de Diqing de l'époque Qi Zala, son collègue vice-gouverneur de Diqing de l'époque Li Yifei, et un politicien d'une autre province[497]. C'est d'ailleurs le gouvernement de la préfecture de Diqing lui-même qui est producteur de son clip, ce qui révèle qu'il y prêtait une portée importante. Cela transparaît aussi dans le choix de ses créateurs, dont Zhang Yibai appuyé par

494Li Qinglei (2013).

495Relais de la flamme olympique des JO de 2008 (2008) ; Ronan Daniel (2008).

496Li Qinglei (2013). J'ignore le lien entre ce politicien occupant d'importantes responsabilités à l'échelle de la province et la préfecture de Diqing. Serait-ce sa participation en tant que « *senior consultant* » à l'élaboration de la candidature des aires protégées des Trois fleuves parallèles du Yunnan sur la liste du patrimoine naturel mondial qui l'a amené à être séduit par la région et ses dirigeants ? Cf. World Heritage Scanned Nomination (2003 : 1).

497Xu Rongkai, « Pudacuo - belle jeune femme » (*Pudacuo - meili de guniang* 普达措－美丽的姑娘), 05/2009, http://www.ynhotu.com/mediainfo.asp?id=47#position consulté le 17/09/2012.

les conseils de plusieurs personnes comme le réalisateur de renommée internationale Zhang Yimou[498]. Ce court-métrage met principalement en scène des femmes souriantes et habillées de belles tenues locales, réalisant collectivement et joyeusement des travaux agricoles, le battage du beurre, et la lessive ; un groupe d'hommes et de femmes dansant ; ainsi que des animaux renvoyant à la culture tibétaine, à savoir des chevaux, un yack blanc, et des moutons. Il entretient ainsi l'image romantique de Tibétains agriculteurs éleveurs insouciants, qui conserveraient un mode de vie et une culture vestimentaire originaux, et un fort sentiment d'appartenance communautaire. S'y mêlent deux jeunes chanteurs primés lors de divers concours musicaux chinois : Tan Weiwei (谭维维), Han du Sichuan habillée d'une tenue tibétaine non-locale, et Pu Bajia (蒲巴甲), qui est par contre tibétain et vêtu à l'occidentale. À la fin de la vidéo, tous les deux portent des vêtements tibétains et chevauchent un yack blanc près d'un lac de Pudacuo. Globalement, leurs origines, leurs tenues et leurs attitudes situent ces célébrités comme étant à la fois proches et différentes des populations locales. Cette mise en scène peut être vue comme une invitation de la majorité han des spectateurs du clip à aller à la rencontre des Tibétains locaux, dont ils pourraient similairement se sentir proches et différents. Cette idée concorde avec le fait qu'il présente également des vues du monastère de Songzanlin et du quartier de « vieille ville » de Shangri-La, qui se trouvent en dehors du parc, donnant un aperçu global de l'offre touristique de Xianggelila. Cette façon d'interpréter le court-métrage rejoint aussi l'invitation finale de la chanson, « Je t'emmène au pays natal », qui situe Xianggelila comme le lieu d'un passé a priori heureux. Plusieurs autres chansons dédiées à Pudacuo sont sorties dès 2007, mais j'ignore si leur conception a également été encadrée par les autorités locales[499]. Quant à leur diffusion, elle visait aussi un public large, comme en témoigne l'interprétation de « L'amour de Pudacuo » (*Pudacuo zhi lian* 普达措之恋) par le chanteur tibétain Langni'abin (朗尼阿彬) au cours d'un programme de célébration du nouvel

498Zhang Yimou fait partie de la génération des premiers cinéastes formés après la Révolution culturelle. Comme plusieurs de ses confrères, il revendique alors la liberté de création et se permet d'esquisser certaines critiques de l'époque impériale et de l'époque maoïste. Cette posture lui vaut des ennuis avec la censure, mais aussi une reconnaissance internationale couronnée par l'obtention de prix dans des festivals étrangers. Au début des années 2000, il se lance dans la voie des films de sabre, délaissant progressivement le cinéma d'auteur pour la réalisation de super-productions populaires. En 2008, il est choisi pour concevoir la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de Pékin après le désistement de Steven Spielberg pour raisons politiques. Zhang Yimou est ainsi consacré réalisateur modèle de la Chine. Dans ce contexte, mentionner son nom en 2009 était une excellente opération de communication. (Bien que portant le même patronyme, Zhang Yimou et Zhang Yibai n'ont aucun lien de parenté.)

499J'ai trouvé les trois titres de chansons suivantes, dont certaines comptent plusieurs versions aux paroles différentes, mais il est probable qu'il en existe encore d'autres puisque la création musicale est un domaine très prolifique en Chine : « Fan de Pudacuo » (*Miren de Pudacuo* 迷人的普达措) de la chanteuse Xiangxiangzhuoma (香香卓玛), « L'amour de Pudacuo » (*Pudacuo zhi lian* 普达措之恋) du chanteur Langni'abin (朗尼阿彬), et « Pudacuo dans le cœur » (*Xin zhong de Pudacuo* 心中的普达措).

an 2010 sur la chaîne de télévision du Kham (*Kangba weishi* 康巴卫视).

Le ressourcement supposément procuré par la découverte de la région a aussi été mis en scène dans plusieurs longs métrages dont certaines scènes ont été tournées à Pudacuo, comme *Finding Shangri-La* (*Zhe'r shi Xianggelila* 这儿是香格里拉) et *Romancing in Thin Air II* (*Gao haiba zhi lian er* 高海拔之恋 II). Le premier raconte la quête d'une jeune femme qui a perdu son fils et est délaissée par son mari. Parce que son fils admirait le Khawakarpo, celle-ci quitte son domicile dans l'est de la Chine pour aller découvrir cette montagne. En route, elle fait la rencontre de nombreux Tibétains puis retrouve l'amour et donc une raison de vivre[500]. Il en va de même dans le second film, qui relate le parcours d'un acteur à succès quitté par sa compagne le jour de leur mariage. Celui-ci échoue par hasard à Shangri-La, où il rencontre une jeune femme qui est fan de lui depuis des années et dont il s'éprend. Ce scénario très classique a l'avantage d'être interprété par des célébrités très populaires, telles l'acteur hong-kongais Gu Tianle (古天乐), la chanteuse et actrice hong-kongaise Zheng Xiuwen (郑秀文), l'actrice et mannequin pékinoise Gao Yuanyuan (高圆圆), et l'acteur henanais Li Guangjie (李光洁). Sa sortie a été stratégiquement fixée à la saint-Valentin 2012 dans l'objectif d'attirer les foules d'amoureux. Comme la chanson « Pudacuo - belle jeune femme », ces deux projets ont été minutieusement montés et ont vraisemblablement été élaborés en étroite collaboration avec les autorités de Diqing, comme en témoigne l'implication de Qi Zala en tant que « consultant » dans le premier d'entre eux. Parce qu'ils ont mobilisé les dirigeants locaux, la plupart des chansons et films mettant en scène le parc de Pudacuo en particulier et la préfecture de Diqing en général apparaissent ainsi tels des œuvres de propagande. Pudacuo a en outre été mis en avant par plusieurs tournages de la chaîne de télévision nationale CCTV, auxquels le panneau de présentation du lac Shudu dit que son « paysage de reflets d'automne » doit sa célébrité.

Les autorités de Diqing ont par ailleurs misé sur l'organisation du mariage en grandes pompes du couple de Han sichuanais formé par l'actrice Xie Na (谢娜) et le chanteur Zhang Jie (张杰) pour faire parler de Pudacuo. Tous deux sont connus dans toute la Chine, elle ayant joué dans plusieurs téléfilms et films, tout en étant animatrice d'une émission de divertissement de la chaîne de télévision de la province du Hunan (*Hunan weishi* 湖南卫视), et lui étant chanteur et ayant connu le sacre de participer au spectacle du Festival du

500Ce scénario dans lequel un parent parcourt des milliers de kilomètres pour réaliser le rêve de son fils est aussi celui du film *Riding Alone for Thousands of Miles* (*Qian li zou dan qi* 千里走单骑) de Zhang Yimou, dont Sylvie Beaud propose une analyse détaillée dans sa thèse (2012 : 497-527).

printemps 2013 diffusé sur la chaîne nationale CCTV. Le 26 septembre 2011, leur union, qui a rassemblé des centaines de personnes dont une trentaine de célébrités populaires[501], a ainsi permis de placer Pudacuo sous le feu des projecteurs. Le portail internet Sina, qui édite la plupart des blogs de Chine, a alors enregistré la publication de plus de 17 210 000 messages consacrés à ce sujet[502]. Parmi ces commentaires, on discutait de la rumeur selon laquelle le gouvernement de Diqing aurait déboursé trente millions de yuans pour financer ce mariage. Quoi qu'il en soit, il est certain que celui-ci est brillamment parvenu à promouvoir l'offre touristique de sa circonscription, puisque mes jeunes amis du Yunnan m'ont assurée qu'il était quasiment impossible de ne pas être au courant de cet évènement et donc, indirectement, de sa célébration dans le parc national de Pudacuo du district de Shangri-La.

L'organisation de tels évènements médiatiques témoigne de l'ambition des autorités locales d'y développer un tourisme de masse, sans considération pour le souci de l'UICN de « limiter le nombre de visiteurs, aux motivations spirituelles, éducatives, culturelles ou récréatives, afin que [le parc national] reste dans un état naturel ou quasi-naturel »[503]. Les universitaires de la Faculté de foresterie du Sud-Ouest impliqués dans l'élaboration de Pudacuo ont même créé le concept d'« écotourisme de masse » pour définir l'offre touristique mêlant l'accueil d'un nombre élevé de touristes et l'immersion dans la nature qu'il propose[504]. Loin de voir une contradiction entre ces termes, ils font valoir l'exception démographique chinoise pour justifier la nécessité d'envisager l'écotourisme de façon différente en Chine.

Avantagées par leur présence sur place, les autorités de Diqing ont peu à peu imposé à TNC leur façon de concevoir un parc centré sur l'environnement naturel. Plutôt que d'être mis au centre d'un plan de conservation, ce dernier est utilisé comme faire-valoir en vue d'attirer les foules les plus nombreuses possibles. Finalement, en vantant la popularité des

501 Ces personnalités appartenaient à des registres variés, comptant aussi bien les chanteuses Li Yuchun (李宇春) et Yang Mi (杨幂) nées dans les années 1980, les chanteurs et acteurs quadragénaires taïwanais Su Youpeng (苏有朋) et Wu Qilong (吴奇隆), ou encore le célébrissime humoriste quinquagénaire Zhao Benshan (赵本山).

502 Li Qinglei (2013).

503 Commission des parcs nationaux et des aires protégées de l'UICN avec l'assistance du Centre mondial de surveillance continue de la nature (WCMC) (1994 : 107).

504 Cf. Ye Wen, Xue Ximing (2008), Tang Xueqiong, Xue Ximing, Wang Hao (2009), Ye Wen, Chen Chao, Li Yunlong (2008). Ces auteurs ont joué un rôle important dans l'élaboration du parc national de Pudacuo dans le cadre de la collaboration qui liait leur établissement à TNC. Ils ne reconnaissent pas que l'exposition d'un lieu à une abondance de touristes est peu conciliable avec les objectifs de l'écotourisme et est contraire aux critères de définition d'un parc national établis par l'UICN dont ils se revendiquent pourtant. Plutôt, ils font valoir le caractère massif du tourisme chinois comme une manifestation de l'exception chinoise.

labels de parc national et d'écotourisme, TNC a apporté aux autorités de Diqing une aide précieuse dans la course disputée pour bénéficier des faveurs des touristes et finalement satisfaire leur programme économique et politique.

Conclusion

« Dans les méandres de la collaboration officielle en Chine », TNC a fait certaines concessions, acceptant par exemple le remplacement du site qu'elle avait choisi ou l'inclusion d'un hameau dans le parc. Son adaptation aux exigences de ses partenaires institutionnels locaux laisse penser qu'elle gardait confiance dans la possibilité de voir ses objectifs de conservation en partie satisfaits. Mais les autorités locales en ont décidé autrement et se sont contentées de créer un site touristique inédit et attrayant, loin de sa mission « de préserver les plantes, les animaux et les communautés naturelles qui représentent la diversité de la vie sur Terre en protégeant les terres et les eaux dont ils ont besoin pour survivre »[505].

À défaut d'être parvenue à implanter le modèle de parc national qu'elle cautionnait, TNC a profité de la création de Pudacuo pour se familiariser avec le contexte chinois. Celle-ci a permis à ses décideurs états-uniens de réaliser le poids que les décideurs locaux pouvaient avoir. L'importance de cette découverte ressort du témoignage de Charles Bedford sur l'introduction du modèle de parc national dans le nord-ouest du Yunnan :

> *All this [the creation of Pudacuo by the Diqing governor] is an interesting illustration about how wrong most of our perceptions of China are. We tend to think this is a place with one authoritarian government where all rules flow from the center, Beijing. Nothing could be further from the truth. And in that mistake lies a lesson for conservation in China.*[506]

Suite à cette « leçon », TNC a radicalement changé sa démarche en Chine. Elle a déplacé son siège de Kunming à Pékin et a cessé de poursuivre des projets de portée locale pour s'engager dans des programmes à visée nationale, qui concernent notamment la législation environnementale, la finance carbone, ou l'exploitation hydroélectrique. Son implication dans ces domaines passe entre autres par des missions de conseil auprès des autorités chinoises et d'institutions comme l'Agence française de développement[507]. Ce mode d'intervention lui évite d'avoir à gérer la divergence entre ses objectifs et ceux des autorités

505TNC, Hall d'entrée du bureau de TNC à Kunming, juillet 2006.
506TNC (2009a)
507Agence française de développement, http://moteurderecherche.afd.fr/?q=conservancy consulté le 22/07/2014.

locales, qui avait aussi beaucoup entravé les projets du WWF au Yunnan quelques années plus tôt[508]. Son nouveau départ s'est également traduit par le renvoi d'une très large majorité de ses salariés chinois en 2008 et 2009. Celui-ci est officiellement expliqué par l'importante baisse des revenus de TNC due à la crise économique de 2008, qui a conduit au licenciement de 10% de ses employés dans le monde entier[509]. Mais le fait que ce pourcentage soit beaucoup plus élevé en Chine situe au contraire ce renvoi comme une étape d'ajustement de TNC au contexte chinois.

En parallèle, la satisfaction des décideurs nationaux par le seul rôle économique de Pudacuo lui a appris que ceux-ci se satisfaisaient du développement économique, quand bien même il était mené aux dépens de l'environnement naturel et des populations locales. Pour s'adapter à cette situation, elle élabore de nouveaux modèles d'aires protégées, qui impliquent des investisseurs privés tels le célèbre homme d'affaires Jack Ma devenu président de son conseil d'administration en mai 2013[510], et ont une utilité économique, produisant de la richesse ou au moins évitant d'en perdre. Globalement, TNC se situe donc désormais en retrait du terrain, mais cela ne l'empêche pas totalement d'avoir à saisir et s'adapter aux préoccupations de ses partenaires locaux, comme les dirigeants de l'empire du milieu ont appris à le faire depuis des siècles.

508D'après l'analyse de Michael J. Hathaway sur les projets menés par le WWF dans le sud du Yunnan (2010a : 445).

509TNC (2014 : 141).

510Jack Ma est le fondateur du site internet de vente en ligne Alibaba, et est aujourd'hui milliardaire. Cf. TNC (2013) ; TNC (2012 : 143-150) ; (TNC 2009b).

Chapitre VIII. Pudacuo, un « parc national de rang provincial »

> En haut il y a des mesures politiques, en bas il y a des contre-mesures pratiques. (*Shang you zhengce, xia you duice.* 上有政策，下有对策。)
>
> Proverbe chinois.

« *This is the place.* » Tel est le commentaire que Qi Zala, alors gouverneur et vice-secrétaire du Parti communiste de la préfecture de Diqing, aurait fait en découvrant le parc national états-unien de Yellowstone, lors de la visite organisée par TNC pour une délégation yunnanaise en 2006[511]. Quelques mois plus tard, Pudacuo ouvrait en tant que « premier parc national de Chine continentale », après avoir été équipé d'infrastructures semblables à celles de Yellowstone.

Les dessous de sa création invitent à explorer le système administratif chinois. Celui-ci a la caractéristique d'être très morcelé, se décomposant en de nombreux domaines de compétence distincts, eux-mêmes divisés en plusieurs niveaux hiérarchiques, qui sont en plus doublés par une hiérarchie de représentants du Parti communiste. D'où un décalage entre certaines mesures édictées par Pékin et la politique mise en œuvre dans les préfectures et les districts, qui respectent toutefois toujours les objectifs fondamentaux du régime. Cette analyse que l'on retrouve dans la littérature scientifique sur les dysfonctionnements du système administratif chinois[512] m'a été présentée par un ancien salarié chinois de TNC, qui y voit une explication au flou entourant le statut des parcs nationaux du Yunnan. J'ai par ailleurs observé que le système administratif chinois se distingue aussi par le fait que son ancrage parmi la population s'opère en vertu de relations d'obligations, au profit de l'entourage des personnes localement influentes, mais aux dépens de son efficacité.

C'est en suivant ce cadre que je relate l'établissement progressif de Pudacuo. Je reviens d'abord sur le volontarisme des dirigeants préfectoraux qui ont mené à bien ce projet, grâce à l'avantage que leur présence locale leur donnait sur les instances hiérarchiques plus éloignées. Puis j'expose l'intérêt du gouvernement provincial et de l'administration nationale de la Forêt à les soutenir, dans un contexte de forte rivalité entre corps administratifs. Je montre finalement les bénéfices que Pékin tire de l'ouverture de ce « parc national de rang provincial » en particulier et de la collaboration entre les autorités locales et TNC en général.

511TNC (2006a : 18 ; 2009a).

512Kenneth Lieberthal s'intéresse spécialement à la façon dont le système administratif chinois s'organise (1995). Ce problème est par ailleurs régulièrement évoqué dans des travaux portant sur la gestion de l'environnement naturel : Edmonds (1998), Coggins (2002), Démurger, Fournier, Shen (2005).

I. Du volontarisme des dirigeants de la préfecture de Diqing

Les dirigeants de la préfecture de Diqing ont été séduits par le modèle du parc national et ils se sont empressés de le mettre en œuvre. Ils étaient surtout intéressés par sa capacité à entretenir le succès économique de leur offre touristique. Ils ont en outre profité de sa création pour satisfaire les intérêts de leur réseau personnel.

I.1. La création accélérée du premier parc national de Chine

Lorsque TNC s'établit en Chine en 1998, elle est particulièrement intéressée par le nord-ouest du Yunnan, où elle ambitionne d'introduire le modèle du parc national. Pour ce faire, elle noue des liens avec les gouvernements de la préfecture de Lijiang, de la préfecture autonome tibétaine de Diqing, et de la préfecture autonome lissou de la Nujiang. En 2000, TNC s'engage dans la préfecture de Diqing en se positionnant contre la pratique de l'alpinisme sur le Khawakarpo qui est alors l'objet d'importants débats. Pendant les trois années suivantes, elle élabore un plan de gestion de cette zone qui propose d'en faire « *one of the top conservation areas in the world, combining compatible tourism and other economic development with conservation of the extraordinary scenic beauty, the vibrant Tibetan culture, and the rich biodiversity* »[513]. Les autorités de Diqing sont intéressées par les propositions de valorisation des espaces naturels locaux de TNC et lui demandent de s'investir dans un autre endroit de la préfecture. Elle opte pour le canton de Geza, qui est situé dans le nord du district de Shangri-La, où elle débute des activités de conservation en 2002 (cf. chapitre VII).

En 2004, les autorités de Diqing confient la gestion des lacs Bita et Shudu à un bureau qu'elles placent directement sous la juridiction du gouverneur et du vice-gouverneur de la préfecture[514]. Notamment insatisfaites par l'« approche non-interventionniste »[515] suivie par le bureau préfectoral de la Construction (*Jianshe ju* 建设局) dans son exploitation touristique du lac Bita, elles récupèrent ainsi la mainmise sur ces sites touristiques populaires, aux dépens des différentes administrations qui se partageaient jusqu'alors leur charge[516]. Depuis 1992,

513D'après un rapport de TNC cité par Ralph Litzinger (2004 : 497).

514Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 131).

515TNC (2012 : 175).

516Faisant référence aux tensions entre les différents niveaux hiérarchiques et les différents corps administratifs qui se disputent les profits du tourisme au Mont Emei, Stevan Harrell écrit : « *Finishing the article, we cannot quite remember which agency did what, but we get the picture: every agency has its finger in the cultural pie.* » (2013 : 292).

l'exploitation touristique du lac Bita revenait à la société d'exploitation touristique (*Zhongdian Forest Tourism Exploitation Corporation*, *Zhongdian senlin shengtai lüyou youxian zeren gongsi* 中甸森林生态旅游有限责任公司) co-créée et co-gérée par le gouvernement du district de Zhongdian (Shangri-La), le Bureau de la Forêt (*Linye ju* 林业局) du district et le Bureau de gestion de la réserve naturelle du lac Bita[517]. En parallèle, le lac Shudu était administré par la ferme forestière d'État du bourg de Jiantang, et la forêt du village de Niru l'était par la ferme forestière du canton de Luoji. L'exploitation touristique de ces deux lacs a en plus ensuite été sous-traitée : au Bureau préfectoral de la Construction pour ce qui est du lac Bita (d'après un rapport de TNC qui n'explicite pas quelle instance l'en a chargé)[518] et à une entreprise privée pour ce qui est du lac Shudu (cf. chapitre V). Le remplacement de ces sept instances, appartenant à trois corps administratifs concurrents et à trois échelons administratifs différents, promettait de simplifier la gestion de cet espace. Il était dans le même temps l'occasion pour le gouvernement préfectoral de s'affirmer face au gouvernement du district de Shangri-La qui lui est subordonné. Cela est assez singulier dans le contexte chinois actuel, qui voit la pertinence de l'échelon administratif de la préfecture remise en cause. En 2007, celui-ci avait été supprimé dans 20 des 31 provinces, régions autonomes et municipalités de rang provincial. Cela n'était toutefois pas le cas dans les zones à forte proportion de nationalités minoritaires, comme le Yunnan, où il existe des préfectures et des districts « autonomes » gouvernés par des personnes de ces nationalités[519]. Contrairement à ce qui se passe dans la majorité des provinces chinoises, la préfecture de Diqing conserve un pouvoir considérable, aux dépens des districts sous sa coupe. Cette particularité n'est probablement pas étrangère au parcours de Qi Zala, vice-secrétaire puis secrétaire du Parti communiste du district de Shangri-La de 1990 à 2001, et ensuite vice-secrétaire du Parti communiste et gouverneur de la préfecture de Diqing de juin 2001 à février 2007. La concomitance de sa montée en grade avec la perte de prérogatives du district de Shangri-La au profit de la préfecture de Diqing laisse penser qu'il a voulu garder la main sur des projets prometteurs qu'il avait initiés lorsqu'il se trouvait à la tête du secrétariat de Parti communiste de Shangri-La. Cela semble notamment le cas pour ce qui concerne le développement

517Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 131).
L'expression « *youxian zeren gongsi* 有限责任公司 » désigne littéralement une « société à responsabilité limitée ». Toutefois, comme cette formulation du français renvoie à un modèle légal propre à la France qui ne correspond pas avec celui de la société d'exploitation touristique de la préfecture de Diqing, je traduis cette expression chinoise par le simple terme de « société ».

518TNC (2012 : 175).

519Thibaud Voïta (2007 : 152-153).

touristique du lac Bita, puisqu'il se trouvait précisément vice-secrétaire du Parti communiste du district de Shangri-La lorsque le gouvernement du district de Shangri-La a créé la première entreprise d'exploitation touristique du lac Bita en 1992, et vice-secrétaire et gouverneur de la préfecture de Diqing lorsque celle-ci se mêle de la valorisation touristique de la zone de Pudacuo dans les années 2000. En parallèle, sa forte implication pour créer Xianggelila conforte l'idée selon laquelle le développement touristique local était pour lui une voie judicieuse.

Les lacs Bita et Shudu sont alors mal gérés, officiellement par manque de fonds, et le modèle du parc national proposé par TNC apparaît au gouvernement préfectoral et au bureau de la Recherche du gouvernement populaire du Yunnan comme un dispositif pertinent pour le résoudre[520]. Dans cette perspective, les autorités de Diqing recrutent Ye Wen, professeur à la faculté d'écotourisme de l'Université de foresterie du Sud-Ouest de Kunming, à laquelle elles allouent un budget d'un million de yuans[521]. Celui-ci établit un schéma directeur du futur site, en partenariat avec TNC qui lui apporte un soutien technique[522]. Il planifie l'aménagement d'un parc de 1313 kilomètres carrés, dont seulement 600 kilomètres carrés sont finalement inclus dans le projet. Cela laisse penser que la révision du régime foncier définie par le gouvernement préfectoral n'a pas été facilement acceptée. D'après une carte officielle, seule une petite proportion de la superficie du parc actuel était constituée de forêts gérées par l'État (*guoying linchang jie* 国营林场界) en 1997[523]. À l'inverse, le directeur du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo que j'ai rencontré début 2012 m'a assuré que 78% du territoire du parc était propriété de l'État. Peut-être qu'en plus des forêts gérées par l'État mentionnées sur ma carte de 1997, des terres ayant un autre statut appartenaient également à l'État. Quoi qu'il en soit, les populations locales ont obtenu le droit de poursuivre leurs activités agro-pastorales, mais elles ont dû arrêter la location de chevaux et les promenades en bateau qu'elles menaient sous la responsabilité des autorités du district (cf. chapitre V)[524]. En contrepartie, le gouvernement préfectoral a attribué une allocation annuelle de 5000 yuans par famille lésée[525].

520Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 131).
521Entretien avec le directeur du Bureau de gestion du parc national de Pudacuo, 02/2012.
522TNC (2012 : 174).
523Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : section introductive d'illustrations).
524TNC (2012 : 173, 175).
525TNC (2012 : 175).

En mars 2004, la *Pudacuo Tourism Industry Branch Company* est créée en tant qu'entreprise commerciale appartenant au gouvernement du district pour superviser la construction et la gestion du futur parc[526]. Celle-ci contracte un emprunt de 400 à 500 millions de yuans en vue de financer les travaux d'aménagement menés en 2005 et 2006, qui incluent la construction de routes, d'allées en bois, de centres d'accueil des visiteurs, de toilettes, de postes d'observation et de panneaux de signalisation[527].

Puis les autorités de Diqing ouvrent Pudacuo en tant que premier parc national de Chine continentale le 1er août 2006. Cela survient quelques jours après qu'un salarié de TNC m'ait donné un document présentant le site d'intervention de TNC dans le canton de Geza comme le lieu du premier parc national de Chine, ce qui laisse penser que le bureau de TNC à Kunming était peu informé de ce qui se passait localement. Il en allait vraisemblablement un peu de même au sein du gouvernement du Yunnan, qui a tardé à reconnaître le parc, célébrant seulement son inauguration en juin 2007, soit plus de dix mois après son ouverture sous l'égide de Qi Zala.

I.2. La création du parc national de Pudacuo par et pour le bénéfice du réseau de relations des personnes localement influentes

Comme de nombreuses entreprises lucratives, Pudacuo est largement investi par des personnes localement influentes et leurs proches, au premier rang desquels des politiciens. Cela rejoint le constat plus large de Stevan Harrell, qui note l'importante implication des autorités politiques dans les secteurs lucratifs tels que le tourisme, et sa conjugaison avec la favorisation de leurs réseaux :

> *But it seems that, as soon as there is real profit involved, the state takes over, often in collaboration with private entrepreneurs, local and foreign, and ends up taking the profits of tourism or heritage display away from the locals, or at least away form most of the locals, which can lead to pro-tourist and anti-tourist factions within communities, as happens in Dong tourist villages in Guizhou (Cornet 2011).*[528]

Tel est le cas à Pudacuo, qui se trouve notamment sous la mainmise des autorités politiques préfectorales comme le montre le schéma ci-dessous :

526Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 132).

527TNC (2012 : 176). L'emprunt bancaire nécessaire à l'aménagement du parc a probablement ensuite été repris par la Société d'exploitation touristique et d'investissement de la préfecture de Diqing qui a supplanté cette première entreprise d'exploitation touristique qui était propriété du district.

528Stevan Harrell (2013 : 292).



Illustration 20 : Organigramme des gestionnaires du parc national de Pudacuo

Cet organigramme confère la place la plus importante au gouverneur et au vice-gouverneur de Diqing en personne. Ceux-ci se retrouvent à superviser les trois bureaux opérationnels du parc : la station de la réserve naturelle du lac Bita qui relève de l'Administration forestière, le bureau du parc national de Pudacuo qui assure sa gestion administrative et qui est domicilié au sein même de l'immeuble dans lequel le gouvernement préfectoral siège, ainsi que l'entreprise d'investissement touristique de la préfecture qui émane de la Commission de régulation des actifs de l'État.

Parce que cette dernière est en charge des relations avec les populations locales qui m'en parlaient parfois, et qu'elle est basée à l'entrée du parc national de Pudacuo, j'ai eu l'occasion de me familiariser avec son fonctionnement. Celui-ci est fortement marqué par la culture locale de relations d'obligations. Par exemple en 2009, une part disproportionnée de ses salariés provenait du canton de Sanba, tandis qu'aucun habitant des quatre hameaux les plus proches du parc n'y était employé. Ce paradoxe est officiellement justifié par le manque de qualification des personnes de la zone de Pudacuo, alors même que l'implantation très reculée du canton de Sanba fait douter du meilleur niveau de qualification de ses ressortissants. Officieusement, il est évident pour tous que le fait que l'ancien directeur de cette entreprise (que j'ai connu en poste en 2008 et 2009, puis qui avait été remplacé en 2012) est lui-même originaire de ce canton explique cette situation. Plutôt que pour leurs compétences, c'est avant tout pour leur lien avec ce personnage bien placé que beaucoup de salariés du parc y ont été embauchés. Parmi eux, Xiao Yang m'a expliqué qu'elle devait plus l'obtention d'un des rares postes administratifs de l'entreprise commerciale du parc à sa mère, cousine de l'ancien directeur, qu'à son diplôme de l'Université du Yunnan. Alors que je l'accompagnais en visite dans sa famille à Sanba en 2009, je n'ai pas été surprise d'entendre l'épouse de son cousin projeter de s'y faire recruter par l'intermédiaire du même réseau. D'après Xiao Yang, il était

alors improbable que sa démarche aboutisse puisque le nombre de salariés originaires de Sanba était trop important pour que le directeur puisse encore se permettre de l'augmenter. L'accès aux emplois de Pudacuo a aussi été facilité par d'autres connexions, comme en témoigne l'embauche d'une femme ne sachant ni lire ni écrire le mandarin à un poste de cadre administratif. En ce qui la concerne, c'est son mari bien placé au bureau de la Religion qui lui a procuré cette position. Ces exemples révèlent que les entreprises commerciales d'État peuvent servir à fournir des emplois aux membres de réseaux influents, qui ne sont souvent pas éloignés de politiciens.

Ces personnes ne sont pas forcément compétentes ni impliquées dans leur travail, comme Xiao Yang me l'a expliqué et comme j'ai moi-même pu le constater à chaque fois que je lui rendais visite à l'entreprise touristique du parc. En 2008, le bureau administratif de celle-ci était basé au chef-lieu et il était fréquent que ses salariés s'y rendent seulement pour passer leur badge à la pointeuse avant de ressortir faire ce qu'ils souhaitaient, jusqu'à la pause de midi où ils retournaient à nouveau pointer, et ainsi de suite. Et lorsqu'ils étaient présents, l'administration du parc n'était pas forcément au programme de leurs activités, qui consistaient souvent à naviguer sur internet au gré de leurs envies, à jouer à des jeux sur ordinateur ou au *majiang* entre collègues, à regarder des films, ou à partager des photos. C'est ainsi que Xiao Yang définissait son emploi comme consistant à « flâner » (*hun rizi* 混日子). En plus de leurs salaires confortables, ses collègues situés au plus haut de la hiérarchie, dont vraisemblablement le directeur auquel elle est apparentée, profitaient de leur position pour détourner de l'argent. Cela était probablement d'autant plus faisable que les revenus de Pudacuo ont dépassé toutes les espérances, et qu'au lieu d'en allouer 10 à 15% à la conservation comme le plan directeur le préconisait, les décideurs se sont contentés d'y consacrer seulement 0,6% de ses bénéfices en 2008[529], conservant ainsi une belle enveloppe sans attribution a priori en matière de gestion. Ce tableau peut sembler déroutant et la survie de ces entreprises énigmatique. Cette dernière est notamment due aux quelques personnes compétentes qui accomplissent le travail attendu de l'ensemble de leur service. Il semblerait que ce mode de fonctionnement ait aussi eu cours chez TNC, à propos de laquelle Ralph Litzinger raconte : « *I was astonished to see what people [Chinese field biological scientists and ethnologists] were paid, the wild divergence between different levels of staff, the money*

529La préconisation d'allouer 10 à 15% des revenus du parc à la conservation est donnée par TNC (2012 : 180). Le taux de 0,6% des bénéfices était communiqué par le directeur de la station de protection (Chen Liang 2008).

that was going to some nature reserve officials and how some were getting paid almost nothing for their labor. »[530] Comme l'entreprise touristique de Pudacuo, cette organisation semble avoir servi aux personnes localement influentes à placer des membres de leur réseau. Cela transparaît par exemple dans l'attribution du poste de responsable du bureau de TNC de Shangri-La et des relations avec les partenaires locaux et le gouvernement de Diqing à l'ancien directeur du bureau préfectoral de la Forêt[531]. Ce choix a probablement fait suite à des suggestions du Bureau provincial de la Forêt et des autorités locales, tout aussi soucieux de suivre de près les activités d'une organisation étrangère comme TNC. En lisant Ralph Litzinger mentionner « l'argent [de TNC] qui allait à certains officiels de réserves naturelles », je pense aux directeurs du Parc des plantes alpines (*Gaoyuan zhiwu yuan* 高原植物园) et du Centre de recherche sur la culture de la montagne Baima (*Baima shandi wenhua yanjiu zhongxin*) que l'on retrouve régulièrement mentionnés dans les rapports d'activités financées par TNC. Leur engagement dans le domaine de l'environnement et le niveau important de leurs responsabilités en font des relations probables de l'ancien directeur du bureau de la Forêt, qui a probablement profité de ses responsabilités chez TNC pour leur verser de l'argent et en récupérer lui-même.

Ces pratiques laissent les entreprises d'État dans un équilibre précaire. D'après Xiao Yang, la plupart d'entre elles ne subsistent pas plus de cinq ans avant de faire faillite à cause de leur pillage par leurs dirigeants. Tandis que ces derniers profitent ensuite de l'argent qu'ils ont mis de côté, les salariés des échelons inférieurs se retrouvent au chômage et sans grosses économies. Paniquée par ce scénario et minée par l'ennui, Xiao Yang avait finalement quitté le parc national en 2012. Craignant de retrouver un cadre de travail oisif et sans grand intérêt dans la fonction publique, ce qui serait, selon elle, inévitable au Yunnan et notamment dans le district de Shangri-La, elle est finalement devenue employée de banque. Quant à son cousin directeur, il avait été remplacé, peut-être sanctionné pour sa gestion irrégulière des comptes du parc ou au contraire promu pour le succès commercial de ce dernier.

Si son embauche à Pudacuo reste une mauvaise expérience pour Xiao Yang, et qu'un poste dans la fonction publique ne la tentait pas davantage, ces employeurs sont perçus comme offrant un « bon travail » (*hao gongzuo* 好工作) pour de nombreuses personnes aux alentours. Contrairement à la plupart des positions disponibles dans la société locale encore

530Ralph Litzinger (2014 : 285).
531TNC (2006c).

très engagée dans l'agriculture et l'élevage, ils offrent un salaire, une tâche peu fatigante, et une position éventuellement durable. Mais il n'est pas plus aisé d'accéder à la fonction publique qu'au parc, alors que les résultats des concours administratifs sont paraît-il biaisés. Là aussi, il apparaît indispensable de savoir entretenir et mobiliser son réseau, en manifestant de la révérence aux personnes dont les relations nous intéressent, telles Xiao Yang pour les habitants des hameaux voisins du parc. Alors même que tout le monde dénonce cette loi locale, tout le monde est prompt à la suivre et donc à la pérenniser. J'ai rencontré de nombreuses personnes dans l'attente d'un emploi, telles Zhaxi, qui comptait sur son oncle directeur d'école pour lui trouver un « bon travail ». Après l'obtention d'un diplôme de l'Université de Lijiang, celui-ci a effectué un stage en tant que professeur des écoles en 2009, puis il est demeuré quasiment inactif, ne prenant même pas vraiment part aux travaux agricoles et domestiques de la ferme familiale, au moins jusqu'au printemps 2012. Pour autant, son entourage semblait rester confiant dans le fait que son parcours universitaire et son réseau ne tarderaient pas à le récompenser.

J'ai aussi pu saisir comment la loi des relations d'obligations s'impose aux gens dans la réserve et le respect qu'ils manifestent face à certains personnages de pouvoir qu'ils n'apprécient pas forcément. L'ancien maire du village de Hongpo était un tel homme, suscitant en même temps l'intérêt, la révérence, le ressentiment et l'aversion. Son intronisation au poste de maire impliquait sa reconnaissance en tant que personne de confiance par les autorités politiques des échelons supérieurs, qui était paraît-il due à son réseau familial comptant deux frères également maires de villages du bourg de Jiantang (dont Sancun). Elle lui valait de côtoyer de nombreuses personnes influentes et de passer plus de temps au chef-lieu qu'au village, ce qui conduisait nombre de ses concitoyens à le situer comme puissant et éloigné. Parmi eux, certains voient un lien évident entre les avantages dont son hameau de Langrong a bénéficié ces dernières années, en étant intégré au développement du parc national plus que tous ses voisins, et son rôle d'intermédiaire entre les décideurs politiques et les 3000 villageois de Hongpo. Les habitants de Langrong en sont conscients et ils étaient probablement ceux qui lui faisaient le plus confiance et attendaient le plus de lui. En réunion avec eux, cet homme imposant et charismatique captivait par son implication énergique dans l'échange. Convaincu des bienfaits de l'« exploitation touristique » (*lüyou kaifa* 旅游开发), il se passionnait à les exposer par le menu dans l'espoir d'« élargir l'horizon » de ses concitoyens. Face à lui, ceux-ci restaient souvent silencieux et attentifs, curieux du futur qu'il leur promettait. Mais le charme

ne se propageait pas dans leurs foyers, où les avantages qu'il tirait de sa position, tels un biodigesteur et une serre installés par l'ONG TMI dans le cadre d'un projet qu'elle a mené à Langding (cf. chapitre V), étaient l'occasion de le dénigrer. Beaucoup avançaient que la richesse des nombreux équipements de sa maison et le mode de vie élevé de sa famille - qui part par exemple en vacances à Dali et circule en avion - ne pouvaient être dus à son seul salaire de maire mais révélaient au contraire qu'il profitait de malversations. Quoi qu'elles en pensaient réellement, toutes les personnes qui le connaissaient veillaient à être en bons termes avec lui, convaincues que cela pourrait un jour avoir un intérêt. Et celles-ci ont dû regretter son décès brutal survenu après que l'un de ses amis l'ait mortellement blessé au cours d'une soirée arrosée en 2010 ou 2011. Début 2012, son poste de maire restait à pourvoir, signe que les autorités locales demeuraient à la recherche d'une personne de confiance pour l'occuper.

La vie locale se déploie donc en vertu de relations d'obligations, qui favorisent notamment le réseau des gouverneurs locaux. Même les sujets qui impliquent les autorités de la province ou du pays n'échappent pas à la règle, qui fonde l'avantage de la hiérarchie horizontale sur la hiérarchie verticale.

I.3. L'avantage de la hiérarchie horizontale sur la hiérarchie verticale

En Chine, chaque instance du gouvernement national, qui est présidé par le Premier Ministre, est représentée à tous les niveaux administratifs inférieurs. Autrement dit, que ce soit à l'échelon de la province, à celui de la préfecture, ou à celui du district, on retrouve une représentation du gouvernement central dans son ensemble, ainsi qu'un bureau émanant de chaque ministère, de chaque administration nationale, et de chaque commission notamment. À l'échelle locale, les instances de décision sont simultanément sous l'autorité de leur administration de tutelle établie à l'échelon administratif supérieur, selon une hiérarchie verticale appelée « rameau » (*tiao* 条), et sous celle de l'organe représentant le gouvernement central, selon une hiérarchie administrative horizontale appelée « morceau » (*kuai* 块).

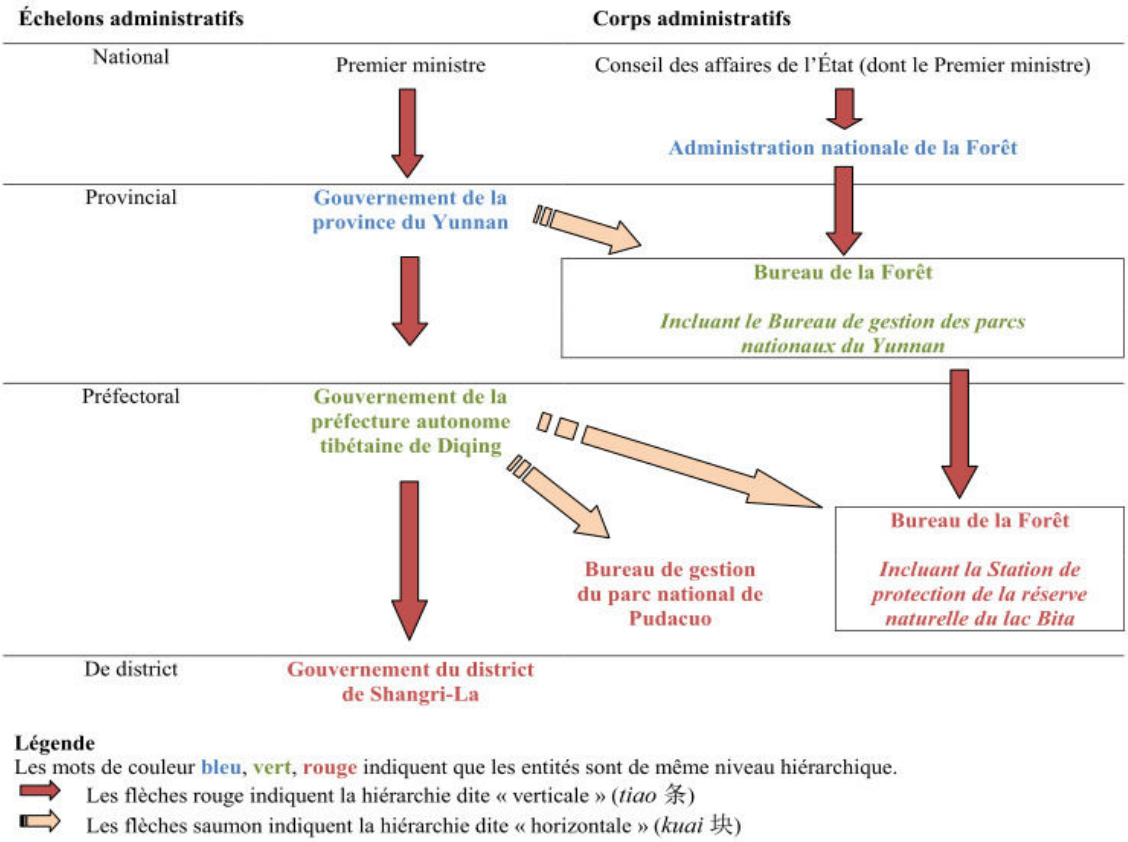

Illustration 21 : Les hiérarchies verticale et horizontale en concurrence dans l'administration chinoise

Cette bureaucratie est en outre doublée par celle du Parti communiste, à la tête de laquelle on trouve le Président de la République, et dont l'autorité prévaut sur celle des corps de gouvernement. Il n'est toutefois pas rare que ces deux hiérarchies soient représentées par les mêmes personnes, qui ont alors quasiment carte blanche pour administrer leur circonscription, à l'image de Qi Zala et Qin Guangrong.

L'implantation locale du gouvernement préfectoral de Diqing lui a permis d'imposer son projet aux bureaux préfectoraux sous sa coupe, aux dépens des bureaux provinciaux basés à Kunming, qui se trouve à 650 kilomètres. C'est ainsi qu'il a pu retirer au bureau préfectoral de la Construction la responsabilité des activités touristiques du lac Bita pour l'attribuer à un bureau de gestion directement placé sous la juridiction du gouverneur et du vice-gouverneur de la préfecture. En parallèle, il a laissé la charge de la réserve naturelle du lac Bita au bureau préfectoral de la Forêt, qui représente localement le bureau provincial de la Forêt, partenaire de TNC à Kunming, qui était l'ancien fief du responsable du bureau local de TNC, et qui était aussi le corps d'affiliation des premiers fonctionnaires qui ont remarqué et toléré l'organisation par les villageois de balades à cheval pour les touristes près du lac Bita. Cet arrangement le

laisse toutefois assez libre puisque le système de la hiérarchie horizontale le situe au-dessus de cette instance, tandis que la distance géographique complique l'exercice de la hiérarchie verticale par le bureau provincial de la Forêt. Cela est d'autant plus vrai que cette administration souffre d'un manque de fonds et de personnel compétent, qui permet au gouvernement préfectoral de lui imposer son objectif de développement économique sans considération pour l'environnement naturel comme le regrette Li De. En attendant, il est probable que le bureau provincial de la Forêt demeure peu informé des activités de ses représentants locaux, qui préfèrent éviter de trop en dire à des personnes extérieures. En témoigne la brièveté de mes visites aux bureaux de la Forêt de la préfecture et du district de Shangri-La. Dans les deux cas, alors que je manifestais mon intérêt pour les espèces animales et végétales présentes à Pudacuo, je me suis immédiatement vu demander à quelle institution de Kunming j'étais affiliée. Bien que n'étant rattachée à aucune, j'ai invoqué ma connaissance de professeurs de l'Université de foresterie du Sud-Ouest pour légitimer ma démarche, mais cela ne m'a pas empêchée d'être invitée à revenir munie d'un certificat en bonne et due forme. De même, les autres responsables administratifs que j'ai croisés ont veillé à me maintenir à distance, soit en m'ignorant, soit en me promettant des rendez-vous qu'ils ne m'accordaient jamais. Cela se passe dans un contexte où les cadres administratifs craignent les éventuelles sanctions de leurs supérieurs auxquels ils préfèrent dissimuler les dysfonctionnements locaux, restant probablement hantés par le souvenir des sanctions très sévères infligées sous le gouvernement de Mao[532]. Tel est l'avantage de la hiérarchie horizontale sur la hiérarchie verticale.

À l'échelle de la préfecture, Pudacuo apparaît comme venant renforcer la clé de voûte du programme politique de Xianggelila et les réseaux de relations en vigueur. Percevant qu'il pouvait également leur bénéficier, les responsables du niveau administratif supérieur n'ont pas tardé à s'approprier « le parc national de Shangri-La »[533] pour en faire un « parc national de rang provincial ».

II. L'intérêt du gouvernement du Yunnan et de l'administration nationale de la Forêt à soutenir l'initiative du gouvernement de Diqing

532La peur d'être châtié a alors conduit de nombreux cadres à publier des niveaux de production plus élevés que la réalité, ce qui a conduit aux importants épisodes de famine des années 1950-1960 (1995 : 175).

533Les brochures touristiques le désignent en fait généralement comme étant le « parc national de Pudacuo de Shangri-La » (*Xianggelila Pudacuo guojia gongyuan* 香格里拉普达措国家公园) ce qui permet de renforcer l'attractivité que son titre de « premier parc national de Chine continentale » lui donne.

Comme à Diqing, le succès économique de Pudacuo est une bonne nouvelle à Kunming. Bien que l'on se trouve à un autre niveau administratif, l'intérêt à assurer le développement économique est le même et il a fallu peu de temps aux créateurs de Pudacuo pour rallier leurs supérieurs hiérarchiques à leur cause. Puis ceux-ci ont essayé de faire de même à Pékin, visant la reconnaissance de Pudacuo comme premier parc national de Chine continentale, mais aussi l'attribution de la prérogative d'encadrer le déploiement du modèle du parc national.

II.1. La position des acteurs du niveau hiérarchique situé entre Diqing et Pékin : s'approprier à tout prix le dispositif du parc national

À Shangri-La, le modèle de parc national a d'abord été mis en œuvre par le gouvernement préfectoral et l'Administration provinciale de la Forêt. Puis en juin 2007, il a été reconnu par le gouvernement provincial, qui est leur responsable hiérarchique commun. Si ses dirigeants devaient être à peu près informés de ce qui se passait à Diqing en vertu de leur partenariat avec TNC, le délai de dix mois écoulé entre l'ouverture de Pudacuo par Qi Zala et son inauguration par Qin Guangrong laisse penser qu'ils ne s'attendaient pas à un dénouement aussi précoce de ce projet. Qu'ils aient ou non été mis devant le fait accompli, ils semblaient finalement convaincus par le dispositif, annonçant dès mars 2008 l'établissement de sept autres parcs nationaux au Yunnan[534]. En d'autres termes, ils ont repris à leur compte le projet du gouvernement de Diqing de faire des parcs nationaux « un pilier clé de la marque touristique » de leur circonscription, dans un contexte de concurrence grandissante dans le secteur du tourisme. L'intérêt des dirigeants provinciaux pour ce projet transparaît aussi de l'implication de l'ancien gouverneur du Yunnan Xu Rongkai dans la promotion du parc, pour lequel il aurait écrit la chanson « Pudacuo, belle jeune femme » (cf. chapitre VII, section II.2). De la même manière, l'Administration nationale de la Forêt a couvert le projet de Qi Zala et ses collègues après qu'il ait été mis en œuvre, « approuv[ant] que le Yunnan soit province pilote pour les parcs nationaux » sous la supervision de l'Administration provinciale de la Forêt en 2008[535], en attendant d'être dotée de la prérogative de diffuser ce modèle dans tout le pays.

Mais le titre de premier parc national de Chine continentale est disputé à Pudacuo par le parc de Tangwanghe établi dans la province du Heilongjiang, qui a quant à lui été reconnu

534Réseau de voyage de Lijiang (2008). D'après un rapport de TNC (2012 : 174), le gouvernement provincial envisagerait de créer onze autres parcs nationaux de 2009 à 2020.

535Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 6, 18).

comme tel par le Ministère de la Protection de l'Environnement (*Huanjing baohu bu* 环境保护部) et par l'Administration nationale du Tourisme (*Guojia lüyou ju* 国家旅游局) le 9 octobre 2008[536]. Face à cette revendication, le camp des supporters de Pudacuo le présente désormais comme ayant été créé dès 2006, ce qui lui permet de s'assurer une longueur d'avance : « *In 2008, the Ministry of Environmental Protection and the National Tourism Administration announced the creation of Heilongjiang Tangwanghe National Park as China's first (People's Daily Online, 2008). However, in terms of timing, Pudacuo would be the first national park since it was created in 2006.* »[537] La date de son ouverture par les seules autorités locales prévaut maintenant sur la date consensuelle de son inauguration par les dirigeants du Yunnan en juin 2007, qui était jusque-là relayée dans les documents officiels. Révéler que le parc ouvrit avant même sa reconnaissance par Kunming ne semble finalement plus dérangeant, comme si la rudesse du combat pour l'obtention du titre justifiait quelques concessions. Quoi qu'il en soit, l'argument de l'antériorité n'en était pas un pour les partisans de Tangwanghe, tels le directeur du service d'encadrement des réserves naturelles au sein du Ministère de la Protection de l'Environnement, qui annonça dans un article de presse de 2008 : « *You can't just call yourself a national park. I don't agree with these parks in Yunnan arbitrarily proclaiming themselves national parks.* »[538]

Pour asseoir leur position, les supporters de Pudacuo ont cherché à acquérir de nouveaux soutiens à Pékin. En avril 2009, ils ont obtenu la reconnaissance du Yunnan en tant que province pilote pour les parcs nationaux par la Commission nationale pour le Développement et la Réforme (NDRC ; *Guojia fazhan he gaige weiwanhui* 国家发展和改革委员会)[539] puis, de façon plus surprenante, par l'Administration nationale du Tourisme, qui avait d'abord reconnu Tangwanghe comme premier parc national de Chine continentale, le mois suivant. Mais les ministères, les administrations nationales et les gouvernements provinciaux appartiennent au même rang administratif et ils n'ont pas autorité les uns sur les autres[540]. Le soutien que certains d'entre eux accordent à Pudacuo ou à Tangwanghe n'a par

536Yan (2008). TNC (2012 : 141).
537TNC (2012 : 172).
538Calum MacLeod (2008).
539Cet organisme est notamment en charge de la promotion du programme de développement de l'Ouest, (*Xibu da kaifa* 西部大开发). En avril 2009, il a approuvé la demande du Yunnan d'être province pilote pour les parcs nationaux, ainsi que l'ensemble de sa réforme *Programming Outline on Yunnan Tourism Development and Reform* (Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 18)). En décembre 1997, c'est cette même instance qui avait accordé au vice-gouverneur du Yunnan le droit d'établir une collaboration avec TNC.
540Kenneth Lieberthal (1995 : 164, 170).

conséquent pas valeur décisionnaire. Les seules instances légitimes pour trancher se trouvent à Pékin[541]. Il s'agit du premier ministre, des vice-premiers ministres, du comité permanent du Conseil des affaires de l'État, du Conseil des affaires de l'État dans son ensemble, ou encore du Congrès national du Peuple. Mais ces instances sont en fait engorgées par les demandes de résolution de conflits locaux, dans lesquels elles évitent, autant que possible, de s'impliquer[542]. En juillet 2009, le Ministère de la Protection de l'Environnement et le Ministère de la Construction continuaient de réclamer la charge d'établir un réseau de parcs nationaux, aux dépens de l'Administration nationale de la Forêt et de la province du Yunnan[543], qui poursuivaient par conséquent leurs démarches pour se démarquer de leurs concurrents et obtenir gain de cause.

Dans cette situation délicate, les autorités provinciales sont parvenues à mobiliser TNC, alors même qu'elle se désengageait du développement de Pudacuo. À l'automne 2009, l'objectif de voir les parcs nationaux du Yunnan reconnus par Pékin rassemblait en effet des politiciens chinois et plusieurs de ses décideurs, dont Charles Bedford, directeur de TNC au Colorado détaché pour un an au Yunnan, qui raconte :

> *Recently [in autumn 2009], I and officials for The Nature Conservancy in China were in a room with a lot of Chinese government officials — Yunnan parks and wildlife deputies and secretaries, government think-tank directors, and governors' advisors. They had convened with the Conservancy to talk about how to advance the idea of national parks throughout China.*
> *The group in the room was trying to figure out how to get the national government to embrace their concept of national parks to promote tourism, nature education, conservation and local economic development.*[544]

L'élaboration d'un ouvrage de synthèse sur les pratiques et la recherche en matière de parc national au Yunnan par des membres du gouvernement du Yunnan, de l'Administration provinciale de la Forêt, de l'Administration nationale de la Forêt et TNC devait contribuer à y parvenir[545]. Celui-ci débute par les « Conseils du gouvernement de la province du Yunnan sur l'avancée de l'établissement de parcs nationaux pilotes », puis il comprend les documents officiels par lesquels ce dernier a validé les schémas directeurs des parcs nationaux de la

541Kenneth Lieberthal (1995 : 171).
542Kenneth Lieberthal (1995 : 170, 163).
543Consortium AGRIFOR Consult (2009 : 87). L'engagement dans cette compétition d'un ministère dit « de la Construction » peut sembler incongru. Comme beaucoup d'autres, ce corps administratif s'engage en fait dans des activités commerciales, ayant par exemple autrefois la charge de l'exploitation touristique au lac Bita, jusqu'à sa mise à l'écart par le gouvernement de Diqing en 2004 (cf. ci-dessus).
544TNC (2009a).
545Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010).

montagne Laojun, du Xishuangbanna, de la montagne Meili, et de Pu'er, ainsi que le programme de développement des parcs nationaux du Yunnan. Il inclut également une section de définition du modèle du parc national, qui est complétée par des règles techniques à suivre pour le mettre en œuvre. Il présente en outre des « brouillons à discuter » des règles de fonctionnement dans le parc de la montagne Laojun et dans ceux de Shangri-La, respectivement conçus par la municipalité de Lijiang et la préfecture de Diqing. Ce faisant, il propose un cadre visant à faciliter la création d'autres parcs nationaux. Ce livre revient finalement sur la « stratégie de développement des parcs nationaux du Yunnan », sur la nécessité et la façon de concevoir une législation sur les parcs nationaux du Yunnan destinée à être ratifiée par le gouvernement du Yunnan en décembre 2009[546], ainsi que sur la création de nouvelles institutions pour prendre en charge ce dispositif. TNC et les autorités du Yunnan semblent s'être beaucoup investies pour élaborer cette esquisse de cadre législatif, pour laquelle elles ont même sollicité et obtenu un financement de 1 594 398 dollars de la Commission européenne dans le cadre du « *EU-China Biodiversity Programme* »[547]. Elles ont ainsi pu rendre compte à Pékin de l'intérêt du modèle du parc national et arguer la capacité du gouvernement du Yunnan et de l'Administration de la Forêt à l'encadrer.

Que l'encadrement de parcs « nationaux » ait seulement une portée locale n'est pas inédit, et est même prévu dans la définition qu'en donne l'UICN :

> Responsabilité administrative. C'est normalement la plus haute autorité compétente du pays exerçant une juridiction sur la région qui est propriétaire et responsable de l'aire. Il peut toutefois également s'agir du gouvernement local, d'un conseil autochtone, d'une fondation ou d'un autre organisme dûment établi ayant voué l'aire à la conservation à long terme.[548]

Il apparaît également en cohérence avec la façon dont l'ouvrage ressource évoqué ci-dessus commence par présenter le modèle du parc national comme étant un « *effective and flexible management system that is dominated by the government* »[549], sans précision sur ce

546En France aussi, la législation sur les parcs nationaux a été élaborée après la création du premier parc. Fondé en 1913 par l'administration des Eaux et Forêts, le parc national de La Bérarde n'entrait dans aucun cadre légal et perdit son titre en 1962. Finalement, c'est le 22 juillet 1960 que la loi sur les parcs nationaux fut votée, et trois ans plus tard que le nouveau premier parc fut inauguré. Cf. Parcs nationaux de France, « Parc national des Écrins », http://www.parcsnationaux.fr/layout/set/fiche/content/view/full/7510 consulté le 01/05/2013.

547Consortium AGRIFOR Consult (2009 : 87).

548Commission des parcs nationaux et des aires protégées de l'UICN avec l'assistance du Centre mondial de surveillance continue de la nature (WCMC) (1994 : 107).

549Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010 : 125).

qu'on entend par « gouvernement ». Si elle a été conçue par et pour la province du Yunnan[550], cette réglementation sur les parcs nationaux pourrait toutefois être reprise par le pouvoir central si celui-ci acceptait d'étendre l'expérience. En attendant, son application reste problématique à plusieurs niveaux. D'une part, au sein du Yunnan, la légitimité du Bureau de gestion des parcs nationaux n'est pas facile à asseoir, en raison de son statut d'organe subalterne du Bureau provincial de la Forêt, et de l'absence de loi, nationale ou provinciale, lui conférant l'autorité de faire appliquer les régulations qu'il a rédigées[551]. D'autre part, cette situation laisse le champ libre à toutes les initiatives locales dans le reste de la Chine[552]. Aussi, d'après TNC, l'avenir des parcs nationaux de Chine dépend de la décision que les décideurs légitimes du gouvernement central chinois prendront :

> *However, national parks will not truly be "national" until the Central Government fully embraces them. While the Ministry of Environmental Protection and the State Forestry Administration have approved the parks in Heilongjiang and Yunnan, the Central Government as a whole must create guidance and a management structure to support the creation of parks across the country.*[553]

La possibilité pour les autorités du Yunnan d'accéder à une reconnaissance nationale dépendra de leur faculté à faire valoir leur initiative auprès du Conseil des affaires de l'État. Peut-être le soutien de TNC, qui avait activement participé à la demande d'interdiction de l'alpinisme sur la montagne Khawakarpo validée par le Conseil des affaires de l'État en 2000, et qui assure maintenant des missions de conseil auprès des autorités de Pékin, leur sera-t-il utile ?

II.2. En attendant une éventuelle décision du Conseil des affaires de l'État

Début 2012, le Conseil des affaires de l'État ne s'était toujours pas prononcé sur l'intérêt de diffuser le modèle du parc national ou sur le statut de Pudacuo et Tangwanghe. D'après les consultants chinois sollicités par TNC pour rendre compte de l'établissement de Pudacuo dans son rapport de 2012, voici les options qui s'offraient à lui :

> *The timeline for Central Government action is uncertain. Ultimately the State Council will need to make a decision on whether and how to support the creation of national parks in China, and who will be the managing agency. The State Forestry Administration has led the Yunnan effort, but other agencies such as the Ministry of*

550TNC (2012 : 134 note 133).

551Zhou Dequn, R. Edward Grumbine (2011 : 1317).

552L'ouvrage ressource conçu par le Bureau de la Recherche du gouvernement populaire du Yunnan, le Bureau de gestion des parcs nationaux du Yunnan et le Bureau de TNC Chine dénonce précisément que des gouvernements de districts et des entreprises privées « plagient » le concept de parc national en se l'appropriant « sans permission » (2010 : 155).

553TNC (2012 : 142).

Environmental Protection and the Ministry of Construction have expressed the strong desire to lead the national effort. Creation of a new agency is highly unlikely and "would take 100 years," according to one of the interviewees. At the same time, this lack of Central Government policy also presents an opportunity for local governments to create national parks as they see fit.[554]

Selon ce témoignage, soit le Conseil des affaires de l'État attribuera la charge du modèle du parc national à un corps administratif existant, soit il laissera aux gouvernements locaux la liberté de le mettre en œuvre comme ils l'entendent.

Vu du gouvernement du Yunnan, l'Administration nationale de la Forêt a des chances de triompher si le premier scénario arrive. Elle a l'avantage d'avoir une expérience inégalée, tant par sa dimension internationale que par son ampleur. Elle peut en plus faire valoir ses soixante-cinq années d'ancienneté ainsi que son implication passée dans des activités lucratives via l'exploitation commerciale de bois, notamment au Yunnan[555]. Mais à l'échelle de Pudacuo, cette administration apparaît minée par de lourds problèmes de fonctionnement. Comme évoqué plus haut, l'équipe locale chargée de la réserve naturelle du lac Bita manque notamment d'un cadre de travail, ce qui est lié à un manque d'intérêt et de formation de leurs membres et finalement, à un manque de fonds.

Disposant d'un logement de fonction sur place, son employé Li De se lève à 9h environ et débute sa journée de travail vers 10h15 ou 10h30. Il s'occupe de nourrir ses chiens, les trois ours à collier gardés en cage, ainsi que d'éventuels animaux en convalescence[556]. Il n'a ensuite généralement aucune tâche précise à accomplir. Selon la météo, il reste dans sa petite cuisine, près du poêle, devant la télévision, ou bien il sort se dégourdir les jambes en montagne, par exemple sur le chemin de ses souvenirs de jeunesse près du lac Bita. Li De dispose pourtant d'un bureau, dans un grand bâtiment récent aux salles nombreuses, mais celui-ci demeure inutilisé parce qu'il n'est pas équipé de chauffage[557]. Plusieurs fois par semaine, il se disait un peu occupé et prétendait ne pas pouvoir me voir. Il jouait en réalité au *majiang* (麻将)[558] avec

554TNC (2012 : 180).

555Son ancienneté et sa forte implication dans le développement économique du Yunnan des années 1970 à 1998 ne sont probablement pas sans lien avec le rôle très large qu'elle continue d'avoir dans cette province, où elle sert par exemple souvent d'interlocutrice auprès des ONG étrangères.

556Pendant mon séjour sur place, plusieurs chevreuils ont tour à tour été dans cette situation. J'ignore comment Li De les avait récupérés et s'ils avaient éventuellement été blessés par des braconniers.

557La présence du logo du réseau RAMSAR sur sa façade me laisse penser qu'il a pu être construit à l'occasion de la nomination d'une portion de la réserve du lac Bita sur la liste RAMSAR, en 2004. Peut-être celui-ci a-t-il été construit dans la précipitation, sans prendre en compte les réalités climatiques locales, d'où sa désaffection actuelle.

558Il s'agit d'un jeu qui ressemble aux dominos et qui dispose d'une forte valeur cosmologique. On y joue à quatre, généralement en pariant de l'argent. Ce jeu est très populaire en Chine, notamment parmi les Tibétains de Shangri-La.

des collègues de la station de protection et des cadres administratifs du parc, ou même au chef-lieu avec d'autres personnes. Lorsqu'il ne passait pas ses après-midi ainsi, il restait généralement seul et un peu désœuvré en attendant d'aller cuisiner son dîner vers 16h30-17h. Quelques fois par mois, il devait toutefois assister à des réunions au chef-lieu, rarement à la station de protection. Li De a par ailleurs été chargé d'accueillir et de guider des équipes de scientifiques (*kexuejia* 科学家) de Kunming plusieurs fois au cours de sa carrière. Il m'a notamment raconté qu'un robot équipé de caméras avait été immergé dans le lac Bita pour en observer le fond et que cela l'avait impressionné. Mais il n'a pas pu m'en dire plus sur l'objet précis de ces visites ou les institutions de rattachement de ces visiteurs. Apparemment, ces derniers ne l'avaient pas informé de la teneur de leurs recherches, et ils semblent l'avoir davantage considéré comme un chauffeur et un guide que comme un collègue. Au dernier échelon de l'administration forestière, Li De n'est probablement pas l'objet de beaucoup de considération de la part de sa hiérarchie. Les chercheurs, que cette dernière le charge d'accompagner, semblent suivre la même logique, se privant ainsi de l'expertise de la personne la plus familière avec les réalités de la réserve naturelle du lac Bita. Sans cette rupture de la chaîne du savoir, si un lien était établi entre les chercheurs et planificateurs de la zone et les professionnels de terrain comme Li De, il est probable que l'administration forestière chinoise gagnerait en efficacité. En 2009, la création du parc national de Pudacuo n'avait rien changé à la donne, alors qu'aucun plan de gestion des ressources naturelles n'existait à Pudacuo et que ses responsables n'étaient en contact avec aucun scientifique pour y réfléchir (cf. chapitre VII, section II.2).

Ce manque de cadre de travail découle en partie du mode de recrutement qui conduit des personnes à occuper des fonctions auxquelles elles trouvent peu d'intérêt. Plutôt que son réseau de relations, c'est une réforme administrative qui a amené Li De et d'autres employés de l'administration forestière que je connais à travailler dans ce secteur. Li De a quitté la petite ferme de ses parents dans le sud du district de Deqin à quinze ans seulement. Il a d'abord été militaire, puis il a travaillé pour des fermes forestières d'État supervisées par les gouvernements de bourgs ou de cantons qui ont intensément déboisé la région dans les années 1980-1998 (cf. chapitre V, section II.1). Il a ensuite été muté dans l'administration forestière et affecté à la station de protection de la réserve du lac Bita lorsque celle-ci a été créée vers 1996. À défaut de formation académique dans le domaine de l'environnement, son enfance dans la campagne de Deqin, son expérience de bûcheron et ses vingt ans d'affectation à la

station de protection de la réserve naturelle du lac Bita l'ont doté d'un savoir empirique réel. Il est notamment familier des champignons comestibles, des plantes d'usage domestique, d'animaux communément chassés, tandis qu'il ignore les différences entre sous-espèces végétales ou ce qui concerne les espèces animales rares. Peu après notre rencontre, il était par exemple très ennuyé de ne pas savoir comment nourrir adéquatement les deux oursons dont il avait juste récupéré la charge. Typiquement, son administration les lui avait confiés sans même l'informer sur leur régime alimentaire. C'est ainsi qu'il sollicita mon avis puis ne tarda pas à m'inviter dans un cybercafé pour que je l'initie à internet et que nous nous renseignions sur le sujet. À la différence de ses dix-huit collègues qui se rendent rarement sur leur lieu de travail, et de ses supérieurs qui font peu de cas d'une espèce d'ours référencée comme « vulnérable » par l'UICN[559], Li De est réellement curieux de la nature. Il a pris plaisir à partager ses connaissances avec moi, et il a même acheté des manuels sur les plantes du nord-ouest du Yunnan en complément du vieux volume qu'il avait pour être en mesure de répondre à mes questions. Ma fréquentation de son unité de travail révèle que l'administration forestière accordait peu d'importance à la formation de ses employés en 2009. Quelques mois plus tôt, le site internet de TNC relayait toutefois une autre réalité, annonçant que des techniques de gestion de parcs avaient été diffusées sur place : « *It introduces skilled park management techniques to help abate threats to biodiversity in the area* »[560]. J'ignore si Li De en a bénéficié, par qui elles ont été dispensées, de même que leur contenu. Je sais par contre qu'il a suivi plusieurs formations de quelques jours au chef-lieu en 2009. D'après ce qu'il m'en racontait, celles-ci avaient cours à un rythme décontracté, commençant tard, comprenant une longue pause déjeuner, et terminant tôt, voire étant écourtées, parfois au profit de parties de jeux. Quant à leur contenu, il disait seulement qu'il était peu intéressant.

Pour lui, tout était un problème de manque de fonds. Trois ans après l'ouverture du parc national, dont le développement touristique était censé fournir l'argent nécessaire à la conservation, son administration n'avait toujours pas les moyens de fonctionner correctement. Alors qu'elle devait consacrer 10 à 15% de ses revenus à la conservation, l'entreprise commerciale du parc avait seulement alloué 0,6% de ses bénéfices, soit cinq cents à six cents mille yuans, à la station de protection de la réserve du lac Bita en 2008. Quatre ans plus tard, le gouvernement préfectoral continuait de ne pas honorer la préconisation du schéma directeur initial du parc, prenant seulement en charge les frais d'emploi des salariés de la station, et

559UICN, « Ursus thibetanus », http://www.iucnredlist.org/details/22824/0 consulté le 06/08/2014.
560TNC (2008a).

laissant au gouvernement provincial la charge de financer la recherche et la gestion de l'environnement naturel du parc[561]. D'après Li De, l'entreprise commerciale du parc continuerait de viser un développement touristique toujours plus important sans se préoccuper de la conservation tant qu'elle concentrerait en ses mains toutes les recettes du parc. Mais la désignation éventuelle par Pékin de l'administration forestière en tant que responsable des parcs nationaux changerait-elle réellement la situation ? Le fait que les responsables locaux de cette administration sont proches du gouvernement préfectoral, comme en témoigne la nomination du directeur de la station de protection de la réserve naturelle du lac Bita au poste de vice-directeur de l'entreprise commerciale, conduit à en douter. Engagés dans des relations d'obligations, qui fondent l'avantage de la hiérarchie administrative horizontale sur la hiérarchie administrative verticale à l'échelle locale, ces dirigeants consentiraient probablement à gérer leur budget selon les envies de leurs patrons, surtout qu'ils manifestent peu d'intérêt pour leur tâche. Li De ne m'a jamais présenté les choses ainsi, se contentant de répéter que son directeur était sans cesse absent, souvent occupé à jouer au *majiang* à l'entreprise du parc ou au chef-lieu. S'il ne semblait pas porter son supérieur dans son cœur, il ne se serait toutefois pas risqué à le critiquer, conscient de l'important réseau de relations dont celui-ci dispose et de l'intérêt qu'il pourrait un jour avoir à le mobiliser. Plus que les profondes lacunes de l'administration de la Forêt, c'est plutôt l'imbrication de ses responsables locaux qui apparaît comme un obstacle à sa bonne prise en charge du modèle de parc national. Cette situation suggère que les choix éventuels du ministère de la protection de l'environnement ou de celui de la construction n'empêcheraient pas les gouvernements locaux d'imposer leurs vues, et qu'il serait peu utile de modifier le statu quo.

Les dirigeants du gouvernement provincial du Yunnan et de l'administration nationale de la Forêt ont rapidement saisi l'intérêt de s'emparer du modèle de parc national. Puis la prétention du parc de Tangwanghe à ce titre a confirmé la pertinence de leur démarche et les a conduits à essayer d'obtenir la reconnaissance des plus hautes instances nationales. Dans le même temps, le Conseil des affaires de l'État ne semblait pas pressé de soutenir ou désavouer leur initiative, laissant les parcs nationaux du Yunnan au niveau de « parcs nationaux de rang provincial ». Cette position apparaît dans la continuité de la tradition chinoise de gouvernement par délégation du pouvoir aux autorités locales, dont les initiatives sont bien accueillies tant qu'elles respectent les priorités nationales.

561TNC (2012 : 178).

III. Les bénéfices tirés de la collaboration entre le gouvernement préfectoral de Diqing et TNC par Pékin

Depuis des siècles, le territoire immense et diversement peuplé qui correspond à la République populaire de Chine actuelle est administré selon un système de délégation du pouvoir aux élites locales (cf. chapitre I, section I.2). Dans ce cadre, il est difficile d'empêcher qu'un écart apparaisse entre les « mesures politiques [du haut] » et les « contre-mesures pratiques [du bas] ». Les autorités nationales ont appris à administrer le pays en acceptant cette situation, se contentant de sanctionner leurs subalternes lorsque leurs actions allaient à l'encontre de leurs objectifs primordiaux, que sont notamment aujourd'hui la cohésion nationale et le développement économique. Au XXe siècle, la facilitation des contacts entre la capitale et les marges du pays a favorisé l'exercice de la sanction, qui s'est notamment étendu sous le gouvernement de Mao. En parallèle, le principe d'émulation et de promotion des cadres respectant la règle du parti nourrit le volontarisme des élites locales désireuses de progresser dans la hiérarchie.

Dans un tel cadre, l'initiative des dirigeants de Diqing de créer « le premier parc national de Chine continentale » apparaît exemplaire puisqu'elle contribue à la satisfaction d'objectifs nationaux majeurs. Elle permet de nourrir le développement économique de Diqing et d'ainsi conforter l'autonomie financière de son gouvernement. Elle sert aussi à valoriser la Chine sur la scène internationale. Elle a par ailleurs conduit Pékin à reconnaître la fiabilité et la brillance d'un politicien tibétain potentiellement utile pour apaiser les tensions dans les régions agitées de l'aire tibétaine. Chacun de ces accomplissements a en outre permis d'entretenir la paix sociale.

III.1. Du développement économique au service de la paix sociale

Il aura fallu seulement quelques mois à Pudacuo pour s'imposer comme une destination touristique incontournable du nord-ouest du Yunnan. Fin 2009, après seulement trois ans et demi de service, il enregistrait déjà plus de deux millions de visiteurs et 350 millions de yuans de revenus (cf. chapitre III). Puis il a été l'objet de campagnes de promotion de vaste ampleur, qui promettaient d'augmenter encore sa renommée (cf. chapitre VII). Au-delà de Pudacuo, c'est tout le paysage touristique de Xianggelila qui apparaît comme une formidable réussite financière. Ce succès se répercute à deux niveaux importants pour Pékin.

Le gouvernement de Diqing a pris une part active au développement économique de sa circonscription en créant sa propre société d'investissement touristique. Celle-ci supervise la gestion de plusieurs sites touristiques majeurs tels Pudacuo, dont elle récupère les revenus pour les intégrer au budget du gouvernement préfectoral (cf. section I.2 ci-dessus)[562]. La démarche entrepreneuriale des autorités de Diqing s'inscrit dans la politique de décentralisation mise en œuvre par Pékin pour impliquer les dirigeants locaux dans le soutien de la croissance économique[563]. En plaçant les gouvernements locaux face à la nécessité de s'assurer des revenus, cette mesure les a amenés à occasionnellement s'éloigner de certaines directives visant à satisfaire les objectifs du gouvernement national, augmentant la dissociation entre les intérêts locaux et les intérêts centraux[564]. D'après le politologue états-unien Kenneth Lieberthal, c'est en diminuant le contrôle sur la gestion financière locale que les dirigeants nationaux ont cherché et sont parvenus à leur objectif :

> *Deng Xiaoping recognized the importance of reducing Beijing's direct administrative role in the economy to spur rapid economic growth. The reform leadership thus increased the discretionary budgetary and extrabudgetary funds of provincial and lower-level units. And Deng also recognized that the system would have to become less coercive if the leadership wanted lower officials to utilize fully their talents and initiative.*[565]

Cette liberté laissée à l'échelle locale a favorisé le développement des détournements d'argent public, de la corruption, et de délits d'initiés. D'après ce qu'on m'a dit, les terres agricoles des localités proches du chef-lieu de Shangri-La sont par exemple achetées à bas coût par des politiciens ou leurs proches, en prévision de la valorisation de leur prix qui fera suite à leur intégration prochaine à la zone urbaine[566].

La tolérance que Pékin manifeste face à ces pratiques, au moins tant qu'elles ne sont pas dénoncées sur la scène publique[567], apparaît comme le prix à payer pour stimuler et rendre plus efficaces ses représentants locaux. Malgré les nombreuses irrégularités dans sa gestion, Pudacuo constitue un modèle plus productif et rentable que la station de protection de la réserve du lac Bita. Son important potentiel lucratif est d'ailleurs une motivation majeure des

562Meilixueshan (2009).
563Kenneth Lieberthal (1995 : 172).
564Kenneth Lieberthal (1995 : 172).
565Kenneth Lieberthal (1995 : 172-173, 167).
566Sur les stratégies de spéculation foncière, je renvoie à Zhou Feizhou (2007), qui présente de façon détaillée les méthodes mises en œuvre par les gouvernements locaux pour nourrir leurs budgets, à partir d'exemples de la province du Zhejiang.
567Devenu scandale public, le détournement de 600 000 à 2,6 millions de yuans par le politicien Bo Xilai a eu raison de cette figure politique éminente du pays, condamnée à la prison à vie en septembre 2013 alors qu'elle était paraît-il destinée à monter en grade à Pékin. Pour Leïla Choukroune et Antoine Garapon (2007), la sanction d'un tel délit fait partie des nouveaux dispositifs juridiques visant à assurer « l'harmonie chinoise ».

trois corps administratifs qui se disputent sa charge. À quand l'établissement de chambres d'hôtes possédées par des politiciens locaux, comme dans l'Espace paysager célèbre de Jiuzhaigou[568] ?
En attendant, les autorités nationales peuvent être d'autant plus satisfaites de l'action des dirigeants de Diqing, que ceux-ci avaient été privés de la source majeure de leurs revenus suite à la suspension brutale de l'exploitation forestière d'août 1998. Moins de trois ans plus tard, les revenus générés par le tourisme surpassaient de loin les sommets atteints au temps de l'exploitation forestière, évitant à Pékin de devoir continuer à allouer une allocation financière à cette préfecture[569] (cf. chapitre II, section I.1).

Riche du succès de ses entreprises touristiques, le gouvernement de Diqing se trouve en mesure d'asseoir la paix sociale via la redistribution de ses revenus. Il peut soulager les populations les plus pauvres en leur attribuant des aides, et contenter tout le monde par l'embellissement des espaces publics. Cette démarche représente un levier puissant pour gagner l'adhésion au système de gouvernement par le Parti communiste. L'ambition d'assurer le développement économique pour parvenir à ce but transparaît au fondement du Programme de développement de l'Ouest mais aussi à la base de la politique de la préfecture visant à en faire « la meilleure zone tibétaine de Chine » (cf. chapitre II). Cela est peut-être d'autant plus crucial alors que la préfecture est largement peuplée de nationalités minoritaires, et notamment de Tibétains, dont certaines franges restent animées de revendications autonomistes.

Outre un bénéfice économique aux répercussions positives en matière sociale, Pékin profite de la politique volontariste du gouvernement de Diqing sur le plan de sa politique extérieure.

III.2. La valorisation de la Chine sur la scène internationale au service de la cohésion nationale

L'établissement de Pudacuo en particulier, ainsi que la collaboration entre le gouvernement de Diqing et l'ONG états-unienne TNC en général, ont par ailleurs conduit Pékin à acquérir plus de reconnaissance sur la scène internationale de la conservation, dans la continuité de son affirmation comme un acteur incontournable à l'échelle mondiale dans tous les domaines. Si l'implication de TNC en Chine permet d'introduire de nouvelles idées en matière de gestion de l'environnement naturel, là n'est peut-être pas son accomplissement le plus décisif, comme en témoigne sa difficulté à implanter le modèle du parc national dans le nord-ouest du Yunnan. Son action conduit plutôt à favoriser l'accès de la Chine à des instances

568Stevan Harrell (2013 : 292).
569Ben Hillman (2003 : 276).

internationales dont il est bon d'être membre, telles l'UICN. Cette reconnaissance s'inscrit dans sa politique extérieure, mais elle apparaît surtout cruciale sur le plan national.

Les organismes internationaux sont nombreux à être présents en Chine. L'UNESCO a validé l'inscription de plusieurs sites sur la liste du patrimoine mondial, de même que le comité de la Convention RAMSAR, le Comité olympique l'a choisie pour organiser les Jeux de 2008, le Bureau international des expositions a sélectionné Shanghaï pour accueillir l'édition de 2010, l'UICN a pris le botaniste pékinois Ma Keping pour directeur pour la période allant de 2012 à 2016, tandis que de nombreuses ONG d'ampleur internationale s'y impliquent, comme TNC, le WWF, ou CI. Pourtant, mener à bien des projets en Chine s'avère compliqué pour chacune de ces organisations. L'UNESCO a maille à partir avec les administrateurs de nombreux lieux auxquels elle a attribué son label, tels ceux de Lijiang, parce qu'ils encouragent le développement du tourisme de masse et n'envisagent pas le patrimoine de la même façon (cf. chapitre II). Le comité de la Convention RAMSAR ignore les problèmes de pollution du lac Bita. L'UICN reste muette au sujet du statut de « premier parc national de Chine continentale » revendiqué par Pudacuo. TNC et le WWF ont connu des déboires avec les autorités locales auprès desquelles ils s'investissaient au Yunnan (cf. chapitre VII). Pour autant, ces organisations ne sanctionnent ni ne renoncent à s'investir en Chine, contrairement à ce qu'elles ont fait dans d'autres pays. Pour Stevan Harrell, cela s'explique par le fait qu'une telle attitude offenserait la Chine, ce que les organismes internationaux ne peuvent se permettre de faire : « *Removal [of Lijiang from the UNESCO list] would be a blow to Lijiang's and even China's pride, for sure (and for that reason probably UNESCO would never actually do it)* »[570]. Puis il ajoute « *but it might be worth it, if not for the cultural bureaucrats who would lose enormous face, at least for the outside investors who would probably see no decline whatsoever in their profits* »[571], suggérant que ce serait finalement également un camouflet pour l'UNESCO de voir un site qu'elle aurait sanctionné demeurer toujours aussi populaire. Il exprime ainsi la nécessité pour les organismes internationaux d'être présents sur le territoire de l'acteur mondial incontournable que la Chine est devenue, à moins de ne pas se voir reconnaître leur portée internationale et, conséquence de cela, de s'adapter aux réalités chinoises. Cette attitude consensuelle transparaît aussi dans les activités de TNC, qui s'impliquait par exemple à réduire l'impact de projets hydro-électriques plutôt que de les condamner, et qui a participé au succès des Jeux olympiques en préparant une

570Stevan Harrell (2013 : 293).
571Stevan Harrell (2013 : 293).

exposition de photographies intitulée « *Natural China, Green Olympics* », en 2008[572]. Derrière la mesure avec laquelle les organismes internationaux interviennent en Chine, se profile leur portée diplomatique, alors qu'ils rassemblent ou gravitent dans l'entourage des gouvernements. En témoigne le fait que l'implication de TNC en Chine a conduit à une rencontre entre le président chinois Jiang Zemin et le président du Conseil d'administration de TNC Henry Paulson en février 2002, et une autre entre le président états-unien Bill Clinton et la directrice de TNC Chine Rose Niu en juin 2003[573]. Forte de sa position majeure dans le secteur économique, la Chine est l'objet de beaucoup de complaisance des organisations internationales, obtenant qu'elles ferment les yeux sur les écarts à leurs règlements, mais aussi qu'elles se refusent à toute ingérence sur le plan politique.

La bonne insertion de la Chine dans les réseaux internationaux permet à ses dirigeants d'entretenir une « fierté nationaliste » qui scelle la légitimité du Parti communiste. La population observe que grâce à lui, la Chine possède désormais des sites inscrits sur la Liste du patrimoine mondial et des parcs nationaux, et qu'elle a accueilli les Jeux olympiques et une Exposition universelle, au même titre que les pays occidentaux. Cette situation rompt avec son passé de mise à l'écart des sommets mondiaux et atteste de l'aptitude de Mao et de ses successeurs à l'administrer :

> *Chinese nationalism, ever since its inception in the late nineteenth century, has combined an odd mix of pride in its ancient and marvelous civilization, its moral, social, and culinary superiority to the rest of the world, with self-loathing for not being able to keep up with the West or, even more shamefully, Japan. During Mao's time, having been shunned by the UN as it was by so much of the capitalist world, China basically gave the imperialists the finger, asserting that it was going to develop its economy, culture, and society its own revolutionary way. But beginning with China's admission to the UN in 1971, and accelerating with the Reform and Opening after 1978, China has been playing catch-up, in areas ranging from superhighway construction to grand events like the Olympic Games to cultural heritage protection.*[574]

À nouveau, l'implication de Qi Zala pour doter la Chine de parcs nationaux s'avère servir l'objectif de Pékin de maintenir la cohésion nationale. En attendant qu'il rallie les franges tibétaines insurgées au projet du Parti communiste.

III.3. Un Tibétain sinophile à la rescousse du Parti communiste à Lhassa

Le parc national de Pudacuo et le paysage touristique de Xianggelila dans lequel il

572TNC (2008b : 41-43, 50-53).
573TNC (2008b : 57).
574Stevan Harrell (2013 : 291).

s'inscrit doivent tous les deux beaucoup à un même personnage, le politicien Qi Zala. Né en 1958 au chef-lieu de Shangri-La, ce Tibétain s'est engagé en politique très jeune, entrant au Parti communiste dès 1982. Il gravit ensuite rapidement les échelons, devenant vice-secrétaire du Parti communiste du district de Shangri-La seulement huit ans plus tard. Puis son ascension se poursuit jusqu'à son cumul des postes de gouverneur et de secrétaire du Parti communiste de la préfecture de Diqing. De 1990 à 2010, il est très impliqué dans le façonnage de la région. Il occupe notamment des postes clés lorsque le projet de Xianggelila puis celui de Pudacuo s'esquissent, étant secrétaire du Parti du district de Zhongdian au moment de son appropriation du nom de Shangri-La, puis vice-secrétaire du Parti, gouverneur, et ensuite secrétaire du Parti de la préfecture de Diqing quand TNC y développe ses projets. En juin 2010, soit quelques années après le ralliement de Kunming au combat de Diqing pour voir Pudacuo reconnu comme premier parc national de Chine continentale, il est promu membre du comité permanent du Parti communiste du Yunnan. Trois mois plus tard, il rejoint Lhassa et devient membre du Comité du Parti communiste de la Région autonome du Tibet, dont il dirige le département du front uni (*Xizang zizhi qu dangwei changwei, tongzhan bu buzhang* 西藏自治区党委常委、统战部部长) et vice-secrétaire du Parti communiste de la Région autonome du Tibet pour la Conférence politique consultative du peuple chinois (*qu zhengxie dangzu fu shuji* 区政协党组副书记)[575]. Puis il monte encore et toujours rapidement en grade, obtenant l'important poste de secrétaire du Comité municipal de Lhassa (*Lasa shiwei shuji* 拉萨市委书记), tout en restant membre du Comité du Parti de la Région autonome du Tibet, en novembre 2011.

Son accession aux cimes du gouvernement de Lhassa est le fait des décideurs nationaux et s'inscrit dans la continuité du soutien que le Conseil des affaires de l'État lui avait manifesté en validant son initiative de changer le nom de Zhongdian en Shangri-La. Elle montre l'importante satisfaction et la forte confiance qu'il inspire à Pékin, alors que de violentes tensions entre les dirigeants communistes et les franges tibétaines autonomistes secouent la Région autonome du Tibet[576]. Après avoir réussi à « faire de Diqing la meilleure zone tibétaine de Chine », il est perçu comme capable de pacifier cette situation, probablement

575Sur sa biographie, je renvoie à sa page de présentation sur Baidu baike, http://baike.baidu.com/view/1251478.htm consulté le 26/04/2013, et à Chine nouvelle (2008).

576Les défis politiques considérables qui se posent dans la Région autonome du Tibet en font un lieu de promotion valorisant. Avant Qi Zala, Hu Jintao, Président de la République populaire de Chine de mars 2003 à mars 2013, a lui-même réalisé une partie de son parcours en Région autonome du Tibet, en tant que secrétaire du Parti communiste de 1988 à 1992.

notamment en raison de son origine tibétaine (qui n'en fait pas moins un étranger en Région autonome du Tibet).

La reconnaissance de son savoir-faire en matière d'administration a en fait déjà été esquissée par sa responsabilisation en tant qu'enseignant en économie et management au sein de l'École centrale du Parti (*zhongyang dangxiao* 中央党校), pour la période allant de janvier 2006 à janvier 2008. Cette expérience indique l'intérêt de Pékin pour sa démarche axée sur le développement économique, par laquelle il a gagné l'adhésion d'une bonne partie des Tibétains de Diqing au régime communiste. L'autre aspect inédit de sa politique a consisté à valoriser la culture et la religion tibétaines. En plus de servir le tourisme, cela a nourri la fierté des Tibétains locaux, qui se sont sentis pris en considération dans leurs spécificités par les dirigeants communistes. L'adaptation de la culture tibétaine à la demande touristique a été l'occasion de la faire évoluer dans le sens d'une sinisation, qui a été bien accueillie par la majorité des Tibétains auxquels elle est apparue comme une modernisation (cf. chapitre IX). Ce faisant, Qi Zala les a éloignés de « l'influence destructrice de la clique du Dalaï-lama » (*Dalai jituan pohuaixing yingxiangli* 达赖集团破坏性影响力), par rapport à laquelle il restait sur ses gardes en avril 2008[577].

Le 26 octobre 2012, « le parc national le plus haut du monde » (*shijie haiba zui gao de guojia gongyuan* 世界海拔最高的国家公园), qui inclut la face Nord de l'Everest (*Zhumulangma* 珠穆朗玛), ouvrait ses portes dans la Région autonome du Tibet[578]. Si Qi Zala n'est pas mentionné dans l'article qui annonce cet évènement, il est difficile d'imaginer qu'il y soit totalement étranger. D'abord parce qu'il compte parmi les premiers politiciens chinois à avoir saisi l'intérêt du modèle du parc national en Chine. Ensuite parce que le nouveau site prétend à un titre sensationnel comme Pudacuo avant lui, dans le plus grand mépris du parc national népalais de Sagarmatha, qui se déploie sur la face Sud de l'Everest, et qui a pourtant été créé depuis 1976. Le mode de gouvernement visionnaire de Qi Zala semble essaimer en Région autonome du Tibet, dont les autorités centrales souhaitent justement faire une « destination mondiale importante »[579].

La promotion de Qi Zala à Lhassa apparaît exemplaire de la manière dont le système politique chinois fonctionne. S'appuyant sur des élites locales[580], Pékin les encadre par

577Xinhua (2008).
578Xinhua (2012).
579Xinhua (2012).
580Les collaborateurs naxi, yi, et han de Qi Zala à Diqing ne connaîtront probablement jamais un parcours aussi

l'intermédiaire du Parti communiste, puis responsabilise de plus en plus ceux qui lui apportent satisfaction. Finalement, c'est la course à l'avancement qui régule les comportements.

Contrairement à ce que son statut dévalorisant de « parc national de rang provincial » suggère, Pudacuo apparaît finalement comme ayant bel et bien bénéficié à Pékin. Plus que pour sa mission conservationniste supposée, il a fait figure de levier en matière de développement économique, de rayonnement international de la Chine, de politique intérieure, et au-delà de cela, de cohésion nationale.

Conclusion

Comme son collègue m'ayant décrit le système administratif chinois en citant le proverbe « En haut il y a des mesures politiques, en bas il y a des contre-mesures pratiques », l'expérience de Charles Bedford en Chine l'a conduit à réaliser que les dirigeants nationaux ne s'imposaient pas de façon autoritaire : « *All this is an interesting illustration about how wrong most of our perceptions of China are. We tend to think this is a place with one authoritarian government where all rules flow from the center, Beijing. Nothing could be further from the truth.* »[581] Élaboré à l'échelle locale tout en revendiquant une portée nationale, le parc de Pudacuo ne s'est finalement pas vu retirer son titre, alors qu'il avait des répercussions très positives à Pékin. À défaut de favoriser la protection de l'environnement naturel, qui gagne en importance parmi les préoccupations des autorités nationales, il contribue au développement économique, qui demeure primordial, au même titre que la cohésion nationale. « parc national de rang provincial », Pudacuo apparaît finalement aussi bien comme un « parc provincial d'intérêt national ».

La destinée de Pudacuo révèle que la conservation demeure une préoccupation secondaire à l'échelle du gouvernement central, malgré l'imposante législation environnementale dont il s'est doté. Il est probable que cela n'évoluera pas tant que les décideurs de Pékin n'auront pas à faire face à des dépenses énormes pour réparer les dégâts causés par des catastrophes naturelles, comme ce fut le cas suite aux inondations du Yangzi de 1998, qui avaient conduit à l'interdiction de la coupe commerciale de bois dans son bassin versant. Puisque l'exercice du pouvoir exécutif s'opère selon un va-et-vient entre les autorités

prestigieux que le sien, puisque leur nationalité ne les place pas en tant qu'experts dans la gestion de populations difficiles.

581TNC (2009a).

nationales, les autorités provinciales, les autorités locales, et les responsables administratifs sous leurs ordres, il est probable que c'est ensuite seulement lorsque les décideurs locaux feront eux-mêmes l'expérience de l'intérêt de telle ou telle mesure de protection de l'environnement qu'ils se mettront à la respecter. Et c'est seulement lorsque ceux-ci se mobiliseront, par exemple en diffusant des messages de propagande, que les populations commenceront à faire évoluer leurs pratiques.

Chapitre IX. La fabrique de Tibétains de culture globale dans le laboratoire de la zone de Pudacuo

C'est la société d'après... (*Zhe shi yihou shehui.* 这是以后社会。)

Réflexion de plusieurs Tibétains de la zone de Pudacuo sur la société actuelle.

Depuis les années 1990, la préfecture de Diqing a été le lieu de mise en œuvre d'un nouveau mode de relation à l'environnement naturel. Sous l'impulsion de règlements nationaux et d'organisations étrangères, les autorités locales ont limité l'extraction de ressources naturelles et l'ont remplacée par leur valorisation touristique. Alors que les Tibétains de la zone de Pudacuo vivaient largement de ces ressources - des plantes sauvages pour leur bétail, des arbres, des champignons et du gibier pour leur consommation familiale ou la vente -, ce changement a fortement contribué à l'évolution de leur mode de vie. Ce mouvement a été peu à peu accepté et est aujourd'hui largement perçu comme une voie incontournable et souhaitable.

C'est notamment le cas autour du parc national de Pudacuo. Si ce qui se passe dans ce microcosme n'est pas représentatif de ce qui se produit ailleurs, l'étude de ce lieu renseigne sur la manière dont le gouvernement préfectoral insère les populations locales dans la société contemporaine sous couvert d'écologie et de tourisme. Principalement, le parc national de Pudacuo donne accès au monde extérieur à des Tibétains ruraux dont beaucoup n'ont jamais quitté la préfecture. Cette ouverture se traduit par la venue de personnes d'ailleurs, dont ils observent généralement l'apparence et les comportements avec intérêt, ainsi que par la possibilité d'acquérir davantage de biens manufacturés grâce à l'argent reçu du parc. Pudacuo contribue en outre à la valorisation et à la reconnaissance de leur cadre de vie et de leur culture, tandis qu'il n'empêche pas la poursuite des activités identitaires les plus importantes, telles que les pratiques religieuses. Cette situation conduit les Tibétains locaux à se voir se rapprocher du modèle de l'humain moderne des « pays développés » (*fada guojia* 发达国家), et non à se sentir envahis ou opprimés par la Chine ou les Han. Globalement, ils sont satisfaits par cette évolution et très actifs à contribuer à sa pérennisation.

Qu'ils en bénéficient beaucoup ou peu, ils aspirent à voir le tourisme se développer et leur apporter davantage, et accueillent favorablement les projets de réduction de la consommation de bois. Cela ne signifie pas que chacun embrasse, avec le même

enthousiasme, le cadre fixé par le parc. L'adhésion que les villageois lui manifestent est au contraire très variable et ambivalente, toute en nuances. Elle dépend notamment des avantages qu'ils en reçoivent et de leur position dans l'échelle de ses bénéficiaires (cf. introduction générale, section II), et pas de la reconnaissance de son intérêt et de son rôle éventuels en matière de conservation. Au-delà de leur point de vue sur la situation présente, ils apparaissent tous très enclins à être davantage impliqués dans le changement social que leur proposent les autorités politiques, en vue d'accéder au mode de vie « moderne » (*xiandai de* 现代的) qu'ils associent aux grandes villes de l'est de la Chine et à l'Occident. Ils croient dans la possibilité du tourisme de les rendre acteurs et bénéficiaires de la société contemporaine globalisée.

I. De l'ambivalence des discours et des comportements concernant le parc

Depuis l'ouverture des premiers sites touristiques dans la zone de Pudacuo en 1995 (cf. chapitre V, section III.1), les villageois ont saisi que l'environnement naturel constituait un argument touristique efficace. Cela transparaît dans leur identification des termes « écologie » (*shengtai* 生态) et « tourisme » (*lüyou* 旅游), qu'ils voient sans cesse associés. Cela est flagrant près de Pudacuo, où les intitulés de plusieurs lieux touristiques incluent le mot « écologie ». C'est le cas du « village écotouristique de culture tibétaine de Xiagei » (*Xiagei Zangzu wenhua shengtai lüyou cun* 霞给藏族文化生态旅游村), du « Parc écologique de Namtso » (*Namucuo shengtai yuan* 娜姆措生态园), du « Parc écologique du Pont naturel » (*Tiansheng qiao shengtai yuan* 天生桥生态园), et même du hameau de Langrong, dont l'entrée est marquée par un panneau annonçant le « Village écologique de Luorong » (*Luorong shengtai cun* 洛茸生态村) depuis 2010 ou 2011. Les habitants de Langrong et Cichiding ont en outre constaté que la valorisation touristique de leur cadre de vie impliquait beaucoup de personnes de l'extérieur, dont des politiciens mais aussi des chercheurs (*yanjiu yuan* 研究员) assistés par leurs étudiants chercheurs (*yanjiu sheng* 研究生).

Puisqu'ils souhaitent voir le tourisme se développer, les villageois familiers du discours du parc, qui sont principalement ceux du premier groupe de bénéficiaires, ont tendance à le relayer, même s'ils sont conscients qu'il ne correspond pas vraiment à la réalité de leur mode de vie. Dans le même temps, ils ne respectent pas strictement l'interdiction de certaines de leurs pratiques, qui est censée pérenniser l'attrait du parc. Il en va de même, mais à un degré plus important, des villageois qui en reçoivent peu, surtout s'ils disposent de beaucoup de temps libre. Parce qu'ils ne sont pas satisfaits par le mode de distribution des revenus du parc,

ces derniers contestent son intérêt tout en aspirant à y être davantage inclus. L'adhésion des villageois au parc prend la forme d'une oscillation entre plusieurs positions, qui est conditionnée par l'importance des bénéfices qu'ils en tirent, par leur âge, et par le volume de leur temps libre, plus que par leur niveau de responsabilité dans la gestion de leur hameau.

I.1. Du paradis terrestre

Lorsqu'ils s'adressent à des personnes de l'extérieur telles que des touristes ou des chercheurs, il est fréquent d'entendre les habitants de la zone de Pudacuo parler de l'environnement naturel local comme étant exceptionnel. Ce qu'ils en disent fait écho au discours des guides et des fascicules du parc, dont ils reprennent les approximations (cf. chapitre III). S'ils sont conscients de relayer des inexactitudes à certains sujets tels leur mode de vie, ils considèrent que l'entretien de l'attrait touristique de leur région, qui est l'activité économique au potentiel de développement le plus important, le vaut bien.

À Shangri-La, des Tibétains locaux m'ont souvent dit que l'eau était plus pure qu'ailleurs, car elle provenait des neiges éternelles de hauts sommets, dont le blanc immaculé révélait qu'elles n'étaient pas altérées par l'activité humaine. De même, mes interlocuteurs m'ont régulièrement présenté l'air comme étant plus pur et plus sain qu'ailleurs, en invoquant le fait que certains germes n'étaient pas en mesure de s'y développer. À l'inverse, ils perçoivent l'air des vallées du Mékong et du Yangzi qui se trouvent dans le district voisin de Deqin, comme étouffant et malsain, même s'ils n'y sont jamais allés, conformément à la représentation traditionnelle de la vallée basse et encaissée, où « la végétation est plus luxuriante, l'air devient plus lourd et chargé de fièvres »[582].

Par ailleurs, les Tibétains de Pudacuo relaient largement le discours du parc sur la présence locale de nombreuses plantes médicinales[583], voire prêtent des vertus thérapeutiques à toutes les plantes de leur région. Ils reprennent notamment l'idée que c'est la consommation de ces bonnes plantes qui fonde la qualité et la richesse nutritive du lait produit par leur bétail. Ils attribuent en outre à leurs bêtes la connaissance des plantes bénéfiques pour elles. Ils sont d'autre part fiers d'invoquer la tradition médicale tibétaine, qu'ils mettent en avant comme une

582Fernand Meyer (1987 : 111).

583En même temps qu'il souligne la valeur médicinale de nombreuses plantes locales, le parc relaie la législation nationale interdisant la chasse aux salamandres (*wawayu* 娃娃鱼) et aux serpents (*she* 蛇), qui servent dans des préparations médicinales locales. On retrouve ici la tension entre la valorisation des pratiques locales et la condamnation de celles qui impactent l'environnement naturel qui a structuré la démarche de TNC en Chine, cf. chapitre VII.

preuve du degré de civilisation de leur population. Lorsque Lamo, une habitante de Langding, tombe malade en septembre 2008, son premier réflexe est d'aller au chef-lieu pour consulter son cousin formé à la médecine tibétaine. Elle connaît bien quelques plantes qui poussent aux abords de son hameau, mais celles-ci sont seulement efficaces en cas de légers maux de tête ou de maux de dents, tandis qu'elle souffre d'un sérieux problème d'hémorragie lié à la ménopause. Elle regrette son père défunt, qui était abondamment consulté pour sa connaissance de remèdes, mais dont le large savoir n'a été transmis à personne. Pour établir son diagnostic, son cousin prend son pouls puis lui pose quelques questions. Il lui prépare ensuite plusieurs sachets de comprimés à base de plantes médicinales, qu'il prélève dans les petits tiroirs de son armoire à pharmacie. Enfin, elle, lui et moi partageons de l'eau sainte du monastère de Songzanlin, chacun buvant un demi-bouchon et versant l'autre moitié sur sa tête à tour de rôle, ainsi que quelques gélules au bon goût de plantes. Lamo lui règle 50 yuans et nous repartons. Sur le chemin du retour, elle est confiante, se souvenant avoir retrouvé la vue après quatre mois de cécité, grâce au traitement dispensé par le père de son cousin, également médecin de tradition tibétaine, et de nombreuses visites au monastère, lorsqu'elle avait vingt-cinq ans, tandis que les traitements de médecine chinoise restaient sans effet. Elle vante la médecine tibétaine et dénigre la médecine chinoise, par fierté identitaire et en semblant ignorer que la première doit beaucoup à la seconde[584]. Après avoir passé l'essentiel de la journée à moissonner l'orge à la main le lendemain, elle est épuisée et son mari veut qu'elle retourne au chef-lieu consulter un médecin, à l'hôpital cette fois-ci. Le jour d'après, je l'accompagne à nouveau en ville, puisque son entourage m'attribue une expertise dans le domaine médical, et est certain que la présence d'une Occidentale à ses côtés favorisera sa prise en charge. Nous nous rendons à l'hôpital tibétain (*Zang yiyuan* 藏医院), mais aucun médecin ne peut la recevoir parce que nous sommes dimanche. Cela la contrarie beaucoup, parce qu'elle sait que la consultation lui aurait coûté 30 yuans tandis qu'elle s'attend à ce qu'on lui demande le double dans un autre hôpital. Puisque nous nous trouvons en ville, elle se résout finalement à aller à l'hôpital du peuple (*renmin yiyuan* 人民医院), qui est l'établissement le plus important de la préfecture. Celui-ci suit la tradition occidentale et vient d'ouvrir grâce à une collaboration avec des médecins shanghaïens. La consultation est expéditive, se résumant à quelques questions posées dans une salle ouverte à tous, sans prise de pouls ni de tension, et débouche sur la prescription de piqûres et de comprimés. Une fois

584Sur la médecine tibétaine, je renvoie aux travaux de Fernand Meyer (1977). Sur la médecine chinoise, je renvoie à ceux de Frédéric Obringer (2011).

dans la rue, trois jours après m'avoir vanté les médicaments de tradition tibétaine, Lamo me dit qu'ils ne sont pas efficaces, les dénigrant au même titre que la médecine chinoise. Dans le même temps, elle se dit peu confiante dans le médecin auquel elle a eu affaire, puisque celui-ci ne l'a même pas auscultée. Après plusieurs jours de traitement à Shangri-La, c'est finalement dans l'impressionnant hôpital de Dali Xiaguan, également de tradition occidentale, qu'elle sera soignée. Le parcours de soins de Lamo montre qu'elle aspire à bénéficier des progrès de la science, tout en restant attachée à la médecine tibétaine, dont son père était fin connaisseur. Si elle a d'abord songé à se faire soigner par ce biais, c'est parce qu'elle connaissait un praticien, qu'elle pouvait échanger avec lui en tibétain, qu'elle espérait que ce serait moins coûteux, et peut-être aussi parce que sa démarche inclut des références au bouddhisme. Suite à cette expérience, c'est directement à l'hôpital de tradition occidentale qu'elle m'a demandé de l'accompagner lorsqu'elle a à nouveau eu un problème de santé l'année suivante. Comme la majorité des personnes que j'ai rencontrées, Lamo préfère se trouver entre les mains d'un praticien formé à la médecine occidentale et, idéalement, entre les mains du « Docteur Doug », un médecin états-unien installé à Shangri-La. Mais personne ne se soucie de tenir un autre discours aux touristes, dont il est souhaitable qu'ils achètent abondamment les remèdes médicinaux en tous genres vendus dans les magasins touristiques. On peut en dire autant de nombreux Han, qui louent la médecine chinoise comme étant la panacée tout en recourant régulièrement à la médecine occidentale, selon le mal dont ils souffrent. En parallèle, le fort intérêt que le champignon des pins suscite à l'étranger, notamment au Japon, a conduit à sa valorisation en tant que produit thérapeutique, tandis qu'il était autrefois peu apprécié et peu consommé. Quant au champignon « chenille » *Ophiocordyceps sinensis*, il continue de se voir prêter de nombreuses vertus mais il est peu utilisé, compte tenu de son coût élevé mais aussi de la désaffection des cabinets de praticiens des traditions médicales tibétaine et chinoise.

Un autre élément de l'environnement naturel local dont les villageois m'ont souvent parlé fièrement est la catégorie des arbres « *baiposhu* », constituée par les sapins et les épicéas, qui sont les arbres atteignant les proportions les plus impressionnantes sur place (cf. chapitre IV, section I). Wangdui, le premier habitant de Hongpo que j'ai côtoyé, leur a typiquement donné une place importante dans le discours par lequel il m'a introduite à la région. Pour souligner leur intérêt, il me les a présentés comme formant de la « forêt primaire » (*yuanshi senlin* 原始森林) (cf. chapitre II). Lorsque je lui ai demandé ce que

signifiait cette expression, il m'a renvoyée aux panneaux d'affichage du parc, disant que c'est là qu'il l'avait lue et qu'elle voulait dire que ces arbres étaient extrêmement anciens et par conséquent que les Tibétains locaux avaient un faible impact sur leur environnement naturel. Ayant cela en tête, lui et d'autres personnes m'ont assuré que certains de ces arbres avaient plus de mille ans, et qu'il n'existait nulle part ailleurs au monde des arbres aussi grands et aussi vieux. Quelques semaines plus tard, le souci de Wangdui de me convaincre du caractère exceptionnel de ces arbres l'a conduit à accepter de m'emmener clandestinement à Pudacuo. Quelle ne fut pas sa surprise lorsque je lui ai montré que l'âge d'un arbre pouvait être déterminé en comptant le nombre des cernes de son tronc et que les *baiposhu* locaux avaient donc seulement, d'après les arbres tombés que nous avons vus, 150 à 200 ans en moyenne, rarement 250 ans. En parallèle, mes interlocuteurs ont invoqué les importants volumes qui ont été débités et expédiés à l'extérieur de la préfecture des années 1970 à 1998, et qui auraient selon eux servi à ériger des bâtiments prestigieux à Dali, à Kunming, à Pékin, à Shanghaï, à Canton, à Taïwan, au Japon, et même ailleurs à l'étranger, pour me persuader du caractère précieux de ces arbres. L'atmosphère ambiante de valorisation de l'environnement naturel local les conduit à en déduire que des personnes importantes de « pays développés » reconnaissent la qualité des *baiposhu* et que ceux-ci ne sont égalés par aucune essence de leurs propres régions. Par ailleurs, l'ampleur de la coupe de bois au cours des quarante dernières années, ainsi que les mesures de limitation de la consommation de bois et de reboisement, fondent un discours alarmiste sur la raréfaction des précieux *baiposhu*, qui sont indispensables pour ériger une maison de style local (cf. chapitre IV, section I). Celui-ci se cristallise notamment autour de la difficulté à trouver des troncs suffisamment épais pour servir de pilier central dans le séjour, à la fois responsable de la solidité de la maison et symbole de la durabilité de la maisonnée, que les mesures de Jason Van Den Hoek dans l'ouest du bourg de Jiantang n'ont pas permis de confirmer pour la période 1980-2010[585]. Ancien transporteur de bois et fier propriétaire de la maison la plus grande de la zone de Pudacuo, Wangdui m'a dit regretter que les versants encadrant la route menant au chef-lieu aient été déboisés. Puis des personnes plus âgées m'ont assuré qu'elles n'avaient jamais connu d'arbres à ces endroits, me révélant que Wangdui avait repris à son compte le discours ambiant sur la disparition des *baiposhu*. Comme tous mes autres interlocuteurs, qui dénonçaient la sur-consommation de bois pour critiquer un voisin dont ils jalousaient le succès économique, il ne

585Jason Van Den Hoek (2012 : 150).

se disait pas lui-même co-responsable de cette évolution en n'ayant pas conservé plus longuement l'ancienne maison familiale ou en ayant bâti un nouveau logement trop grand.

Au premier abord, les villageois du voisinage de Pudacuo relaient en outre l'idée que leurs forêts sont riches d'héberger de nombreuses espèces animales sauvages. Selon eux, elles compteraient surtout de nombreux ours différents, des « ours noirs » ou « ours chiens » (*hei xiong* 黑熊 ou *gou xiong* 狗熊 ; *Ursus thibetanus*), des « ours bruns » (*zong xiong* 棕熊 ; possiblement *Ursus arctos pruinosus*, dont Li De m'a dit qu'il était éteint à Shangri-La) et des « pandas tibétains » (*zang maoxiong* 藏猫熊 ; *Ailurus fulgens*)[586]. De façon surprenante, cet animal était généralement évoqué en premier par mes interlocuteurs, alors même qu'ils n'en avaient jamais vu en liberté. Cela n'est probablement pas étranger à la présence ancienne d'un *Ursus thibetanus* à la Station de protection de la réserve naturelle du lac Bita, ainsi qu'au fait que le parc ait choisi de faire figurer un ours au centre de son logo et de dédier une partie de son discours de présentation du lac Bita à cet animal (cf. chapitre III). Une autre espèce dont on m'a souvent parlé est la grue à col noir (*heijing he* 黑颈鹤 ; *Grus nigricollis*), qui est le sujet d'une légende dont la place est importante dans le discours touristique de Xianggelila (cf. chapitre VI, section II). Si l'existence de cette histoire est connue, personne ne s'est jamais aventuré à me la raconter, préférant me renvoyer à des brochures touristiques. J'ai par ailleurs fréquemment entendu parler de « singes » (*houzi* 猴子), de « loups » (*lang* 狼) et de « tigres » (*laohu* 老虎), bien que presque aucun de mes interlocuteurs n'en ait jamais vus. Ils faisaient toujours référence à des histoires anciennes tenues de leurs aïeux et qui font écho à l'abattage de 94 singes, 72 ours, 26 sangliers, cinq loups et trois panthères lors d'une battue organisée dans les cantons de Jinjiang, Sanba et Xiaozhongdian en 1953[587]. En parlant de « tigres », ils font en fait référence à la famille des félidés en général, dont seuls des panthères et des lynx seraient possiblement présents dans la région d'après l'inventaire d'espèces constitué par l'équipe de TNC autrefois impliquée dans la gorge de Shangri-La[588]. Et pas au « lion des neiges » (*xueshan shizi* 雪山狮子) qu'une histoire mentionnée dans un calendrier édité par le parc signale comme habitant près du monastère de Songzanlin[589], qu'eux localisent plutôt à Lhassa. À nouveau, le discours et le succès touristiques du parc, qui s'appuient sur la mise en avant d'espèces rares, influencent la vision des populations locales sur leur environnement

586Quelqu'un m'a parlé d'« ours jaunes » (*huang xiong* 黄熊) tandis que je n'ai retrouvé cette dénomination nulle part et je présume qu'il voulait parler d'« ours bruns » ou éventuellement des pandas tibétains qui sont roux.
587Yunnan sheng Zhongdian xian difang zhi bianzuan weiyuanhui (1997 : 21).
588Xianggelila xian renmin zhengfu, Meiguo Daziran baohu xiehui Zhongguo bu (2004 : 284).
589Pudacuo guojia gongyuan (2007d).

naturel. L'intérêt supposé des personnes de l'extérieur, touristes ou chercheurs, pour les espèces rares, qui sont celles qui ont été les plus chassées, en général parce qu'elles étaient les plus dangereuses, conduit les populations locales à avoir un autre regard sur ces dernières. Les villageois sont conscients qu'elles donnent de la valeur à la région, qu'elles en font un lieu exceptionnel à l'échelle mondiale, et constituent donc un atout à préserver. L'important potentiel lucratif du tourisme rend la contrainte acceptable, surtout que les espèces dangereuses sont vraiment très rares et qu'une procédure d'indemnisation existe désormais en cas de perte de bétail par suite de l'attaque d'un animal sauvage. Si le prix obtenu ne compense pas, c'est mieux que rien, mieux qu'avant.

La façon dont les villageois de Pudacuo qualifient, plus globalement, leur cadre de vie révèle aussi l'influence du vocabulaire écologiste utilisé dans les sites touristiques locaux. Ils reprennent des mots dont ils ne maîtrisent pas forcément précisément le sens, mais dont ils saisissent qu'ils constituent des arguments importants pour séduire les personnes de l'extérieur. Ils parleront par exemple de leur « environnement écologique » (*shengtai huanjing* 生态环境), de l'importance de la « protection de l'environnement » (*huanbao* 环保), assureront qu'« il n'y a pas de pollution » (*mei you wuran* 没有污染), ou désigneront les produits agricoles qu'ils vendent comme étant autoproduits (cf. chapitre III) ou même issues de l'agriculture biologique (*lüse shipin* 绿色食品). Leur utilisation de l'expression « protection de l'environnement » est révélatrice de leur finesse à comprendre et à s'approprier la démarche marketing locale. À la base, c'est le parc qui mobilise ce terme dans les expressions « véhicules qui protègent l'environnement » (*huanbao che* 环保车) et « toilettes qui protègent l'environnement » (*huanbao cesuo* 环保厕所) par lesquelles il désigne les bus et les sanitaires (cf. chapitre III). Or, il est évident aux yeux des villageois que les véhicules du parc dégradent l'environnement naturel, puisqu'ils dégagent des fumées noires et qu'ils sont très bruyants et nombreux. Ils ne se retrouvent pas non plus dans la définition des toilettes écologiques proposée par Pudacuo, alors que celles-ci hébergent des quantités énormes d'excréments stagnants. Continuant de percevoir le stockage d'eau souillée et d'excréments comme très sale, ils n'ont ni salle d'eau ni toilettes chez eux, et font leurs besoins dans les champs[590]. Dans ce

590À ma connaissance, seules deux familles de Langrong possédaient des toilettes, tandis qu'il n'y en avait pas à Langding ni à Cichiding, en 2009. Si des toilettes publiques ont été aménagées dans ce dernier hameau, celles-ci visent seulement les touristes et ne sont pas fréquentées par les villageois. Le projet d'équipement de familles de Langding en biodigesteurs par l'ONG TMI, qui semblait à l'arrêt début 2012, incluait l'aménagement de toilettes à l'extérieur de la maison, dans les cours de fermes, conformément au modèle que j'ai vu dans le village de Wucun qui est voisin du chef-lieu. Ailleurs en Chine, il demeure fréquent que les lieux soient équipés de sanitaires collectifs, dans lesquels seuls de petits murets séparent leurs utilisateurs les

contexte, ils sont dispensés de l'entretien des toilettes du parc, dont la charge a été attribuée à des Naxi, ce qui constitue d'ailleurs un sujet de raillerie entre eux. Cette situation leur convient d'autant plus que le système électronique d'évacuation des excréments installé dans les toilettes du parc est mal-entretenu et souvent en panne, et que l'état de ces dernières est par conséquent très généralement écœurant. En parallèle, ils ont eu du mal à comprendre et à accepter que l'entreprise du parc leur reproche la pollution (*wuran* 污染) des lieux où ils vendaient de la nourriture aux touristes, alors qu'ils n'évacuaient pas toujours bien les ordures liées à cette activité. Quant aux idées de produits agricoles autoproduits ou « verts », elles sont sans doute arrivées dans la bouche des habitants de la zone de Pudacuo suite à leur mobilisation sur les emballages de denrées alimentaires manufacturées vendues au chef-lieu. Alors même que les villageois voient le fonctionnement du parc nuire à leur cadre de vie, ils s'approprient tous ces termes utilisés par le parc, saisissant bien qu'ils répondent aux attentes des touristes et se trouvent à la base de son succès, plus qu'ils ne témoignent d'un souci pour l'environnement naturel.

Ces divergences de points de vue n'empêchent pas les habitants de Langrong de soutenir le projet du parc, en relayant son discours, mais aussi en étant prompts à satisfaire ses demandes. Lorsque des tôles leur ont été distribuées pour remplacer les bardeaux d'épicéa de leur toiture au printemps 2009, les hommes des différentes maisons se sont entraidés pour mener à bien cette tâche rapidement comme l'exigeait le parc, et alors même qu'aucun d'eux ne savait vraiment bien comment s'y prendre. En une dizaine de jours, toutes les maisons, hormis celles qu'il était prévu de reconstruire, furent équipées. Outre la contrainte de rapidité imposée par le parc, l'enthousiasme de s'équiper de ces matériaux perçus comme étant « modernes » a aussi contribué à atteindre un tel niveau de mobilisation. Quelques semaines plus tard, c'est la même ambiance de branle-bas de combat quand le chef du hameau de Langrong reçoit un appel d'un responsable du parc, qui ordonne qu'au moins un membre de chaque famille participe à une représentation de chants et danses organisée le soir même en l'honneur de salariés de TNC et d'autres aménageurs du parc, sous peine d'amende. À nouveau, les villageois s'exécutent, endossant de beaux costumes et partant jouer leur rôle de bons vivants, face à un public qui ne leur adresse même pas directement la parole et qui se restaure d'un impressionnant buffet auquel ils n'ont pas droit. Aucun d'eux n'est satisfait par la façon dont les choses se passent, mais tous acceptent la situation, pour ne pas dégrader leurs

uns des autres.

relations avec le parc et en espérant que les personnes qu'ils sont chargés de distraire contribueront à les impliquer davantage dans le tourisme. En 2009, la relative docilité des habitants de Langrong face aux sollicitations du parc devait beaucoup au personnage charismatique du maire de Hongpo (cf. chapitre VIII), mais aussi à leur chef, qui croit avec ferveur dans l'intérêt du tourisme. Cela lui vient notamment de son expérience d'accompagnement de touristes à cheval près du lac Bita, qui lui a permis d'apprendre le mandarin et de nombreuses informations, notamment sur le monde extérieur et la science, au contact de voyageurs. Des années plus tard, il y fait encore souvent référence, animé d'enthousiasme et d'émotion, pour présenter ce moment de sa vie comme une occasion cruciale où il a pu élargir son horizon. On le retrouve à l'initiative de la restriction du droit de construction (cf. chapitre IV, section I), du service bénévole de garde nocturne des forêts près du lac Shudu[591], ou encore d'un « voyage d'étude » (*yanjiu lücheng* 研究旅程) des habitants de Langrong à Lijiang.

Plus largement, les Tibétains de la zone de Pudacuo présentent leur cadre de vie en reprenant beaucoup d'éléments du discours du parc qu'ils perçoivent comme séduisant les visiteurs. Ils invoquent également le livre *Lost Horizon* de James Hilton, en certifiant que le paradis qu'il décrit est bel et bien leur région. Ne l'ayant pas lu, ils ignorent en fait que la « Shangri-La » littéraire constitue un milieu ambivalent, qui inclut certes une vallée riche d'une végétation luxuriante, mais aussi des sommets accidentés et meurtriers. Mais entretenir ainsi l'attrait touristique du parc n'est pas dans l'intérêt de tous, notamment pas dans celui des villageois qui en bénéficient peu ou pas suffisamment à leur goût et en parlent plutôt de façon critique.

I.2. « Le parc n'est qu'un nom »

La valorisation touristique de l'environnement naturel local, et notamment l'action du parc, sont aussi l'objet de discours critiques et de comportements transgressifs. Ceux-ci sont avant tout le fait des habitants des hameaux qui bénéficient le moins du parc, mais ne sont pas absents des localités qui en retirent le plus, dont Langrong. Pour tous, il est évident que « le parc n'est qu'un nom » (*zhe ge gongyuan zhi shi yi ge mingzi* 这个公园只是一个名字), une entreprise commerciale comme une autre, et pas un lieu de protection de l'environnement naturel. En témoigne d'ailleurs le fait que son ouverture n'a, selon eux, rien changé à la façon

591 Les habitants de Langrong ne reçoivent aucune indemnité financière du parc ou de l'administration forestière pour ce service, contrairement à ce que m'a dit un fonctionnaire du Bureau préfectoral de la Forêt.

dont l'espace était géré, et que tout reste pareil à l'intérieur et à l'extérieur de ses frontières. Dans ce contexte, ils exigent de recevoir une part juste de ses bénéfices et continuent de s'autoriser certaines entorses à la législation environnementale.

La répartition inéquitable des revenus du parc constitue le principal grief fait à ses gestionnaires. Bénéficiaires du deuxième niveau, les habitants de Langding considèrent que les sommes qu'il leur verse sont dérisoires comparativement à celles allouées à leurs voisins bénéficiaires du premier niveau. Ils regrettent l'époque où ils participaient, comme tous les villageois de Hongpo, au convoyage de touristes à cheval près du lac Bita (cf. chapitre V, section III.1). Ils fulminent contre Patron Wang, qu'ils voient comme ayant profité de leur ignorance, qu'ils soient des « bœufs » (*niu* 牛), pour s'approprier les sources d'eau chaude de leur hameau en les achetant plutôt qu'en leur versant une rente à vie. En 2008, les habitants de Langding trouvaient en outre particulièrement injuste que ceux qui recevaient les plus grosses allocations du parc aient également le droit de vendre de la nourriture aux touristes, alors qu'eux-mêmes ne pouvaient pas le faire. Ils étaient toujours curieux de savoir combien leurs voisins gagnaient à cette occasion et ils se projetaient dans des calculs fantaisistes sur les sommes qu'ils pourraient obtenir par ce biais. Et lorsque j'ai assisté à plusieurs reprises une famille de Langrong dans cette tâche, mes amis de Langding étaient scandalisés de savoir qu'elle ne me reversait pas de salaire pour ma participation, certains que mon apparence occidentale et ma pratique de l'anglais devaient considérablement augmenter les ventes. Agacé par la situation, un vieillard de Langding qui n'a pas froid aux yeux se rendait près du lac Bita pour y vendre de la nourriture avec une jeune femme naxi, en utilisant un itinéraire alternatif à la route goudronnée qui ceinture le parc. À plusieurs reprises, j'ai entendu dire qu'il en avait été expulsé par les hommes de main du parc, ce qui ne l'empêchait pas d'y retourner.

Minés par le ressentiment, les villageois de Langding faisaient souvent preuve de mauvaise foi en ne reconnaissant pas qu'ils recevaient eux-mêmes des aides auxquelles les bénéficiaires du premier groupe n'avaient pas droit. Ils étaient typiquement très jaloux lorsque ces derniers ont obtenu des tôles pour remplacer les bardeaux d'épicea de leur toiture, mais ne trouvaient pas anormal que ceux-ci n'aient pas comme eux l'eau courante, des cuiseurs à bois économes pour l'alimentation du bétail, des chauffe-eau solaires, ou des biodigesteurs. Au-delà de cela, personne ne m'a jamais révélé que la différence de traitement des villageois par le parc se fondait sur le retrait de terres des hameaux les plus bénéficiaires près du lac Bita

réalisé en 1992 (cf. introduction générale, section II). Et ce n'est que début 2012 que des habitants de Langrong en colère m'en ont parlé.

L'insatisfaction existe même dans le hameau qui reçoit le plus du parc. La répartition des revenus de ce dernier y est également dénoncée comme étant très inéquitable, à deux niveaux. Tout d'abord, les villageois de Langrong trouvent anormal que l'entreprise du parc tire tant d'argent de l'exploitation touristique de « *leur* territoire » (*women difang* 我们地方). Ils savent qu'une entrée au parc coûte 190 yuans, tandis qu'eux reçoivent une allocation annuelle de 5000 yuans par foyer et 2000 yuans par personne, qui fait un total de 13 000 yuans pour une famille de quatre, soit le montant de soixante-neuf entrées, que le parc acquiert en seulement quelques heures d'ouverture. Pour certains d'entre eux, puisqu'ils ont été les gestionnaires de l'espace du parc depuis des générations, il est indispensable que le parc leur cède cinquante pourcents de ses revenus. Ils ne raisonnent pas en termes de montant mais en termes d'accomplissements : ils ont entretenu et entretiennent de beaux paysages, le parc fait venir les touristes, chacun des deux associés obtient autant. En disant cela, ils ne reconnaissent pas le rôle d'initiateur et d'investisseur du gouvernement préfectoral, ni son appropriation de la zone, dont il est le propriétaire légal à 78%, soutenant que seuls les 23% du parc constitués par la réserve naturelle du lac Bita lui appartiennent[592]. Ils se positionnent plutôt comme s'ils étaient en mesure de suspendre son activité, au point que quelqu'un m'a même présenté l'acceptation du passage des bus du parc comme une généreuse tolérance des villageois. Ce mode de raisonnement se retrouve aussi dans les propos de deux ou trois hommes de Langrong qui proposent un service de taxi aux touristes et qui se plaignent de ne pas pouvoir emmener n'importe qui chez eux comme tout le monde[593]. Profitant de l'inclusion de leur hameau dans le parc, ils proposent à des touristes de les y emmener sans payer, mais le parc n'est pas plus à eux que la terre. Ce point de vue n'est probablement pas sans lien avec le blocage de la route du parc, qui a été organisé par les habitants de Langrong en juillet 2009. Malheureusement, je n'y étais pas et j'en ai seulement entendu parler quelques mois plus tard par une consultante de Canton recrutée par le parc pour améliorer son fonctionnement, tandis que les villageois que j'ai questionnés à ce sujet démentaient qu'il se soit passé quelque chose. C'est seulement début 2012, suite à leur insatisfaction par le nouveau contrat signé avec le parc, qui n'incluait pas d'augmentation de leurs allocations, que quelques habitants de

592Les habitants de Langding disent par contre que l'estive de Langrong, qui se situe en dehors de la réserve naturelle du lac Bita, appartient à lÉtat.

593John Aloysius Zinda, communication personnelle.

Langding m'ont dit leur mécontentement vis-à-vis du parc. Certains d'entre eux ont même remis en cause la préemption de leurs terres au profit de la réserve naturelle du lac Bita, qui a été entérinée en 1992, prétendant qu'ils tireraient davantage de l'exploitation de ces terres au regard des sommes trop basses que leur donnait le parc. Ce discours se voulait surtout provocateur, alors qu'ils manqueraient en réalité de temps et de main d'œuvre pour entretenir davantage de champs. Je doute fortement que mes interlocuteurs seraient allés jusque-là face aux imposants gestionnaires du parc auxquels ils peuvent avoir affaire. Cela me semble d'autant plus improbable qu'ils m'ont en fait demandé de relayer leur voix auprès des personnes de l'entreprise du parc qu'ils savaient que j'avais rencontrées, confiants dans l'impact que ma position de chercheuse occidentale pourrait avoir sur ces décideurs. Tous les villageois sont en réalité conscients que leur plus ou moins grande acceptation de Pudacuo peut seulement influer sur son fonctionnement à la marge, tandis qu'il émane d'une volonté des autorités politiques face auxquelles ils ne peuvent pas grand-chose. Quoi qu'il en soit, il est évident que l'implantation des habitants de Langrong au sein même du parc, non loin de la route empruntée par les cars de touristes, les placent dans une position de force pour négocier avec lui, par rapport aux villageois de l'extérieur.

Lorsque les habitants de Langrong revendiquent une part plus importante des revenus du parc, ils font abstraction du fait que cet espace a été utilisé par des personnes d'autres localités, qui sont majoritairement des Tibétains, mais incluent aussi des Yi et des Naxi, depuis longtemps. Ils ne reconnaissent pas les autres hameaux légitimes pour bénéficier du parc autant qu'eux, comme si l'inclusion de leur seul hameau dans le parc scellait leur lien à son territoire. En 2009, des habitants de Langrong se sont d'ailleurs mobilisés contre l'installation de bergers d'autres localités et ont établi un système de sanction des ramasseurs de champignons des pins venus de l'extérieur (cf. chapitre V, section II.2), semblant vouloir affirmer leur souveraineté sur ce qu'ils considèrent être leur territoire. Derrière cela, émerge leur jalousie vis-à-vis des habitants de Cichiding, qu'ils trouvent injustement favorisés. En plus de recevoir annuellement, comme eux, 5000 yuans par foyer et 2000 yuans par personne de la part du parc, ces derniers ont conservé le droit de vendre de la nourriture aux touristes sur le parking du parc après que cela ait été interdit à l'intérieur du parc fin 2008, tandis qu'ils reçoivent aussi une allocation de Patron Wang pour son exploitation touristique de leur hameau (cf. chapitre III, section II.5). L'inéquité de cette situation les renvoie au fait que le parc est avant tout une entreprise commerciale qui favorise les personnes intégrées

dans les bons réseaux de relations. Mais ils sont peu nombreux à admettre que le traitement réservé aux habitants de Langding, ou encore des villages de Niru[594] et Luoji, est injuste par rapport au leur. Et j'ai été très surprise d'entendre une villageoise de Langrong regretter l'époque où ils gagnaient moins du tourisme mais où ce secteur impliquait et rémunérait chacun de façon équitable (*gongping* 公平)[595]. Alors que les habitants de la zone de Pudacuo, et notamment ceux de Langrong, Langding et Cichiding, entretiennent des liens de parenté.

Le mécontentement des habitants de Langrong vis-à-vis du parc s'exprime aussi par une mise en cause de ses façons de faire. On lui reproche d'apporter beaucoup de déchets, que ses bus génèrent du bruit et du danger, d'avoir détruit les paysages en construisant la route, et globalement de ne pas tenir ses engagements. À nouveau, ces accusations m'ont surtout semblé être des moyens d'obtenir davantage. Le fait que les touristes répandent des déchets a conduit l'entreprise du parc à attribuer des emplois de balayeurs aux bénéficiaires du premier groupe, en remplacement du droit de vente de nourriture aux touristes. Loin de se soucier du devenir des ordures, les villageois sont en fait peu zélés à la tâche. En parallèle, ils continuent d'utiliser la rivière comme moyen d'évacuation de leurs déchets, qui vont de vêtements à la vaisselle, en passant par les serviettes hygiéniques. S'ils sont incommodés lorsque le manque de débit de la rivière transforme les abords de leurs hameaux en décharge pendant la saison sèche, ils ne remettent pas en cause le fait d'y déverser leurs détritus. De même, leurs plaintes contre les bus du parc, qui rendraient le voisinage bruyant et dangereux, m'apparaissent comme une façon de soutenir leur revendication de postes de chauffeurs de bus. Car la plupart d'entre eux n'entendent en réalité jamais la circulation depuis leur domicile, tandis qu'ils sont peu nombreux à se déplacer le long du parcours des bus et à se retrouver souvent menacés par la conduite sportive de certains chauffeurs. Lorsqu'ils critiquent les destructions causées par la création de la route, ils invoquent notamment un éboulement que le parc se soucie peu d'arrêter dans leur hameau. Puis ils en viennent rapidement à leur insatisfaction à ne pas avoir obtenu le goudronnage de l'intégralité du sentier qui relie leur hameau à leur estive, que le parc s'était d'après eux initialement engagé à faire. L'idée que les décideurs du parc ne tiennent pas leurs engagements revient aussi souvent lorsque les villageois se plaignent de ne

594D'après les cartes du parc présentées dans les dépliants touristiques et l'ouvrage des universitaires de l'Université de foresterie du Sud-Ouest consacré à la création de Pudacuo, le village de Niru devait être inclus dans le parc (cf. 2008 : section d'illustrations du début de l'ouvrage). J'ignore pourquoi cela n'a finalement pas été le cas. Est-ce lié à l'exploitation minière qui a cours à ses abords, à son éloignement et à l'absence de route carrossable, au refus d'une part de sa population, ou à son rattachement administratif au canton de Luoji et non au bourg de Jiantang dont dépend le reste du territoire du parc ?

595La forte aspiration à l'équité des villageois, et notamment de ceux qui bénéficient le moins du parc, renvoie aux recherches exposées dans Isabelle Thireau, Wang Hansheng (2001).

pas pouvoir accueillir de visiteurs chez eux et relatent la difficulté avec laquelle le parc a accepté de financer la construction d'une auberge. Plutôt que de viser la fermeture du parc, tous ces motifs servent aux habitants de Langrong à soutenir un bras de fer avec lui, en vue de voir leurs attentes légitimées. Dans le fond, ils sont prêts à accepter tous les désagréments liés au fonctionnement du parc, à condition de recevoir suffisamment d'argent et des emplois, ce pour quoi chacun est diversement exigeant. Cette voie du consensus est notamment incarnée par le chef du hameau, qui est confiant dans l'aboutissement du projet d'auberge et a par conséquent accepté que le nouveau contrat avec le parc n'inclut pas la revalorisation des compensations. Sa position doit assurément beaucoup à son tempérament arrangeant et à sa satisfaction d'avoir accédé à un confort de vie qu'il n'aurait jamais imaginé pouvoir atteindre. Peut-être n'est-elle pas étrangère non plus à l'embauche de la compagne de son neveu par l'entreprise du parc.

Outre dans les discours, le degré d'acceptation du parc transparaît aussi dans les actions. Malgré son interdiction en 1988, la chasse demeure parfois pratiquée par les hommes de la zone de Pudacuo. À Langding comme à Langrong, on m'a parlé de chasse de « coqs sauvages » (*yeji* 野鸡), de lièvres (*yetu* 野兔), de cerfs (*malu* 马鹿), de sangliers (*yezhu* 野猪), et de pêche. Pour beaucoup, la première motivation à chasser et pêcher est de vivre le plaisir de la traque. Ayant entre 35 et 55 ans, les chasseurs que j'ai rencontrés gardent un souvenir passionné de leurs aventures d'enfants à la poursuite de gibier et ils s'arrangent pour se garder du temps libre pour cela. La chasse est aussi l'occasion de diversifier l'alimentation familiale, et notamment d'y intégrer de la viande qui est perçue comme plus saine, plus nourrissante, naturelle (*tianran* 天然), et maigre. La valeur de cette dernière en fait même un bien que l'on peut offrir. Certains ont par ailleurs justifié leur pratique en invoquant le fait qu'ils manquaient d'argent pour acheter de la viande alternative au porc qu'ils produisent. Quoi qu'il en soit, la consommation d'animaux sauvages n'est pas aussi rare que cela, notamment dans les hameaux aux forêts reculées et inaccessibles par la route, qui restent loin de la surveillance des gardes-forestiers, comme Langding. En témoigne l'attitude d'une amie villageoise occupée de préparer du « coq sauvage », qui m'a dit d'un ton amusé : « tu viens étudier les animaux[596], et maintenant, tous les trois, nous allons en manger un ! », tandis qu'elle vantait les bienfaits du

596Cette dame sait que je m'intéressais aux relations entre les populations locales et leur environnement naturel, qu'elle interprétait notamment en termes d'intérêt pour les animaux sauvages, conformément à sa représentation des personnes de l'extérieur comme souhaitant apercevoir la faune locale, cf. introduction générale, section II.

bouillon de « coq sauvage » pour apaiser les rhumatismes (*fengshi* 风湿), et avait soigneusement conservé les pattes du volatile pour que je les photographie. L'ambiance était moins détendue à Langrong, au sein du parc national, le jour où le garde-forestier Li De est arrivé à l'improviste pour me voir, quelques minutes après que le père de famille ait terminé de rapatrier dans son congélateur les morceaux sanguinolents du cerf qu'il avait abattu la veille avec son voisin. J'avais vu la viande passer mais personne ne m'avait dit ce dont il s'agissait, et tous espéraient, tourmentés, que je ne pose pas de questions sur ce qui venait de se passer. En parallèle, des villageois de Langding m'ont dit qu'une demande pour la viande d'espèces rares comme le singe, autrefois très recherchée et paraît-il acheminée jusqu'à Canton, émerge à nouveau discrètement du milieu des nouveaux « patrons » du chef-lieu et des districts de l'Ouest. N'ayant jamais entendu parler de rencontre avec un singe pendant tout le temps que j'ai passé dans la zone de Pudacuo, je doute qu'elle constitue un bon vivier pour ce nouveau marché. D'après mon expérience, l'essentiel de la chasse vise aujourd'hui la consommation familiale d'espèces courantes et non la vente d'espèces rares, dont l'abattage peut valoir d'importantes amendes, comme l'indique l'ouvrage de synthèse sur la législation des parcs nationaux du Yunnan[597]. Le fait qu'il dédie une section à ce sujet suggère que les autorités ont conscience que l'interdiction de la chasse n'est pas encore entrée dans les mœurs. En attendant, le discours écologiste ambiant semble commencer à toucher les villageois, dont l'un m'a déclaré, sur le ton du regret, qu'il était vraiment quelqu'un de bien, de bon, de généreux, mais qu'il avait un terrible défaut qu'il ne pourrait jamais corriger, celui d'adorer chasser. À moins que ce ne soit la célébration de ses quarante ans qui l'ait ramené à la nécessité prochaine de renoncer à sa passion et de se repentir pour toutes les vies qu'il a prises pour purifier son karma ?

La poursuite de la coupe illégale de bois n'est pas motivée par les mêmes raisons. Hormis de petits dépassements des quotas autorisés de bois à usage domestique, elle consiste en des coupes commerciales menées à des fins économiques (cf. chapitre V, section II.1). Je l'ai notamment vu pratiquer par des habitants de Langding sans emploi fixe, qui manquent d'argent, disposent de temps libre, ne sont pas trop surveillés par les gardes-forestiers, et ne tirent pas de profit touristique de leur forêt. Je présume que les personnes venues s'approvisionner en bois d'œuvre à Pudacuo possèdent un profil similaire, et qu'elles ne sont par conséquent pas de Langrong. À mon sens, les habitants de ce hameau tirent trop

597Yunnan sheng renmin zhengfu yanjiu shi, Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi, Meiguo Daziran baohu xiehui (2010).

d'avantages du parc pour risquer de détériorer son image. Dans le même temps, ils autorisent tout de même des prélèvements de bois d'œuvre par des parents de l'extérieur, laissant prévaloir la solidarité familiale sur la règlementation environnementale.

Les habitants de Langding sont conscients que leurs pratiques nuisent au potentiel de développement touristique de leur hameau, comme le montre cette réflexion d'une jeune fille qui y habite : « Regarde les grands arbres là-bas. Il en faudrait des comme ça. C'est beau. Et après, on deviendrait un village touristique ! » Ils aimeraient bien que quelqu'un, tel le parc national de Pudacuo, vienne leur proposer un mode de subsistance alternatif à leur vie laborieuse, éventuellement occupée de coupe à la hache, de débardage avec un attelage de bœufs, et de transport le long de sentiers pentus et étroits.

Acteurs du succès touristique de leur région et conscients de ses causes, les habitants de la zone de Pudacuo s'approprient l'image de leur cadre de vie comme d'un lieu exceptionnel et s'aventurent à parler de son incomparabilité même lorsqu'ils n'ont jamais quitté leur préfecture. Plus qu'une conviction, ce propos s'avère avant tout un argument commercial, qu'ils situent comme faisant écho à un important engouement des Occidentaux pour l'environnement naturel.

Cette récupération du discours touristique va de pair avec l'intérêt que les villageois retirent du parc, mais n'induit pas une adhésion inconditionnelle à son projet. Si l'aménagement de l'espace et l'accueil massif de touristes ne suscitent pas d'opposition de fond, ils demeurent critiqués en raison des inégalités qu'ils engendrent. Pudacuo renforce la diversification des situations des hameaux initiée par les premiers développements touristiques. Cela s'observe notamment en termes de relation au territoire, d'activités socio-économiques, et d'accès à l'argent. Ce faisant, il brouille et remet en cause les structures villageoises autrefois pertinentes, telles les relations de parenté et de solidarité. Il conduit les Tibétains locaux à repenser leurs relations entre eux en regard de leur différence de positionnement au parc, et généralement à agir les uns contre les autres. Son succès à diviser l'a conduit à parvenir à s'ériger en autorité courtisée. Désireux de s'insérer dans l'économie monétaire et le système d'échange global contemporain, les villageois n'ont pas d'autre possibilité que de s'engager dans le projet du parc développé par les autorités.

II. S'insérer dans « la société d'après »

Beaucoup de mes interlocuteurs ont parlé des évolutions de leur mode de vie en les désignant comme propres à « la société d'après » (*yihou shehui* 以后社会). En parlant ainsi, ils expriment leur perception des changements comme étant contemporains et inédits. Cette position révèle aussi leur acceptation de la situation, qu'ils disent à la fois inéluctable et souhaitable. Leur ouverture au changement social apparaît essentiellement motivée par le souhait d'accéder à un mode de vie plus confortable et à des contacts avec le monde extérieur, ainsi que par le fait qu'elle n'empêche pas la transmission de certaines pratiques et représentations identitaires fondamentales et valorisantes.

II.1. Le souhait de voir ses enfants « devenir han »

Partant du constat que la société a changé, les villageois se soucient d'y avoir une place, et de permettre à leurs enfants d'y être bien insérés. Alors qu'ils se sentent eux-mêmes limités pour comprendre ce qui s'y passe et faire entendre leur voix[598], ils ont de fortes attentes pour leurs enfants en matière de réussite scolaire, souhaitant que ceux-ci acquièrent une bonne maîtrise de la langue et des codes sociaux chinois, voire de l'anglais, puis accèdent à une vie meilleure. C'est ainsi qu'ils m'ont souvent fait penser aux immigrés de la première génération dans la société française[599]. Si le pays natal des Tibétains de la zone de Pudacuo n'est pas éloigné géographiquement, on peut le voir de plus en plus distant temporellement, au fur et à mesure que l'inscription de la région dans la République populaire de Chine et dans le système global d'échange se manifeste dans leur vie. Soucieux de s'intégrer dans ce nouveau cadre, ils misent sur le système scolaire, tout en saisissant que réaliser un bon parcours nécessite de l'argent et des relations. Et c'est notamment ce besoin d'argent pour l'éducation de leurs enfants que l'on retrouve à la base de leur ouverture aux nouvelles opportunités économiques telles celles offertes par le parc national de Pudacuo.

Si tous ont le droit d'accéder à l'école gratuitement, tous n'ont pas la même facilité à entrer dans les établissements réputés ou à acquérir des supports pédagogiques aidant au travail personnel. Il est flagrant que les enfants de Langrong sont quasiment tous scolarisés dans une école prisée, tandis que ceux de Langding se retrouvent dans l'école des nationalités (*minzu xuexiao* 民族学校) qui n'est pas très bien cotée, depuis la relocalisation de l'ensemble

598Ils traduisent principalement cela sous la forme du regret de « ne pas avoir de culture » (*women mei you wenhua* 我们没有文化), au sens de « savoir culturel ». Comme les habitants du Hebei étudiés par Gladys Chicharro (2005), ils prêtent, dans d'autres circonstances, le sens de « savoir-vivre » au mot « culture » (*wenhua*).

599D'après ce qu'en relate Abdelmalek Sayad, notamment dans (2006).

des classes de la zone de Pudacuo au chef-lieu. À Langrong, tout le monde était fier de spécifier l'école dans laquelle les enfants allaient et de souligner qu'elle offrait une initiation à une deuxième langue vivante, l'anglais ou le tibétain littéraire, dès la quatrième année. À Langding, sachant que j'étais familière de Langrong, les parents disaient la situation injuste et l'expliquaient en invoquant les relations importantes dont jouissent les gens de Langrong. Il est par ailleurs manifeste que ces derniers ont plus le souci et les moyens de soutenir leurs enfants dans leur scolarité au travers des affiches listant les phonèmes du chinois ou quelques mots qui sont accrochées dans les séjours de certaines maisons, ou des petits ordinateurs proposant des programmes d'entraînement scolaire dont certains enfants disposent. L'importance qu'ils accordent à l'école et leur plus grande facilité à fournir une aide à leurs enfants pour réussir dans ce secteur transparaît aussi dans leur intérêt grandissant pour la crèche. En 2009, alors que des parents de Langding continuaient à attendre les huit ans de leurs enfants pour les envoyer à l'école, les parents de Langrong étaient admiratifs des deux premières familles de leur hameau qui avaient franchi le pas d'envoyer leurs enfants à la crèche dès quatre ans. Derrière leur démarche, il y a le souci que leurs enfants acquièrent une bonne compréhension du mandarin et se familiarisent avec le cadre scolaire avant leur entrée en primaire. Tandis que dans les années 1980 et 1990, beaucoup d'écoliers prenaient du retard en raison de difficultés de compréhension de leurs enseignants exclusivement sinophones, ceux qui en ont les moyens - qui sont principalement les plus favorisés par le parc - mettent aujourd'hui le prix pour éviter à leurs enfants de subir cette situation. En parallèle, mon installation dans la zone de Pudacuo a elle-même eu une résonance importante avec l'aspiration des adultes à voir les enfants accéder à une bonne éducation. Que ce soit à Cichiding, à Langding ou à Langrong, mon arrivée a toujours suscité l'enthousiasme des personnes intéressées par ma connaissance de l'anglais (cf. introduction générale, section II). Je servais également aux parents à incarner un modèle à suivre en matière de succès scolaire, conduisant certains à projeter que leurs enfants iraient plus tard à l'université (*shang daxue* 上大学) ou étudier à l'étranger (*liuxue* 留学) comme moi. Enfin, j'étais parfois sollicitée pour vérifier les devoirs des enfants. Tout cela révèle que la bonne éducation visée est typique de l'expérience de vie des gens dans l'ère contemporaine, c'est-à-dire qu'elle est tournée vers le monde extérieur, et en fin de compte proche des attentes de la plupart des parents de la planète.

Dans le même temps, les parents observent que la scolarisation de leurs enfants les

éloigne de leurs racines. Parce qu'elle se déroule en mandarin et en internat, celle-ci limite la transmission du dialecte tibétain, de certains éléments de la culture orale, et de pratiques du quotidien. En parallèle, elle expose les enfants à d'autres façons de dire, de faire, et de penser qu'ils introduisent dans leur entourage. Leur expérience au chef-lieu les rend notamment très attirés par la société de consommation, qui se présente à eux sous la forme de friandises, de snacks, de jouets, de vêtements, de CD et de DVD qui leur sont vendus dans ou sur le chemin de l'école. La possibilité d'accéder à tous ces biens venus de l'extérieur leur apparaît typique des modes de vie de la majorité han et des Occidentaux, ainsi que de l'« ère moderne » (*xiandai* 现代), alors qu'elle fait écho aux modèles de la Chine de l'Est qui leur sont présentés dans les feuilletons et les émissions télévisés, ainsi que sur internet. Leur position n'est pas sans lien avec le discours officiel, qui discrédite les produits artisanaux et valorise le succès économique. Les enfants tibétains reprennent à leur compte l'idée que les nationalités minoritaires sont « arriérées » (*luohou* 落后) et doivent rejoindre le modèle han, que leur transmet l'institution scolaire. Cela se produit d'autant plus facilement qu'ils font eux-mêmes l'expérience de la différence entre la dureté des travaux agro-pastoraux et la facilité qu'ils prêtent aux emplois de la ville. Ils ne rejettent pas le fait d'être tibétains, qui est de toute façon attesté sur leur carte d'identité, mais ils veulent vivre autre chose que leurs parents. Ils veulent être des Tibétains au goût du jour, c'est-à-dire ayant accès aux objets de la modernité qu'ils imaginent prisés dans les régions développées. Ils se réjouissent par exemple de voir les chansons et les danses « tibétaines » contemporaines s'inspirer des créations chinoises et anglo-saxonnes, qui sont pour eux des exemples « modernes » (*xiandai de* 现代的) à suivre.

Me parlant du décalage entre ses enfants et elle, une mère de famille me disait les voir « devenir han » (*chengwei Hanzu* 成为汉族), ce qu'elle trouvait simultanément inéluctable, dommageable, et souhaitable. Comme de nombreux autres villageois, cette dame m'incluait en fait la plupart du temps dans la population qu'elle appelait « Han », et qu'elle voyait comme le modèle de l'humain moderne à suivre, et non comme une ethnicité relative au monde chinois. Plutôt que d'embrasser la culture de la majorité han, ses enfants lui apparaissaient mieux insérés qu'elle dans le système d'échange global. Pour elle, cette évolution suit le cours du temps, contre lequel il serait vain de vouloir aller. Si cela s'effectue aux dépens de quelques pratiques identitaires et d'histoires dont elle suggérait que je serais peut-être la dernière à les entendre, elle se réjouit que cela mène à une vie plus facile et confortable. Elle aimerait tellement que sa fille réussisse à l'école, soit intéressée à apprendre l'anglais avec moi,

devienne fonctionnaire ou salariée, et soit épargnée des difficultés de son métier éprouvant et dévalorisant de paysanne, qu'elle dit aujourd'hui sans intérêt, alors qu'il était son seul horizon il y a vingt ans. À nouveau son avis rejoint celui de la plupart des paysans de la planète.

Sous le charme de références chinoises contemporaines et de la société de consommation, les enfants se retrouvent inadaptés à la vie villageoise paysanne. Ils sont dépendants de l'économie monétaire et donc des nouvelles offres professionnelles. Dans la zone de Pudacuo, celles-ci restent pour l'instant limitées. À Langrong, la charge de travail bisannuelle au parc qui revient à chaque famille constitue une opportunité satisfaisante pour les jeunes qui ont échoué à l'école. S'ils se plaignent lorsqu'ils sont mobilisés par leurs parents pour les activités agro-pastorales, ils sont très contents de l'argent et de l'ouverture sur le monde extérieur que leur offre le parc et qu'ils n'auraient jamais pensé accessible lorsqu'ils étaient enfants. Leur souhait d'être davantage impliqués dans le parc se trouve d'ailleurs à la base du projet d'auberge de Langrong, qui implique cinq jeunes femmes. En parallèle, les parents des premiers jeunes diplômés du lycée aspirent à les voir accéder à la fonction publique ou au salariat au chef-lieu, ou à des emplois permanents de chauffeurs, de guides ou de cadres administratifs au parc, si leur réseau de relations le leur permet. Dans tous les cas, ils se projettent avec seulement un enfant dans leur entourage au hameau, comme l'atteste leur acceptation de geler le nombre de maisons à 33 votée fin 2008. La situation est moins réjouissante dans les autres localités[600], où les enfants qui ont eu un bon parcours scolaire sont rares et où il est moins évident d'accéder à un emploi au parc. La plupart des jeunes rejettent la perspective de devoir reprendre la suite de leurs parents en tant que petits agriculteurs éleveurs, en cherchant des petits boulots à l'extérieur, par exemple en tant qu'ouvriers dans les travaux publics ou la ferronnerie, et en retardant le choix d'un conjoint. Autrement dit, en offrant un mode de vie alternatif aux jeunes villageois, le parc national renforce leur inscription dans la société contemporaine chinoise et le système d'échange global. Outre les jeunes, les parents sont ouverts à cette évolution, dans la mesure où elle n'empêche pas la transmission de certaines pratiques et représentations identitaires importantes.

II.2. Le maintien de spécificités tibétaines dans la sphère intime

S'ils observent avec une certaine vanité leurs enfants « devenir han » sur le plan socio-économique, malgré l'étrangeté que cela crée entre eux, les habitants de la zone de Pudacuo

600Le hameau de Cichiding bénéficiait autant du parc que Langrong en 2009 et il est donc vraisemblable qu'on y retrouve plutôt la situation que je viens d'esquisser.

cherchent aussi à leur léguer la fierté de leur origine tibétaine. Pour ce faire, ils essaient de maintenir certains cadres « tibétains » dans la sphère intime, telles le respect de valeurs dont l'hospitalité[601] qu'ils considèrent typiquement tibétaines. En énonçant cela, ils se distinguent des Chinois de culture han, qu'ils disent moins humains qu'eux[602]. On m'a par exemple assuré qu'un Tibétain offrirait toujours gratuitement un verre d'eau bouillie à un passant, alors que le Han ferait payer. Cette représentation apparaît en fait à l'image de leur expérience des Han ethniques, qu'ils côtoient principalement sous la forme des commerçants du chef-lieu, avec qui ils entretiennent, par définition, une relation commerciale. Sur le plan moral, être tibétain est surtout défini par le fait d'adhérer au bouddhisme tibétain (cf. chapitre I), ce qui est également perçu comme révélant un degré d'humanité très élevé. L'attachement des villageois à la transmission de valeurs « tibétaines » à leurs enfants transparaît dans leur implication précoce de ces derniers dans l'accomplissement du rituel de l'autel (cf. chapitre VI, section I) et lors de visites au monastère de Songzanlin. Qu'ils aient de trois à vingt-cinq ans, qu'ils aient étudié peu ou longtemps, seulement en Chine ou aussi à l'étranger, les jeunes que j'ai côtoyés m'ont surprise par leur adhésion au bouddhisme tibétain, qui semble inscrite en eux comme une vérité indiscutable[603]. Dans ce contexte, il n'est pas anodin que les lieux bouddhiques qui sont les plus populaires parmi les populations locales aient été laissés à l'écart du parcours proposé aux visiteurs de Pudacuo. Quant au culte aux montagnes dieux du terroir, il continue d'être observé à l'abri du flux touristique, dans le centre des hameaux, ainsi qu'auprès de la montagne dieu du terroir de tous les habitants du village de Hongpo (hormis ceux de Dabao) qui se trouve dans les écarts de Langding.

Le parc national de Pudacuo offre par ailleurs aux populations locales un discours valorisant leur cadre de vie et leur culture, qui répond à leur volonté de transmettre à leurs enfants la fierté de leurs origines tibétaines. Certains éléments du propos du parc qu'ils relaient font en effet écho à l'image du Tibet comme étant un lieu inégalé en vertu de sa position au sommet du monde. Par exemple, en disant que l'eau et l'air sont plus purs qu'ailleurs, ils rappellent la représentation emic du Tibet en tant que toit du monde vierge de

601 L'importance que les Tibétains de la zone de Pudacuo m'ont dit accorder à l'hospitalité se fonde probablement encore en partie sur les représentations de l'autre comme susceptibles de nuire ou favoriser les énergies vitales, que Giovanni da Col (2012) a étudié dans le district voisin de Deqin.

602 Cette situation correspond à l'usage de « culture » (*wenhua*) en tant que « savoir-vivre », auquel je faisais référence dans la note 15 ci-dessus. Cela renvoie au fait que l'ethnonyme que certaines populations se donnent signifie tout précisément « les humains ».

603 Leur représentation du bouddhisme tibétain comme d'une religion du salut universel rejoint l'analyse de Claire Vidal (2015) sur les visées universalistes du bouddhisme chinois manifestées lors de l'Exposition universelle organisée à Shanghaï en 2010.

toute souillure. Leur insistance sur l'omniprésence de plantes médicinales ou sur la qualité du lait produit par leurs dri renvoie quant à elle à leur satisfaction de posséder un savoir médicinal et une tradition d'élevage originaux, qu'ils sont flattés de voir connus à l'extérieur. Ces références leur servent à réinventer le Tibet local, qui tend désormais à être considéré comme un lieu où il fait mieux vivre qu'à Lhassa, où le tourisme aurait perverti les mœurs et considérablement augmenté les prix, d'après les échos qu'en donnent les Tibétains de Shangri-La qui s'y sont rendus. Autrement dit, Pudacuo leur apporte des matériaux pour l'élaboration d'une idéologie sur leur territoire compatible avec leur projet de modernisation et d'enrichissement.

Dans le même temps, les parents restent très impliqués dans les choix matrimoniaux de leurs enfants, qu'ils souhaitent voir s'unir avec un Tibétain local dont ils connaissent la famille. Encore en 2008 et 2009, il était fréquent que des mariages aient été initiés par les parents, et même organisés malgré la réticence des enfants. En parallèle, les quelques étudiants que j'ai connus envisageaient de se marier avec un conjoint local, malgré leur expérience à l'extérieur. Cela constitue pour eux un incontournable, qui n'est probablement pas étranger à leur souci d'assurer la transmission des valeurs « tibétaines » à leurs enfants, ce que l'union avec un conjoint étranger pourrait empêcher. Cette crainte est nourrie par le malaise que suscitent les rares mariages mixtes dont on a connaissance. L'échec de l'union de Li De avec une Bai ou l'engagement d'un homme originaire de Langrong avec une Chinoise de Singapour sont typiquement l'objet de longues discussions et de nombreuses interrogations. Et c'est l'incompréhension lorsqu'un Tibétain et son épouse han, tous les deux fonctionnaires au chef-lieu, suggèrent à leurs cousins de Langrong de cloisonner le séjour de leur maison en quatre pièces distinctes, pour plus de confort, alors que cela empêcherait d'organiser la cérémonie coutumière de chants et danses qui marque la soirée du mariage. Alors que les jeunes la désertent pour se retrouver entre eux devant des clips de musique « moderne » (cf. chapitre IV, section II.3), les parents ne semblent pas prêts à autant d'ouverture sur le plan de la vie domestique.

II.3. Des Tibétains fiers du rayonnement mondial de la Chine contemporaine

L'intérêt pour la voie proposée par le parc fait écho à la synthèse complexe, plus large, que les habitants de la zone de Pudacuo font entre leur double appartenance à la République populaire de Chine et à la population tibétaine. Hormis une, toutes les conversations que j'ai

eues au sujet de l'inclusion du Tibet dans la Chine suivaient le même raisonnement, et cela me laisse penser qu'elles s'appuyaient sur le discours officiel. D'un côté, l'importance de la Chine sur la scène internationale, notamment dans les domaines de l'économie et du sport, ainsi que sa puissance démographique et militaire, étaient invoquées par mes interlocuteurs pour justifier l'intérêt de leur lien à l'État chinois. Selon eux, la constitution du Tibet en un pays indépendant n'était pas souhaitable puisque celui-ci manquait de structures économiques et d'armée, et qu'il ne serait par conséquent pas assez fort pour exister seul sur la scène internationale. Si l'on en revient à l'échelle des réalités locales actuelles, puisque la région n'est menacée par aucun conflit militaire, souhaiter l'indépendance du Tibet signifierait surtout accepter de renoncer à l'aisance à laquelle on a accédé depuis peu. Le discours très élogieux sur les dirigeants chinois que l'on m'a tenu dans la zone de Pudacuo n'est pas dissociable de son moment d'émission, qui coïncide avec l'organisation des Jeux olympiques de Pékin. Dans la zone de Pudacuo, cet évènement a eu un retentissement majeur et a nourri la ferveur nationale. Il a d'abord pris forme dans la vie des villageois au mois de juin, lorsque le relai de la flamme olympique a fait escale au parc national (cf. chapitre III). Puis le soir de l'ouverture de la compétition, le 8 août, tout le monde était devant sa télévision pour admirer le faste de la cérémonie et observer la taille et la façon de parader de chaque délégation. Les villageois ont ensuite vécu au rythme des épreuves, alors que des références aux Jeux ne cessaient d'être faites à la télévision et qu'ils recevaient des messages annonçant certains résultats sur leurs téléphones portables. Ne cessant d'entendre la Chine mise en avant comme étant l'organisatrice des Jeux « les plus beaux de l'histoire » ou « les plus coûteux de l'histoire », ou bien comme hébergeant les athlètes les plus performants, ils ont peu à peu repris ce discours à leur compte, se sentant confortés dans leur satisfaction d'être rattachés à ce pays au rayonnement mondial majeur.

En même temps qu'ils se disent chinois, les villageois de la zone de Pudacuo se revendiquent tibétains. Comme indiqué ci-dessus, ils rattachent surtout cela au respect de certaines valeurs et à la pratique du bouddhisme tibétain. Ce faisant, mes interlocuteurs en venaient généralement rapidement à évoquer le Dalaï-lama, avant tout pour vérifier auprès de moi qu'il était un chef spirituel mondialement reconnu. Puis pour tenir des propos élogieux sur sa grandeur et regretter que les dirigeants de Pékin ne le laissent pas revenir au pays et le maintiennent éloigné d'eux. En contrepartie, ils considéraient que le Dalaï-lama devrait renoncer à avoir un rôle politique.

La synthèse qu'ils font du conflit entre le gouvernement de la République populaire de Chine et le gouvernement tibétain en exil les conduit à placer des photos du XIVe Dalaï-lama et des représentations de Mao côte-à-côte sur l'autel bouddhique de leur séjour, à fréquenter le monastère de Songzanlin sans se soucier des querelles entre *khangtsen*, à ne pas parler du Dalaï-lama au chef-lieu par peur de représailles, ou encore à voir des similitudes entre le bouddhisme tibétain et le bouddhisme chinois. J'ai d'abord été déconcertée par la façon dont mes interlocuteurs conciliaient, simplement, ce double-attachement, qui m'apparaissait à première vue antithétique. Le fait qu'il m'ait toujours été exposé de la même manière me convainc qu'il traduit réellement le point de vue des personnes que j'ai côtoyées dans la zone de Pudacuo. Cette situation n'est assurément pas représentative de ce qui se passe ailleurs dans l'aire culturelle tibétaine. Elle est au contraire propre au microcosme particulier de Pudacuo, où les attentes en matière de politique concernent l'échelle locale et sont globalement satisfaites, et alors qu'il est peu vraisemblable que le projet indépendantiste amène un mieux-être. Elle se déploie aussi parmi une population qui ne comprend pas et ne suit pas la recommandation du Dalaï-lama de cesser le culte à Dorje Shugden (cf. chapitre I, section II.2), une population qui « cherch[e] [sa] propre voie pour être [chinoise et tibétaine] à la fois », comme ses voisins drung[604].

Les Tibétains de la zone de Pudacuo sont très ouverts au changement social. Ils veulent accéder au monde extérieur. Le parc national de Pudacuo leur semble un cadre idéal pour y parvenir, parce qu'il donne l'argent nécessaire pour payer de bonnes conditions d'étude aux enfants, ainsi qu'il propose des emplois salariés alternatifs aux laborieuses activités agro-pastorales et à l'emménagement en ville.

Pour ceux qui en bénéficient vraiment, son cadre particulier s'avère un lieu de vie satisfaisant, où l'insertion dans le système d'échange global est conciliable avec le maintien de pratiques tibétaines dans la sphère intime. Plutôt que la majorité ethnique han, c'est la Chine en tant que pays rayonnant à l'échelle mondiale qui les attire. De même qu'ils sont fiers de se rattacher au Dalaï-lama pour sa reconnaissance internationale et la portée universelle de son message.

Dans le même temps, l'amélioration des conditions de vie à laquelle les villageois les plus bénéficiaires du parc accèdent nourrit l'intérêt des autres pour ce nouveau modèle,

604Stéphane Gros (2005 : 24).

mais aussi leur insatisfaction concernant les inégalités qu'il génère. La pérennisation de Pudacuo nécessitera la prise en compte de leur souhait de s'insérer dans le système d'échange global contemporain.

Conclusion

Le parc national de Pudacuo modifie profondément la vie dans son voisinage. Par ses frontières et son système de compensations variable, il divise la communauté locale, qui perd son homogénéité socio-économique relative et, finalement, sa cohésion.

L'intérêt suscité par la voie de développement économique qu'il propose fait écho à l'image de la région comme étant un paradis terrestre, que les villageois reprennent à leur compte. Il ne leur est pas nécessaire d'avoir lu le roman de James Hilton pour réaliser que leur cadre de vie est très enviable. Outre l'attrait qu'il suscite chaque année chez des centaines de milliers de touristes, celui-ci leur offre désormais l'accès au monde extérieur, et notamment à un mode de vie moderne, qui ne les empêche pas de conserver les éléments de culture tibétaine importants à leurs yeux. Le parc national de Pudacuo apparaît ainsi comme le lieu de production de Tibétains de culture globale, dont la position n'a rien à voir avec celle des Tibétains dont le gouvernement chinois interdit les pratiques religieuses ou l'organisation de manifestations politiques, ailleurs dans l'aire tibétaine. L'étude du microcosme de Pudacuo montre comment la globalisation contribue, indirectement, par l'extension de la pratique du tourisme, à l'évolution des Tibétains ruraux de Pudacuo vers le sentiment de participer au système global d'échange.

PARTIE III.
CONCLUSION

Si la gestion de l'environnement naturel dans la Chine du XXIe siècle mobilise des acteurs non-gouvernementaux éventuellement étrangers, elle demeure toutefois très encadrée par les autorités politiques. Parmi ces dernières, ce sont les instances locales qui sont le plus en mesure d'imposer leur vision, parce qu'elles sont présentes sur place sous la forme d'un large réseau. Cela leur donne l'avantage d'être au fait des sensibilités populaires et de saisir au mieux comment concilier ces dernières avec les priorités de Pékin, telles que le développement économique et la cohésion nationale, à l'image de ce qu'a fait Qi Zala.

Depuis les années 1990, celui-ci a supervisé une politique qui articule la culture tibétaine locale à la demande touristique étrangère, et qui a conduit les Tibétains locaux à s'enrichir ainsi qu'à se sentir valorisés et en lien avec le monde extérieur. Dans la zone de Pudacuo, cela est passé par la récupération de la proposition de TNC, dont les autorités préfectorales ont redéfini le contenu de la même manière qu'elles avaient auparavant ré-inventé la tradition tibétaine. D'où un parc à la forme bien spécifique, qui a le mérite de proposer aux populations locales un horizon acceptable, là où le projet conservationniste tendait à vouloir maintenir les cultures « traditionnelles » des populations locales.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les nouveaux horizons des Tibétains de Pudacuo

L'action du parc national s'inscrit dans la politique d'intégration des Tibétains locaux à la République populaire de Chine. Celle-ci consiste en la commercialisation d'une nouvelle identité tibétaine, qui est légitimée par des représentations occidentales valorisantes, dont l'identification des Tibétains au respect de l'environnement naturel. Le bon accueil de cette nouvelle identité par les populations locales est très lié au positionnement de cette région à la marge de l'aire culturelle tibétaine, en même temps qu'il est motivé par le souhait de participer au système d'échange global. L'articulation entre la reconnaissance des spécificités locales et leur exposition au monde extérieur apparaît au cœur du succès des dirigeants de Diqing.

L'attrait des Tibétains locaux pour le changement initié par les autorités politiques

Le parc national engage les habitants de la zone de Pudacuo dans une voie très éloignée de ce dont ils étaient familiers, et à laquelle ils adhèrent vivement. Cela peut se comprendre par le fait qu'elle leur permet de contenir ou de dépasser plusieurs inconforts.

Alors qu'ils se percevaient comme des Tibétains de marges pluriethniques et qu'ils regrettaient d'être influencés par le contact d'autres populations, l'offre touristique de Xianggelila les réhabilite et leur attribue une culture tibétaine au goût du jour et rayonnante, tout en dissimulant le fait qu'ils ne représentent que 40% de la population du district de Shangri-La et qu'ils ne lisent pas le tibétain ni ne comprennent la langue parlée à Lhassa. Le contexte de faible ancrage de la tradition et de forte influence du monde extérieur - par l'ancienneté du métissage, la rareté des élites intellectuelles, la perte de vitesse de la langue, la mémoire courte, le contact avec des commerçants, touristes, chercheurs - laisse toute la place à la nouvelle culture.

Le tourisme permet par ailleurs aux villageois de la zone de Pudacuo de sortir de l'inconfort économique typique des populations peu insérées dans les échanges monétaires dont les besoins augmentent au fur et à mesure de l'émergence de la société de consommation. Ayant perdu le droit de chasser et de vendre du bois, il leur fallait une autre source de revenus suffisamment importante pour profiter comme tout le monde des opportunités offertes par l'ère contemporaine. Celles-ci incluent l'accès à une bonne éducation dans les écoles

chinoises, qui permet aux parents de relativiser leur inconfort de ne pas comprendre et de ne pas savoir de nombreuses choses du monde actuel. L'exposition à l'école, à la télévision et au contact de personnes de l'extérieur renforce en outre la prise de distance par rapport à la culture locale. Sous leur influence, les villageois adoptent d'autres façons de faire et de penser. Notamment, le credo du développement scientifique et le discours conservationniste du parc les invitent à se tourner vers la science et à prendre de la distance vis-à-vis de leurs représentations traditionnelles, conduisant ces dernières à s'effriter encore davantage. Cela se produit dans la continuité du discours des autorités politiques locales, pour qui la science prend la forme d'objets manufacturés « modernes » (chauffe-eau solaires, biodigesteurs, tôles), et sert à discréditer et faire perdre leur influence aux « superstitions », et pour qui la valorisation de l'environnement naturel est un argument touristique. L'adoption de cette vision n'empêche pas les villageois de continuer d'essayer de respecter les interdits prescrits dans certains lieux par leurs croyances, en vue d'acquérir un bon karma. Elle les laisse par contre à l'écart du message conservationniste et des mouvements de revendication de « droits des peuples autochtones » que la gestion de l'environnement naturel fait notamment émerger en Asie et en Amérique[605].

La conversion à certaines représentations et pratiques qui remettent en cause celles qu'ils suivaient jusqu'alors s'opère de façon assez fluide, dans un contexte où leur valorisation de ce qui vient de l'extérieur comme constituant un progrès l'emporte sur leur attachement à ce qu'ils perdent. Accéder à l'ailleurs revient à acquérir plus de valeur, et parfois plus de confort. Cela apparaît comme une égalisation des conditions de vie entre soi et des modèles longtemps considérés inatteignables.

L'articulation entre le local et le global au profit de la cohésion nationale

Si la double-appartenance à la population tibétaine et à la République populaire de Chine n'est pas un problème pour les habitants de la zone de Pudacuo, c'est parce qu'ils se retrouvent dans la position qu'ils se voient attribuer dans cette dernière. Leur satisfaction résulte notamment de leur reconnaissance en tant que Tibétains. Comme le suggère Stevan Harrell, la valorisation des identités locales n'est pas contradictoire avec leur insertion dans le cadre national :

605Sur l'Asie, cf. Agrawal (2002, 2005), Mawdsley (1998), Benabou (2012), Smadja (2003, 2011, 2013) ; sur l'Amérique du Nord, cf. Nakashima et Roué (2002), Roué (2003a, 2003b) ; sur l'Amérique du Sud, cf. Barbosa (2003), Dumoulin (2003).

*The regional identities do not oppose or conflict with Chinese identities; the central state tolerates and even encourages them, because they contribute to the duoyuan yiti, or "*E Pluribus Unum*" national narrative (Fei 1989) that is part of the larger project of nation-building.*
Ethnic identity is a little more problematic, because certain ethnic regions, primarily Tibet and Xinjiang, can display their pride only within very narrow limits set by the Party Center; they must begin with the premise that Tibet or Xinjiang is part of China and the Tibetans and Uyghurs are two branches of the Chinese national family. But within those limits, even Tibet's and Xinjiang's regional or ethnic cultures are promoted as part of the national narrative of historical fusion.[606]

C'est bien ce processus qui s'est déployé à Diqing, dont la fondation présuppose son intégration à la République populaire de Chine avant de reconnaître puis d'exacerber son empreinte tibétaine.

À mon sens, la valorisation de la population tibétaine qui a cours dans ma région de recherche a d'autant plus d'impact sur ses habitants qu'elle s'opère par la mobilisation de l'Occident, qui est considéré comme un modèle à suivre. En présentant Diqing comme la Shangri-La rêvée et cherchée par des millions d'Occidentaux depuis des décennies, les autorités laissent penser à leurs administrés que leur lieu de vie suscite un large intérêt. Ces derniers sont confortés dans cette idée en observant quasi-quotidiennement des foules de touristes venus découvrir leur région.

Le lien avec le monde extérieur que leur apporte la République populaire de Chine passe aussi par l'affirmation de cette dernière sur la scène internationale. Le fait qu'elle ait de plus en plus de poids en matière diplomatique, qu'elle ait organisé les Jeux olympiques, qu'elle possède une large diaspora dans le monde entier - dont de plus en plus de jeunes qui partent étudier à l'étranger - et qu'elle investisse en Afrique et en Amérique du Sud flatte les populations locales et les rend fiers d'appartenir à un pays si puissant.

L'exacerbation de l'identité ethnique des habitants de la zone de Pudacuo reçoit un bon écho de leur part et du monde extérieur parce qu'elle correspond au mouvement international de mise en avant des identités ethniques. Interpelées par l'homogénéisation des modes de vie due à la globalisation, beaucoup de personnes sont en recherche de particularités locales. Mais les habitants de la zone de Pudacuo continueront-ils à insister sur leur identité tibétaine le jour où l'ethnique ne sera plus autant d'intérêt et qu'il ne se trouvera plus au cœur de l'économie locale ?

606Stevan Harrell (2013 : 289).

Au-delà de l'horizon ethnique

Le parc national de Pudacuo positionne ses riverains dans une nouvelle logique, dont le déploiement est peu réversible. Il laisse par exemple peu de temps libre aux bénéficiaires du premier groupe, empêchant la plupart d'entre eux de chasser ou de couper du bois, mais aussi d'avoir une estive et un grand troupeau ou de tisser. En s'engageant dans la voie qu'il propose, ceux-ci savent qu'ils s'acheminent vers l'abandon progressif des spécificités de leur régime alimentaire, de la culture d'orge et de l'élevage de yacks ainsi que de l'usage du dialecte tibétain qu'ils mobilisent pourtant pour attester leur culture tibétaine. La tension entre leur discours d'affirmation identitaire et leur attitude d'ouverture à un autre mode de vie, qui sont tous les deux nourris par le tourisme, m'a souvent taraudée, me renvoyant aux questions : qu'est-ce qu'être tibétain dans la zone de Pudacuo en ce début de XXIe siècle ? À quoi cela tient-il ?

Ma recherche montre que le positionnement des populations locales en tant qu'« agriculteurs éleveurs tibétains respectueux de l'environnement naturel en raison de leurs croyances bouddhiques » est actuellement alimenté par l'État et les visiteurs, via l'identité administrative, le paysage touristique de Xianggelila dans son ensemble et le parc national de Pudacuo en particulier.

Elle montre aussi que cela émerge dans une région où la diversité ethnique est importante et ancienne, c'est-à-dire dans un lieu où l'on est familier de l'autre et habitué à se confronter à lui, sans craindre de se dissoudre dans lui. Il va de soi pour tout le monde que les quelques Yi du village de Jiulong qui ont une estive et gardent des yacks près du lac Bita ne sont pas tibétains. Et que ce n'est pas non plus le cas des Naxi et des Han du canton de Sanba qui boivent du thé au beurre salé et croient dans le bouddhisme tibétain. Autrement dit, ils situent leur identité ailleurs. Ils *savent* qu'ils *sont* tibétains en dehors de leur conformité avec les clichés touristiques.

En commercialisant une culture tibétaine qu'ils perçoivent en décalage avec la réalité de leur vie et de leurs aspirations, le parc national invite les populations locales à se poser la question de leur identité et à prendre conscience de sa volatilité. Il les conduit à se découvrir en mouvement et sous le coup d'influences multiples, engagés dans des affiliations diverses. Plutôt que de cristalliser une identité micro-locale de « Tibétains de Pudacuo », il positionne les villageois face à un horizon universel.

BIBLIOGRAPHIE

Articles et ouvrages

ABÉLÈS Marc, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'ethnographie, 1983.

AGRAWAL Arun, « Dismantling the Divide between Indigenous and Western Knowledge », *Development and Change*, Vol. 26, 1995, p. 413-439.

AGRAWAL Arun, « Classification des savoirs autochtones : la dimension politique », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, N°173, 09/2002, p. 325-336.

AGRAWAL Arun, « Environmentality. Community, Intimate Government, and the Making of Environmental Subjects in Kumaon, India », *Current Anthropology*, Vol. 46, N°2, 2005, p. 161-190.

ALLÈS Élisabeth, ROBIN Françoise (éd.), « L'impasse au Tibet », *Perspectives chinoises*, N°2009/3, 2009.

ARORA David, « The Houses That Matsutake Built », *Economic Botany*, Vol. 62, N°3, 2008, p. 278-290.

ATLANI-DUAULT Laëtitia, *Au bonheur des autres. Anthropologie de l'aide humanitaire*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2005.

ATLANI-DUAULT Laëtitia, VIDAL Laurent, *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement*, Paris, Armand Colin, 2009.

BAI Wenfeng, ZENG Zhihai, *Research and Practices on Yunnan Greenv* [sic.] *Vernacular Architecture – Taking Xishuangbanna and Shangri-la as Examples*, Kunming, Yunnan chuban jituan gongsi, Yunnan keji chubanshe chuban faxing, 2010.

BAIDU, « Le Parc national de Pudacuo de la Préfecture de Diqing », [En ligne : http://baike.baidu.com/view/3999251.htm].

BAPTANDIER Brigitte, « Pratiques de la mémoire en Chine : le dieu des murs et des fossés de Puxi et Hanjiang », *Genèses*, N°23, 1996, p. 100-124.

BAPTANDIER Brigitte, « En guise d'introduction : Chine et Anthropologie », *Ateliers*, N°24, 2001, p. 9-27.

BAPTANDIER Brigitte, « La Chine, vue d'un point de vue anthropologique », *Études Chinoises*, hors-série 2010, p. 219-234.

BAPTANDIER Brigitte, « Épilogue », *Gradhiva*, 2012, p. 178-191.

BAPTANDIER Brigitte, HOUDART Sophie, « Introduction », in brigitte Baptandier, Sophie Houdart (éd.), *Ethnographier l'universel. L'Exposition Shanghai 2010: « Better City, better Life »*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2015 (sous presse), p. 3-25.

BARBOSA Luis Carlos, « Sauvons la forêt tropicale ! Les ONG et les organisations de base dans la dialectique de l'Amazonie brésilienne », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, N°178, 2003, p. 647-654.

BARNETT Robert, « Les manifestations au Tibet du printemps 2008. Un conflit entre la

nation et l'État », *Perspectives chinoises*, N°2009/3, 2009, p. 6-25.

BARTEE Ellen Lynn, *A Grammar of Dongwang Tibetan*, PhD thesis in linguistics, University of California, Santa Barbara, 2007.

BEAUD Sylvie, *Masques en parade: étude d'une identité Han à la jonction du politique et du rituel*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2012.

BEER Robert, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, London, Serindia, 1999.

BENABOU Sarah, *Conserver la nature par l'exclusion des humains?: la lutte pour l'accès et l'usage des ressources dans la réserve de biosphère de Nanda Devi, Uttarakhand (Inde)*, Thèse de doctorat d'anthropologie sociale, École des hautes études en sciences sociales, 2012.

BERQUE Augustin, « Ce qui fonde l'éthique environnementale », *Diogène*, N°207, 2004, p. 3-14.

BERQUE Augustin, « Sans le Tarim », *L'Espace géographique*, XXXIV, 2005, p. 277-280.

BIANCHI Ester, *The Iron Statue Monastery «Tiexiangsi». A Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2001.

BIERSCHENK Thomas, CHAUVEAU Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Les courtiers entre développement et État », *in* Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau, Jean-Pierre Olivier de Sardan (éd.), *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Mayence, Karthala, APAD, 2000, p. 5-42.

BISHOP Peter, *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, London, The Athlone Press, 1989.

BLAKE Steve, « Finding a Lost Horizon », *China Daily*, 03/12/2007.

BLONDEAU Anne-Marie (éd.), *Tibetan Mountain Deities, their Cults and Representations. Papers Presented at a Panel of the Seventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.

BLONDEAU Anne-Marie, STEINKELLNER Ernst (éd.), *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

BONIN Charles Eudes, « Note sur les résultats géographiques de la mission accomplie au Tibet et en Mongolie en 1895-1896 par Charles Eudes Bonin », *Bulletin de la Société de géographie*, XIX, 1898, p. 389-403.

BRANDON Katrina, REDFORD Kent H., SANDERSON Steven E. (éd.), *Parks in Peril. People, Politics, and Protected Areas*, Washington, Island Press, 1998.

BROWN Philip H., XU Kevin, « Hydropower Development and Resettlement Policy on China's Nu River », *Journal of Contemporary China*, Vol. 19, N°66, 2010, p. 777-797.

BUFFETRILLE Katia, *Montagnes sacrées, lacs et grottes. Lieux de pèlerinage dans le monde tibétain : traditions écrites, réalités vivantes*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris 10, 1996.

BUFFETRILLE Katia, « Reflections on Pilgrimages to Sacred Mountains, Lakes and Caves », in Alex McKay (éd.), *Pilgrimage in Tibet*, Richmond, Curzon, 1998, p. 18-34.

BUFFETRILLE Katia, DIEMBERGER Hildegard (éd.), *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Leiden 2000,* Leiden, Brill, 2002.

BUFFETRILLE Katia, « Self-Immolation in Tibet: Some Reflections on an Unfolding History », *Revue d'Études Tibétaines*, N°25, 12/2012, p. 1-17.

BUFFETRILLE Katia, « The Kha ba dkar po pilgrimage: Regional relevance and specificities », Journée d'étude dans le cadre du projet de recherche "Territories, communities, and exchanges in Kham Sino-Tibetan Borderlands", Villejuif, 25/06/2013.

CAILLET Laurence, *La Maison Yamazaki. La vie exemplaire d'une paysanne japonaise devenue chef d'une entreprise de haute coiffure*, Paris, Plon, 1991.

CAILLET Laurence, « Mes chers collègues, les moines, ou le partage de l'ignorance », *Ateliers du LESC*, N°33, 2009, p. 9-34.

CHAPIN Mac, « A Challenge to Conservationists », *World Watch*, Vol. 17, N°6, 2004, p. 17-31.

CHARTIER Denis, SELLATO Bernard, « Les savoir-faire traditionnels au service de la conservation de la nature ou des ONG internationales d'environnement ? », in Estienne Rodary, Christian Castellanet, Georges Rossi (éd.), *Conservation de la nature et développement. L'intégration impossible ?*, Paris, Karthala, GRET, 2003, p. 89-104.

CHEN Jie, « ONG chinoises, société civile transnationale et pratiques démocratiques », *Perspectives chinoises*, N°97, 2006, p. 31-44.

CHEN Liang, « Lost horizon found », *China Daily*, 11/2008, [En ligne : http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2008-11/11/content_7191773.htm].

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 2002.

CHENG Anne, *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007.

CHEN Jie, « Transnational Environmental Movement. Impact on the green civil society in China », *Journal of Contemporary China*, Vol. 19, N°65, 2010, p. 503-523.

CHICHARRO Gladys, « Culture" *wenhua* et "savoir" *zhishi* dans la modernité chinoise », *Antenne Pékin*, 2005, [En ligne : www.antenne-pekin.com/etudes/etude-chicharro.doc].

CHICHARRO Gladys, « Devenir chinois en apprenant à lire et à écrire », *Ateliers*, N°24, p. 87-124.

CHICHARRO Gladys, *Le fardeau des petits empereurs. Une génération d'enfants uniques en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2010.

CHOUKROUNE Leïla, GARAPON Antoine, « Les normes de l'harmonie chinoise », *Perspectives chinoises*, N°2007/3, 2007, p. 38-52.

CLARKE Graham E., STEINKELLNER Ernst (éd.), *Development, Society, and Environment in Tibet. Proceeding of the Seventh Seminar of the Internatinal Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenchaften, 1998.

COGGINS Chris, *The Tiger and the Pangolin: Nature, Culture, and Conservation in China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003.

Collins English Dictionary, Glasgow, HarperCollins, 2005.

COMAS D'ARGEMIR Dolors, « L'analyse du changement social : un enjeu pour l'anthropologie », in Philippe Descola, Jacques Hamel (éd.). *La production du social. Autour de Maurice Godelier*, Paris, Fayard, 1999, p. 195-211.

COMMISSION DES PARCS NATIONAUX ET DES AIRES PROTÉGÉES DE L'UICN, CENTRE MONDIAL DE SURVEILLANCE CONTINUE DE LA NATURE (WCMC), *Lignes directrices pour les catégories de gestion des aires protégées*, Gland, Cambridge, 1994.

CONSORTIUM AGRIFOR CONSULT, *Mid-Term Evaluation of the EU-China Biodiversity Programme - Final Report*, 07/2009, [En ligne : http://erc.undp.org/evaluationadmin/downloaddocument.html?docid=2607].

CORLIN Claes, « A Tibetan enclave in Yunnan: Land, kindship, and inheritance in Gyethang », in Martin Brauen, Per Kvaerne (éd.). *Tibetan Studies Presented at the Seminar of Young Tibetologists Zurich, June 26-July 1, 1977*, Zürich, Volkerkündemuseum der Univärsitet Zürich, 1978, p. 75-89.

CORLIN Claes, « The Symbolism of the House in rGyal-thang », in Michael Aris, Aung San Suu Kyi (éd.), *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Warminster, Aris & Phillips, 1979, p. 87-92.

DA COL Giovanni, « The Poisoner and the Parasite. Cosmoeconomics, Fear, and Hospitality among Dechen Tibetans », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 18, 2012, p. 175-195.

DALET Daniel, Fond de carte « Chine littoraux frontières provinces », [En ligne : http://www.histgeo.ac-aix-marseille.fr/webphp/carte.php?num_car=471&lang=fr].

DA Chen, *China's Son. Growing Up in the Cultural Revolution*, New York, Delacorte Press, 2003.

DANIEL Ronan, « Premier Parc National en Chine », 2008, [En ligne : http://www.cctv.com/program/journaldelaculture/20080612/103354.shtml].

DANIELS Christian, « Environmental Degradation, Forest Protection and Ethno-History in Yunnan (II) Traditional Practices of Non-Han Swidden Cultivators for the Protection of Forests », *Chinese Environmental History Newsletter*, 05/1995.

DARRIN Magee, « Powershed Politics: Yunnan Hydropower under Great Western Development », *The China Quarterly*, Vol. 185, 2006, p. 23-41.

DÉMURGER Sylvie, FOURNIER Martin, SHEN Guozhen, « Les politiques de conservation de la forêt. Directives nationales et mise en œuvre locale dans le nord du Sichuan », *Perspectives chinoises*, N°88, 2005, p. 2-14.

DEPRAZ Samuel, « Le concept d'"Akzeptanz" et son utilité en géographie sociale. Exemple de l'acceptation locale des parcs nationaux allemands », *L'espace géographique*, N°2005-1, 2005, p. 1-16.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESCOLA Philippe, « Quelques remarques sur la notion d'assentiment communautaire », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, N°178, 2003, p. 699-701.

DESGODINS Auguste, « Notes sur le Thibet », *Bulletin de la Société de géographie*, 1890, p. 255-279.

DETIENNE Marcel, « Qu'est-ce qu'un site ? », in Marcel Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain, Paris, Peeters, 1990, p. 1-16.

DETIENNE Marcel (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain, Paris, Peeters, 1990.

DODIN Thierry, RÄTHER Heinz (éd.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, Boston, Wisdom Publications, 2001.

DOLLFUS Pascale, « Maîtres du sol et dieux du territoire au Ladakh », *Études rurales*, N°143-144, 1996, p. 27-44.

DOLLFUS Pascale, « De quelques histoires de *klu* et de *btsan* », *Revue d'Études Tibétaines*, N°2, 2003, p. 4-39.

DOLLFUS Pascale, *Les bergers du Fort Noir. Nomades du Ladakh (Himalaya Occidental)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2012.

DONALDSON John A., « Tourism, development and poverty reduction in Guizhou and Yunnan », *The China Quarterly*, Vol. 190, 2007, p. 333-351.

DREYFUS George, « Are We Prisoners of Shangri-La? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet », *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, Vol. 1, 2005, p. 1-21.

DUMOULIN David, « Les savoirs locaux dans le filet des réseaux transnationaux d'ONG : perspectives mexicaines », *Revue internationale des sciences sociales*, N°178, 2003, p. 655-666.

DUMOULIN KERVRAN David, « ONG/savoirs locaux. Légitimités croisées », *Courrier de la planète*, N°75, 2005, p. 24-29.

DUMOULIN David, RODARY Estienne, « Les ONG et le secteur mondialisé de la conservation », in Catherine Aubertin (éd.), *Représenter la nature. ONG et biodiversité*, Paris, IRD, 2005, p. 59-98.

EDMONDS Richard L. (éd.), *Managing the Chinese Environment*, Oxford, New-York, Oxford University Press, 1998.

ELVIN Mark, *The Retreat of the Elephants: an Environmental History of China*, New Haven, London, Yale University Press, 2004.

GAERRANG (Kabzung), « The Alternative to Development on the Tibetan Plateau: Premliminary Research on the Anti-Slaughter Movement », *Revue d'Études Tibétaines*, N°21, 2011, p. 31-43.

GAYLEY Holly, « The Ethics of Cultural Survival: A Buddhist Vision of Progress in Mkhan po 'Jigs med phun's Heart Advice to Tibetans for the 21st Century », in Gray Tuttle (éd.), *Mapping the Modern in Tibet. Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006*, 2011, p. 435-502.

GEATZ Ron, « Great Rivers of Yunnan: Conservation in a Changing China », *Tibet Enviromental Watch*, 1998, [En ligne : http://www.tew.org/visitors/visit.yunnan.html].

GERMANO David, « Journal of the American Academy of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 69, N°1, 2001, p. 165-182.

GERNET Jacques, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Saigon, École française d'Extrême-Orient, 1956.

GERNET Jacques, *Le monde chinois. 1. De l'âge de bronze au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 2007.

GERNET Jacques, *Le monde chinois 2. L'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2006.

GIROIR Guillaume, « Les impacts anthropiques dans les parcs nationaux chinois : approche géographique », *Géocarrefour*, Vol. 82, N°4, 2007, p. 187-197.

GLACY Lawrence, « China's Nature Reserves: Protecting Species or Generating Profits? », *China Environment Series*, Vol. 5, 2002, p. 69-76.

GLADNEY Dru C., *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

GOLDSTEIN Melvyn C., KAPSTEIN Matthew Tom, *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*, Berkeley, University of California Press, 1998.

GOODMAN Jim, *Joseph F. Rock and His Shangri-La*, Hongkong, Caravan Press, 2006.

GORÉ Francis, « Notes sur les marches tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Vol. 23, 1923, p. 319-398.

GOUIN Margaret, *Tibetan Rituals of Death: Buddhist Funerary Practices*, New York, Routledge, 2010.

GOULLART Peter, *Forgotten Kingdom*, Kunming, Yunnan chuban jituan gongsi, Yunnan renmin chubanshe, 2007.

GRANET Marcel, *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968a (1929).

GRANET Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968b (1934).

GROS Stéphane, « Terres de confins, terres de colonisation. Essai sur les Marches sino-tibétaines du Yunnan à travers l'implantation de la Mission du Tibet », *Péninsules*, Vol. 33, N°2, 1996, p. 147-211.

GROS Stéphane, « Centralisation et intégration du système égalitaire Drung sous l'influence des pouvoirs voisins », *Péninsules*, Vol. 35, N°2, 1997, p. 95-115.

GROS Stéphane, « Du politique au pittoresque en Chine. À propos des Dulong, nationalité minoritaire du Yunnan », *Ateliers*, N°24, 2001, p. 28-68.

GROS Stéphane, « The politics of Names: The Identification of the Dulong of Northwest Yunnan (China) », *China Information*, Vol. 18, N°2, 2004, p. 275-302.

GROS Stéphane, *La part manquante : échanges et pouvoirs aux confins du Yunnan (Chine)*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris 10, 2005.

GROS Stéphane, « Le nouveau partage du monde. Pauvreté et dépendance dans les marges du Yunnan (Chine) », *Moussons*, 8, 2005, p. 61-88.

GROS Stéphane, « A Heuristic blunder. Notes on an ethnographic situation in Northwest Yunnan (China) », *Asia Pacific Viewpoint*, Vol. 51, N°2, 2010, p. 148-163.

GROS Stéphane, *La Part manquante. Échanges et pouvoirs aux confins du Yunnan (Chine)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2012a.

GROS Stéphane, « L'injonction à la fête. Enjeux locaux patrimoniaux d'une fête en voie de disparition », *Gradhiva*, 2012b, p. 16-43.

HAKKENBERG Christopher, « Biodiversity and Sacred Sites: Vernacular Conservation Practices in Northwest Yunnan, China », *Worldviews*, Vol. 12, Issue 1, 2008, p. 74-90.

HARKNESS James, « Recent trends in Forestry and Conservation of Biodiversity in China », in Richard L. Edmonds (éd.). *Managing the Chinese Environment*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 187-210.

HARRELL Stevan, *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995.

HARRELL Stevan, *Ways of Being Ethnic in Southwest China*, Seattle, London, University of Washington Press, 2001.

HARRELL Stevan, « China's Tangled Web of Heritage », in Tami Blumenfield, Helaine Silverman (éd.). *Cultural Heritage Politics in China*, New York, Springer, 2013, p. 285-294.

HATHAWAY Michael, « Global Environmental Encounters in Southwest China: Fleeting Intersections and "Transnational Work" », *The Journal of Asian Studies*, Vol. 69, N°2, 2010a, p. 427-451.

HATHAWAY Michael, « The Emergence of Indigeneity: Public Intellectuals and an Indigenous Space in Southwest China », *Cultural Anthropology*, Vol. 25, N°2, 2010b, p. 301-333.

HE Liping (和丽萍), *Xue cheng mi jing. Xianggelila* 雪城秘境 - 香格里拉 (*Le territoire secret de la ville des neiges. Shangri-La*), Kunming, Yunnan chuban jituan gongsi, Yunnan renmin chubanshe, 2006.

HEERING Xénia de, « Donner accès à l'eau : la pompe, la source et les klu. Courtage et développement local sur le plateau tibétain », *Perspectives chinoises*, N°2013/1, 2013, p. 65-75.

HILLMAN Ben, « The Poor in Paradise. Tourism Development and Rural Poverty in China's Shangri-la », in Jianchu Xu (éd.), *Landscapes of Diversity. Indigenous Knowledge, Sustainable Livelihoods and Resource Governance in Montane Mainland Southeast Asia*, Kunming, Yunnan Science and Technology Press, 2003a, p. 545-553.

HILLMAN Ben, « Paradise Under Construction: Minorities, Myths and Modernity in Northwest Yunnan », *Asian Ethnicity*, Vol. 4, N°2, 2003b, p. 175-188.

HILLMAN Ben, « Monastic Politics and the Local State in China: Authority and Autonomy in a Ethnically Tibetan Prefecture », *The China Journal*, N°54, 2005, p. 29-51.

HILLMAN Ben, « Ethnic Tourism and Ethnic Politics in Tibetan China », *Harvard Asia Pacific Review*, Spring 2009, p. 3-6.

HILLMAN Ben, « China's many Tibets: Diqing as a model for'development with Tibetan characteristics?' », *Asian Ethnicity*, Vol. 11, N°2, 2010, p. 269-277.

HILTON James, *Lost Horizon*, Kunming, Yunnan chuban jituan gongsi , Yunnan renmin chubanshe, 2008 (1933).

HUANG Liangbin, « The Zhangjiajie Phenomenon and Solutions for Preserving the Nature in Nature Reserves », *China Environment Series*, Vol. 6, 2004, p. 132-135.

HUBER Toni, « Traditional Environmental Protectionism in Tibet Reconsidered" », *The Tibet Journal*, Vol. 16, N°3, 1991, p. 63-77.

HUBER Toni, « When What You See is Not What You Get: Remarks on the Traditional Tibetan Presentation of Sacred Geography », in Geoffrey Samuel, Hamish Gregor, Elisabeth Stutchbury (éd.), *Tantra and Popular Religion in Tibet*, New Delhi, Aditya Prakashan, 1994, p. 39-52.

HUBER Toni, « Green Tibetans: A Brief Social History », in Frank J. Korom (éd.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 103-119.

HUBER Toni, « Shangri-la in Exile: Representations of Tibetan Identity and Transnational Culture », in Thierry Dodin, Heinz Rather (éd.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies, Translation*, Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 357-371.

HUBER Toni, « Territorial Control by "Sealing" (rgya sdom-pa): A Religio-Political Practice in Tibet », *Zentralasiatische Studien (ZAS)*, Vol. 33, 2004, p. 127-152.

HUBER Toni, « Antelope Hunting in Northern Tibet: Cultural Adaptations to Wildlife Behaviour », in Alessandro Boesi, Francesca Cardi (éd.), *Wildlife and Plants in Traditional and Modern Tibet: Conceptions, Exploitation, and Conservation*, Vol. 33, Milano, Memorie della Societa italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di Storia naturale di Milano, 2005, p. 5-17.

HUBER Toni, « Why Can't Women Climb Pure Crystal Mountain? Remarks on Gender, Ritual and Space in Tibet », in Per Kvaerne (éd.), *Tibetan Studies. Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes, 1992*, Oslo, Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, p. 350-371.

HUBER Toni, PEDERSEN Poul, « Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies: The Case of Tibet », *Journal of the Royal Anthropological Institute, New series 3,* 1997, p. 577-598.

IUCN, *IUCN Evaluations of Nominations of Natural and Mixed Properties of the World Heritage List*, 2010, [En ligne : http://www.pamirs.org/IUCN%20Pamirs%20evaluation.pdf].

JEST Corneille, *La turquoise de vie: un pèlerinage tibétain*, Paris, Métailié, 2001.

JONES Alison Denton, « Han Chinese Doing Tibetan Buddhism: Production, Reception, and Cross-ethnic Imagined Communities », *Social Compass*, Vol. 58, N°4, 2011, p. 540-553.

JOSSE Pierre (éd.), *Guide du Routard Chine*, Paris, Hachette, 2006.

KAPSTEIN Matthew T., « A Thorn in the Dragon's Side: Tibetan Buddhist Culture in China », in Morris Rossabi (éd.), *Governing China's Multiethnic Frontiers*, 2004, p. 230-269.

KAPSTEIN Matthew T., « The Purificatory Gem and Its Cleansing : A Late Tibetan Polemical Discussion of Apocryphal Texts », *History of religions*, Vol. 28, N°3, 1989, p. 217-244.

KAPSTEIN Matthew T., *The Tibetans*, Malden, Blackwell Publishers, 2006.

KAPSTEIN Matthew T., *Tibetan Buddhism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2014.

KARMAY Samten G., « L'âme et la turquoise : un rituel tibétain », *L'Ethnographie*, Tome 83, N°100-101, 1987, p. 97-130.

KARMAY Samten G., « L'homme et le bœuf : le rituel de *Glud* ("rançon") », *Journal asiatique*, Vol. 279, N°3-4, 1991, p. 327-381.

KARMAY Samten G., « Les dieux des terroirs et les genévriers : un rituel tibétain de purification », *Journal asiatique*, Vol. 283, N°1, 1995, p. 161-207.

KARMAY Samten G., « Mountain Cults and National Identity in Tibet », in Robert Barnett, Shirin Akiner (éd.), *Resistance and Reform in Tibet*, London, Hurst and Co., 1994, p. 112-120.

KARMAY Samten G., SAGANT Philippe, « La place du rang dans la maison sharwa (Amdo ancien) », *Études himalayennes*, N°1, 1987, p. 229-260.

KARMAY Samten G., SAGANT Philippe, *Les neuf forces de l'homme. Récits des confins du Tibet*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1998.

KINGDON-WARD Francis, « The Snow Mountains of Yunnan », *The Geographical Journal*, Vol. 64, N°3, 1924, p. 222-231.

KOLÅS Åshild, « Tourism and the Making of Place in Shangri-La », *Tourism Geographies*, Vol. 3, N°6, 2004, p. 262-278.

KOLÅS Åshild, *Tourism and Tibetan culture in Transition. A place called Shangrila*, London, New York, Routledge, 2008.

KOLÅS Åshild, THOWSEN Monika P., *On the Margins of Tibet. Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier*, Seattle, London, University of Washington Press, 2005.

KUO Tsung-fei (GU Chunfan), « A Brief History of the Trade Routes Between Burma, Indochina and Yunnan », *T'ien Hsia Monthly*, Vol. 12, N°1, 1941, p. 9-32.

KVAERNE Per, « Tibet Images among Researchers on Tibet », in Thierry Dodin, Heinz Rather (éd.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies, Translation*, Boston, Wisdom Publications, 2001, p. 47-63.

KVAERNE Per (éd.), *Tibetan Studies. Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes, 1992*, Oslo, Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994.

LARGE-BLONDEAU Anne-Marie, « Les pélerinages tibétains », in Jean Yoyotte (éd.). *Les pèlerinages*, Paris, Seuil, 1960, p. 203-245.

LARRÈRE Raphaël, LIZET Bernadette, BERLAN-DARQUÉ Martine (éd.), *Histoire des parcs nationaux. Comment prendre soin de la nature ?*, Versailles, Éditions Quae, 2009.

LEEMACK, « Green Yunnan: With Earth Day upon us, CW goes in search of China's best spots for eco-tourism », 03/04/2008, [En ligne : http://www.cityweekend.com.cn/beijing/articles/blogs-beijing/armchair-traveler/green-yunnan-with-earth-day-upon-us-cw-goes-in-search-of-chinas-best-spots-for-eco-tourism/].

LE MENTEC Katiana, *Vivre le bouleversement des Trois Gorges. Analyse ethnologique des outils d'interprétation et des processus de résilience*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2011.

LEMOINE Jacques, « Les Han », in Jean Poirier (éd.), *Ethnologie régionale, Vol. 2, Asie, Pacifique, Amérique, Mascareignes*, Paris, Gallimard, 1978, p. 445-487.

LE MONDE.FR, AGENCE FRANCE PRESSE, « Un village tibétain millénaire victime d'un vaste incendie », 11/01/2014, [En ligne : http://www.lemonde.fr/asie-pacifique/article/2014/01/11/un-village-tibetain-millenaire-victime-d-un-vaste-incendie_4346519_3216.html].

LENCLUD Gérard, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (éd.). *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1992, p. 9-37.

Le Robert illustré 2014, Paris, Le Robert, 2013.

LHA-MKHAR YONGS-'DZIN DGE BSHES BSTSAN PA RGYAL-MTSHAN, rgyal thang yul lung dgon gnas dang bcas pa'i byun ba mdo tsam brjod pa blo gsal mgul pa mdzes pa'i rgyan (*Une histoire du complexe monastique Rgyal-thang Dgon-pa et de ses environs*), Manuscrit non publié, 1985.

LI Chun, « Policies and implementation in the nature reserves of Yunnan province », in Xu Jianchu (éd.), *Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the Cultures and Biodiversity Congress*, Kunming, Yunnan Science and Technology Press, 2000, p. 84-102.

LI Dezhu (李德洙) (éd.), *Diqing Zangzu zizhi zhou gaikuang* 迪庆藏族自治州概况 (*Aperçu de la préfecture autonome tibétaine de Diqing*), Pékin, Minzu chubanshe, 2007.

LI Kunwu, *Une vie chinoise. 1. Le temps du père*, Bruxelles, Dargaud-Lombard, 2009.

LI Qinglei, « Regarder le marketing touristique créatif du Parc national de Pudacuo », 2013, [En ligne : www.chinavalue.net/Management/Blog/2013-1-1/950539.aspx].

LI Zhiyong, « A policy review on watershed protection and poverty alleviation by the Grain for Green Programme in China », *Proceedings of the workshop on forests for poverty reduction: opportunities with CDM, environmental services and biodiversity*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2004, [En ligne : http://www.fao.org/docrep/008/ae537e/ae537e0j.htm].

LIEBERTHAL Kenneth, *Governing China: from Revolution through Reform*, New York, W.W. Norton, 1995.

LITZINGER Ralph, « The Mobilization of "Nature": Perspectives from North-west Yunnan », *The China Quarterly*, N°178, 2004, p. 488-504.

LITZINGER Ralph, « Afterword. The afterlives of Shangrila », in Emily T. Yeh, Christopher R. Coggins, (éd.). *Mapping Shangrila. Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands*, Seattle, University of Washington Press, 2014, p. 279-286.

LIU Juan, « The first cohort of national parks in China's Tibetan areas is being built in Shangri-La », Diqing Prefecture Tourism Bureau website, 2009, [En ligne : http://www.shangrila-travel.cn/Article_2_239.html].

LIU Jun, LIU Xun, « Hilton's mythic Shangri-La alive and well in Diqing », *China Daily*, 01/11/1997, p. 5.

LOPEZ Donald S., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

LOPEZ Donald S., « Jailbreak: Author's Response », *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 69, 2001, p. 203-213.

LOPEZ Donald S., *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, Paris, Autrement, 2002.

MACDONALD Alexander W., « Remarks on the manipulation of power and authority in the high Himalaya », *The Tibet Journal*, Vol. 12, N°1, 1987, p. 3-16.

MACDONALD Alexander W., *Maṇḍala and Landscape*, New Delhi, D.K. Printworld, 1997.

MACLEOD Calum, « China designates first of planned national parks », *USA Today*, 20/11/2008, [En ligne : http://usatoday30.usatoday.com/news/world/2008-11-20-chinaparks_N.htm].

MAHER Neil M., *Nature's New Deal: the Civilian Conservation Corps and the Roots of the American Environmental Movement*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

MANCERON Vanessa, *Une terre en partage. Liens et rivalités dans une société rurale*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005.

MARTIN Ellen, « Manifestations of Tibetan Buddhism in Pudacuo National Park and its Effectiveness as an Environmental Education Tool », Independent Study Project, 2012, [En ligne : http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1461/].

MAWDSLEY Emma, « After Chipko: from environment to region in Uttaranchal », *Journal of Peasant Studies*, Vol. 25, N°4, 1998, p. 36-54.

MAUZ Isabelle, *Gens, cornes et crocs. Relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups* », Thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Paris, École nationale du génie rural, des eaux et forêts, 2002.

MCKHANN Charles F., « Tourisme de masse et identité sur les marches sino-tibétaines. Réflexions d'un observateur », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 25, N°2, 2001, p. 35-54.

MEILIXUESHAN, « Diqing zhou lüyou kaifa touzi youxian gongsi jianjie 迪庆州旅游开发投资有限公司简介 » (Brève introduction à l'entreprise de développement et d'investissement touristique de la préfecture de Diqing), 2009, [En ligne : http://www.meilixueshan.net/Pages_4_221.html].

MENGELE Irmgard, « The artist's life », in Karl Debreczeny (éd.), *The Black Hat Eccentric: Artistic Visions of the Tenth Karmapa*, New York, Rubin Museum of Art, 2012, p. 30-63.

MEYER Fernand, « Des dieux, des montagnes et des hommes. La lecture tibétaine du paysage », *Études rurales*, N°107-108, 1987, p. 107-127.

MEYER Fernand, « Médecine tibétaine - l'homme et son milieu », in Corneille Jest (éd.), *Himalaya - Ecologie - Ethnologie - communications du colloque 268 du CNRS, 7-10 décembre 1976, Sèvres*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, p. 195-205.

MI PHAM CHOS KYI BLO GROS, *A Golden Swan in Turbulent Waters: The Life and Times of the tenth Karmapa Choying Dorje*, Lexington, Bird of Paradise Press, 2012.

MOMPHARD David, « Yak to the future », *South China Morning Post*, 25/06/2007, p. 1.

MUEGGLER Erik, *The Paper Road. Archive and Experience in the Botanical Exploration of West China and Tibet*, Berkeley, University of California Press, 2011.

MULLANEY Thomas S., « Ethnic Classification Writ Large: The 1954 Yunnan Province Ethnic Classification Project and its Foundations in Republican-Era Taxonomic Thought », *China Information*, Vol. 18, N°2, 2004, p. 207-241.

MYERS Norman, « Threatened biotas: "hot spots" in tropical forests », *Environmentalist*, Vol. 8, N°3, 1988, p. 187-208.

NAEPELS Michel, « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, Vol. 38, N°148, 1998, p. 185-199.

NAKASHIMA Douglas, ROUÉ Marie, « Des savoirs “traditionnels” pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », *Revue internationale des sciences sociales*, N°173, 2002, p. 377-387.

NASH Roderick, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

NASH Roderick, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press, 1982.

NÉVOT Aurélie, *La christianisation d'une ethnie chinoise. Ethnographie missionnaire et processus d'implantation de la religion catholique chez les Yi*, Mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université Paris 10, 1997.

NÉVOT Aurélie, « Nisi, l'écriture des Nipa », *Ateliers*, N°24, 2001, p. 125-173.

NÉVOT Aurélie, *Comme le sel, je suis le cours de l'eau: le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan, Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008.

OAKES Tim, « Welcome to Paradise! A Sino-U.S. Joint-Venture Project », in Lionel M. Jensen, Timothy B. Weston (éd.), *China's Transformations. The Stories beyond the Headlines*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2007, p. 240-264.

OBRINGER Frédéric, « La médecine chinoise et la tentation du patrimoine », *Perspectives chinoises*, N°2011/3, 2011, p. 14-22.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille, Paris, APAD, Karthala, 1995.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, N°1, 1995, p. 71-109.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, N°3, 1996, p. 31-59.

OLSGARD STEWART Michelle, « Exploring the Rush for “Himalayan Gold”: Tibetan Yartsa gunbu Harvesting in Northwest Yunnan and Considerations for Management », in Brandon Dotson (éd.), *Contemporary Visions in Tibetan Studies. Proceeding of the First International Seminar of Young Tibetologists*, Chicago, Serindia Publications, 2009, p. 69-91.

PAN Xiao-Fu, YANG Jian, CHEN Xiao-Yong, YANG Jun-Xing, « Threatened fishes of the world: *Ptychobarbus chungtienensis* Tsao 1964 (Cyprinidae) », *Environmental Biology of Fishes*, Vol. 89, 2010, p. 1-2.

PENG Wenbin, « Tibetan Pilgrimage in the Process of Social Change. The Case of Jiuzhaigou », in Alex McKay (éd.), *Pilgrimage in Tibet*, Richmond, Curzon, 1998, p. 184-201.

PERRIN Jean, « Les sociétés tibétaines », in Jean Poirier (éd.), *Ethnologie régionale, Vol. 2, Asie, Pacifique, Amérique, Mascareignes*, Paris, Gallimard, 1978, p. 376-424.

PHUNTSOK Yangchen, « 9 arrested in anti - mining protests in Dechen County », 02/07/2014, [En ligne : http://www.phayul.com/news/article.aspx?id=35055&article=9+arrested+in+anti+-+mining+protests+in+Dechen+County].

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), *Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园 [Calendrier 2007], 2006.

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), *Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园 [Livret de poche], 2007a.

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), *Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园 [Dépliant], 2007b.

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), *Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园 [Livret], 2007c.

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), *Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园 [Calendrier 2008], 2007d.

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), *Pudacuo guojia gongyuan* 普达措国家公园 [Dépliant], 2008.

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN 普达措国家公园 (Parc national de Pudacuo), « Zai guojia lüyou ju 5A ji jingqu shou pai yishi shang de fayan 在国家旅游局5A级景区授牌仪式上的发言 » (Discours de la cérémonie de remise de l'échelon 5A des zones pittoresques au bureau national du tourisme), 2012, [En ligne : http://puda-cuo.com/show.aspx?cid=163&id=630].

PUJO Nathalie (éd.), *Chine du Sud-Ouest. Yunnan, Guizhou, Guangxi*, Paris, Hachette, 2007.

RAMBLE Charles, BRAUEN Martin (éd.), *Anthropology of Tibet and the Himalaya. Proceedings of the International Seminar, September 21-28 1990 at the Ethnographic Museum of the University of Zurich*, Zürich, Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 1993.

RÄTHER Heinz, « Views on Ecology among Tibetan Intellectuals », in Per Kvaerne (éd.), *Tibetan Studies. Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes, 1992*, Oslo, Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, p. 670-675.

RAY Reginald A., *Secret of the Vajra World. The Tantric Buddhism of Tibet*, Boston, Shambhala Publications, 2001.

ROCK Joseph F., *China on the Wild Side. Explorations in the China-Tibet Borderlands. Volume 1 Yunnan and Sichuan*, Hongkong, Caravan Press, 2007.

ROUÉ Marie, « ONG, peuples autochtones et savoirs locaux : enjeux de pouvoir dans le champ de la biodiversité », *Revue internationale des sciences sociales*, N°178, 2003a, p. 597-600.

ROUÉ Marie, « ONG environnentalistes américaines et indiens Cris. Une alliance contre nature pour sauvegarder la nature ? », *Revue internationale des sciences sociales*, N°178, 2003b, p. 679-687.

SAMUEL Geoffrey, *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1993.

SANJUAN Thierry, (éd.), *Dictionnaire de la Chine contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.

SANJUAN Thierry, (éd.), *Atlas de la Chine. Les mutations accélérées*, Paris, Autrement, 2007.

SAYAD Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*,

Paris, Raisons d'agir, 2006.

SCHEIN Louisa, *Minority Rules. The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2000.

SCHNEIDER Nicola, *Le renoncement au féminin. Couvents et nonnes dans le bouddhisme tibétain*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010.

SHAKABPA Tsepon Wangchuk Deden, MAHER Derek F., *One Hundred Thousand Moons. An Advanced Political History of Tibet*, Leiden, Boston, Brill, 2009.

SHAKYA Tsering, *The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet since 1947*, New-York, Columbia University Press, 1999.

SHAKYA Tsering, « Who are the prisoners? », *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 69, 2001, p. 183-189.

SIGLEY Gary, « The Ancient Tea Horse Road and the Politics of Cultural heritage in Southwest China: Regional Identity in the Context of Rising China », in Tami Blumenfield, Helaine Silverman (éd.), *Cultural Heritage Politics in China*, New-York, Springer, 2013, p. 235-246.

SIHLÉ Nicolas, « Buddhism in Tibet and Nepal. Vicissitudes of Traditions of Power and Merit », in Stephen Berkwitz (éd.), *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, p. 245-284.

SMADJA Joëlle (éd.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya. Représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh*, Paris, CNRS, 2003.

SMADJA Joëlle, « Belonging, Protected Areas, and Participatory Managements. The Case of Kaziranga National Park (Assam) and of the Misings' Shifting Territory », in Joanna Pfaff-Czarnecka, Gérard Toffin (éd.), *The Politics of Belonging in the Himalayas*, London, Sage, 2011.

SMADJA Joëlle, *Territorial Changes and Territorial Restructurings in the Himalayas*, New Delhi, Adroit Publishers in association with the Centre for Himalayan Studies, 2013.

SMYER YU Dan, « Delayed Contention with Marxist Scapegoat Complex: Re-membering Tibetan Buddhism in the PRC », *The Tibet Journal*, Vol. 32, N°1, 2008, p. 29-52.

SMYER YU Dan, *Pilgrimage to the Illusory: the Tibetan Buddhist Revival And the Politics of Religion in the PRC*, PhD thesis in anthropology, University of California, 2006.

SMYER YU Dan, *The Spread of Tibetan Buddhism in China: Charisma, Money, Enlightenment*, London, New York, Routledge, 2012.

SOULIÉ Jean-André, « Géographie de la principauté de Bathang », *La Géographie*, IX, 1904, p. 87-104.

STEIN Rolf A., « Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient », *Arts asiatiques*, IV, 1957, p. 163-186.

STEIN Rolf A., « L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie », *Journal asiatique*, CCXLV, 1957, p. 37-74.

STEIN Rolf A., *La civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque, Le Sycomore, 1981.

STODDARD Heather, *Le mendiant de l'Amdo*, Paris, Société d'ethnologie, 1986.

SUZUKI Hiroyuki, « Overview of the dialects spoken in rGyalthang from the historical perspective », Paper Presented at the Thirteenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, 21-27 July 2013.

SWAIN Margaret Byrne, « Commoditizing Ethnicity in Southwest China », *Cultural Survival*, Vol. 14, N°1, 1990, p. 26-32.

SWAIN Margaret Byrne, « Native Place and Ethnic Relations in Lunan Yi Autonomous County, Yunnan », in Stevan Harrell (éd.), *Perspectives on the Yi of Southwest China*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 170-191.

SWAIN Margaret Byrne, « Chinese Cosmopolitanism (*Tianxia He Shijie Zhuyi*) in China's Heritage Tourism », in Tami Blumenfield, Helaine Silverman (éd.), *Cultural Heritage Politics en China*, New York, Springer, 2013, p. 33-50.

TAN Gillian Gi-Leng, *Into the Pass: Perceptions of Change and Permanence on the Tibetan Plateau*, PhD thesis in philosophy, University of Melbourne, 2009.

TANG Cailing (唐彩玲), YE Wen (叶文), « Discussion sur le système interprétatif touristique du parc national de Pudacuo » (*Xianggelila Pudacuo guojia gongyuan lüyou jieshuo xitong tantao* 香格里拉普达措国家公园旅游解说系统探讨), *Guilin lüyou gaodeng zhuanke xuexiao xuebao*, Vol. 18, N°6, 2007, p. 828-831.

TANG Xueqiong (唐雪琼), XUE Ximing (薛熙明), WANG Hao (王浩), « *Lüyou yingxiang xia de shengtai wenhua jingguan bianqian he chonggou - jiyu Yunnan zangqu R cun de yanjiu* 旅遊影響下的生態文化景觀變遷和重構 — 基於雲南藏區 R 村的研究 » (Changements et reconstruction d'un paysage éco-culturel sous l'impact du tourisme - Une recherche sur le village R de la région tibétaine du Yunnan), *Xueshu tansuo*, Vol. 3, 2009.

TEICHMAN Eric, *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

THE NEW YORK TIMES, « Electric Problem Blamed in Shangri-La Fire », 14/01/2014, [En ligne : http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/01/14/electrical-problem-blamed-in-shangri-la-fire/?partner=rssnyt&emc=rss&_r=1].

THIREAU Isabelle, HUA Linshan, « Introduction », *Études rurales*, N°179, 2007, p. 9-18.

THIREAU Isabelle, WANG Hansheng, *Disputes au village chinois. Formes du juste et recompositions locales des espaces normatifs*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

THORAVAL Joël, « L'usage de la notion d'"ethnicité" appliquée à l'univers culturel chinois », *Perspectives chinoises*, N°54, 1999, p. 44-59.

TNC (NORTON Ed), « The Yunnan Great Rivers Project », in Jianchu Xu (éd.), *Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the Cultures and Biodiversity Congress*, Kunming, Yunnan Science and Technology Press, 2000a, p. 52-56.

TNC (MOSELEY Robert K.), « The Nature Conservancy's Framework for Site Conservation Planning in Mountain Regions », in Jianchu Xu (éd.), *Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the Cultures and Biodiversity Congress*, Kunming, Yunnan Science and Technology Press, 2000b, p. 111-117.

TNC (BULLOCK Graham), « Creating a Comprehensive Community-based "Ecotourism" Development Process: a Case Study from Lashihai Watershed in Ljiang County, Yunnan Province », in Jianchu Xu (éd.), *Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the*

Cultures and Biodiversity Congress, Kunming, Yunnan Science and Technology Press, 2000c, p. 674-689.

TNC (ANDERSON Danica M., SALICK Jan, MOSELEY Robert K., OU Xiaokun), « Conserving the Sacred Medicine Mountains: A Vegetation Analysis of Tibetan Sacred Sites in Northwest Yunnan », *Biodiversity and Conservation*, Vol. 14, N°13, 2005a, p. 3065-3091.

TNC, « Shangri-La Gorge. Protecting a Modern Legend in China's Hengduan Mountains », Document interne non publié, 2005b.

TNC, « Meili Snow Mountain Project », 2005c, [En ligne : http://nature.org/wherewework/asiapacific/china/work/art13271.html].

TNC (MA Jianzhong 马建忠, éd.), *Zangzu wenhua yu shengwuduoyangxing baohu* 藏族文化与生物多样性保护 (*La culture tibétaine et la conservation de la biodiversité*), Kunming, Yunnan keji chubanshe, 2005d.

TNC, *The Nature Conservancy China Program. Annual report 2005*, non publié, 2006a.

TNC, « Notes on Yunnan Projects for Beijing Office », non publié, 2006b.

TNC, « Staff Bios of the TNC China Program. A Special Departure for The Nature Conservancy's Wisconsin Chapter. May 10-22, 2006 », non publié, 2006c.

TNC (MOSELEY Robert K.), « Historical Landscape Change in Northwestern Yunnan, China », *Mountain Research and Development*, Vol. 26, N°3, 2006d, p. 214-219.

TNC, *The Nature Conservancy China Program. Annual report 2006*, non publié, 2007a.

TNC (RUNYAN Curtis), « The People's Park. China creates Its First National Park », 2007b, [En ligne : http:www.nature.org/magazine/winter2007/issues/art22816.htm].

TNC, « China. Places We Protect: China's First National Park », 2008a, [En ligne : http://www.nature.org/wherewework/asiapacific/china/work/pudacuo.html].

TNC, *The Nature Conservancy China Program. FY2008 Annual Report*, non publié, 2008b.

TNC (BEDFORD Charles), « Yellowstone in China? », 2009a, [En ligne : http://blog.nature.org/2009/10/yellowstone-china-pudacuo-charles-bedford-nature-conservancy-yunnan-park/].

TNC (BEDFORD Charles), « From China: Entrepreneurs, Conservation and the Future of the World », 2009b, [En ligne : http://blog.nature.org/2009/10/china-entrepreneur-conservation-nature-capitalism-business-charles-bedford-nature-conservancy/].

TNC, *The Nature Conservancy China Program Ecotourism Project*, non publié, 2009c.

TNC, « China. Places We Protect: Pudacuo, China's First National Park », c. 2011a, [En ligne : http://http://www.nature.org/ourinitiatives/regions/asiaandthepacific/china/placesweprotect/china-pudacuo-national-park.xml].

TNC, « Places We Protect: Yunnan Forests », c. 2011b, [En ligne : http://www.nature.org/ourinitiatives/regions/asiaandthepacific/china/placesweprotect/china-yunnan-forests.xml].

TNC (KRAM Megan, BEDFORD Charles, DURNING Matthew, LUO Yongmei, ROKPELNIS Karlis, ROTH Benjamin, SMITH Nancy, WANG Yue, YU Guangzhi, YU Qian,

ZHAO Xingmin), *Protecting China's Biodiversity. A Guide to Land Use, Land Tenure & Land Protection Tools*, 2012.

TNC, « Faces of Conservation. Conservancy Welcomes New Board Chair in China », 2013, [En ligne : http://www.nature.org/ourinitiatives/regions/asiaandthepacific/china/explore/jack-ma-tnc-board-in-china-1.xml].

TNC (MOSELEY Robert K., MULLEN Renée B.), « The Nature Conservancy in Shangrila. Transnational Conservation and its Critiques », in Emily T. Yeh, Christopher R. Coggins (éd.), *Mapping Shangrila. Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands*, Seattle, University of Washington Press, 2014a, p. 129-151.

TNC, « Compagnies we work with », 2014b, [En ligne : http://www.nature.org/about-us/working-with-companies/companies-we-work-with/index.htm].

TRÉBINJAC Sabine, *Le pouvoir en chantant. Tome 1. L'art de fabriquer une musique chinoise*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.

UNESCO, « World Heritage. 37 Com. », 2013a, [En ligne : http://whc.unesco.org/document/123412].

UNESCO, « State of Conservation. Three Parallel Rivers of Yunnan Protected Areas (China) », 2013b, [En ligne : http://whc.unesco.org/en/soc/1926].

UNESCO, « Three Parallel Rivers of Yunnan Protected Areas », 2014, [En ligne : http://whc.unesco.org/en/list/1083].

UPTON Janet L., « Home on the Grasslands? Tradition, Modernity, and the Negociation of Identity by Tibetan Intellectuals in the PRC », in Melissa J. Brown (éd.), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, 1996, p. 99-124.

VAN DEN HOEK Jason, *Mosaics of Change: Cross-Scale Forest Cover Dynamics and Drivers in Tibetan Yunnan, China*, PhD thesis in geography, University of Wisconsin-Madison, 2012.

VAN SPENGEN Wim, « Frontier history of Southern Kham: Banditry and War in the multi-ethnic fringe lands of Chatring, Mili, and Gyethang, 1890-1940 », in Lawrence Epstein (éd.). *Khams pa Histories: Visions of People, Place and Authority*, Leiden, Brill, 2002, p. 7-30.

VERGARA Paola Mortari, BÉGUIN Gilles *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux. Sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Paris, Université La Sapienza, Musée Guimet, 1987.

VERMANDER Benoît, *Chine brune ou Chine verte ? Les dilemmes de l'État-parti*, Paris, Les presses Sciences Po, 2007.

VIDAL Claire, « "Toucher le coeur intime du monde". Le bouddhisme au temps de l'Expo Shanghai 2010 », in Brigitte Baptandier, Sophie Houdart (éd.), *Ethnographier l'universel. L'Exposition Shanghai 2010: « Better City, better Life »*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2015 (sous presse), p. 320-353.

VOÏTA Thibaud, « La préfecture, une "belle-mère" dont on ne se débarrasse pas facilement », *Perspectives chinoises*, N°2007/3, 2007, p. 152-153.

WEIL Éric, *Essais et conférences*, Paris, Plon, 1970.

WELLER Robert, *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China*

and Taiwan, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

WHYTE Lynn, « The Historical Roots of our Ecologic Crisis », *Science*, Vol. 155, N°3767, 1967, p. 1203-1207.

WORLD WIDE FUND FOR NATURE (WWF), *The Assisi Declarations. Messages on Man & Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism*, 1986 [En ligne : http://www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf].

XIANGGELILA XIAN RENMIN ZHENGFU (Gouvernement populaire du district de Shangri-La), MEIGUO DAZIRAN BAOHU XIEHUI ZHONGGUO BU (Bureau de TNC Chine), *Xianggelila daxiagu kexue zonghe kaocha baogao* 香格里拉大峡谷科学综合考察报告 (*Rapport d'enquête scientifique synthétique de la gorge de Shangri-La)*, Document publié en interne, 2004.

XINHUA (Agence de presse Chine nouvelle), « Yunnan sheng Diqing Zangzu zizhi zhou zhou wei shuji Qi Zala zhuanfang 云南省迪庆藏族自治州州委书记齐扎拉专访 » (Interview exclusive du secrétaire du Parti communiste de la préfecture autonome tibétaine de Diqing du Yunnan Qi Zala), 23/04/2008, [En ligne : http://www.yn.xinhuanet.com/newscenter/2008-04/23/content_13060120.htm].

XINHUA (Agence de presse Chine nouvelle), « Chine : le plus haut parc national du monde ouvre ses portes au Tibet », 29/10/2012, [En ligne : http://french.peopledaily.com.cn/Tourisme/7994103.html].

XU Jianchu, WILKES Andreas, « Biodiversity Impact Analysis in Northwest Yunnan, Southwest China », *Biodiversity and Conservation*, Vol. 13, Issue 5, 2004, p. 959-983.

YAN, « China to build first pilot national park », *China View*, 09/10/2008, [En ligne : http://news.xinhuanet.com/english/2008-10/09/content_10169181.htm].

YANG Bin, « Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective », *Journal of World History*, Vol. 15, N°3, 09/2004, p. 281-322.

YANG Guihong (杨桂红), « Zhongdian Shudu hu shengtai lüyou kaifa jianshe tansuo 中甸属都湖生态旅游开发建设探索 » (Analyse du développement de l'écotourisme au lac Shudu de Zhongdian), *Shengtai jingji*, N°6, 2001a, p. 34-36.

YANG Guihong (杨桂红), « Shi lun shequ jumin canyu lüyouye fazhan dui huanjing baohu de jiji zuoyong – yi Bita hai lüyou jingqu weili 试论社区居民参与旅游业发展对环境保护的积极作用-以碧塔海旅游景区为例 » (Discussion sur le rôle positif de la participation communautaire dans le développement du tourisme vis-à-vis de la protection de l'environnement - L'exemple du site pittoresque du lac Bita), *Jingji wenti tansuo*, 2001b, N°11, p. 124-126.

YANG Guihong (杨桂红), « Shi lun lüyouye yu shaoshu minzu jingji fazhan - yi Bita haibian Yizu weili 试论旅游业与少数民族经济发展-以碧塔海边彝族为例 » (Discussion sur le tourisme et le développement économique des nationalités minoritaires - L'exemple des Yi des bords du lac Bita), *Yunnan caimao xueyuan gongshang guanli xueyuan*,Vol. 16, N°2, 2001c, p 42-43.

YANG Guobin, « Environmental NGOs and Institutional Dynamics in China », *The China Quarterly*, Vol. 181, 2005, p. 46-66.

YANG Mayfair Mei-hui, *Gifts, Favors and Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

YANG Xuefei, WILKES Andreas, YANG Yongping, XU Jianchu, GESLANI Cheryl S., YANG Xueqing, GAO Feng, YANG Jiankun, ROBINSON Brian, « Common and Privatized: Conditions for Wise Management of Matsutake Mushrooms in Northwest Yunnan Province, China », *Ecology and Society*, Vol. 14, Issue 2, 2009.

YE Wen, CHEN Chao, LI Yunlong, *Xianggelila de yanjing. Pudacuo guojia gongyuan guihua he jianshe* 香格里拉的眼睛。普达措国家公园规划和建设 (*Les yeux de Shangri-La. La planification et la construction du parc national de Pudacuo*), Pékin, Zhongguo huanjing kexue chubanshe, 2008.

YE Wen, XUE Ximing, « The Differences in Ecotourism between China and the West », *Current Issues in Tourism*, Vol. 11, N°6, 2008, p. 567-586.

YEH Emily T., « Forest Claims, Conflicts and Commodification: The Political Ecology of Tibetan Mushroom-Harvesting Villages in Yunnan Province, China », *The China Quarterly*, N°161, 03/2000, p. 264-278.

YEH Emily T., « The Politics of Conservation in Contemporary Rural China », *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 40, N°6, 2013, p. 1165-1188.

YEH Emily T., COGGINS Christopher R. (éd.), *Mapping Shangrila. Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands*, Seattle, University of Washington Press, 2014.

YIN Shaoting, « Reflections on Establishment of Ethnic Cultural Eco-villages », in Jianchu Xu (éd.), *Links between Cultures and Biodiversity: Proceedings of the Cultures and Biodiversity Congress*, Kunming, Yunnan Science and Technology Press, 2000, p. 669-673.

YIN Shaoting (尹绍亭), *Minzu wenhua shengtai cun. Yunnan shidian baogao* 民族文化生态村。云南试点报告 (*Villages ethniques, culturels et écologiques. Rapport d'une expérience au Yunnan*), Kunming, Yunnan minzu chubanshe, 2002.

YUNNAN SHENG RENMIN ZHENGFU (Gouvernement populaire de la province du Yunnan), *Yunnan nianjian* 云南年鉴 (*Annales du Yunnan*), Kunming, Yunnan nianjianshe, 2011.

YUNNAN SHENG RENMIN ZHENGFU YANJIU SHI (Bureau de la recherche du gouvernement populaire de la province du Yunnan), DAZIRAN BAOHU XIEHUI ZHONGGUO BU (Bureau de TNC Chine), XINAN LIN XUEYUAN SHENGTAI LÜYOU XUEYUAN (Faculté d'écotourisme de l'Institut de Foresterie du Yunnan), *Guojia gongyuan liushi wen* 国家公园六十问 (*Le parc national en soixante questions*), Document publié en interne, 2006.

YUNNAN SHENG RENMIN ZHENGFU YANJIU SHI (Bureau de la recherche du gouvernement populaire de la province du Yunnan), Yunnan sheng guojia gongyuan guanli bangongshi (Bureau de gestion des parcs nationaux du Yunnan), MEIGUO DAZIRAN BAOHU XIEHUI (TNC), *Resource Book of Yunnan National Park Policy and Research*, Document publié en interne, 2010.

YUNNAN SHENG SHIJIE YICHAN GUANLI WEIYUAN BANGONGSHI (Bureau du comité de gestion du patrimoine mondial de la province du Yunnan), *Three Parallel Rivers National Park Sanjiangbingliu* 三江并流, Kunming, Yunnan meishu chubanshe, 2002.

YUNNAN SHENG XIANGGELILA XIAN LÜYOU JU (Bureau du tourisme du district de Shangri-La de la province du Yunnan), *Xianggelila daoyou ci* 香格里拉导游词 (*Commentaires du guide touristique de Shangri-La*), Dali, Dali di kuang huitu yinshua

youxian zeren gongsi, 2005.

YUNNAN SHENG ZHONGDIAN XIAN DIFANG ZHI BIANZUAN WEIYUANHUI (Comité de rédaction des annales du district de Zhongdian de la province du Yunnan), *Zhongdian xian zhi* 中甸县志 (*Annales du district de Zhongdian*), Kunming, Yunnan minzu chubanshe, 1997.

ZACKEY Justin, « Peasant Perspectives on Deforestation in Southwest China: Social Discontent and Environmental Mismanagement », *Mountain Research and Development*, Vol. 27, N°2, 2007, p. 153-161.

ZHANG Jundan (Jasmine), « Political Ecology of Tourism Worldmaking: A Case of Shangri-La County, Southwest China », *Tourism in the Global South: Heritages, Identities and Development*, Lisbon, Centre for Geographical Studies, 2013, p. 193-207.

ZI Xingchun (自兴春), *Sanjiangbingliu* 三江并流 *Three Parallel Rivers*, Pékin, Zhongguo lüyou chubanshe, 2006.

ZHEN Han, « Promoting Biodiversity Conservation By Tibetan Sacred Mountain Beliefs. A Case Study of Yading Man and Bisphere Reserve (MAB) in Sichuan, China », 2005, [En ligne : http://www.unesco.org/mab/doc/mys/2005/China Yadingproject.pdf].

ZHOU Dequn, GRUMBINE R. Edward, « National parks in China: Experiments with protecting nature and human livelihoods in Yunnan province, Peoples' Republic of China (PRC) », *Biological Conservation*, Vol. 144, Issue 5, 2011, p. 1314-1321.

ZHOU Feizhou, « Comment les gouvernements locaux s'enrichissent », *Études rurales*, N°179, 06/2007, p. 133-154.

ZHOU Wei, BAOKUN Chen, « Biodiversity of Bitahai Nature Reserve in Yunnan Province, China », *Biodiversity and Conservation*, Vol. 15, Issue 3, 2006, p. 839-853.

ZINDA John Aloysius, « Hazards of Collaboration: Local State Co-optation of a New Protected-Area Model in Southwest China », *Society & Natural Resources: An International Journal*, Vol. 25, N°4, 2012, p. 384-399.

ZINDA John Aloysius, *Organizing Conservation and Development in China: Politics, Institutions, Biodiversity, and Livelihoods*, PhD thesis in sociology, University of Wisconsin-Madison, 2013.

ZINDA John Aloysius, « Making National Parks in Yunnan: Shifts and Struggles whithin the Ecological State », in Emily T. Yeh, Christopher R. Coggins (éd.), *Mapping Shangrila. Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands*, Seattle, University of Washington Press, 2014, p. 105-128.

Films

BOURRILLON Alain, JIAN Hao, *Les Qiang du Sichuan*, Strasbourg, Arte France, 1998.

CAPRA Frank, *Lost Horizon*, London, Columbia Tristar home video, 2000 (1937).

CHENAKTSANG Dorje Tsering, *Kokonor un lac en sursis*, Paris, Purple Productions, 2009.

DING Naizheng (丁乃筝), *Zhe'r shi Xianggelila* 这儿是香格里拉 (*Ici se trouve Shangri-La*), Taipei, Deli yingshi gufen youxian gongsi, 2009.

GAY Stanzin Dorjai, MORDELET Christiane, *Jungwa, l'équilibre rompu. Un réalisateur au*

Ladakh, Strasbourg, Arte France, 2011.

HOLMQUIST PeÅ, KHARDALIAN Suzanne, *Bullshit*, Hägersten, HB PeÅ Holmquist Film, 2005.

LEROY Gilbert, *Tibétains en Himalaya*, Documentaire autoproduit, c. 1993.

SUN Jianying, *Inside the world of the snub-nosed monkey*, Chengdu, Sichuan guangbo dianshitai, 2005.

TIAN Zhuangzhuang (田壮壮), *The blue kite* (*Lan fengzheng* 蓝风筝), New York, Kino International Corp., 2002 (1993).

Sites internet

AGENCE FRANÇAISE DE DÉVELOPPEMENT, [En ligne : http://www.afd.fr].

AMBASSADE DE FRANCE À PÉKIN, [En ligne : http://www.ambafrance-cn.org].

CENTER FOR BIODIVERSITY AND INDIGENOUS KNOWLEDGE (CBIK), [En ligne : http://www.cbik.org].

CONSERVATION INTERNATIONAL, [En ligne : http://www.conservation.org].

DALAÏ-LAMA, [En ligne : http://www.dalailama.com].

DIQING ZANGZU ZIZHI ZHOU RENMIN ZHENGFU (Gouvernement populaire de la préfecture autonome tibétaine de Diqing), [En ligne : http://www.diqing.gov.cn].

ENCYCLOPÉDIE PARTICIPATIVE BAIDU BAIKE, [En ligne : http://baike.baidu.com].

FISH BASE, [En ligne : http://www.fishbase.org].

FXTOP, [En ligne : http://fxtop.com/fr/conversion-devises-date-passee.php].

INTERNATIONAL CRANE FOUNDATION, [En ligne : http://www.savingcranes.org].

PARCS NATIONAUX DE FRANCE, [En ligne : http://www.parcsnationaux.fr].

PHAYUL, [En ligne : http://www.phayul.com].

PUDACUO GUOJIA GONGYUAN (Parc national de Pudacuo), [http://www.puda-cuo.com/intro.asp].

RADIO FREE ASIA, [En ligne : http://www.rfa.org].

RAMSAR CONVENTION ON WETLANDS, [En ligne : http://www.ramsar.org].

RELAI DE LA FLAMME OLYMPIQUE, [En ligne : http://torchrelay.beijing2008.cn].

THE INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE REDLIST OF THREATENED SPECIES, [En ligne : http://www.iucnredlist.org/amazing-species].

THE NATURE CONSERVANCY (TNC), [En ligne : http://www.nature.org].

THE NATURE CONSERVANCY CHINA PROGRAM, [En ligne : http://tnc.org.cn].

THE STATE COUNCIL OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA, [En ligne : http://english.gov.cn].

TIBETAN & HIMALAYAN LIBRARY, [En ligne : http://www.thlib.org].

TIBETAN BUDDHIST RESOURCE CENTRE, [En ligne : http://www.tbrc.org].

TIBET-INFO.NET, [En ligne : http://www.tibet-info.net].

UNESCO, THREE PARALLEL RIVERS OF YUNNAN PROTECTED AREAS, [En ligne : http://whc.unesco.org/en/list/1083/documents].

UNITED NATIONS LIST OF PROTECTED AREAS, [En ligne : http://www.protectedplanet.net].

XINHUA (Agence de presse Chine nouvelle), [En ligne : http://news.xinhuanet.com].

YUNNAN SHENG RENMIN ZHENGFU (Gouvernement populaire de la province du Yunnan), [En ligne : http://www.yn.gov.cn].