

Stéphane GROS

**TERRES DE CONFINS,
TERRES DE COLONISATION**
**Essai sur les Marches sino-tibétaines du Yunnan
à travers l'implantation de la Mission du Tibet***

Résumé : *Jusqu'aux premières décennies du XX^e siècle, les confins nord-ouest du Yunnan (Chine) étaient l'objet de la convoitise chinoise et tibétaine, une zone de marge où s'emboîtaient plusieurs sphères d'autorité. Des chefs indigènes d'origine Naxi, investis par la Chine avec sceau et diplôme, conservaient une grande indépendance dans l'administration de leur territoire, conciliant quelque fois leurs intérêts avec les autorités tibétaines et les temples bouddhiques. Pour les populations locales peu à peu dépouillées de leurs terres, les allégeances étaient souvent multiples. L'histoire de l'implantation des missionnaires catholiques révèle les institutions en place, le rôle clef du système de la dette qui permet aux diverses autorités de s'imposer. L'analyse des relations de dépendance montrera le lien entre foncier, politique et religieux et soulignera l'importance du rituel dans les processus de légitimation politique.*

* * *

La Chine du sud-ouest est le monde de nombreuses populations périphériques, ou "nationalités minoritaires" selon la terminologie actuelle en République Populaire

* Je tiens à remercier tout spécialement pour ses conseils précieux Philippe Sagant qui a dirigé ce travail, et William Lang Dessaint pour ses utiles remarques.

de Chine, qui connurent pour la plupart un long processus de sinisation. Aux confins nord-ouest de la province du Yunnan, divers groupes ethniques tibéto-birmans se trouvaient à la croisée de l'expansion chinoise et tibétaine. On peut y voir, là comme ailleurs en Asie du Sud-Est ou en Himalaya, une illustration de ce que Paul Mus appelait la "prise en tenaille" par les traditions sino-indiennes¹. Étudier ce phénomène dans les Marches sino-tibétaines du Yunnan est une gageure; les sources écrites anciennes sont pauvres car l'Empire chinois et ses représentants n'y étaient que de lointains observateurs. Mais la réelle conquête de cette région ne s'effectua que très tardivement, sur la fin du XIX^e siècle.

À cette époque, la province du Yunnan subissait l'avancée de l'occident impérialiste et l'arrivée de ses agents, tels explorateurs, commerçants et missionnaires, porteurs d'un "projet civilisateur" (Cf. Harrell 1995). L'implantation du christianisme en Chine a déjà fait couler beaucoup d'encre et demeure l'objet de nombreux travaux. Pour une grande part, comme le soulignait Gernet (1991), ces études traitent d'avantage de l'Occident que de la Chine à travers la confrontation de ces deux cultures. Si la conversion des populations minoritaires a souvent attiré l'attention, la tentative d'évangélisation des hautes terres tibétaines reste moins connue. Mais il ne s'agit pas de refaire ici une histoire de la Mission du Tibet : les ouvrages la concernant sont nombreux, les écrits des missionnaires abondants². Ces sources, sous leurs formes diverses (rapports, publications, lettres...) fournissent, pour une approche sur le changement culturel et l'étude ethno-historique, une quantité de renseignements utiles et riches, écrits "dans l'action" (Cf. Stipe 1980 ; Whiteman 1983).

En premier lieu, les sources missionnaires nous livrent, pour l'étude de l'implantation du catholicisme, des données essentielles sur cette région et ses populations. Nous ne retiendrons de l'histoire de cette Mission que certains aspects pertinents pour une étude ethnologique, et dans le cadre d'une seule division géographique, celle des Marches sino-tibétaines de la province du Yunnan, établissant ainsi un découpage géographique qui n'a d'ailleurs rien d'arbitraire. Car il con-

¹ À propos de cette théorie que Paul Mus appliquait à l'ensemble de l'Asie du Sud-Est, voir Mus (1977 : 109-121).

² Les diverses publications des missionnaires et les archives de la Société des Missions Étrangères de Paris ainsi que celles de la Prévôté du Grand-Saint-Bernard fournissent une somme importante de matériaux. Launay (1902), Desgodins (1872, 1885), Goré (1939) sont les ouvrages essentiels et les plus connus. Les principales contributions de la main de voyageurs qui connurent les Pères sont d'Orléans (1891) et Guibaut (1967). Précisons dès maintenant que Launay (1902), Desgodins (1872, 1885), Mesnard (1904) et Prouvèze (1884) que nous citerons souvent, sont des ouvrages réalisés à partir des correspondances des missionnaires. Nous avons pris le parti de citer ces sources imprimées qui sont plus faciles d'accès. Nous ferons référence aux lettres des missionnaires qui se trouvent aux archives de la SMEP pour des données ne se trouvant pas dans ces ouvrages.

vient d'abord de préciser ce qu'on entend par "Mission du Tibet". Elle vit le jour en 1846, date à laquelle le Pape Grégoire V érige le Tibet en mission autonome et la confie à la Société des Missions Étrangères de Paris³ ; elle englobe alors la totalité du territoire tibétain ainsi que les Marches des provinces du Sichuan et du Yunnan. Plusieurs tentatives de pénétration ont alors lieu, par le Sikkim et le Bhoutan, le Haut Assam et la Chine⁴. C'est par cette dernière voie et plus précisément par le Yunnan, après deux tentatives infructueuses, que le Père Renou, chargé de cette Mission, parvient à franchir la frontière tibétaine et à s'installer dans la petite vallée de Bonga. Nous sommes alors en 1854, et c'est donc à cette date que commence réellement cette Mission du Tibet, et à la frontière yunnano-tibétaine que seront créés les premiers postes⁵. Le choix du découpage géographique devient maintenant plus évident pour cette étude qui s'intéressera aux premiers contacts des missionnaires avec les populations locales. Nous ne nous occuperons pas de l'ensemble géographique de la Mission, mais seulement de cette zone montagneuse peuplée principalement de Tibétains, Nu (Nung), Naxi (Nakhi) et Lisu (Lissous), riverains des profondes vallées du Mékong (Lancangjiang) et de la Salouen (Nujiang)⁶.

En second lieu, l'analyse de ces sources permet de saisir la situation politique de ces confins convoités par les Tibétains, les chefs Naxi et les Chinois, et de voir quels moyens les uns et les autres se donnent pour les contrôler. Plus que de l'histoire du christianisme dans cette région, il s'agira des relations de pouvoirs entre les populations locales, ainsi que des réactions de ces dernières face à cette

³ Pour une présentation historique de l'action missionnaire de la Société des Missions Étrangères de Paris (dorénavant cité SMEP), voir par exemple Alain Forest, "Principes, fondements et aspects de l'action des missionnaires français (Missions Étrangères de Paris) au Siam dans la 2^e moitié du XVII^e siècle", in : Forest & Tsuboi (1988 : 105-132). Des missionnaires de la SMEP étaient installés au Sichuan et au Yunnan respectivement depuis 1683 et 1696.

⁴ À ce propos, voir la première partie de l'histoire de la Mission du Tibet par Launay (1902), ainsi que le récit de Krick (1854), la présentation historique dans Goré (1939 : 8-22).

⁵ Ce n'est qu'en 1857 que Mgr Thomine Desmazures, nommé Vicaire apostolique du Tibet, transfère le siège du Vicariat de Dali (au Yunnan) à Kangding (anciennement Tatsienlou, dans les Marches du Sichuan). La partie yunnanaise de la Mission, éloignée de l'évêché, était difficilement administrable et tendait à acquérir une indépendance *de facto*. Plus tard, un Vicaire général fut nommé pour administrer les postes de cette partie. L'arrivée des chanoines du Grand-Saint-Bernard en 1933 amorcera un désengagement de la SMEP.

⁶ Les cartes sont *in fine*. Pour la géographie humaine, voir la carte 2. La plupart des noms de lieux, termes chinois et tibétains donnés dans le texte sont référencés dans un glossaire où se trouvent les correspondances entre les diverses appellations et transcriptions existantes. Pour les termes et noms chinois, nous utilisons la transcription *pin yin*. Dans certains cas, nous conserverons la transcription utilisée par les auteurs, notamment dans les citations pour des noms comme Thibet (Tibet).

nouvelle religion et à la présence des missionnaires. Aussi, nous traiterons brièvement des méthodes d'apostolat, sans quoi il serait difficile de comprendre certains des conflits qu'elles suscitérent.

Ainsi, contre toute attente, jusque dans les vallées reculées des Marches sino-tibétaines, où diverses populations montagnardes tibéto-birmanes subirent souvent les conséquences d'une histoire mouvementée, comme prise en tenaille dans les conflits territoriaux sino-tibétains, la présence occidentale et principalement française s'accrut. L'un des paradoxes de cette histoire est que depuis les écrits des missionnaires et des nombreux explorateurs qui sillonnèrent les hautes montagnes de cette région, commençant à nous livrer quelques informations sur leurs habitants encore méconnus, l'intérêt pour ces populations semble s'être bien relâché. Dès lors, cet article se propose d'être une modeste contribution à l'étude de ces populations, et principalement des Nu, à travers un moment particulier de leur histoire.

Il nous semble pertinent de tenter de comprendre le contexte dans lequel les premières conversions se déroulèrent, et ainsi de déterminer les motivations possibles des convertis. Dans cette région où se superposaient plusieurs sphères d'autorités, où les allégeances étaient multiples pour les populations, c'est d'abord en terme de légitimité territoriale et politique que se pose la problématique ; lentement se précisera l'idée que peuvent se faire ces populations de la religion catholique, et du rôle qu'elles accordent aux missionnaires. Il convient de traiter à leur juste valeur les réponses et réactions des populations face à l'évangélisation, processus qui s'effectue au sein de multiples interactions et influences mutuelles⁷.

En gagnant les confins yunnanais, les missionnaires utilisèrent les institutions en place pour asseoir leur propre autorité, modifiant la donne politique, et participant à l'emboîtement des pouvoirs. C'est sur ce dernier point que nous insisterons plus particulièrement. Comme nous allons le voir, l'expansionnisme chinois et tibétain eut pour résultat une formidable imbrication des pouvoirs, à laquelle viendra s'ajouter la présence des missionnaires catholiques. Au moment de leur arrivée, alors que les Chinois n'exerçaient pas encore un contrôle sans partage sur la région, de nombreux villages Nu de la vallée de la Salouen payaient des taxes diverses, aux autorités représentant la Chine, à celles du Tsarong tibétain, comme aux temples bouddhiques environnants. Population en voie d'assimilation, à la limite de l'expansion coloniale de ses plus puissants voisins, elle se composait de communautés villageoises politiquement indépendantes qui ne pouvaient offrir de résistance que par des solidarités et des alliances éphémères. Par le système des taxes, et ce que nous pouvons appeler "l'économie de la dette" s'illustrera le processus de

⁷ Face aux missionnaires porteurs de l'évangile, les indigènes ne sont pas de simples "réceptifs", des victimes passives du processus d'évangélisation. De même, on ne perçoit pas toujours dans qu'elle mesure les sociétés indigènes se servent en fait du missionnaire (et de l'anthropologue ? Cf. Guiart 1980).

légitimation, politique et rituelle, une réelle emprise foncière d'où découle pour certains Nu une situation politique complexe de double allégeance. Tout d'abord, par une étude ethno-historique, nous exposerons la situation dans ces confins. Puis nous analyserons l'implantation missionnaire ; c'est notamment la notion de dette qui permettra de saisir les processus d'implantation tant chinoise que tibétaine et missionnaire, et qui apparaîtra également comme fondamentale dans les institutions indigènes.

I. PERSPECTIVE HISTORIQUE : LES SPHÈRES D'AUTORITÉ

Pour mieux comprendre la situation de cette région des confins du Yunnan, habitée par des populations tibéto-birmanes au carrefour des cultures chinoise et tibétaine, il convient de présenter les réalités culturelles, socio-économiques et politiques auxquelles les missionnaires furent confrontés lors de leur installation. Les confins nord-ouest de la province du Yunnan ont été pendant de nombreux siècles le théâtre de multiples conflits suscités par l'expansionnisme chinois et tibétain⁸. Mais restés longtemps inaccessibles, ces confins abritèrent des principautés tibéto-birmanes constituant des États tampons entre le Tibet et la Chine impériale. Sous les Tang (618-907), c'est avec l'accord de l'empereur que fut fondé l'État de Nanzhao (730) qui réunit les six petites principautés qui occupaient la région du lac Er Hai. Néanmoins, cette "Principauté du Sud" continua son expansion aux dépens de la Chine, et se tourna rapidement vers le Tibet avec lequel elle entretenait des relations étroites. Plus tard, après des luttes de pouvoir, apparut le Royaume de Dali (902), lequel, devenu menaçant, sera soumis (1253) par les armées impériales de la dynastie mongole des Yuan (1206-1367) qui se lancent dans de grandes conquêtes, aidé par le Roi Naxi (Mosso) de Sandan⁹. La Chine réalise l'importance stratégique de cette principauté et l'avantage d'une alliance. En effet, le Roi Naxi se reconnaît bientôt vassal de l'Empereur de Chine puis prend le nom patronymique de Mu (1382). C'est à Sandan, qui devient alors Lijiang, qu'est centralisée l'autorité politique sur toute la région du nord-ouest yunnanais.

Sous les Ming (1368-1644), le clan Mu de Lijiang allié de la Chine impériale remportera de grandes victoires (1548, 1561) sur les Tibétains (*Tufan*), assurant leur progression vers le nord. Puis, au XVII^e siècle, les Naxi envahirent avec des régiments Lisu la vallée du Mékong, se fixèrent à Weixi, Kangpu, Yezhi, Adunzi et s'emparèrent des bourgs de Qizong, Lapu et Benzilan dans la vallée du Jinshajiang

⁸ Concernant l'expansion chinoise vers les provinces du sud de la Chine à travers l'histoire, voir plus spécialement Wiens (1967).

⁹ Ce nom date de la dynastie des Song (960-1126). Le Royaume Naxi de Lijiang était connu au Tibet sous le nom de 'Jang (lJang) Sa-tham. Dès 1263, le chef héréditaire Naxi Mailiang (A Lang) fut nommé Gouverneur civil de Sandan (*Sandan guanmin guan*) par l'empereur de Chine.

(Yangzi). Néanmoins, la corne nord-ouest du Yunnan retourna sous l'autorité du Dalai-Lama au début du règne de Kangxi (1662-1723) alors que la Chine, secouée par le changement dynastique, s'efforçait d'assurer sa domination sur le Yunnan, réprimant les rebellions de loyalistes Ming (1686)¹⁰. Le clan Mu lança de nouveau ses troupes contre les Tibétains, incursions qui atteindront les villes de Mangkang (Markham), Batang et Litang dans la province du Kham. Ces dernières furent bientôt rattachées à l'actuel Sichuan, après la vague de conquêtes lancée par l'empereur Kangxi (1662-1723) dont les armées atteignirent Lhasa en 1720, établissant le protectorat Chinois sur le Tibet.

Le système de gouvernement par les chefs indigènes (*tusi zhidu*), chargés de relever les taxes et décorés de titres militaires, fut rendu officiel sous les Ming qui l'étendront sur les vastes territoires des confins de l'empire afin de maintenir ses frontières et de fixer les populations à la terre. Amorcé sous les Yuan, ce mode d'administration laissait cependant une grande liberté d'action aux chefs indigènes (*tusi*) investis avec sceau et diplôme. Le chef Naxi de la lignée royale administrait alors la préfecture de première classe (*tuzhifu*) de Lijiang. Les Ming s'efforcèrent de renforcer leur contrôle par la colonisation Han sous les formes militaire, civile et marchande, et commencèrent à démettre de leur fonction les *tusi* trop indépendants. Ce mode d'administration resta en oeuvre jusqu'aux bouleversements politiques, rébellions et reconquêtes pour dominer le Yunnan sous les Qing (1644-1911) qui imposèrent un retour plus systématique à l'administration centrale (*gaitu guiliu*), avec appointements de magistrats chinois. En 1723, un sous-préfet (*tongpan*) prit en charge le territoire de Lijiang, et le préfet indigène (*tu zhifu*) Naxi du clan Mu fut déclassé. Mais malgré les tentatives de réforme, certains *tusi* restèrent en place jusque dans les années 1940.

Après avoir posé le cadre historique général, nous allons voir quels étaient, dans les confins du Yunnan, les pouvoirs en place, leur emprise politique et foncière respective ainsi que leurs liens ou rivalités. Par ce tableau succinct il apparaîtra que dans la vallée de la Salouen, pour la population Nu, coexistait tout un ensemble de légitimités politiques qui se chevauchaient parfois, les puissants manipulant les droits divers qu'ils avaient sur ce territoire.

1. Les *tusi* Naxi et l'autorité chinoise

La préfecture (*fu*) de Lijiang devint donc le centre administratif des Marches sino-tibétaines du Yunnan, et ce n'est qu'en 1729 que fut créée la préfecture mineure

¹⁰ Le général Wu Sangui avait reçu de la dynastie Qing la pleine autorité sur les provinces du Yunnan et du Sichuan. Il se révolta et chercha appui chez les Tibétains. Son petit-fils Wu Shifan qui lui succéda, rétrocéda au Tibet les territoires au nord de Qizong et Lapu. A ce sujet, voir par exemple E. Chavannes, dans Bacot (1913 : 135).

(*ting*) de Weixi, pour mettre fin aux luttes continues entre Naxi et Tibétains. Le sous-préfet (*tongpan*) de Heqing y fut transféré, chargé de l'administration des vallées du Mékong et de la Salouen¹¹. Sous son autorité, plus au nord à la frontière tibétaine, une garnison s'installa à Adunzi (aujourd'hui Deqin) en 1730, et un magistrat y fut plus tard nommé. Sur les rives du Mékong, les chefs indigènes (*tusi*) furent maintenus en place, dépendant nominalement de la préfecture de Weixi, dotés de fiefs et décorés de titres militaires. L'un, qui prit le nom patronymique de Wang, habitait le village de Yezhi et avait le grade héréditaire de Muguwa (Mun-kwua, "gouverneur militaire" en naxi, cf. Rock 1947, II : 307), le plus élevé après les chefs de Lijiang, et celui de lieutenant (*qianzong*) accordé par les autorités chinoises. Deux autres résidaient à Kangpu, l'un sous le grade de lieutenant indigène (*tuqianzong*) responsable du circuit septentrional (*bei lu*) que la famille Nan se transmettait héréditairement à partir de 1729, l'autre, de la famille Wang, sous le grade de sergent indigène (*tubazong*) responsable du circuit occidental (*xi lu*)¹². Ces chefs influents d'origine Naxi jouissaient d'une indépendance relative, se partageant l'autorité sur les riverains du Mékong et de la Salouen, avec pour fonction de relever les taxes et réprimer les "rébellions"¹³. Ces chefs indigènes étaient en principe

¹¹ La première référence de chefs Naxi en charge de la région de Weixi (anciennement Linxi sous la dynastie Yuan) se trouve dans les chroniques du clan Mu de Lijiang qui donnent la date de 1406 selon Rock (1947, II : 313). Les Naxi aidèrent à l'installation du magistrat dans la ville et financèrent la construction des murs d'enceinte. Pour l'histoire des rivalités entre Tibétains et Mosso, voir aussi Chavannes (1913), Wang (1995).

¹² Cf. Wang (1995 : 158-172). Voir aussi Gong (1985 : 172-75) pour les listes généalogiques, titres, etc... avec des extraits tirés des Annales. Certains des passages sont les mêmes que ceux utilisés et traduits par Rock (1947, II : 296), qui fournit également la généalogie détaillée de la famille Wang de Yezhi (*Ibid.* : 309-13). Les circuits (*lu*) dont il est question étaient des zones contrôlées militairement par des garnisons. La famille Wang ne prit ce nom et n'habita Yezhi qu'à la deuxième génération. À la première génération, deux femmes Naxi résidant à Kangpu détenaient toute l'autorité sur la région. Il s'agissait de He Zhiming, qui reprit la charge de Lieutenant indigène de son défunt mari, et de la mère de ce dernier, appelée (Nan Wenjun) He Niang dont nous allons bientôt reparler.

¹³ Le P. Goré (1923 : 361), dresse ainsi le tableau des différents chefs de la région : "Pour faciliter l'administration, les petits chefs indigènes furent maintenus dans leur charge. Les principaux étaient les chefs mosso de Ye-tche, Khampou, Siao Wei-si, Kitchra, Tsedjrongt ; les chefs tibétains des sous-préfectures indigènes de Dong et de Kia-yi (Pondzéra). Les lamaseries de Khampou Hongpou, Atentzeu, Tundjrroulin et Lapou furent aussi respectées. Chefs et lamaseries possédaient des fiefs exonérés d'impôts, mais le plus clair de leurs revenus provenait de la manipulation des droits divers qu'ils étaient chargés de percevoir autour d'eux. De plus, les terrains de montagne loués au Lissous [Lisu] et aux Lou-tseu [Nu] produisaient bon an mal an des revenus importants, dont les chefs indigènes n'avaient pas à rendre compte".

les seuls propriétaires terriens, et la terre ne pouvait être vendue, mais seulement louée moyennant acquittement de l'impôt et de la corvée (Goré 1923 : 309). Ils devaient faire parvenir à Weixi le tribut payé par la population de leurs territoires respectifs. Voyons le cas du Mugua de Yezhi :

“Ce tribut officiel ne se paye que pour les rizières et se monte seulement à 80 taëls. Les champs de montagne payent un petit tribut de trois dixième d'once d'argent par famille ; c'est la part du Mou-Koua et c'est la plus considérable, car sur son territoire se trouvent plus de mille familles lissous toutes reléguées à la montagne, avec quelques familles loutze émigrées des bords du Lou-tze-kiang. Les Mosso occupent surtout les villages des bords du fleuve, les plus riches à cause des rizières” (Desgodins 1877 : 176).

En temps de guerre, le Mugua de Yezhi devait fournir son contingent de soldats. Il avait le droit de juger les procès civils et criminels, ce qui était une source de gros profits. Il possédait en outre de vastes propriétés personnelles qu'il administrerait comme bon lui semblait. Son fief était en fait comme une petite principauté, vestige de l'autorité Naxi, et la population lui accordait le titre de *Wang* (Roi).

En 1720, une garnison chinoise partit de Adunzi (Deqin) pour conquérir la région des salines de Yanjing et le sud du Tsarong Tibétain. Ainsi les Nu (Anung et Melam), connus sous leur ancien nom chinois de Luzi (Loutse) furent bientôt soumis à l'autorité de Weixi, par l'intermédiaire des chefs de Yezhi et Kangpu. Lorsque le gouvernement Qing transféra le sous-préfet de Heqing à Weixi, certains allèrent faire leur soumission, apportant un tribut en nature (peaux, toiles de chanvre, plantes médicinales...), pour s'assurer une protection contre les Lisu et Tibétains¹⁴. Moyennant ce tribut, chaque famille avait un droit d'usure sur la terre. Tout en s'assurant un meilleur contrôle sur la collecte de ces redevances, le gouvernement Qing réorganisa le système des taxes foncières et en fixa la somme à percevoir annuellement. Les chefs indigènes furent sommés de mettre fin à certaines pratiques, notamment celle du prêt à intérêt (*fangze*) largement pratiqué avec les Nu et les Dulong qui étaient ainsi endettés et réduits en esclavage¹⁵. En 1731, on

¹⁴ Voir par exemple le “Précis d'histoire des Nu” (*Nuzu Jian Shi*, dorénavant NJS), p. 19. Il ne s'agit pas d'une soumission de la tribu toute entière, mais de *certaines chefs de villages* qui vinrent d'eux-mêmes apporter un tribut. Certains se rendirent à Weixi devant le *tonpan* d'après cette même source, d'autres à Kangpu (cf. “Aperçu de la sous-préfecture autonome d'ethnies Dulong et Nu de Gongshan”, *Gongshan Dulongzu Nuzu Zizhixian Gaikuang*, p. 13 ; dorénavant cité GDNZG). Dès 1728, He Weigui fut chargé de l'administration du Nujiang (en tant que *baozhang*) sous l'autorité de Kangpu.

¹⁵ Nous emploierons à plusieurs reprises le terme “esclave”, aussi convient-il de préciser à quelle réalité il renvoie dans les cultures dont nous parlons. D'une manière générale, étaient “esclaves” les prisonniers de guerre, personnes endettées ou encore des orphelins,

ordonna que tous les esclaves Dulong (Drung) de la région fussent renvoyés chez eux¹⁶. Néanmoins, les chefs indigènes ne se conformèrent pas aux nouvelles réglementations et continuèrent à percevoir toutes sortes de taxes et redevances comme auparavant, pour leur enrichissement personnel. Également soupçonnées d'avoir favorisé un soulèvement Lisu, les femmes lieutenants indigènes de Kangpu, He Niang et sa bru He Zhiming, furent destituées en 1803¹⁷. Les chefs de Kangpu et Yezhi continuèrent à se partager l'autorité, conciliant leurs intérêts avec les divers temples bouddhistes de la région, jouissant d'une grande autonomie. En 1871, l'assassinat du *tusi* (Mugua) de Yezhi provoqua un grand soulèvement de la population Lisu qui eut pour conséquence d'importantes razzias. À partir de 1900, la présence des missionnaires aidant, les Nu réussirent à se libérer du joug des tsaronnais et le chef de Kangpu, vaincu d'avoir favorisé ces derniers fut relevé de sa charge ; toute la vallée fut rattachée au fief de Yezhi (Goré 1923 : 361, 365 ; 1924 : 604).

Lors de l'installation des premiers missionnaires (1854), les *tusi* de Kangpu et Yezhi, souvent rivaux, se partageaient l'autorité sur la vallée de la Salouen. Le premier prélevait les taxes au nord jusqu'à la frontière du Tsarong, et avait deux représentants installés dans la vallée de la Salouen, à Bahang et Pengdang. Celui de Yezhi régnait sur la partie méridionale, jusqu'au village Lisu de Tasso. Plus au sud, la plupart des Lisu de la vallée de la Salouen restaient farouchement indépendants, n'hésitant pas à se soulever contre l'invasion chinoise, comme ce fut le cas au début du XIX^e siècle (Dubernard & Desgodins 1875 ; Dessaint & Ngwâma 1994 : 32).

Dans les faits, la Chine impériale laissait le soin aux chefs indigènes d'administrer ces terres et se contenta d'établir des garnisons et de prélever un impôt par leur intermédiaire. Ils étaient les seuls propriétaires de la terre, au nom de la Chine impériale. La présence Naxi était ancienne dans la vallée du Mékong mais aussi de la Salouen où des marchands s'étaient installés pour le commerce

personnes à charge qui n'avaient plus "d'existence sociale" et qui pouvaient être échangées contre des biens (boeufs, sel, céréales...) par la communauté. Les missionnaires furent parmi ceux qui remarquèrent que cet "esclavage" n'avait rien de dur (cf. Dubernard, 1875 : 65). Aussi les premiers chrétiens, presque tous d'anciens esclaves, ne sont pas toujours réjouis par leur nouveau sort : "Ah! nous étions biens plus heureux dans l'esclavage, nous n'avions à nous occuper de rien, sinon de faire ce qu'on nous disait. Si le boeuf du maître mourait, que nous importait; si la moisson n'était pas bonne, le maître était plus pauvre; mais nous pouvions dormir, manger et boire sans inquiétude" (Launay 1902, II : 70).

¹⁶ Voir NJS : 18-20 et Wang (1995 : 200-201) pour diverses citations de Shuo Se (1753) "Rapatriement des barbares Qiu" [*Bansong qianhui Qiyi zhe*]. Il y eut selon cette source 130 hommes originaires de la vallée du Dulongjiang (ancien Qiujiang, source de l'Irraouaddi) qui furent reconduits.

¹⁷ GDNZG : 12 ; NJS : 21-22. Après quoi le nombre de garnisons chinoises chargées de veiller à la "sécurité publique" fut augmenté.

avec les Nu et les Dulong. Le grade héréditaire de *Mun-kwua* (Mugua) que détenait le chef indigène dont les descendants s'installèrent à Yezhi témoigne de l'implantation de l'autorité Naxi (cf. note 12). L'ouverture de la préfecture de Weixi par les Chinois et la mise en place du système des *tusi* ne remit pas en cause le statut des chefs déjà existants, mais confirma plutôt leur autorité. Également au contact des Tibétains au nord et des Lisu au sud, les Nu avaient finalement autant de maîtres que de voisins.

2. Les temples bouddhiques et les réseaux d'alliances

Ce tableau déjà quelque peu complexe ne serait cependant pas exact et complet s'il n'était fait allusion aux temples implantés dans cette région qui détenaient un réel pouvoir politique, entrant souvent dans un réseau d'alliances familiales avec les chefs indigènes.

L'est du Tibet, terre de contact et d'échange avec la Chine et les populations aborigènes des Marches, connut une intense activité religieuse. On trouve encore chez les Naxi un Bon assimilé à une école lamaïste (*rNying-ma-pa* ou *rDzogs-chen-pa*, ordres non "réformés") ; il domina dans cette région jusqu'au début du XV^e siècle. La diffusion du bouddhisme dans cette aire de culture tibétaine est très ancienne, et diverses écoles s'y illustrèrent. En effet, les Rois de Lijiang se convertirent à l'ordre des Karmapa ("chapeaux rouges")¹⁸ à la fin du XVI^e siècle, tandis qu'au Tibet, Karmapa et Gelugpa ("chapeaux jaunes") s'opposaient violemment pour le pouvoir temporel. Ces derniers triomphèrent, aidés par le prince mongol Gushi Khan qui conquiert tout le Kham jusqu'au Yunnan (1641)¹⁹. L'importance des Karmapa dans cette région est donc en partie liée à la présence Naxi, mais aussi à la colonisation des Marches par les Chinois qui soutinrent ponctuellement cette même secte pour

¹⁸ Cet ordre, dérivé des Kagyüpa (*bKa'-brgyud-pa*) fut fondé par Dus-gsum mkhyen-pa (1110-1193), originaire du Kham. La lignée originelle était celle des "chapeaux noirs" (*Zva-nag Karma-pa lama*), et s'y ajouta un peu plus tard celle des "chapeaux rouges" (*Zva-dmar*). Elle passe pour avoir inauguré le système des réincarnations successives (cf. Stein 1987 : 40 ; Richardson 1958 : 141). Les Karmapa s'implantèrent fortement dans le Kham et au sud-est du Tibet, à côté des Sakyapa. Richardson (*Ibid.* : 142) ajoute : "There are also many lesser incarnate Lamas of the Karma-pa sect, such as *rGyal-tshab Spul-sku of mTshur-phu*, the *Karma Si-tu Rin-po-che of dPal-spun in sDe-dge*, and the *dPa'-bo bLama*".

¹⁹ Cf. Stein 1987 : 46. Pour l'histoire des implantations bouddhiques au nord du Yunnan et l'importance croissante des Gelugpa à partir du XVII^e siècle, voir Wang (1995 : 124-129, 172-184).

lutter contre les Tibétains et l'influence de l'ordre officiel des Gelugpa²⁰. Devant leur influence croissante dans les Marches, la Chine ressentit l'urgence d'établir un contrôle direct sur la région de Lijiang (Cf. Jackson 1973 : 74-75 ; Song 1985a).

Les grands temples bouddhiques du nord-ouest yunnanais furent pour la plupart construits à l'époque de la formation de la préfecture de Weixi. C'est à partir d'implantations plus anciennes, notamment de l'ordre des Karmapa, que certains se constituèrent. Au nord, dans la vallée du Mékong, les temples de Dongzhulin²¹ et Deqin avaient été réformés, le premier sous Kangxi (1662-1723) rassemblant sept temples de la secte rouge, et le second treize en 1737 (Song 1985a : 93). Plus au sud, c'est en 1731 que le temple de Weixi (*Lanjing si*) vit le jour. En 1734, non loin du village de Kangpu, le temple Shouguo, puis en 1753 le temple de Hongpo (*Yangbajing si*) furent construits. Selon les récits des missionnaires, le temple Shouguo, qui entretenait d'étroites relations avec le *tusi* de Kangpu, était de l'ordre des Karmapa (cf. Launay 1902, I : 226)²².

²⁰ Les Karmapa "chapeaux rouges" furent les meneurs dans la lutte contre les Gelugpa. Aussi, le nom de "chapeaux rouge" devint l'appellation générique pour de nombreux occidentaux de tous les ordres anciens (Richardson 1958 : 151). De même, les sources chinoises utilisent l'appellation *hongjiao lama* (lamas de la secte rouge). C'est peut-être de là que découlent certaines des imprécisions ou confusions que nous allons rencontrer.

²¹ C'est au temple de Dongzhulin que le P. Renou, lors d'un premier voyage dans la région en 1852, se fit admettre en tant que marchand chinois auprès du Bouddha vivant avec lequel il étudia le tibétain et commença à rassembler les données pour la réalisation d'un dictionnaire tibétain-latin-français qui fut terminé par A. Desgodins. Nous donnons ici les noms d'après la transcription chinoise. Le lecteur peut se reporter au glossaire pour les correspondances en tibétain. Voir la carte 1, *in fine*, pour la géographie des implantations bouddhiques les plus importantes.

²² Il s'agit là des temples les plus importants. Concernant les différentes sectes dans la région, voir plus spécialement Wang (1995 : 172-180) et Song (1985a). Les missionnaires sont unanimes dans leurs écrits concernant le temple de Shouguo qu'ils disent dépendre de la secte Karmapa. Song (*ibid.* : 89, 94) signale quatre autres petits temples de cette même secte ; voir aussi Nujiang Xiao Zu (1986 : 141-2). Bacot (1913 : 22) disait pour sa part que "dans les principautés de Yé-tché, de Kampou sur le Mékong, et de Shidzong sur le Kin-cha-kiang, ils [les Mo-so] appartiennent à la secte Gnymapa (lamas rouges)". Néanmoins, ils sont en contradiction avec le passage du *Weixi wenjian lu* (Recueil des choses vues et entendues à Weixi) traduit par Beauvais (1904 : 8) qui signale que le Shouguo si est un temple de Lamas jaunes. Voir également Rock (1947, II : 306) qui signale que ce même temple est de la secte Gelugpa ; cf. vol. II, planche 159 : Na-khi Lamas of the Yellow sect, dont la légende est la suivante : "Unlike the Li-chiang Na-khi lamas who belongs to the Karma-pa sect, the lamas of K'ang-p'u, Shou-kuo-Ssu, belong to the reformed Yellow sect". Il est de toute façon évident que les Karmapa dominaient dans cette région. À la fin du XVIII^e siècle, selon le *Weixi wenjian lu*, "La tradition porte à treize le nombre de sortes de Lamas. Une, seulement, existe dans Oueï-si [Weixi], celle

Dans la vallée voisine de la Salouen, l'unique temple de la secte rouge (Karmapa) avant d'entrer dans le Tsarong tibétain au nord était celui de Changputong (ancien nom pour l'actuelle région de Gongshan)²³, construit vers le milieu du XVIII^e siècle comme filiale du temple Shouguo. Son histoire nous intéresse plus particulièrement. Il est dit que le premier à être venu enseigner la doctrine est un Bouddha vivant Tibétain appelé Du Gongjian²⁴, venant du temple de Derge. La fondation de l'ordre Gelugpa au début du XV^e siècle amorça une lutte qui opposa les deux ordres, mais les Gelugpa qui fondèrent un temple à Chamdo (1436-1444), branche du grand monastère Se-ra de Lhasa, ne purent cependant gagner tout le Kham. La région de Derge, anciennement englobée dans le Royaume de Ling, était une principauté indépendante où prédominaient les Karmapa, et elle ne fut placée sous l'autorité de Lhasa qu'en 1865.

Le lama incarné de Derge passa à Weixi puis traversa les montagnes jusqu'à la Salouen qu'il remonta pour s'installer sur une des trois terrasses de Changputong. Il fut ensuite remplacé par Songla qui fit déplacer le temple sur la terrasse centrale. Ce dernier mourut de maladie vingt années plus tard et le temple de Derge envoya un remplaçant dont seul le surnom (lama "poids de bois") s'est transmis au sein de la population. À sa mort, la divination effectuée au temple de Derge détermina qu'il avait transmigré sur les rives du Mékong, vers Weixi. Les envoyés arrivèrent près de Xiao Weixi, village sous l'autorité du *tusi* de Kangpu, et l'enfant d'un couple de mendiant attira leur attention. Cet enfant réussit les épreuves et on lui attribua le nom de "Lama de la grande voie"²⁵. Ainsi, c'est He Niang, femme *tusi* de Kangpu apparentée au clan Mu, qui décida de faire construire un temple plus vaste qui prit alors le nom de *Puhua si*, dont la construction fut terminée vers 1783²⁶. En fait,

des Koma [= Karmapa]. (...) Les adeptes des Lamas rouges sont uniquement des Mossos" (nous suivons la traduction de Beauvais ; ce passage figure aussi dans Rock, p. 204).

²³ Le nom est mGyen-bu-thang en tibétain. On le trouve transcrit Djreuboutong (Launay 1902, I : 222), aussi transcrit Djun-pa-tang par les missionnaires. La transcription généralement employée par les missionnaires est Tcha-mou-tong (cf. Glossaire). Pour une étude sur la formation du nom chinois de Changputong, voir Hong (1986 : 229-233) qui démontre par cette voie la relation entre le *tusi* de Kangpu et ce temple.

²⁴ C'est la transcription chinoise donnée par Hong (1986). C'est la seule source dont nous disposons concernant l'histoire de l'implantation de ce temple ; Hong, qui l'a reconstitué à partir de récits oraux prétend qu'il n'y a pas de sources écrites relatant ces faits.

²⁵ "Langjiao zhuge" selon la transcription employée par Hong (1986) qu'il traduit par "Lama trouvé sur la route" ou encore "Bouddha vivant rencontré sur la route" ; une autre transcription (GDNZG : 18) est "Lanque zhige". On doit pouvoir rapprocher ce nom de celui donné par Desgodins (ASMEP, vol. 556 C(1), lettre à Henri, Tcha-mou-tong, 30 décembre 1864) de Lam Kiün Lama (lam chen blama), "Lama (de) la grande voie".

²⁶ Hong (1986 : 225), dont nous tirons ces renseignements, donne 1783 comme la date hypothétique de fin des travaux, mais dit plus loin (p. 234) qu'on peut situer la construction du temple Puhua approximativement à la 5^e année Qianlong, soit 1742. Dans le

elle finança la construction de six temples dans toute cette région. Les pouvoirs politiques et religieux étaient clairement imbriqués. Les lamas de la région disaient tous que les temples de Weixi et de Gongshan étaient des “temples de Kangpu”. Plus tard, le Bouddha vivant tomba malade et accusa un chaman Nu. Alors, les neuf chamans des trois terrasses voisines furent convoqués au temple de Changputong, mais comme ils ne purent le guérir, huit d’entre eux furent tués et un seul réussit à prendre la fuite pour aller porter plainte à Weixi. Le Bouddha vivant mourut après vingt-neuf années à la tête du temple.

Lorsque le P. Renou arrive dans la vallée de la Salouen en 1854, il est accueilli par le lama incarné du temple Puhua. Il était le représentant des pouvoirs religieux et civil, et prélevait les taxes chez les Dulong et les Nu au nom du mandarin de Weixi à qui il devait les faire parvenir (Desgodins 1885 : 54). Selon les écrits missionnaires, le précédent Bouddha vivant fut écorché vif par le peuple pour cause de concussion (cf. Prouvèze 1884 : 625 ; Mesnard 1904 : 21). Les missionnaires qui trouvèrent souvent l’hospitalité dans ce temple ne nous fournissent pourtant que peu de renseignements :

“La lamaserie de Tchamoutong relève directement du Grand Lama de Dégé [Derge](...). Le Grand Lama de Dégé lui donna le diplôme par lequel l’administration de la lamaserie lui était confiée, et il obtint du préfet de Ouy-si [Weixi] le pouvoir de régir sous le titre de Mou-koua, auquel il avait des droits héréditaires, les Loutsés de cette vallée de la Salouen” (Launay 1902, I : 229)²⁷.

L’histoire de l’implantation du monastère de Changputong est une des phases de la colonisation de la vallée de la Salouen. Lors de la construction du temple Puhua,

GDNZG : 12, il est dit que le Puhuasi fut construit en 1825. Rock (1947 : 337) donne la date de 1765, et prétend que ce temple s’appelle Feilai si en chinois; c’est probablement une erreur de sa part, aucune des sources chinoises que nous avons consulté ne signalant ce nom.

²⁷ Nous n’avons pu trouver que de maigres informations supplémentaires à son sujet dans les correspondances des missionnaires : d’origine Mosso (Naxi), parent du *tusi* (Mugua) résidant alors à Kangpu (ce qui lui permettait de revendiquer les droits de perception des taxes), il fut reconnu à l’âge de 17 ans et alla étudier au temple de Derge (ASMEP, vol. 556 (1), A (1), C (1)). Il avait 33 ans lorsqu’il fit la connaissance du P. Renou. Il avait son père à ses côtés et était dirigé par son mentor Trouba-sering (Prouvèze 1884 : 625). Hong (1986) ne parle pas du meurtre du précédent Bouddha vivant et par ailleurs, il y a sur certains points des incohérences avec les dires des missionnaires. Voici dans les grandes lignes comment il retrace l’histoire : quand le Bouddha vivant “Langjiao Zhuge” mourut, la puissance du *tusi* de Kangpu faiblit, et Yu Yixi (chinois Han), fils du *tusi* Dougu Cijin de Huawengping vers Deqin s’imposa ; il fut bientôt chassé. L’âme de “Langjiao Zhuge” transmigra dans le fils (?) du *tusi* de Yezhi, Lachu, ce qui correspond au déclin du *tusi* de Kangpu, mais à un retour d’influence de celui de Yezhi.

les religieux “vinrent avec quelques familles thibétaines s’établir à Tchamoutong, après avoir chassé les propriétaires Loutsés qui gagnèrent le Kioukiang” (Genestier 1929 : 24)²⁸. Ainsi, la population de l’endroit était très mélangée : il s’y trouvait, outre les indigènes, des Tibétains, des Chinois émigrés, des Naxi et quelques familles venues des tribus de l’ouest.

“Le lama chef du pays est loin de partager envers les étrangers l’antipathie qui existe partout ailleurs. Il reçoit tous ceux qui ne sont pas trop tapageurs, leur donne des terres incultes, et fait, de la sorte, des profits assez considérables. C’est ainsi que depuis quelques années, les Chinois et les Lama-jen (nom chinois d’une tribu, non pas *lama* religieux tibétain), se sont mis à cultiver le riz à Tcha-moutong en assez grande abondance” (Desgodins 1869 : 324).

Plus tard, ce fut un nommé Lachu en qui l’on reconnut la deuxième incarnation de Lam-chen lama. Il n’avait alors que six ans et il étudia au temple de Kangpu (le *Shouguo si* dont le Bouddha vivant était cousin de Lachu et frère du *tusi* Wang Jiaxiang). Trois ans plus tard, accompagné de son père He Guozhu désigné comme représentant du *tusi* de Yezhi, il fut conduit au temple Puhua de Changputong. Rapidement, son visage fut couvert de verrues. Une divination détermina comme cause de ce mal un puissant esprit qui avait été offensé par l’abattage d’un pan de forêt. On lui sacrifia un boeuf blanc, une brebis et un poulet blanc, puis Lachu rentra au temple Shouguo et y resta jusqu’à l’âge de douze ans. Pendant la période d’étude de Lachu, ce fut un Nu du village de Dala (Dara) qui s’occupa du temple. C’est alors que survint (en 1905) ce qui est appelé “l’affaire religieuse de Bahang” (*Bahang jiao’an*) dans les sources chinoises, révolte contre les missionnaires catholiques sur laquelle nous reviendrons²⁹.

Sur d’autres points encore il y aurait moyen d’établir les liens étroits qui existaient entre les chefs indigènes de Kangpu et Yezhi et certaines autorités religieuses (Karmapa) de la région. Leurs intérêts communs se révélèrent encore sous le Guomindang, puis lors de l’arrivée des troupes communistes — époques où ils firent jouer leurs relations tant économiques, politiques que familiales pour tenter de conserver leur autorité et continuer de prélever les taxes. Chacun défendant son fief, les rivalités étaient fréquentes entre les *tusi* eux-mêmes, ou avec les temples. Le P. Goré nous dit que “les vieillards se souviennent des luttes entre les chefs de Khampou et Ye-tche et des razzias qui en furent la conséquence vers 1870” (Goré

²⁸ Voir aussi Hong (1986) qui signale que soixante-quinze familles tibétaines des environs de Weixi et Zhongdian y furent envoyées pour cultiver les terres dont l’usufruit était héréditaire.

²⁹ Hong (1986 : 230-231) ; “Précis d’histoire des Dulong” [*Dulongzu Jian Shi*], p. 27. Les noms donnés ici sont les transcriptions chinoises. Pour Lachu, on trouve également Lacuo, cf. *Nujiang Xiao Zu*, p. 26.

1923 : 361). Les moines de Hongpo (Gelugpa) pillent les familles dépendantes de Yezhi. Le Mugua tombe dans une embuscade et est tué. Des bandes Lisu se soulèvent pour venger leur chef et incendient les villages dépendants du temple de Hongpo (Launay 1902, II : 121).

Le temple de Changputong (*Puhua si*) apparaît donc comme une branche du temple Shouguo près de Kangpu, relié au centre Karmapa du Kham, Derge. De plus, sa relation avec la lignée des chefs Naxi révèle des liens déjà anciens entre les Naxi et cet ordre des "chapeaux rouges"³⁰, ainsi que l'alliance entre les autorités civiles et religieuses dans la gestion de ce territoire, la perception des droits fonciers et autres redevances. Avec le système des réincarnations successives apparaissent les liens familiaux entre autorités civiles et religieuses, les incarnations se faisant souvent au sein des familles les plus influentes.

L'implantation de ce temple n'a pas été sans difficultés et entraîna l'opposition de la population Nu³¹. C'était une nouvelle autorité, religieuse et politique, rivale des pouvoirs en place comme l'évoque l'antagonisme avec les chamans Nu. Elle rencontra la résistance de la population, mais aussi la sanction des esprits du lieu, maîtres de la forêt, qu'il fallut se concilier par un sacrifice. Ce problème de la maîtrise sur les divinités du sol, qui joue un rôle clé dans le processus de légitimation politique, nous le rencontrerons de nouveau avec les missionnaires.

Ainsi les *tusi* et les monastères de la vallée du Mékong possédaient des fiefs exonérés d'impôts, et distribuaient aux paysans la terre dont ils étaient maîtres contre une redevance. Les *tusi* prélevaient une taxe au nom du préfet de Weixi, le territoire de celui de Yezhi jouxtant au sud celui de chefs Lisu qui prélevaient aussi des taxes sur une partie de la population Nu. Le fief du *tusi* de Kangpu, avant d'être rattaché à celui de Yezhi, englobait le territoire de Changputong, et ce fut le temple Puhua qui fut chargé de la collecte sur les vallées de la Salouen et du Dulongjiang. Ce temple prélevait les taxes foncières des serfs et les rentes des métayers, et avait d'autres revenus plus aléatoires comme les contributions d'encens pour les rituels effectués. Bien que relevant de l'officiel Chinois de Weixi, ces diverses autorités jouissaient d'une grande indépendance et s'assuraient des revenus consistants, grâce aux taxes et au commerce. Les chefs Naxi devaient aussi concilier avec les Tibétains du Tsarong et d'autres petits chefs des environs de Deqin. La femme *tusi* He Niang, qui finança la construction du temple de Changputong, céda d'autre part

³⁰ Avant la formation de la préfecture de Lijiang, l'ordre des Karmapa restait en relation étroite avec le Roi 'Jang de Sa-tham (= Naxi de Lijiang). Voir Rock (1947 : 204) à propos de l'importance d'un Guru Karmapa venu dans la région de Lijiang et dont le troisième réincarné, encore vivant à cette époque, résidait à sDe-dge.

³¹ Hong (1986 : 225) signale deux versions du récit de l'arrivée du premier lama (Du Gongjian). Toutes deux relatent une tentative des Nu pour le chasser, mais selon certains c'est par sa puissance magique qu'il s'imposa ; selon d'autres, c'est par la force des armes.

ses droits sur une partie des villages du nord des vallées de la Salouen et du Dulongjiang aux autorités du Tsarong tibétain³². Nous allons maintenant examiner les institutions en place dans cette région sud du Kham.

3. *Les pouvoirs locaux tibétains*

Après l'invasion chinoise sous la dynastie Qing qui instaura son protectorat sur le Tibet, la province tibétaine du Kham fut en partie rattachée au Sichuan (avec les territoires de Batang et Litang) et au Yunnan (territoires de Deqin et Zhongdian), tandis que la partie ouest restait sous l'autorité du gouvernement Tibétain et des amban de Lhasa. À l'est, certains États comme celui de Derge, le Nyag-rong et les cinq principautés Hor, dirigés par des chefs héréditaires, ne furent soumis par les troupes de Lhasa qu'en 1865. Au sud du Kham, un officiel (*thil-rje*) nommé par Lhasa résidait à Mangkang (sMar-khams sGar-thog) et avait autorité sur treize gouverneurs de district (*rdzong-dpon*)³³, notamment ceux de Tsarong et Dzayul (Carrasco 1972 : 141).

Ainsi, au nord de la région de Changputong, on entre dans le Tibet qui avait jadis autorité sur cette partie du Yunnan. Sur la rive droite de la Salouen se trouve le village (sous-district) de Menkong et un important temple bouddhiste. C'est l'une des trois divisions administratives de l'ancien district (*rdzong*) de Sangachos-Dzong³⁴ dépendant de Mangkang (sMar-khams). Le gouverneur (*rdzong-dpon* ou

³² Dans les sources chinoises, on trouve plusieurs versions de récits sur les relations entre le *tusi* de Kangpu et le temple de Puhua si, évoquant les droits des diverses autorités sur la région. Il est dit que le *tusi* de Kangpu fit construire le temple de Changputong parce que son mari puis son fils moururent ; elle fit un vœu au Bouddha, offrit de l'encens (*xiang huo*), et c'est pour cela que les temples de la région sous l'autorité du *tusi* prélèvent une taxe appelée "*xiang huo qian liang*" (frais d'encens). La région où était prélevée cette taxe correspond aux cours supérieurs du Nujiang et du Dulongjiang. Elle laissa au temple du Tsarong les frais rituels "*chaodu qianliang*" ou "*chaodu xianghuo*". Selon une autre histoire, He Niang invita un lama du Tsarong pour soigner son fils et autorisa qu'on fasse le rituel de délivrance de l'âme du mort (*chaodu*) en faisant don de l'encens (*xianghuo*). Le temple du Tsarong et les chefs Tibétains prélevèrent dès lors des taxes, droit que He Niang leur céda en remerciement pour le rituel effectué. Ils ne cessèrent le prélèvement qu'en 1924 dans la vallée du Nujiang, et à la Libération (1949) dans la vallée du Dulongjiang. En théorie, la population avait donc à verser : un tribut (les (*Qiu gong*) "tribut Qiu [Dulong]" et (*Nu gong*) "tribut Nu") perçu par le *tusi* au nom de l'autorité impériale de Weixi ; les frais d'encens (*xianghuo qianliang*) au temple de Changputong ; les frais rituels (*chaodu fei*) au temple de Menkong.

³³ Il avait huit sDe-pa sous son autorité d'après le P. Renou, ASMEP, vol. 556 (1) [648].

³⁴ Nous utilisons ici une transcription simplifiée (cf. Glossaire). La transcription donnée par Kaulback (1938) est Sangachö Dzong. Les missionnaires l'écrivent Song-nga-kieu-dzong

sde-pa), avait trois responsables de sous-districts (*zhal-ngo*) sous ses ordres, celui de Dzayul, celui de Djoupa et celui de Tsarong, ce dernier ayant autorité sur trois districts de rang inférieur : le Pong-lé et le Kiong-song sur les bords du “Ou-khio” (Yuqu en chinois), et enfin le Rongma sur les bords de la Salouen³⁵, dont les villages Nu (Melam) de Songta et Longpu font partie, ainsi que la vallée de Bonga où s’installèrent les premiers missionnaires. Nous avons vu précédemment que le *tusi* de Kangpu avait cédé ses droits aux chefs Tibétains de Menkong pour le prélèvement des taxes sur tout le nord de la région de Changputong et du Dulongjiang.

Dans le Kham, comme ailleurs au Tibet, la terre qui est considérée comme appartenant à l’État, au Dalai Lama, est inaliénable, et les cultivateurs auxquels elle est distribuée doivent taxes et services (*khral*). Les chefs de district (*rdzong*) devaient verser les taxes au gouvernement qui en fixait le montant, et tout l’excédent perçu sur la population devenait leur revenu privé (Carrasco 1972 : 92). Les administrateurs, officiels appointés par le gouvernement, chefs héréditaires ou monastères, fournissaient la terre à des familles qui devenaient leur dépendantes. Le P. Goré nous apprend que le district du Tsarong ne comptait “qu’une vingtaine de hameaux et une population totale de 5 à 6000 familles. De ce nombre, 270 seulement sont tributaires [*khral-pa*] ; les autres sont fermières des lamaseries ou esclaves de quelques riches propriétaires” (Goré 1923 : 377). C’est ainsi que se dessine la principale division de la paysannerie, et nous aurons bientôt l’occasion de revenir sur l’existence de l’esclavage par dette dans cette région.

Le Dzayul était du côté tibétain une région stratégique dont il fallait s’assurer le contrôle. La politique consistait notamment à installer des colons pour encourager la tibétisation de la région, en leur accordant des terres exemptes de taxes³⁶. Du point de vue religieux, des efforts étaient faits pour la propagation du bouddhisme et la lutte contre les ordres autres que celui officiel des Gelugpa³⁷.

le plus souvent. Au Tibet, le mot “*rdzong*” est utilisé pour un fort (*mkhar*, *mkhar rdzong*) résidence d’un officiel. Au Kham, ce mot est employé d’une manière plus générale pour désigner les quartiers d’un officiel, quelqu’il soit, et que ce soit un fort ou non (cf. Kaulback 1938 : 130).

³⁵ Pour les mots en tibétain comme en chinois, nous renvoyons le lecteur au glossaire. Certains noms n’étant donnés que par les missionnaires, nous conservons la transcription alors employée. Bacot (1912 : 206-7) donne Djrougon pour le Dj(r)oupa des missionnaires, et dit qu’à Menkong résident les deux (?) gouverneurs du Khionsong, district faisant partie de la principauté de Tsarong, Khionsong n’étant pas un fief héréditaire. Le gouverneur était nommé pour trois ans.

³⁶ L’un de ces villages, Latsa, avait été donné à un homme important de Chamdo pour service rendu au gouvernement. Cf. Carrasco 1972 : 134 ; Kaulback 1938 : 66.

³⁷ “Religion in Zayul has become so mixed with animism that the Government is seriously concerned, and accordingly from time to time they give grants of land to deserving characters, tax-and services-free, on condition they build a village and promote the true Bud-

Ces chefs de région, nommés par Lhasa ou investis par hérédité, gouvernaient ensemble avec les monastères qui détenaient une autorité politique, foncière et des forces armées. Les districts étaient d'ailleurs en général gouvernés par deux officiels (*rdzong-dpon*), l'un laïc, l'autre moine.

Dans le domaine commercial, le gouvernement exerçait un monopole et avait ses propres agents. Il lui arrivait aussi de céder ce privilège, souvent à certains monastères, à des nobles, ou encore à des marchands privés (Carrasco 1972 : 213). Cet auteur ajoute que certains officiels, abusant de leur position, utilisaient pour leur commerce privé le service de transport gratuit (*'u-lag*) des paysans ou imposaient à leurs sujets leurs articles de commerce. Il semble que ce cas de figure est assez bien illustré par ce qui va suivre.

Le village de Zha'en (*'Gram-sngon*) était le lieu de résidence de riches marchands qui avaient le monopole de tout le commerce du bas Tsarong et de la branche orientale de l'Irraouaddi. Les Drung (Dulong) leur payaient tribut et procuraient des esclaves. L'un de ces marchands s'appelait Tséouang (*Tshe-dbang*), et c'est à lui que s'adressera le P. Renou pour l'installation de la première communauté chrétienne. Il possédait également une grande métairie à Longpu. C'était le chef de la région appelée "Khionieu", qui s'étend du Mékong à l'Irraouaddi au sud de Menkong³⁸, et on apprend ailleurs que "par droit d'hérédité, il gouverne au nom de Lhasa un petit territoire dépendant de Tchamoutong [Changputong], et le pays des Kiongtrop [Drung ?]. Ses vexations ont poussé à bout la population naturellement timide qu'il administrait, des révoltes ont eu lieu, et, depuis lors, le tribut payé précédemment à Tséouang est aujourd'hui porté au sous-préfet de Menkong. Le Tsarong compte quatre familles qui sont regardées comme les plus riches du pays ; celle de Tséouang en est une" (Launay 1902, I : 232). Dans les faits, ces quatre familles se partageaient le pouvoir, avec les monastères et les autres familles tributaires (*khral-pa*) possédant des terres³⁹. Desgodins fournit quelques renseignements sur les relations entre ces riches marchands et la population ; c'est

dhism by all means in their power. A secondary idea is that they represent so much good new blood introduced into the country, which, it is hoped, may counteract to a certain extent the traces of Mishmi, Khanung, Lissu, Chinese, and dwarf aboriginal, which with Khampa foundation go to make up the Zayuli" (Kaulback 1938 : 66).

³⁸ Bacot 1912 : 247. Il ajoute que "Djrongneu" (Zha'en) se compose de trois châteaux qu'entourent les maisons basses des serfs. Ces forts (*rdzong*), qu'il décrit comme d'immenses bâtisses, sont ceux des chefs du Dulongjiang ; cf. description p. 251, photo p. 246 et pl. 5.

³⁹ NJS, p. 39. Les transcriptions chinoises des noms de ces quatre familles sont : Langjia, Yoububaolixi, Muguixi et Xunacuo. Selon les sources missionnaires, on peut apprendre que deux de ces familles riches se nommaient (Tali)Kelsong et Ouatsong. Nous n'avons pas retrouvé les noms des deux autres.

l'occasion pour nous de présenter un peu mieux les Nu de cette région qui seront parmi les premiers convertis :

“Les Arrou [Nu] paient tous les ans un tribut à la Chine ; c'est le lama d'ici [Changputong] qui est chargé de le faire parvenir à Oui-si [Weixi]. De plus, ils doivent aussi payer un petit tribut au mandarin Thibétain de Men-kong ; ce tribut porte le titre d'aumône et consiste en quelques marmites de fer, *ya-tai*, ou toiles du pays, etc. On m'assure que, dans le principe les Arrou ne devaient payer aucun tribut au Thibet, mais les Thibétains, profitant du caractère doux et faible des habitants, demandèrent des présents, puis les exigèrent ; le mandarin exigea le transport gratuit des charges de sel ; puis les gros bourgeois de Tsa-kong [Zha'en] firent aussi porter gratuitement leurs charges de sel, sous le nom du Chel-ngo, ensuite en leur propre nom. Si bien que les choses en étaient venues à ce point qu'à l'occasion du tribut, les pauvres Loutsé étaient chaque année obligés de porter 500 à 600 charges de sel qu'on les forçait ensuite d'acheter au prix de cinq charges de céréales pour une de sel. Il y a deux ans [1862], les Loutsé (Arrou) *aidés par des chinois établis au pays, firent une petite révolution, secondés aussi d'un régiment de Lissou* : ils vinrent en masse au-devant des collecteurs du tribut, auxquels ils signifèrent qu'à l'avenir ils paieraient fidèlement le tribut, mais ne porteraient plus gratis que les dix-sept charges du mandarin ou chel-ngo” (Desgodins, 1872 : 323)⁴⁰.

En 1937, lorsque le P. Burdin accompagne MM. Liotard et Guibaut pour leur voyage vers le Tsarong, c'est au chef de ce village, dont ils disent qu'il est le “sous-préfet”, “Chienlgo” ou “Chinlgo Ougtson” (*zhal-ngo*), “grand maître du Tsarong”, que revient la décision de laisser passer les deux explorateurs. Il contrôle la région de la passe du Dokerla, chemin du pèlerinage du Kawakarpo (Ka-ba-dkar-po)⁴¹. Bien que les données soient peu abondantes, il semble que Tséouang était un riche personnage (un noble ?) qui avait une autorité légitime et des droits héréditaires sur le territoire au sud de Menkong et le nord de la vallée du Dulongjiang. Par ses droits de perception de taxe et son commerce, il s'assurait l'endettement d'une partie de la population Nu et Drung. Ceux qui ne pouvaient plus payer se mettaient

⁴⁰ La phrase que nous soulignons a été coupée. La lettre originale de Desgodins comporte l'indication “aidés par les chinois... (et de nous en cachette)...”, ASMEP, vol. 556 C(1), [1650].

⁴¹ Burdin, 1938 : 165 + Photo p. 167 & Guibaut, 1967 : 176. Il ne doit plus s'agir de Tséouang, qui après le procès de Bonga, dont nous allons bientôt parler, fut exilé (Launay 1902, I : 363, 394). Il revint cependant plus tard dans la région.

à son service, devenaient des esclaves domestiques qui pouvaient être vendus. Il en avait lui-même une soixantaine à son service⁴².

Selon certaines sources, à l'époque où Yu Yixi (Chinois Han) prit la responsabilité du temple Puhua de Changputong (*cf.* note 27), il établit un réseau commercial d'exportation des productions locales avec son père, chef indigène de la région de Deqin, qui lui fournissait marmites et trépieds en fer, toiles, etc., pour l'importation. Il établit également des liens avec les marchands de Zha'en : du Tsarong il fit venir du sel ainsi que de la laine, pour le profit du temple qui revendait ces denrées à prix fort. Les céréales et objets usuels importés de Deqin étaient transportés par caravanes au Tsarong par les corvéables. Par ses abus, Yu Yixi provoqua une révolte. Un groupe de Nu entra une nuit dans le temple et tenta de le tuer mais il réussit à fuir (Hong 1986 : 226)⁴³.

Au Tsarong, divers temples détenaient une autorité non négligeable, notamment celui de Menkong (*Dar-gling*), qui était de l'ordre des Sakya (Launay 1902, I : 238)⁴⁴. Il semble que c'est à ce temple que la femme *tusi* de Kangpu céda jadis les droits de perception des frais rituels sur le nord de la région de Changputong (*cf.* note 32). À quelques kilomètres plus au nord-est, le village de Bitu, situé sur une voie de commerce ou passaient les marchands chinois du Yunnan se rendant vers Lhasa, abritait un temple important dont le lama incarné était le cousin de celui du temple de Dongzhulin au Yunnan. Il s'était vu vendre les droits de perception des frais rituels sur le Tsarong par le temple de Menkong (Launay 1902, I : 396) : mais peu après ce dernier prétendit qu'il n'en avait vendu que la moitié. Les lamas de Bitu et ceux de Menkong vinrent alors tour à tour réciter leurs prières et faire leurs cérémonies dans les villages du Tsarong, et recevoir la redevance. Le Bouddha vivant de la lamaserie de Lhadjrong (Lodjrou) était un ami du P. Renou qui en 1856 avait failli le convertir ; mais le Bouddha vivant ne voulut descendre au rang de simple fidèle (Mesnard, 1904 : 36). D'autre part, Tséouang honorait des dieux Bon-po et avait consacré une pièce de sa maison à leur culte, salle de prière dont un lama de cette secte s'occupait (Launay 1902, I : 232). Non loin de là, près du vil-

⁴² ASMEP, vol. 556(1). Lettre de M. Renou aux Directeurs du Séminaire. Bonga, le 1er juillet 1855 [648].

⁴³ Peut-être cette révolte a-t-elle aussi à voir avec les moeurs très libres de Yu Yixi qui selon Hong (1986) eut de nombreuses maîtresses.

⁴⁴ Tseultchrin (*Tsul-khrims*) en était le Bouddha vivant à l'époque du P. Renou (Launay 1902, I : 238). Mais ce monastère fut probablement réformé vers 1858 : lors du complot contre les missionnaires, il est dit que Tséouang trouve appui dans les lamas de la secte Gelugpa, notamment le Bouddha vivant Guielsé de Menkong. Puis (en raison de deux pèlerinages à Lhasa), le cousin du beau-père du fils de Samdo (ancien *zhal-ngo* de Menkong), nommé Atou, devient le Supérieur de la lamaserie (Launay 1902, I : 394).

lage de Tchрана, il y avait d'ailleurs un petit temple Bon-po qui se transforma bientôt en église.

Dans ces Marches sino-tibétaines habitées par des peuples bien peu farouches, se concentrèrent de multiples sphères d'autorité se manifestant par de nombreux impôts et la pratique du servage. Parallèlement se développa un commerce assez important dont les acteurs principaux tiraient un bon profit. Les institutions en place sont complexes et relèvent parfois d'une double allégeance. Au nord de la vallée de la Salouen, certains villages se retrouvaient avec des taxes et corvées imposées par le *tusi* de Kangpu et le temple de Changputong, ainsi que celles des autorités civile et ecclésiastique du Tsarong.

Il est nécessaire de préciser, comme certains faits ont pu le montrer précédemment, que les Nu ne présentent pas les traits d'une "tribu" homogène et unie. Ce qui les caractérise est plutôt leur structure sociale segmentaire et des unités villageoises politiquement indépendantes. Ce type d'organisation qui se construit sur un jeu d'alliance et d'opposition entre les lignages se singularise par des choix et des revendications parfois différentes : conflit, soumission ou migration. De plus, cette structure très souple est difficile à saisir par un État centralisé qui n'a alors d'autres moyens que d'en faire des paysans fixés à la terre. Que ce soit par la voie du servage qui crée des obligations, ou par le commerce, le prêt à intérêt de bétail, outils, denrées alimentaires, l'endettement assure le contrôle sur la population. Ce système d'esclavage par dette, assez remarquable dans cette partie des Marches sino-tibétaines, fut déjà signalé par les missionnaires et les voyageurs comme touchant la majorité de la population. Les sources chinoises signalent également l'importance des réseaux de commerce à caractère esclavagiste dont cette région fut le théâtre. Ce fut une pratique qui profita aux missionnaires lorsque, dans un premier temps, ils recueillirent des esclaves pour les convertir.

II. ARRIVÉE DES MISSIONNAIRES : CONSTITUTION D'UN POUVOIR LOCAL

En 1854, le P. Renou traverse les montagnes depuis le Mékong pour rejoindre la vallée de la Salouen et se rendre au temple de Changputong qui détenait l'autorité civile et religieuse. Sur la route, il rencontre un jeune lama qui ayant voyagé au Tsarong lui donne les noms des familles influentes, et lui parle notamment d'un riche propriétaire appelé Tséouang. Il s'agit donc de cet important personnage dont nous avons parlé précédemment, qui habitait le village de Zha'en (*'Gram-sngon*). En quelques jours, Ch. Renou obtient la vallée de Bonga, dont une partie appartient à Tséouang et une autre à son gendre Apil qui habite le village voisin de Aben, sur la route du pèlerinage du Kawakarpo. Un contrat est passé au nom de Tséouang et de ses descendants d'un côté, Ch. Renou et sa prétendue Compagnie marchande de

l'autre⁴⁵. C'est une location perpétuelle pour laquelle le missionnaire devait payer chaque année 15 taëls à Tséouang, et 1 taël 3 tsien à Apil, soit environ 130 francs de l'époque.

“Primitivement le terrain de Bonga était aux Melam de Songta, qui, à la suite d'un procès avec les Thibétains du village d'Aben, cédèrent à ces derniers le nord de la plaine, se réservant le sud de toute la montagne. Les nouveaux propriétaires, au nombre du huit, divisèrent leur portion en huit lots, un par famille. Plus tard, les Melam de Songta cédèrent leur part à Tséouang, dont ils étaient les débiteurs ; à leur tour, sept familles d'Aben lui vendirent les sept lots qu'on leur avait donné, et seul, le huitième propriétaire, Apil, conserva sa fortune” (Launay 1902, I : 233).

Au point de vu administratif, Bonga était dans le Rongma, qui faisait partie du Tsarong, dépendant du gouverneur de Markham. Et depuis l'implantation chinoise dans le Kham au XVIII^e siècle, la vallée était aussi dans la juridiction du capitaine Chinois nommé à Markham, sous les ordres du colonel de Chamdo. Ces derniers n'y avaient cependant qu'un droit de regard plutôt qu'une réelle autorité.

Comme les nouvelles vont vite dans la région, des bruits courent sur le P. Renou, amplifiés par l'histoire de l'assassinat des Pères Krick et Bourry (1854) dans le Dzayul voisin ainsi que par l'avancée des Anglais depuis l'Inde. On dit que Tséouang avait fait avec un étranger des arrangements propres à compromettre la sûreté du pays. Alors le gouverneur de Sangachos Dzong convoque Tséouang et Renou à Menkong. Kelsong, riche propriétaire de Menkong, ami de Tséouang et homme de confiance du préfet intercède en leur faveur. C'est le supérieur du monastère de Menkong qui rédige l'écrit sur lequel le magistrat appose son sceau. Le P. Renou est libre de rester à Bonga et de voyager dans les districts de la préfecture (Launay 1902, I : 239-240) et il fait alors venir le P. Fage, installé depuis plusieurs mois au monastère de Changputong, dont le lama incarné accueillait toujours les missionnaires avec hospitalité. Ce dernier, depuis le séjour du P. Renou, nourrissait l'idée de louer un terrain à ces “marchands Chinois”. En août 1855, le Père Fage obtient d'ailleurs de cette lamaserie deux fermes pour 12 taëls 1 tsien par an (Launay 1902, I : 242). Le premier terrain se situait non loin du temple, sur une terrasse voisine appelée Tchrongteu. L'autre convenait d'autant mieux aux missionnaires qu'il était adossé à la montagne de Bonga⁴⁶; de plus, étant tous deux en territoire Chinois, cela les dispensait du passeport nécessaire pour le Tsarong.

⁴⁵ Le traité de Nankin de 1842 n'autorisait pas de prêcher en dehors des villes ouvertes. Les missionnaires se faisaient donc passer en général pour des marchands Chinois. Tel était le conseil donné par leur supérieur ecclésiastique Mgr Thomine Desmazures : “cacher l'action du missionnaire sous l'apparence du négoce”, in : Prouvèze 1884 : 438.

⁴⁶ Ce terrain que les missionnaires appelaient Khionatong (actuel Qingnatong) leur fut loué par le temple de Changputong et garanti par le Mugua de Yezhi (ASMEP, vol. 556 (2),

1. Les premiers catholiques

Le P. Renou fait venir ses trois serviteurs, des chrétiens Chinois dont Jean Fan, un fidèle des missionnaires, pour s'installer à Bonga. Un catéchiste, Lin, sera bien utile aux missionnaires pour leurs débuts. "Le chemin venant du Mékong passant par Tsezhong [Cizhong], Renou envoie des cadeaux aux chefs et celui qui veillait plus spécialement à la garde du pont s'engage à laisser passer tous les chinois se rendant à Bonga" (Launay 1902, I : 242). Et ainsi d'autres Chinois, menuisiers venus à Bonga pour l'édification de la résidence, se convertiront tous à la fin de leur court séjour. Mais la majorité des "ouailles" des missionnaires sont des esclaves, pour la plupart rachetés à Tséouang. Le premier, que le P. Renou lui achète pour 16 taëls, avait treize ou quatorze ans. Il fut capturé dans l'Assam alors que ses parents travaillaient aux champs ; "il fut vendu à des Kiong [Drung], puis il tomba entre les mains du propriétaire qui nous loue Bonka"⁴⁷.

"En 1856, ils [Renou et Fage] achètent quatre enfants : le premier se nommait Seumapil, de race sauvage; le second fut Tchrela, âgé de douze ans ; il devait un jour retrouver son frère devenu esclave de Thibétains qui vinrent vendre du maïs à Bonga. Les deux autres se nommaient Sampil et Sandjroup, de la tribu des Bayul [Drung?]. Ces quatre enfants nous coûtent 51 taëls (408 francs de l'époque)" (Launay 1902, I : 245).

L'année suivante, ils achètent à nouveau sept garçons et deux filles pour la somme de 72 taëls, puis en 1858 à nouveau deux garçons et deux filles (39 taëls 9 tsien), et encore neufs autres pour 61 taëls⁴⁸. Orphelins ou enfants vendus par leurs parents endettés, ils venaient gonfler la petite communauté de Bonga où ils commencèrent à apprendre à lire et à prier en tibétain. Les missionnaires procèdent également à des achats d'esclaves plus âgés : Tchredou, né au pays des Mishmis ; Agun, un tsaronnais ; sa soeur Agien, qui épousera plus tard Foupao, de la "tribu" des "Slo-ka-tchous", ou Slo tatoués, voisine des Mishmis ; Djrouleu ; Trachi, un pèlerin, dont les habitants d'Aben s'étaient emparés ; Tchang-tsy, originaire de

Lettre de M. Renou à M. Barran, Tsa-rong, le 2 novembre 1855 [731]). Cela montre bien le lien entre le temple et le *tusi* du Mékong dont nous avons parlé plus haut. Ils agissaient de concert, sur un même domaine foncier. Pour les implantations chrétiennes, voir la carte 1, à la fin de l'article.

⁴⁷ ASMEP, vol. 556 (2). Lettre de M. Renou à M. Légrégeois, Bonka, 8 juillet 1855 [692]. À propos de la provenance assamaise de la majorité des esclaves en Haute Birmanie, voir Leach (1954 : 161).

⁴⁸ ASMEP, vol. 556 A(2). Lettre de M. Renou à Mgr de Sinopolis, Tcha-mou-tong, le 28 janvier 1859 [1379].

Lijiang ; Gunten, un tsaronnais renvoyé par son maître. Puis encore quatre autres enfants (Launay 1902, I : 245).

Ensuite, ce sera un lama, Pema, grand chantre au couvent de Tchraya, qui se convertit avec sa compagne et sa petite fille. Comme ce lama avait rompu son voeu de chasteté, son oncle, supérieur du couvent, lui avait dit de faire le pèlerinage du Kawakarpo (Dokerla) avec sa maîtresse, et de tuer l'enfant à sa naissance. Ils arrivèrent finalement à Bonga et se feront baptiser avec l'enfant qui est appelée Marie (Launay 1902, I : 246). Ce lama devint maître d'école, traduisit un catéchisme ainsi que des prières chrétiennes auxquelles il appliqua une psalmodie harmonieuse (Mesnard 1904 : 26)⁴⁹.

2. Le procès de Bonga et son influence

En 1858, alors que les missionnaires progressent dans leur installation, bientôt rejoints par MM. Goutelle et Desgodins, les autorités voisines s'inquiètent. Tséouang lui-même, avec son fils, organisa un complot. Des troubles avaient alors lieu à Menkong, car le nouveau lama incarné, Guielsé, parce qu'il avait envoyé des soldats à Lhasa pendant un conflit avec le Népal⁵⁰, avait obtenu le privilège de nommer les deux sous-préfets du Tsarong (Launay 1902, I : 317). Les habitants d'Aben, Apil en tête, se joignent au complot en disant qu'une partie des terrains de Bonga leur revient, et portent l'affaire devant les tribunaux à Menkong. Puis ils attaquent Bonga et incendient la résidence des missionnaires. Tous les papiers de location sont perdus, et Renou se retire au temple de Changputong.

C'est alors le début du procès de Bonga qui se tiendra à Markham où en décembre 1860, une seule des accusations portées par les missionnaires sera jugée en leur faveur, laissant les autres en suspens. Alors le procès sera soutenu conjointement à Chamdo par Renou et Desgodins et à Markham par Fage et Durand. En 1861, Goutelle retourne à Bonga laissé entre les mains de quelques chrétiens Chinois, et y sera rejoint par Durand.

Les missionnaires disposent de l'appui du vice-roi du Sichuan qui presse les Commissaires Impériaux de régler le procès et demande que de nouveaux juges soient nommés. Cela coïncide avec l'arrivée de l'édit impérial, signé par l'Empereur Tongzhi, le 3 décembre 1861, dans lequel sont cités les articles du

⁴⁹ "Locale" pourrait-on dire. Voir [F. Biet], *Chants religieux Thibétains*, Rennes, Imprimerie Oberthur, 1854. Pour le détail des travaux de traduction en tibétain effectués par les missionnaires, voir Launay 1902 : 335-36.

⁵⁰ Il s'agit probablement de la guerre contre les Gurkhas dans les années 1854-1856. Elle n'entraîna aucune réaction chinoise.

traité de Tianjin proclamant la liberté religieuse en Chine⁵¹. Le jugement est rendu en juillet 1862 et les missionnaires gagnent le procès. Toutes les pièces sont expédiées au vice-roi du Sichuan et par lui à la Cour de Pékin. Le Prince Gong⁵², régent de l'Empire, les fit remettre au Chargé d'Affaire, le Comte Kleczkowski. Dans une lettre d'accompagnement il est stipulé : "En ce qui concerne la location du terrain de Tséouang, le montant du loyer sera versé entre les mains du sous-préfet. Aucune difficulté ne pourra être suscitée" (Launay 1902, I : 367). Le terrain de Bonga leur est cédé à perpétuité par le gouvernement de Pékin, acte ratifié par Lhasa.

La réputation de Bonga s'étend dans tout le Tsarong, et devient connu sous le nom de "Bonga-dzong" : forteresse de Bonga (Launay 1902, I : 385). Aux yeux de la population, c'est un nouveau pouvoir local qui se met en place, de nouveaux "chefs" avec leur résidence (*rdzong*) qui s'installent dans le pays. Des bruits courent : "Les Thibétains et Chinois racontaient que le Vicaire apostolique [Mgr Thomines Demazure] avait obtenu à Pékin le grade de mandarin, le droit de porter le globule rouge et la queue de renard (...). De ces succès, malheureusement faux, les populations avaient rapidement conclu à l'utilité pratique de se mettre sous la protection de ces étrangers" (Launay 1902, I : 386).

La mort soudaine de deux des accusés après le procès est vite interprétée par la population : "Le peuple voyait, dans ces morts prématurées, une punition du ciel" (Prouvèze 1884 : 515).

Le P. Renou, qui reste à Markham auprès des autorités tibétaines, reçoit alors une députation de la tribu des Pomi, du Poyul. Ils lui demandent de venir chez eux. Renou s'estime contraint de refuser temporairement (Launay 1902, I : 393).

3. Les missionnaires maîtres du sol

Tséouang, en louant Bonga, espérait que Renou mourrait, car le lieu était "maudit" (Launay 1902, I : 316). La vallée de Bonga était l'objet d'une grande crainte de la population qui racontait des histoires d'apparition d'esprits qui y régnaient⁵³. Bien que jadis habitée, comme en témoignait une petite hutte, elle avait été désertée et la nature avait repris ses droits. Le terrain était complètement en friche lorsque le P. Renou s'y installa, habité par de nombreux animaux sauvages.

⁵¹ Dans le Traité de Tianjin du 30 juillet 1858, il est reconnu aux missionnaires le droit de circuler et de prêcher librement dans toute la Chine, et la France est désignée comme puissance protectrice des Missions catholiques. À cette occasion, Mgr Thomine Desmazes organise une expédition pour se rendre à Lhasa (1861), mais cette nouvelle tentative se solde par un échec.

⁵² Pour les relations du Prince Gong avec les nations occidentales, voir Ku (1994).

⁵³ ASMEP, vol. 556 C(1), lettre de M. Desgodins à sa famille, Thibet, Bonga, 6 mai 1863 [213].

Des Melam (Nu) de Longpu et Songta engagés par les missionnaires, vinrent pour défricher. Ils laissèrent plusieurs arbres fourchus, habités par des esprits, qu'ils se refusèrent à abattre de peur de représailles mortelles. Les missionnaires se chargent donc de donner les premiers coups de hache, les Melam finissant alors le travail sans crainte. "Pendant longtemps encore il fallut leur rendre ce service ; mais quand ils virent que les chefs et les chrétiens ne mourraient pas, ne tombaient pas malades, ils trouvèrent plus commode de prononcer plusieurs fois le nom de Dieu et de la Sainte Vierge, qu'ils avaient appris, puis ils faisaient résolument la première entaille, heureux de voir qu'ils ne mourraient pas non plus, qu'il ne leur arrivait pas le moindre accident et qu'ils étaient bien traités et bien payés" (Launay 1902, I : 243-4 ; voir aussi Desgodins 1885 : 58-59).

Peu après, les missionnaires reçoivent une lettre du monastère de Karmda (sur la rive droite du Mékong, près des villages des salines de Yerkalo ou Yanjing en chinois). Les religieux demandent "aux protecteurs des êtres vivants, les chefs de la lamaserie (maison religieuse)" de faire tomber une bonne pluie sur leurs champs. Les lamas avaient répandu le bruit que s'il ne pleuvait pas, c'était parce que les missionnaires qui construisaient leur maison à Bonga l'avaient empêché pour ne pas être retardés. La lettre se terminait par une remarque : "si le peuple n'a pas de pluie, il ne pourra pas payer son tribut" (Mesnard 1904 : 36). Les missionnaires répondirent : "Nous avons des coutumes et des prières spéciales pour la demander à notre Dieu". Il pleuvra, peu après, pendant une longue période (Launay 1902, I : 249).

Les missionnaires ont désormais acquis la légitimité territoriale pour Bonga. Comme nous venons de le voir, cette légitimité est liée pour une part à l'aspect rituel de l'abattage des arbres. Cet acte ne peut être accompli à la légère ; couper ces arbres fourchus est une transgression d'interdit, c'est une offense à l'esprit maître de la forêt. Tout lieu sauvage est le domaine d'esprits qui y règnent, et ils y exercent en quelque sorte un droit de propriété. Le défrichage est pour les populations de cette région un mode d'appropriation du sol, un moyen de s'en réserver les droits d'exploitation, et avant tout un acte religieux. C'est le chef de village qui traditionnellement abat le premier arbre, préside aux rites agraires, car il entretient une relation privilégiée avec ces divinités qui va de pair avec sa légitimité politique. Aussi la règle peut être formulée ainsi : "la maîtrise sur les hommes passe par la maîtrise sur les divinités du sol"⁵⁴. Les missionnaires, en s'appropriant ce territoire habité par des forces sauvages de la forêt qui inspiraient crainte et respect à la population, accomplissent un acte rituel par lequel ils assurent leur légitimité comme de nouveaux chefs. N'ayant pas attiré sur eux de sanction surnaturelle, ils ont la

⁵⁴ Voir G. Toffin (1987 : 86).

faveur des dieux, sont alors maîtres du sol et reconnus comme tels par la population.

Cela éclaire aussi le sens de la demande du monastère de Karmda : les missionnaires, par la maîtrise sur les divinités du sol qui sont liées à la prospérité, ont donc les pouvoirs de faire tomber la pluie ; et d'ailleurs, ne prêchaient-ils pas la religion du "Maître du Ciel" ? Cependant, c'est davantage parce qu'ils agissent selon le système de croyance indigène, plutôt que comme ils semblent le croire, grâce à leur dieu dont ils essaient de démontrer la puissance, que ce pouvoir leur est reconnu.

D'autre part, le jugement du procès confirme la location à perpétuité de la vallée de Bonga aux missionnaires et assure donc leur légitimité foncière et politique, tout en contribuant à les faire connaître. Comme l'a dit l'historien des Missions A. Launay, "la situation de Bonga mérite d'être signalée, car dans cette petite vallée, se jouera, tour à tour gagné puis perdu, regagné et reperdu, l'avenir de la mission du Thibet" (Launay, 19-- : 111).

Au printemps 1863, une quinzaine d'habitants de Songta (Melam) vinrent travailler à Bonga. Les jeunes chrétiens leur parlent de la religion. C'est aussi l'occasion pour les missionnaires de célébrer des cérémonies (grande cérémonie de baptême pour les enfants instruits ; puis les grandes fêtes de la Pentecôte, de la Trinité et de la Fête Dieu), ce qu'ils feront "avec le plus de pompe possible" pour impressionner ces visiteurs (Prouvèze 1884 : 549). Le "maire" (*'bas-sras*) de Songta, Fobrou (nommé par le *zhal-ngo* de Menkong) vint pour affaire, et accepte finalement qu'un missionnaire s'installe au village. Fage et Desgodins s'y rendront. Après que Fage leur eut expliqué les devoirs des chrétiens, les habitants tiennent conseil avec hommes, femmes et enfants, en cercle sous un noyer : le village entier (203 habitants) veut embrasser le catholicisme et se mettre sous la protection des missionnaires. Six "sorciers" (mou-mas⁵⁵) demandent à être "libérés de leur obsession" :

"Nous leur faisons dire, écrit M. Desgodins : Loués soit Jésus et Marie, embrasser le crucifix, faire le signe de la croix, et les congédions en paix, leur demandant seulement de nous apporter leur tambour (...). Tout cela se passait en présence de quatre envoyés du sous-préfet de Menkong qui se trouvaient à Songta" (Launay 1902, I : 388 ; cf. Prouvèze, 1884 : 551).

⁵⁵ C'est le nom que donnent les missionnaires pour le chaman Melam. Desgodins (1872 : 390) précise que dans cette région, outre les lamas et laïcs instruits qui peuvent effectuer certains rituels, il y a des personnes qui peuvent jeter des sorts : ceux qui se nomment Mou-tob en tibétain, et les sorciers laïcs qui se nomment Mou-ma. De même Siguret (1937 : 167) signale que chez les Nu, les sorciers sont appelés Nipa au sud et Muma au nord.

Le lendemain, Seumapil, un des orphelins de Bonga, alla à la tête des néophytes faire une expédition contre tous les “fétiches”, qu’il brisa et jeta dans le fleuve, ou brûla.

Quelques jours plus tard, un ancien élève de Bonga, du village de Longpu (120 habitants), informe les missionnaires que les habitants veulent suivre l’exemple de Songta. Le P. Fage s’y rend, rejoint par Desgodins ; c’est l’occasion d’une première prière, bénédiction aux chamans et “redditions des tambours”, destruction de quelques fétiches par Seumapil (Prouvèze 1884 : 554). Les chefs Tibétains assistent à la cérémonie. L’épisode des chamans est essentiel, car l’on sait l’importance que ces officiants ont au sein de ces communautés, en tant que dépositaires de la tradition, des mythes et des légendes qui fondent leur propre conception religieuse. On peut voir dans la livraison des tambours l’acte symbolique de l’abandon de leurs propres rituels, dont l’instrument est partie intégrante, peut-être aussi la soumission du territoire, que représente souvent la peau du tambour.

Par ailleurs, les missionnaires qui pratiquent la médecine à l’occasion ont déjà acquis une certaine réputation. Mais plus encore, les nouveaux convertis sont sous les auspices de ces nouveaux chefs ; ils ne sont plus attaqués par les esprits qui peuvent causer les maladies, car les missionnaires semblent avoir les dieux avec eux.

“Un vieux bonhomme de Longpou, qui revenait de Djagun (...) me disait : les habitants de Djagun remarquent que depuis que Songta et Longpou sont chrétiens, il n’y a plus de malades parmi eux, ou qu’ils guérissent promptement, tandis que chez eux à Djagun il y a beaucoup de malades, il y en a qui meurent, les autres ne peuvent pas guérir” (ASMEP, vol. 556 C(1). Lettre de M. Desgodins à M. P. Voisin, Directeur MEP, 4 août 1863 [472])⁵⁶.

Les missionnaires enseignent que Dieu est plus puissant que les démons, et que cette nouvelle religion est plus efficace pour se prémunir des actions nuisibles des esprits malveillants⁵⁷. Il n’y a donc pas initialement une rupture radicale, mais

⁵⁶ D’autres faits encore ont pu avoir de l’importance aux yeux de la population, participant au prestige des missionnaires. Ceux-ci semblaient avoir la faveur des dieux, ne pas être l’objet de sanctions surnaturelles malgré leurs actes de transgression : abattage des arbres fourchus, destructions des statues, etc. D’autre part, le P. Desgodins rapporte : “...nous avons pu ici constater par nous-mêmes un fait dont on parle beaucoup en Chine : c’est que les corps de nos chrétiens morts sont restés parfaitement flexibles et sans altération jusqu’au moment de l’enterrement qui n’avait lieu que 24 heures après le décès” (ASMEP, vol. 556 C(1). Lettre de M. Desgodins à sa famille, Thibet, Bonga, le 6 mai 1863 [219]).

⁵⁷ Ceci relève d’un phénomène généralement reconnu, et comme le dit J. Gernet (1988), “la conduite des missionnaires chrétiens est cependant parfaitement justifiée ; ils croient à l’existence des possessions, à la présence de Satan dans le monde ; mais ils savent aussi

plutôt une continuité dans la manière d’appréhender les relations avec les êtres surnaturels, de sorte qu’on croit encore aux esprits, mais le catholicisme est là pour libérer d’une certaine crainte des maladies ou autres sanctions dont ils sont à l’origine. Le caractère magique, voire miraculeux de certains rites ou prières joue donc un rôle essentiel. De même la pratique médicale des missionnaires revêtait une grande importance aux yeux des indigènes. Le P. Desgodins par exemple, lors de son arrivée dans la vallée de la Salouen, comprit rapidement que par la médecine il pouvait se concilier la population. “Depuis que nous sommes arrivés”, disait-il, “ils commencent à s’apercevoir que nos remèdes ont encore plus d’efficacité que les vociférations des *mou-ma* ; aussi, n’y a-t-il pas de jour qu’on ne vienne nous demander des remèdes” (Desgodins 1869 : 326). Les missionnaires attiraient par leurs soins une foule de gens, et c’était de leur aveu même, un des meilleurs moyens de procéder à quelques conversions.

Les Nu de Songta et de Longpu avaient une vingtaine de créanciers qui les exploitaient en percevant les intérêts des intérêts (Prouvèze 1884 : 530). Après la répercussion du procès, la conversion de ces deux villages révèle leurs motivations tant économiques que politiques. “Desgodins aura plus tard cette appréciation que tous les missionnaires trouveront exacte : “Ils ne se sont fait chrétiens que pour avoir à manger et pouvoir payer les tributs à nos frais” (ASMEP, vol. 556 C, Desgodins à Fage, 28 juillet 1864, in : Launay 1902, I : 390). Se mettre sous la protection des missionnaires était pour les Melam un moyen d’échapper à leur situation d’endettement :

“Le peuple de Menkong est pour nous, dit le basset, beaucoup désirent embrasser la religion parce qu’ils sont trop mangés par les Lamas, et que nous [missionnaires] ne mangeons personne” (ASMEP, vol. 556 C(1). Lettre de M. Desgodins à M. Fage, Songta, le 24 juillet 1863 [419]).

Le supérieur du temple Bonpo de Tsadam, à Tchrana, se convertit lui aussi. Après plusieurs conseils réunis, le village tout entier veut faire sa conversion. Durand s’installe dans le temple qui devient alors un presbytère et la pagode une église. Bientôt les villages voisins de Tchrana, Dzina sont chrétiens, puis Durand et Desgodins sont invités à Bitu où se trouve un important temple de l’ordre Gelugpa, et font quelques conversions. À Tsadam, le P. Durand convoque les lamas pour leur

et enseignent que Dieu est toujours plus puissant que le mal” (p. 44. Voir aussi Burridge (1983) à ce sujet) et donc “les missionnaires ont rempli auprès des gens du peuple une fonction d’exorcistes” (p. 43). Il présente un cas exemplaire d’assimilation dans la Chine du XVII^e siècle, le Père étant devenu après sa mort le dieu du sol villageois. Cf. Forest (1991: 25) et Yazawa (1991) qui soulignent les expressions “populaires” du catholicisme asiatique. Concernant les tribus du nord-est de l’Inde, voir également Downs (1991 : 170).

faire part de son dessein de vider le temple de ses effigies. Il détruit les statues à coup de hache (descriptions des statues dans Prouvèze 1884 : 559) :

“Malgré les précautions que j’avais prises, le bruit de cette première destruction des idoles se répandit partout dans le pays. Comme toujours la renommée grossissait les choses ; l’on dit que j’attachais une corde au cou des pouhsas, et que je les traînais au fleuve. C’était me supposer une force plus qu’ordinaire” (Prouvèze, 1884 : 561).

La rumeur amplifie l’acte profanateur. L’histoire arrive jusqu’à la légation de France à Pékin et le ministre écrit une lettre de reproche (Launay 1902, I : 390).

Le bourg d’Aben se convertit aussi. Les habitants font un rituel, et un missionnaire les questionne à ce sujet : “Dans notre pays, répondent les Thibétains, c’est un usage de ne renvoyer jamais un hôte sans lui offrir quelques présents. Or ces idoles ont été nos hôtes, nous leur offrons de l’encens avant de les congédier, nous leur avons même dit : “ Nous vous avons servi durant bien des années, mais désormais nous ne vous servirons plus, nous vous prions de ne pas être fâchés de notre choix ” (Mesnard 1904 : 34). Comme les habitants de ce village étaient endettés envers le monastère de Menkong, les missionnaires décident de régler leurs dettes et, avec l’accord de la population, rachètent une partie de leur territoire pour 133 taëls. Avoisinant celui de Bonga, il comprend la moitié de ce versant de la montagne Kawakarpo et s’étend jusqu’à la frontière du Yunnan⁵⁸.

À partir de 1863, s’organise un nouveau complot contre les missionnaires, auquel participent les autorités tibétaines civiles et religieuses, les familles influentes du Tsarong, appuyées par certains hauts fonctionnaires chinois. Après leur conversion, les habitants d’Aben ne payaient plus les frais rituels que percevait auparavant le monastère. Les lamas de Menkong les menacent, ainsi que les habitants de Tchrana, et vont voir Fage et Durand à l’ancien temple de Tsadam pour leur demander d’arrêter les conversions ; “autrement, ajoutèrent-ils, tous les lamas du Tsarong seront réduits à la misère”. Ils souhaitent qu’au moins les missionnaires n’aillent pas sur la rive droite de la Salouen (Launay 1902, I : 400 ; Prouvèze 1884 : 585).

En août 1863, le sous-préfet de Menkong convoque tous les tsaronnais, demande aux chrétiens d’apostasier et porte une plainte, avec le supérieur du temple, à Lhasa. Il reçoit l’appui des trois grands monastères de Lhasa. Le préfet de Sangachos Dzong, le gouverneur de Menkong et les temples de Menkong et Bitu sont chargés de mettre à exécution un édit contre les chrétiens : ceux de Longpu avaient déjà fui

⁵⁸ ASMEP, vol. 556 C(1). Lettre de M. Goutelle à sa Grandeur Mgr Thomine, le 14 septembre 1863 [496]. Cf. Carte 1, *in fine*.

ou apostasié. Ceux de Tchranas cèdent bientôt. Cela se double d'une interdiction de vendre des vivres aux missionnaires, de leur parler ou de les loger.

Le 15 juin 1864, l'édit circule au Tsarong, proclamant que tous les convertis doivent renoncer au catholicisme, sous peine d'être jetés au fleuve ; mais aucun mal ne doit être fait aux missionnaires (Launay 1902, I : 425). Longpu, Songta et Aben sont attaqués, et seul Bonga est épargné. Desgodins et Durand partent avec des convertis et demandent l'hospitalité au lama de Changputong, lequel en territoire chinois ne prit pas part au conflit.

Le Ministre des Affaires Étrangères, M. Drouyn de Lhuys, envoie une lettre au Supérieur des M. E. P., pour lui dire de ne plus envoyer de missionnaires. Il se déclare dans l'impossibilité de protéger les chrétiens auprès du gouvernement Tibétain (Launay 1902, I : 422). Pour la diplomatie française, cette mission est une oeuvre "commencée avec plus de courage que de prudence et de réflexion" (Launay 1902, II : 36). L'Ambassadeur de France à Pékin préférera ordonner lui-même l'expulsion des missionnaires du Tibet en 1865 pour s'épargner le problème de leur protection⁵⁹. Et en 1864, Mgr Chauveau qui dirige la Mission déclare : "Je vous ordonne de ne pas chercher à vous établir sur le territoire tibétain proprement dit, mais de vous fixer aussi solidement que possible dans les pays où s'exerce l'autorité chinoise" (Gratuze 1969 : 194).

Les autorités de Menkong obligent les villages débiteurs envers les missionnaires de vite les rembourser afin de rompre toute relation avec eux. Fin septembre 1865, Qingnatong (terre de la lamaserie de Changputong) est attaqué et Durand se noie dans le fleuve en prenant la fuite. Puis Bonga est incendié, les convertis sont fait prisonniers, certains promettent de rester chrétiens mais supplient les missionnaires de les "rendre à leurs anciens maîtres" (Launay 1902, I : 453). F. Biet et A. Desgodins signent alors un écrit sous la menace selon lequel ils ne demandent aucune compensation et s'engagent à quitter le Tibet (Launay 1902, I : 458). L'accord est envoyé à Lhasa, aux Commissaires Impériaux ; puis au maréchal de Chengdou et au Hubei à M. Dabry, chargé du consulat de France à Hankou qui le fera parvenir à Mgr Chauveau en 1867.

III. REPLI AU YUNNAN : L'AVENIR DE LA MISSION

Après l'attaque de Bonga en 1865, c'est presque la fin de la mission en terre proprement tibétaine. Les missionnaires opèrent donc un repli sur le Yunnan. A. Biet, installé au temple de Changputong, écrit au chef de Cizhong pour lui demander l'hospitalité. Il s'y rend ensuite avec ses chrétiens. Le chef lui propose de lui vendre

⁵⁹ Au sujet de l'argumentation des missionnaires concernant la validité des Traités en terre tibétaine, ainsi que les polémiques et désaccords avec la diplomatie française, voir plus spécialement Launay (1902), t. I, chap. 11 et t. II, chap. 2.

le terrain appelé “le trou du diable” (Cigu selon la transcription chinoise) entre Cizhong et Badong (1866). Le terrain comprend la montagne, et il est vendu pour 268 taëls (1550 francs), et un tribut devra être versé, à raison de 6 taëls six fois par an. Les chrétiens étaient exempts des corvées et frais de guerre. Desgodins qui s’était réfugié à Gunra avec les chrétiens de Bonga, vient en aide, et la plaine de Gniapatang (montagne Tsam-bar-kier) au-dessus de Cigu est divisée en seize lots pour seize familles. Les anciens chrétiens de Qingnatong viennent avec Dubernard s’y installer (Launay 1902, II : 68 ; Prouvèze 1884 : 712).

Dubernard convertit quelques familles des villages environnants ; il demande au Mugua de Yezhi s’il peut établir ces familles sur ses terres. Le Mugua y consent et les villages de Yarmé, Chiamé et Dragnira sont fondés (Launay 1902, II : 71). Les missionnaires entretiendront toujours de bonnes relations avec lui, et il les accueillera à plusieurs reprises lors des nombreuses persécutions.

Le vice-gouverneur du Yunnan, après avoir maté la révolte des musulmans à Dali, publie un édit sévère contre les lamas (1874)⁶⁰. Peu après, les lamas du temple de Hongpo (Gelugpa) pillent des familles dépendantes de Yezhi, et le Mugua tombe dans une embuscade. Son assassinat provoque un soulèvement de Lisu qui le venge en dévastant les villages installés sur les terres du temple. La mission de Cigu-Cizhong est épargnée et le P. Dubernard rachète avec du sel une soixantaine d’esclaves que les Lisu avaient capturés (Launay 1902, II : 121).

1. La Mission de Bahang

Il convient de s’arrêter un instant sur cette reprise de la mission dans la vallée de la Salouen. Annet Genestier arrive en Chine en 1885. En 1898, il fait un voyage à Bahang où les habitants lui cèdent à bas prix un terrain. Trois villages vinrent déclarer qu’ils se feraient chrétiens. En 1899, ils demandèrent un délai car le monastère de Changputong leur avait déclaré que s’ils abandonnaient le bouddhisme, les Tsaronnais détruiraient le temple et les villages Nu. Le P. Genestier s’y installe définitivement le 29 juin 1899, et achète une maison pour 10 francs (Launay 1902, II : 332 ; Genestier 1929 : 21). Le P. Villesèche vient l’aider pour la construction de l’église⁶¹.

⁶⁰ Par cet édit, les terres des temples doivent être confisquées au profit de la Chine, le commerce interdit aux lamas dont les plus jeunes doivent retourner à la vie civile... (Launay 1902, II : 99 n.1 ; Cf. *Missions Catholiques*, 1874, p. 261. Mgr Chaveau à M. Chicou, Ta-tsien-lou, le 16 janvier 1874). A propos de la révolte des Mahométans, voir aussi Chaveau (1873).

⁶¹ Le P. Villesèche doit être le prêtre dont la population a gardé le souvenir sous le nom de “Nasu”, ce qui signifie “l’homme au visage noir”. Cf. Hong 1986 : 227.

Dans les sources chinoises concernant la région de Gongshan, il est souvent question du P. Genestier (son nom chinois est Ren Anshou) car dans la vallée de la Salouen, le missionnaire acquit une renommée proportionnelle aux trente-huit années pendant lesquelles il fut le responsable de cette partie de la Mission. Sa réputation lui vaut d'être souvent cité dans les ouvrages chinois comme le fondateur de la Mission⁶². Mais la raison de sa place particulière dans l'histoire concerne son rôle lors de ce qui est appelé "l'affaire religieuse de Bahang" (*Bahang jiao'an*), mouvement anti-missionnaire qui dispersa une nouvelle fois les chrétiens. Cette révolte fait partie de la grande vague de soulèvement qui secoua toutes les marches sino-tibétaines, provoquée par l'entrée des Anglais à Lhasa en 1904. Dans la vallée de la Salouen, le conflit était latent depuis plusieurs années déjà, et en 1902, les autorités du Yunnan envoyèrent une garnison (un *xiao*, ce qui correspond à quatre-vingts hommes) qui s'installa à Bahang.

C'est sous l'impulsion du supérieur du temple de Changputong désormais hostile parce que menacé dans son autorité politique et religieuse sur son propre territoire, aidé par les lamas du Tsarong, qu'une partie de la population se souleva contre le missionnaire. La troupe se composait principalement des hommes des familles qui cultivaient les terres du temple et qui avaient pour devoir de prendre les armes. La Mission fut donc attaquée, l'église incendiée, alors que la faible garnison chinoise ne pouvant opposer aucune résistance se déplaça à Lazao (Latsa). Le P. Genestier avait eu le temps de fuir. Il se rendit à Weixi pour porter plainte, puis poussa jusqu'à Kunming (Yunnanfu). M. Leduc, Consul de France à Kunming, intervint pour que soit accordée une indemnité⁶³. La révolte sera matée par les troupes chinoises qui prennent le contrôle de la région. En ce temps là les villages de la vallée du Nujiang, bien que relevant de l'administration chinoise, continuaient à payer un tribut aux chefs Tibétains du Tsarong. Le père Genestier voulait mettre fin à ces perceptions abusives.

"Quand il revint dans la vallée de la Salouen, flanqué du délégué chinois chargé de régler le différend avec les Tibétains, il y fut reçu comme un libérateur, non

⁶² L'épisode de Bonga n'est généralement pas relaté dans les sources chinoises (cf. Song 1985b : 286 ; GDNZG : 18; Nujiang Xiao Zu, p. 26...)

⁶³ Cette grande révolte fut assez meurtrière, et du côté de la Mission, les Pères Mussot, Soulié et Dubernard furent tués. En réaction à ces meurtres et aux destructions, des troupes chinoises furent envoyées, et plusieurs temples bouddhistes furent détruits, notamment ceux de Deqin et Changputong, de nombreux moines exécutés. C'est alors que Xia Hu fut envoyé comme "Chargé de la répression et des affaires des régions des fleuves Nu et Qiu [Dulong]" en poste à Adunzi (Deqin). Il fit en 1907 son voyage jusqu'au nord de l'actuelle Birmanie, région qu'il voulait rattacher à la province du Yunnan. Du côté du Sichuan, le Délégué Impérial Zhao Erfeng se lance dans une conquête meurtrière à travers le Kham jusqu'au Pomi.

seulement par les chrétiens, qui n'étaient qu'une poignée, mais par tous les Loutseu" (Guibaut 1967 : 41).

L'action du P. Genestier fut déterminante tant pour l'avenir de la Mission que pour l'implantation de l'autorité chinoise dans la région. "Pour montrer en quelle estime il tient le négociateur, le vice-roi lui octroie un globule de troisième degré et son délégué lui remet la propriété de Kionatong [Qingnatong] qu'avait confisqué, après le départ des premiers missionnaires en 1865, la lamaserie de Chamoutong" (Goré 1939 : 124)⁶⁴. En plus de Qingnatong (Kionatong), le P. Genestier reçut en compensation les terrains de Zhongding (Tchrongteu), Caidang, Chala, Yonglagan (Yuragan), toutes anciennes terres du temple, qui dès lors furent appelées "terres des étrangers" (*yangren tian*)⁶⁵.

A. Guibaut qui hiverna à Bahang dit à propos du P. Genestier : "Ses exploits [de chasse] devenaient légendaires ; on en parlait à la veillée dans les cases [...]. Pour les animistes et les lamaïstes il était un peu sorcier, car il lui fallait soigner sans trop y croire une foule de gens" (Guibaut 1967 : 44). Il convient ici de noter tout particulièrement l'importance que le missionnaire, passionné de chasse, pouvait prendre au sein des communautés Nu pour lesquelles la chasse est une activité de prestige fondamentale. Ce missionnaire qui fut, après le P. Desgodins, celui qui consacra toute sa vie à l'évangélisation des Nu, s'est trouvé intégré au système de valeur de cette population. Le Père Genestier qui mourut le 7 janvier 1937, fut enterré à Tchrongteu où avait été construite une grande église, non loin du nouveau temple bouddhiste qui envoya deux délégués à l'occasion de la cérémonie d'inhumation⁶⁶.

⁶⁴ Hong (1986 : 229) présente les choses un peu différemment. Il dit que le vice-roi du Yunnan accorda le titre de "*san pin daotai*", qui correspond à la fonction de chef de circonscription "*dao*", à Genestier pour ainsi réduire l'indemnisation de trois cent mille *liang* à cent cinquante mille. Trois mille durent être versés par la population de Gongshan ce qui provoqua un ressentiment chez certains qui furent dépouillés de leurs quelques biens.

⁶⁵ Alors qu'elles étaient auparavant les "terres des lamas" (*lama tian*), cf. Hong, 1986 : 229.

⁶⁶ En mai 1996, William Lang Dessaint, à l'occasion d'une mission dans cette région, a retrouvé la sépulture du P. Genestier : "tombe de style chinois, sans inscription ni en chinois ni en français ni en latin. Les locaux (Tibétains, Lissou, Nou) interrogés variaient dans leurs estimations de l'âge de cette tombe: de trente à cent ans. Ils savaient que c'était la tombe d'un missionnaire français. Certains d'entre eux ont exprimé des opinions franchement négatives quant à son action" (communication personnelle). Hong (1986 : 230) évoque le ressentiment d'une partie de la population après l'action du P. Genestier lors de la révolte de 1905.

2. La mobilité sociale

D'abord, il convient de faire ici le point sur l'importance qu'eut à l'époque des missionnaires la diffusion de leur message. Donnons d'abord la parole à A. Launay, l'historien des missions :

“L’apostolat a fait des recrues parmi les chinois, principalement dans les deux groupes de Tse-kou et de Ta-tchienlou (...). Les Mossos et les Loutzes sont représentés parmi les chrétiens des bords du Mékong et de la Salouen, mais leur soumission absolue à leurs chefs, leurs vices, leurs habitudes superstitieuses arrêtent leur élan vers le catholicisme. Les Lyssous, qui parlent une langue particulière, n’ont pas encore été évangélisés” (...). “Les chrétiens Thibétains habitent surtout Yaregong, Yerkalo et Tsekou ; c’est vers ce peuple que sont principalement portés les efforts des ouvriers apostoliques” (Launay 1902, II : 368).

Telle était la situation au début du siècle sur l'ensemble de la Mission du Tibet. Dans la vallée de la Salouen, qui nous intéresse plus particulièrement ici, le P. Genestier reprit l'évangélisation des Nu à partir de 1899 ; après la révolte de 1905 et la violente riposte chinoise, fort de son grade de mandarin, il acquit une réelle autorité dans la vallée de la Salouen. Le Temple de Changputong avait été détruit, et seul le *tusi* de Yezhi restait en place. Si bien qu'en 1924, le nombre de croyants allait croissant, et atteint plus de 600 foyers (Nujiang Xiao Zu 1986 : 26)⁶⁷. Le missionnaire fera un état des lieux, et il donne les chiffres suivants pour les trois chrétientés les plus importantes : Bahang, 450 personnes ; Kionatong, 400 ; Tchrongteu, 20 ; c'est à dire un total de 870 catholiques, soit 12% de la population (Genestier 1929 : 22)⁶⁸. Force est de constater que la communauté catholique ne représentait malgré tout qu'une faible proportion de la population.

L'opposition parfois violente qui existait entre les lamas Tibétains du Tsarong et les missionnaires catholiques ne peut être considérée comme un simple conflit inter-religieux, mais comme la réaction d'un peuple menacé dans son intégrité

⁶⁷ Alors que le mandarin installé dans la vallée vers 1919 avait interdit toute conversion. À partir de 1924, les Tibétains du Tsarong tentèrent de reprendre l'ancienne coutume qui consistait pour les Nu à échanger leurs céréales contre du sel. Ceux-ci émigrent vers les montagnes en signe de protestation. Le mandarin chinois les incite à résister (CRMEP 1925, 1926).

⁶⁸ Il donne également le nombre de familles chrétiennes sur l'ensemble de la Mission : 1300 à 1400 Loutsés; 400 à 500 Lyssous; 100 Chinoises; 100 Thibétaines. Il estime que cela correspond à environ de 7 à 8000 personnes. Mais ces chiffres doivent être plus qu'approximatifs, car si nous nous fions à d'autres statistiques, en 1939 il y avait 2364 fidèles, à raison de 884 dans la vallée de la Salouen et 1480 dans la vallée du Mékong (Statistiques sur la Mission du Tibet du chanoine Melly, Grand-Saint-Bernard).

autant territoriale que politique et religieuse. Les missionnaires représentaient une menace étrangère au même titre que les Chinois auxquels ils étaient d'ailleurs assimilés⁶⁹. L'existence d'un bouddhisme encadrant fortement la population, exerçant une emprise sur le foncier, fut certainement un facteur de l'échec relatif des missionnaires. C'est le caractère coercitif des institutions, les abus des différents pouvoirs locaux qui amenèrent la population à considérer les avantages de se faire chrétien.

La situation politique et socio-économique de la région lors de l'arrivée des missionnaires nous amène à considérer que les populations Nu se trouvaient dans une situation de crise. Les divers impôts et taxes qu'ils devaient verser représentaient jusqu'à un tiers de leurs revenus, et à cela s'ajoutaient les corvées, les dettes contractées par le système des prêts à intérêt (*fang ze*). Pour certaines communautés, ou certaines familles, cela aboutissait parfois à une situation extrême où un membre, le plus souvent les orphelins ou simplement celui qui ne pouvait plus payer, se mettait au service de son créancier⁷⁰. Dans ces conditions, la présence des missionnaires apportait une alternative, la possibilité de participer à un nouvel ordre social sous leur protection, de se soustraire aux pressions extérieures. Le missionnaire était le pilier de la communauté, un chef pour certains et un maître pour d'autres, un personnage puissant et riche qui avait la faveur des pouvoirs locaux⁷¹. Aussi pouvons nous mieux apprécier le fait suivant :

“Il semble que, parmi les esclaves rachetés, le fait d'être chrétien les a un peu relevés dans l'estime publique, et en 1880, Mgr Biet se plaisait à faire remarquer qu'un ancien esclave du Tsarong, Ago, avait pu obtenir en mariage la fille d'une famille payant tribut, c'est à dire aisée et honorable” (Launay 1902, II : 362)

Il faut comprendre ici que “l'esclave”, qui partage autant les malheurs que la bonne fortune de son “maître”, participe aussi de son prestige. Ainsi nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle le converti ne fait pas que “entrer en religion”, il est intégré à une nouvelle communauté et assume une nouvelle identité sociale. L'apport des missionnaires en terme de “modernité” n'est peut-être pas indifférent, et la doctrine peut paraître seconde par rapport à l'intérêt de l'institution créée

⁶⁹ Voir par exemple Teichman (1922 : 20) et Bacot (1912 : 209).

⁷⁰ Concernant “l'esclavage”, voir la note 15. Nous y reviendrons plus en détail dans la dernière partie. Au début du XX^e siècle, des taxes innombrables pesaient sur les habitants de la vallée de la Salouen, il y en eut jusqu'à soixante-cinq, dont une taxe de 3,5 *yuan* sur chaque avion qui passait (T'ien 1993 : 66 n. 52).

⁷¹ Du moins tel était le cas lorsqu'eut lieu le procès de Bonga, malgré la persécution qui suivit ; et cela l'était en tout cas en territoire proprement chinois grâce aux Traités, comme nous l'avons vu.

autour de la figure du missionnaire. Alors, la première motivation souvent socio-économique ou politique pousse les gens à intégrer cette institution, et ils se feront chrétiens par la force de son mécanisme interne. Soulignons de plus, selon la logique de la méthode missionnaire, que tôt ou tard, pour continuer à avoir l'usufruit des terres de la Mission, il faudra se convertir, et que l'éducation chez les Pères passe par l'enseignement religieux. Il est possible que cela revienne à dire qu'être catholique, c'est avoir la possibilité d'être instruit, l'avantage d'être libéré de certaines contraintes.

Ainsi notre présentation a-t-elle permis d'établir le cadre dans lequel les mouvements de conversion eurent lieu et de percevoir les dynamiques et la motivation, consciente ou inconsciente, des convertis. L'attitude de certaines communautés villageoises après le procès de Bonga nous semble assez révélatrice, et les missionnaires ne sont pas dupes, ils comprennent vite les intérêts matériels et politiques des nouveaux convertis.

Sans être une soumission définitive, la conversion de villages comme Songta et Longpou se comprend comme une demande de protection, résultat direct de l'action des missionnaires dans le sens où ils créent des communautés au-delà des allégeances politiques et territoriales traditionnelles. Et des diverses autorités qui s'exerçaient sur la région, les missionnaires ne respectent souvent que celles laïques, s'autorisant à constituer eux-mêmes un nouveau pôle d'autorité.

“Quant au peuple, il faut distinguer entre les riches, qui partagent l'opinion des lamas et des chefs, et les pauvres, qui se mettront simplement du côté du maître, qu'il soit Thibétain, Chinois ou Européen” (Launay 1902, II : 374).

Il faut toutefois préciser que les missionnaires étaient avant tout des “étrangers” au sens large du terme. Le P. Renou, ainsi que les premiers missionnaires, se firent passer dans un premier temps pour des Chinois commerçants puis cultivateurs, et c'est en tant que tels qu'ils furent d'abord connus. Ils ne prêchaient alors que discrètement, et ce ne fût que lors du procès de Bonga qu'ils durent agir à visage découvert pour faire valoir la liberté religieuse que leur conféraient les Traités, d'après eux valables également pour le territoire tibétain. Initialement donc, il faut prendre en considération les dimensions politique et socio-économique des conversions, mais il ne faut pas négliger pour autant la base idéologique qui conduit à la conversion effective. Plusieurs faits que nous avons relatés concernant les premiers convertis révèlent une interprétation du message religieux, et la part toute relative jouée par l'idéal chrétien.

3. *La constitution d'isolats culturels*

L'action des missionnaires et son interférence avec les lois du lieu, dans l'organisation politique, vise à recréer une unité, une entité sociale, associée à un pouvoir politique et ecclésial. L'idéal missionnaire est de fonder de nouvelles familles catholiques plutôt que d'en convertir d'anciennes. Pour parvenir à cette fin ils rassemblent des enfants par divers moyens, les éduquent en catholiques, les marient les uns aux autres, et leur fournissent autant que possible de la terre à cultiver comme moyen de subsistance. Ils forment ainsi ce que l'on appelle une communauté de catéchumènes, qui est en l'occurrence un isolat culturel.

“Ces néophytes se recrutaient généralement, pour ne pas dire toujours, dans la classe pauvre ; c'étaient quelques familles dont le missionnaire avait payé les dettes, quelques esclaves rachetés” (Launay 1902, II : 204).

Les chrétientés se constituèrent donc d'anciens esclaves, pour une grande part comme nous l'avons vu, mais aussi de Chinois au passé louche et de Tibétains qui ne paient pas d'impôts et étaient donc “méprisés par leurs compatriotes” (Launay 1902, I : 384). Les orphelins, les enfants en bas âge, recevaient du missionnaire les enseignements religieux “comme les auraient reçus des enfants dans des pays traditionnellement chrétiens de leurs parents” (Shih 1994 : 128). Le missionnaire introduit une dynamique pour que se développent les expressions et les structures d'une nouvelle vie chrétienne, il s'adresse à des individus et recrée une communauté en dehors des réseaux de relations sociales traditionnels⁷².

Au regard de cette méthode d'apostolat, les conséquences des premières persécutions sont assez révélatrices. Les missionnaires des différentes chrétientés, Bonga, les villages Nu (Melam) de Songta, Longpu, Qingnatong, fuient avec les convertis pour s'installer ailleurs.

“La plupart de nos chrétiens sont des exilés, (...) pour pratiquer la religion ils doivent quitter leurs champs, leur pays, et venir s'installer dans d'autres provinces, où regardés comme étrangers, ils auront plus de liberté.” (F. Biet cité dans Launay 1902, II : 362).

⁷² Cela sous-entend la réforme de certaines coutumes. Pour les premiers postes fondés dans les villages déjà existants, Desgodins étudia les coutumes matrimoniales Mélam. “J'ai aboli toutes ces coutumes pour l'avenir et ai édicté un règlement par lequel le consentement de la fille doit toujours être demandé et obtenu avant de rien conclure, donné devant nous et devant témoins” (A. M. E., vol. 556c, Desgodins à Durand, Songta, 3 juin 1864 ; dans Launay 1902, I : 393). Ainsi, le message de l'Église catholique énoncé par les missionnaires passe par un contrôle, un encadrement des communautés, qui correspond à un “changement culturel dirigé”.

L'éducation prodiguée par les missionnaires, qui consiste essentiellement en un enseignement religieux, linguistique (chinois et tibétain) et géographique, est une part importante de leur action. Nous ne l'aborderons pas ici, mais son importance paraît évidente, tant par son opposition avec l'éducation traditionnelle qui véhicule la culture natale, que par son rôle de formation visant à promouvoir, à long terme, les indigènes à la fonction missionnaire, et à constituer ainsi un clergé. De même, les communautés chrétiennes constituent des groupes lettrés, les acteurs d'un certain changement social. L'action des missionnaires ne pouvait être efficace à long terme qu'en créant ces enclaves qui favorisaient l'apprentissage d'une vie chrétienne. Les méthodes des missionnaires catholiques, leur attitude plus offensive vis à vis des pouvoirs locaux, furent jugées plus concluantes que celles des pasteurs protestants par plus d'un voyageur (*cf.* par exemple Davies 1909 : 247-50).

IV. UN APERÇU DES PROCESSUS DE COLONISATION

Ces confins sino-tibétains furent le théâtre de rivalités territoriales entre Naxi, Tibétains et Chinois, et plusieurs sphères d'autorité s'y concentrèrent. Parallèlement se développa un commerce assez important dont les acteurs principaux tiraient un bon profit. Les institutions en place sont complexes et relèvent parfois d'une double légitimité. La dette apparaît comme le moyen institutionnel de l'emprise foncière et politique. Présente chez les "tribaux", placée au centre des relations sociales et base institutionnelle de l'esclavage, elle a connu un développement particulier dans l'entreprise de colonisation. Les Nu, organisés en lignages segmentaires et unités villageoises politiquement indépendantes, offraient une structure sociale très souple et difficile à saisir par un État centralisé. Il fallait en faire des paysans fixés à la terre, des esclaves par dette.

1. La servitude pour dette

Il a souvent été question de l'esclavage au cours des pages précédentes. Il n'a rien de comparable aux pratiques esclavagistes que connurent l'Occident, les États-Unis d'Amérique avec la traite des Noirs, nous l'avons dit. Ce terme générique d'"esclave", que nous employons faute de mieux, recouvre ici des réalités différentes. Il ne sera pas question d'en traiter dans le détail, mais il nous paraît nécessaire d'accorder à ce phénomène sa juste valeur.

Tout d'abord, il est une pratique chez les Lisu qui veut que prisonniers de guerre, victimes de razzias, éléments allogènes non-Lisu venus s'installer dans leurs montagnes, aient un statut inférieur. Effectivement transmissible, le statut des descendants de ces "inférieurs" s'améliorera progressivement. Nous avons eu l'occasion d'évoquer l'une des razzias au cours de laquelle les Lisu capturèrent de nombreux

habitants de la vallée du Lancangjiang⁷³. La vie de ces prisonniers n'avait rien de pénible, et dans ce cas on peut sans doute rejeter le terme d'"esclave" (cf. Dessaint & Ngwâma 1994 : 61-62 ; Lemoine 1978 : 817).

Un aspect de la dette se retrouve dans la pratique des vendettas héréditaires. Pour tout différend qui ne pouvait être réglé à l'amiable, lorsqu'il y avait mort d'homme, le "prix de l'homme" était exigé. En rapport avec cette coutume, certains chefs Lisu demandaient aux Drung du sud de payer la "redevance du cadavre". Ils la percevaient de façon régulière et généralisée, plusieurs fois par an, et capturaient ceux qui ne pouvaient plus payer⁷⁴.

Ce qui nous intéresse plus spécialement ici est encore une autre réalité. L'endettement est étroitement associé à l'esclavage, ou servitude ; il le cautionne, et en même temps lui donne ses fondements. De nombreux faits ont été fournis précédemment pour l'illustrer. La dette connut un développement particulier qui concerne notamment le domaine foncier. Le prêt à intérêt fut largement pratiqué tant par les *tusi* Naxi que les divers temples et chefs Tibétains entre les mains desquels s'effectuaient l'essentiel des transactions commerciales pour les denrées comme le sel, divers outils et ustensiles en fer, les vêtements de laine, etc. C'était un moyen de s'assurer d'importants revenus, mais aussi d'endetter une partie de la population. Ce système de prêt à intérêt se développa particulièrement avec les populations Nu et Drung qui se trouvaient souvent dans l'obligation d'accepter le prêt ; et lorsque les créanciers venaient réclamer leur dû, beaucoup ne pouvaient pas rembourser⁷⁵. Tributaires ou fermiers qui n'avaient plus les moyens de payer leurs dettes ou redevances devenaient les esclaves de leur créancier, ou réglaient leur dette en donnant un de leurs enfants. Ces asservis pour dettes pouvaient en théorie se racheter ; mais rares étaient ceux qui en avaient les moyens. Le créancier pouvait, selon son humeur, transférer la dette à un acheteur, le débiteur changeait en quelque sorte de créancier et son statut d'asservi se transmettait à ses descendants⁷⁶.

Il y avait bien d'autres manières de s'endetter. L'emprunt de bétail ou de céréales, la plupart du temps pour faire des offrandes ou des sacrifices lors des rituels de

⁷³ Dubernard (1875 : 63) nous dit que "ce sont surtout les pays chinois de Oui-si qui redoutent ces sauvages avides de butin, parce qu'ils enlèvent les femmes et les enfants, que le plus souvent ils vont vendre au loin".

⁷⁴ Cf. GNDZG, p. 13 ; DJS, p. 17 ; Siguret 1937, I : 180.

⁷⁵ Cf. Wang (1995 : 200).

⁷⁶ Nous ne pouvons ici en traiter en détail. Le statut de ces esclaves n'était pas partout le même. Par exemple, dans la vallée du Mékong, J. Bacot disait : "Ici, l'esclavage est très doux. On ne peut, comme au Tsarong, vendre séparément père, mère et enfants en bas-âge. A partir de soixante ans, tout esclave est libre" (Bacot, 1912 : 273). On trouve dans l'ouvrage traduit par Siguret une appréciation caricaturale : "Il existe une race d'esclave et les descendants d'un esclave seront eux-mêmes des esclaves" (Siguret 1937, I : 170).

guérison, les funérailles, mena plus d'une famille à la ruine. Il en était de même pour qui devait trouver un boeuf pour un sacrifice important ou une compensation matrimoniale. Les Nu de la région de Gongshan, et plus souvent encore les Drung procédaient à des échanges directs d'esclaves contre des boeufs. Cela profitait principalement aux Tibétains du Tsarong, et c'est donc en partie parce qu'une forme d'esclavage pour dette existait parmi ces populations qu'ils trouvaient à se procurer des esclaves.

Les missionnaires se servirent de ce système d'esclavage pour dette. Tout d'abord, ils purent racheter bon nombre d'esclaves pour constituer leur communauté. Pour les familles qui voulaient se convertir, ou pour les villages comme Songta, Longpu ou Aben, ils devaient rembourser leurs dettes auprès de leurs créanciers, devenant ainsi à leur tour les nouveaux créanciers de leurs catéchumènes. Lorsque les autorités du Tsarong interdirent les conversions et intimèrent aux chrétiens l'ordre d'apostasier, c'est encore un problème de dette qui se posa. Les convertis furent sommés par les Tibétains de rembourser les dettes contractées auprès des missionnaires.

2. Dette, propriété foncière et hiérarchie

Bien que les données soient pauvres, on peut cependant déceler les implications foncières de la dette. L'exemple des villages de Songta et Longpu, anciens propriétaires de la vallée de Bonga, semble bien indiquer la possibilité d'appropriation de la terre par ce même moyen de l'endettement. Les Nu avaient plusieurs créanciers auxquels ils durent céder leurs terres, sur lesquelles ils restèrent exploitants. Sorte d'hypothèque, garantie de dettes qui allaient croissantes, cela revint à un transfert des droits fonciers.

D'une manière générale, la fin du XIX^e fut dans la vallée de la Salouen une période de développement des pratiques de vente de terre, définitive ou à réméré, du bail, de l'hypothèque ou de la mise en gage. C'est le boeuf qui servait le plus souvent de monnaie d'échange. Quant aux locations de terres, elles se faisaient contre une part des récoltes, et l'argent n'était qu'exceptionnellement utilisé (NJS : 54)⁷⁷.

⁷⁷ Il s'agit, selon les termes chinois, de *jue mai* (vente définitive), de *huo mai* (vente à réméré), de *zu diàn* (affermer, louer à bail), de *dian dang* (hypothèque, mise en gage) ou *di ya* (hypothèque, mise en gage). Pour une analyse de certaines de ces notions et une réflexion sur la dette et la propriété foncière en Chine, voir Cartier (1988). Concernant la région qui nous occupe, le P. Goré signalait que "les lamaserias, seules banques de la région, s'emparaient sans scrupule des terrains pour recouvrer leurs créances. Les particuliers se permettaient aussi d'aliéner une partie de leurs propriétés, par exemple les terrains qu'ils avaient défrichés. Les contrats étaient de deux sortes : ventes à réméré et ventes temporaires. Dans la vente temporaire, l'ancien propriétaire devait, à la date fixée, rentrer en pos-

Avec le système des *tusi*, c'est un emboîtement des pouvoirs qui s'est mis en place. Chefs indigènes confirmés dans leur autorité par la Chine, les *tusi* "déléguaient" pour certains une part de leur autorité à d'autres petits chefs influents Lisu, ou bien envoyaient des représentants sur les terres les plus éloignées de leur fief. Ce fut par exemple le cas du chef Naxi de la vallée du Mékong qui était en quelque sorte représenté par le lama réincarné du monastère Puhua de la vallée de la Salouen. D'autres chefs jouaient aussi ce rôle, portant le titre d'"administrateurs des Nu" (*Nu guan*)⁷⁸, et relevaient les taxes au nom des *tusi*, se réservant une part sur ces perceptions. En dehors du tribut qu'ils transmettaient aux *tusi*, l'une des redevances perçues par ces *Nu guan* révèle l'importance de la relation créancier-débiteur. En cas de nécessité, la population leur empruntait du bétail pour les sacrifices, ou encore des marmites, machettes en fer, se mettant ainsi en situation d'endettement. Le prêt une fois contracté, ils devaient chaque année verser une quantité fixe de paniers tressés, d'alcool et de rats séchés⁷⁹. Tant que la dette n'était pas remboursée, cette redevance était versée annuellement. Ces droits de perception pouvaient être cédés ou vendus : au cas où un *Nu guan* n'avait plus la possibilité matérielle de procéder à ces prêts, il faisait appel à une personne riche qui devenait à son tour la créancière d'une, puis de plusieurs familles (Cf. NJS : 25).

Par ailleurs, comme le soulignait notamment J. Bacot : "Les Loutzés [Nu] sont propriétaires de la terre qu'ils ont défrichée et peuvent l'aliéner. Les terres non cultivées sont en commun ; ce sont les pâturages" (Bacot 1908 : 465)⁸⁰. Le village était traditionnellement une unité politique avec son territoire. De même pour la

session de son bien sans bourse délier. Comme de nouveaux besoins l'obligeaient souvent à faire d'autres emprunts, la vente temporaire pouvait devenir perpétuelle" (Goré 1923 : 389).

⁷⁸ Les sources chinoises, qui donnent ce terme de *Nu guan*, ne fournissent pas les termes indigènes correspondants. Rock (1947 : 307 n. 25) signalait déjà une erreur dans les écrits des missionnaires, lesquels rapprochaient du terme naxi *Mün-kua* (Mugua en chinois) celui de *Nu guan*, qu'ils transcrivaient Nou Koua. Mais contrairement à ce que pensait Rock, les missionnaires ne faisaient aucune confusion entre Mugua et Nou-koua. Il s'agissait bien de personnes, de titres différents. Goré (1923 : 365) signalait que le chef de Kangpu était "représenté par les deux *noukoua* (chef nou ou lou-tseu) de Bahang et Pondang", tandis que "la population du haut Iraouaddy reconnut même, en quelque sorte, l'autorité du chef mosso de Ye-tche, représenté par un *kioukoua* (chef Kieou-tseu)".

⁷⁹ Les rats de montagne (ou rats des bambous ?) qui pullulaient au sommet des montagnes étaient l'objet d'une chasse incessante. Mis à sécher sous le toit des maisons puis attachés en chapelets, ils entraient dans la composition des redevances en nature que les Nu payaient, principalement aux Lisu (cf. NJS : 97).

⁸⁰ La terre est avant tout la propriété des esprits locaux qui y habitent. Une fois les esprits propitiés, c'est le travail effectué qui assure le droit de propriété. Pour les Lisu (Lissou), cf. Dessaint & Dessaint 1992 : 159-161.

plupart des villages tibétains dans la région, les habitants possédaient en commun montagnes et forêts, pâturages, mines, salines, etc. Tout étranger désirant profiter de ces terrains incultes, pour faire paître des animaux, couper de l'herbe ou du bois, chasser, ou récolter des plantes médicinales, devait payer à la communauté la somme qu'elle avait fixée (Goré 1923 : 389-90). L'usufruit de certaines terres pouvait être accordé à toute personne moyennant quelques biens en échange⁸¹. La pression démographique n'était pas à l'origine de ces transactions. Les terres vierges étaient encore nombreuses et la population peu importante. Il s'agit bien d'une transformation des usages sous l'impact de la colonisation. Ces systèmes d'administration n'étaient pas sans influences sur les coutumes indigènes.

“Ainsi villages et particuliers, au vu et su des autorités locales, jouissaient du droit de propriété. Les Chinois établis dans les centres n'y avaient-ils pas, du reste, introduit leurs propres règles de vente ? Ayant confisqué quelques terrains dans le voisinage des camps chinois, la Chine les avait partagés entre ses soldats et ses colons, à charge seulement de payer un faible revenu au chef militaire du camp. Ils pouvaient donc transmettre leurs droits, les charges incombant alors aux nouveaux propriétaires” (Goré 1923 : 390).

On voit que les droits sur le sol ont une certaine mobilité, la terre peut même changer de mains. La dette est l'une des expressions de cette mobilité qui entraîne avec elle des changements dans les relations sociales. Mais il n'y a pas à proprement parler de propriété privée, seulement certaines terres exemptes de taxes restaient entre les mains des plus puissants. Il s'agit plutôt d'une imbrication de possessions multiples et étagement des intérêts. En dernier ressort, tout créancier apparaissait comme débiteur de l'État qui percevait l'impôt.

Dépendance économique et soumission politique semblent liées étroitement. C'est en jouant sur les deux tableaux que les autorités s'affirment. Le créancier, en obtenant la dépendance économique de la population, est un chef potentiel. La Chine n'exigeait qu'un faible tribut, les autres redevances et leur importance dépendaient de l'avidité des chefs locaux. Cela ne pouvait que donner lieu à certains abus.

L'asservi et l'endetté sont la manifestation, à des degrés différents, de la mise en place d'une relation de dépendance où l'économique apparaît comme un moyen de transfert au politique. Dès lors, si nous préférons conserver le terme d'esclavage,

⁸¹ Selon les coutumes indigènes, ce type de “prêt” de terre ne remettait pas en cause l'autorité du chef de village sur son territoire délimité. Néanmoins, une terre pouvait être cédée, ce qui était quelques fois l'objet d'un “contrat”, l'échange étant signifié sur une planchette encochée (*muke*). On faisait parfois appel à un intermédiaire (*cf.* NJS : 55). C'est ce genre de transaction qui a été modifié, la terre devenant objet marchand, cible des enjeux politiques.

plutôt que de servage, c'est parce qu'il est l'expression de la plus dure extrémité du processus de dépendance mis en place par l'endettement. Dépendance économique et soumission politique s'établissent, avec les contraintes que cela implique, sous la pression des plus puissants. Il en découle une stratification du pouvoir qui modèle l'organisation sociale, révèle la force du lien qui attache le politique au foncier. D'une relation occasionnelle qui lie un débiteur à son créancier, on passe à une relation stable de dépendance politique.

La situation dans les confins du Yunnan apporte des éléments pour la compréhension de la colonisation des terres "tribales". Avec le processus d'endettement, on réalise la construction pyramidale des légitimités politiques. À ce niveau du développement nous rejoignons l'idée de J. C. Galey lorsqu'il affirmait que "la dette, et plus largement la relation de débiteur à créancier, est un paradigme central pour qui voudrait saisir le fondement des relations de dépendance" (Galey 1980 : 145).

Les différents types de relation à la terre et les obligations qui en découlent sont à la base d'une hiérarchie statutaire. On peut y voir un critère de division des classes sociales au sein de laquelle les populations tribales n'occupent que les plus bas échelons. Un des missionnaires qui résida de longues années dans cette région dressait le tableau suivant : "La population est divisée en six classes : les officiels, les lamas, les tributaires, les fermiers, les esclaves et les mendiants" (Goré 1992 : 106). Et il ajoutait ailleurs que les mendiants se recrutaient parmi les cultivateurs qui n'avaient pu payer leurs dettes, ou encore les brigands et les personnes en fuite pour quelques méfaits (Goré 1923 : 388). Dépouillé de sa terre, le choix devait se faire entre l'asservissement et l'exil. "L'esclavage n'est en somme que la domesticité à vie et sans gages, et beaucoup d'esclaves, habitués à cette condition, la préférèrent à la liberté" (Goré 1992 : 106).

Revenons sur les faits présentés plus haut. Des créanciers, dans la vallée de la Salouen, percevaient des intérêts fixes de leurs débiteurs tant que l'emprunt n'était pas remboursé. Du statut de créanciers ils passaient à celui d'"administrateurs", et la relation qui au départ liait deux hommes libres, le débiteur pouvant se dégager de cette situation par le simple remboursement, se transforme en une dépendance économique, puis politique. De l'emprunt au tribut, il semble n'y avoir qu'un pas.

La créance du chef est une garantie de protection. Mais plus que cela encore, la redevance est due simplement parce qu'il y a dépendance. C'est, en fait, que la soumission est le prix de la protection. L'exemple des Nu est en cela révélateur. Les sources chinoises signalent que certains vinrent d'eux-mêmes porter le tribut au mandarin lors de l'ouverture de la sous-préfecture de Weixi, pour faire leur "soumission définitive" (*yongyuan lushu*) et s'assurer une protection contre les Lisu et les Tibétains (Cf. note 14 ; NJS : 19). Cependant, l'administration directe par les Chinois et le contrôle sur la terre ne consista dans un premier temps qu'en l'installation de garnisons sur des terres confisquées. Ce n'est que tardivement, au

début du XX^e siècle et principalement sous le Guomindang, que leur domination fut effective.

Les prêts à taux usuraires étaient largement pratiqués par les chefs indigènes au moment de la formation de la sous-préfecture de Weixi par les Chinois. L'endettement de la population s'est généralisé au XIX^e siècle. Tibétains, Chinois et chefs indigènes semblent avoir usé des mêmes procédés. Ceci n'est pas propre à cette région, et cette approche peut être étendue à d'autres contrées périphériques qui connurent l'expansion chinoise. Souvent, le mouvement de colonisation "s'accompagne de l'accaparement progressif des terres arables par les immigrants Han, *Ke Min*. Soldats, marchands et fonctionnaires s'entendent pour spolier les populations locales par le biais des prêts à taux usuraires, les transformant peu à peu en métayers et journaliers, les obligeant à se réfugier dans la montagne" (Lemoine 1978 : 739).

On trouve le développement de ce type de pratiques concernant la colonisation chinoise dans tout le Kham, notamment dans les Marches conquises au XVIII^e siècle et rattachées au Yunnan et au Sichuan. Cette politique fut amplifiée au début du XX^e siècle et devait aboutir à la formation de la province éphémère du Xikang⁸², après la sanglante répression des révoltes.

"Le commissaire impérial Fong Ts'ouen [Feng Quan] se rendit à Batang et présida en personne au défrichement des terrains qu'il avait confisqués. Les chefs indigènes et les lamas se révoltèrent et le massacrèrent avec sa troupe. Ce soulèvement fut suivi de la campagne de Tchao Eul-fong [Zhao Erfeng]. Laisse libre d'agir sous sa seule responsabilité, le vainqueur organisa sa conquête. Les chefs coupables furent décapités, leurs familles envoyées en Chine, leurs terrains confisqués ; les lamaserie turbulentes furent renversées et leurs biens saisis. Les chefs n'ayant pas pris part active à la révolte conservèrent leurs propriétés ; la Chine s'engagea à leur payer une pension annuelle variant de 1.000 à 3.000 taëls, suivant l'importance de leur territoire, mais les remplaça dans l'administration du pays par des sous-préfets chinois. Tchao régla ensuite le statut du peuple. Partant du principe que la Chine est propriétaire au même titre que les anciens chefs indigènes, il défendit d'aliéner les terrains. Ne pouvant annuler les donations et les contrats antérieurs, il imposa aux propriétaires un impôt qui constituait un revenu déguisé. Seules en étaient exempts les terrains donnés à des chefs par le vainqueur. Les chefs subalternes et les lamaserie étaient soumis aux mêmes règles que le peuple. Les terrains donnés jadis aux colons chinois n'étaient grevés, comme par le passé, que d'une faible redevance. Les terrains susceptibles de culture rentraient dans le domaine de l'Etat" (Goré 1923 : 390).

⁸² Projet avorté à cause de la révolution de 1911, il fut néanmoins repris par le Guomindang qui organisa cette nouvelle province en 21 sous-préfectures. Voir par exemple Goré 1992 : 399-401, et la monographie de Chen 1949.

Les terrains confisqués furent loués aux indigènes ou aux colons chinois et taxés sur un revenu correspondant à la moitié de la récolte. D'autre part, afin d'encourager la colonisation chinoise, des avantages furent consentis aux colons qui s'établirent dans le pays. Les terrains qu'ils défrichaient seraient exempts d'impôt durant trois ans, et l'impôt, par la suite, serait plus faible que pour les autres terrains. Les défricheurs seraient propriétaires de ces terrains et autorisés à les aliéner. Comme au temps des *tusi*, les autorités représentant la Chine gardaient une certaine liberté d'action.

“Les sous-préfets eurent recours tour à tour à l'intimidation, à l'amende et à des stratagèmes peu avouables. L'un d'entre eux mit à la disposition de ses administrés les céréales des greniers publics, et l'on ne manqua pas de profiter de cette bonne occasion, sans se douter que *l'emprunt contracté de la sorte servirait de base à l'impôt !*” (Goré 1923 : 390 ; emphase ajoutée).

À la même époque, du côté yunnanais, le “Commissaire à la pacification” Xia Hu, après avoir réglé l'histoire de l'attaque de la Mission catholique de Bahang, partit en expédition jusqu'au nord de la Birmanie. Il traversa toute la région des “Collines Kachin” jusqu'à Putao en distribuant des brevets de nominations aux différents chefs indigènes. Il voulait que toute cette région soit rattachée à l'Empire⁸³. Cette revendication territoriale était fondée sur l'existence d'un tribut ou impôt perçut sur ces populations par les collecteurs des *tusi*. Signe d'une dépendance, cela devenait la preuve d'une soumission politique des populations indigènes, de la domination chinoise sur leur territoire.

D'autre part, si l'endettement permet de rendre compte des relations de dépendance, il est intéressant, cette fois à propos des Naxi, de relever un passage de la légende de la lignée de Yeye, premier Roi de Lijiang. “L'aîné appelé *Mou-cho* fut l'ancêtre des Mo-so. Un grand empereur (*che-tsong*) arriva et lui emprunta de l'argent. Le roi lui donna l'argent et une armée qui suivit l'empereur. L'empereur l'appela *Mou fa tia oa* et le fit grand roi” (Bacot 1913 : 119)⁸⁴. Il ne nous appartient pas d'en tirer ici des conclusions qui seraient d'ailleurs trop hâtives. Notons simplement pour illustrer notre propos que c'est sur la relation créancier-débiteur qu'est formulée ce qui fut l'allégeance du Royaume Naxi à l'empereur de Chine.

⁸³ La Chine considérait comme siens ces territoires au nord de Myitkyina, jusqu'à la frontière de l'Assam. Voir la frontière indiquée sur les cartes de Wiens (1967, notamment carte 32).

⁸⁴ Cette légende, figurant en annexe, est la traduction d'un manuscrit en caractères syllabiques Naxi (Mosso).

3. Rituel, échanges et centralisation politique

Un dernier aspect des relations de pouvoir mérite qu'on s'y arrête un instant. Nous avons évoqué l'importance que semble avoir, dans le processus de légitimation d'une autorité, le contrôle sur les divinités du sol. C'est là une institution que l'on rencontre ailleurs en Asie. Elle nous paraît essentielle, car elle souligne avec force le lien entre le foncier, le politique et le religieux.

Aussi, bien qu'il semble avoir joué un rôle important, l'endettement ne rend pas compte de toute l'histoire de la colonisation des Marches tibétaines du Yunnan. Il reste le problème qui touche à la notion de maîtrise du sol. Car si percevoir un tribut fait du chef-créancier un maître du sol, est-ce que la dette seule a permis d'établir le contrôle sur le foncier ? N'y a-t-il pas un autre processus, rituel, qui assure la légitimité politique du chef, qui affirme son statut d'où découlent certains droits sur la terre et ses habitants ?

C'est là une autre approche du problème, et il faut chercher la solution peut-être plus loin dans le temps, au travers notamment des relations entre les tribaux et les chefs Naxi du Mékong, l'implantation des monastères, etc. Nous croyons avoir donné quelques éléments de réponse à ces questions dans l'étude comparée de l'implantation du monastère Puhua dans la vallée de la Salouen, et de celle des missionnaires. Dans les deux cas il fallut, à un moment donné, que sous une forme rituelle s'instituât une relation avec les divinités du terroir pour assurer la légitimité des nouveaux arrivants.

On retrouve, dans l'histoire de l'implantation des missionnaires et des Lama de Changputong, une certaine similitude : rapport de force avec les chamans Nu et nécessité de se concilier les divinités du sol. En touchant à ces institutions centrales dans la culture des indigènes, les missionnaires semblent agir avec beaucoup de stratégie et de pertinence. Cependant, il est difficile d'assurer qu'ils comprennent vraiment comment s'articulent ces institutions politico-religieuses. Leurs actes se conforment surtout à leur volonté de lutter contre les superstitions, le paganisme qui règne dans cette contrée.

L'acte rituel de la maîtrise du sol et son rapport au pouvoir local semble donc essentiel, comme ailleurs en Chine, en Himalaya, en Asie du Sud-Est... C'est ce qui nous amène à penser qu'il faut considérer comme une nécessité son accomplissement, sous une forme ou une autre, pour toute légitimation de pouvoir. On peut donc supposer que c'est sur ce même mode que les différentes autorités se sont affirmées.

Il est intéressant alors de reconsidérer le type de relation qui existait entre le Muga de Yezhi et les populations indigènes. Le problème ne peut qu'être évoqué ici sous forme d'hypothèse et nous ne relèverons que de nouveaux faits qui viennent compléter ce que nous avons dit précédemment. Nous avons retrouvé deux données qui nous paraissent de la plus grande importance. Elles laissent pressentir que

dette, esclavage, maîtrise du sol forment un système cohérent. Tout d’abord, voici l’information fournie par A. Desgodins :

“Tous les sujets Lissous et Lou-tze sont obligés chaque année de venir lui souhaiter la bonne année, accompagnés d’un présent, et le Mou-Koua doit traiter et amuser tout ce monde pendant trois jours. Chaque trois ans aussi il fait distribuer un morceau de viande de boeuf qui vaut à peine quelques centimes, et on doit lui rendre pour cela deux livres de champignons, etc.” (Desgodins 1877 : 176).

Nous avons eu maintes fois l’occasion de parler de ce chef Naxi (Mugua) de Yezhi. Il incarnait la principale autorité sur une partie des villages des vallées du Mékong et de la Salouen, et témoigne de la centralisation du pouvoir politique. Pour ses dépendants, il organisait annuellement des fêtes qui rehaussaient son prestige, faisant preuve de générosité. Plus encore, il distribuait la viande d’un boeuf probablement sacrifié lors d’une cérémonie dont nous n’avons pas trace. Ces rituels, l’un annuel, l’autre tous les trois ans, confirment un même chef qui centralise le pouvoir entre ses mains. Ils sont peut-être liés au développement de la tenure foncière sous l’impact de l’expansion chinoise. En nommant les *tusi*, la Chine leur déléguait l’autorité sur un territoire, un ensemble de villages donné. En créant ainsi des fiefs bien délimités sur lesquels ils détenaient, par leur investiture héréditaire, la légitimité politique et foncière, c’est un pouvoir centralisé qui se mettait en place, au-dessus de l’unité politique traditionnelle, le village. Mais ce que nous voulons souligner ici, et que semblent évoquer ces quelques faits, c’est la nécessité du rituel : “Avant que d’être politique, la centralisation passe par le rituel” (Sagant 1990 : 163).

La distribution de viande de boeuf est elle-même pleine de sens. Le boeuf est le bétail le plus valorisé, il est symbole de richesse et de statut. Il entre aussi dans la catégorie des biens rituels, pour la compensation matrimoniale, le prix de l’homme, etc. Le lien entre boeuf et esclave que nous avons déjà évoqué tendrait à montrer que l’esclave comme le boeuf, entre dans le domaine des “biens rituels”, sorte de monnaie symbolique qui assure le prestige de celui qui en dispose. Cela éclaire peut-être cette citation de J. Bacot :

“Les Loutzés payent un tribut au Moukoua de Yetché en peaux d’ours, d’antilopes, en musc, cire ou argent. Autrefois chaque famille devait fournir un esclave. Avec le temps, l’esclave a été remplacé par une boule de cire représentant une tête humaine. Le Moukoua de Yetché doit leur fournir le sel dont le pays est complètement privé” (Bacot 1908 : 465).

Finalement, on en revient donc à l’esclavage, cette institution clé dont nous avons tenté de faire ressortir la portée. Pour les puissants, ce qui importe, plus que les richesses, est la supériorité acquise par le prestige qui s’affirme par le nombre des

dépendants ou esclaves. Dès lors, si l'on admet ce raisonnement, les échanges d'esclaves contre des boeufs semblent essentiels et pourraient jouer un rôle dans le statut politique. Mais avec la dépendance, l'esclave est dû, et peu à peu, on quitte la sphère de l'échange pour entrer dans une relation asymétrique, caractéristique d'une dépendance.

V. CONCLUSION

L'histoire de cette partie du Yunnan est extrêmement confuse, et l'étude des populations se heurte au manque de matériaux consistants. Les bouleversements politiques au cours des siècles ont transformé assez largement la distribution géographique des diverses ethnies qui peuplent ces confins sino-tibétains. Nous avons tenté de cerner, avec les écrits des missionnaires, un moment clé de leur histoire. Cette dernière phase de colonisation, de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle, est celle d'une transition rapide où se dessinent les enjeux politiques. À travers l'histoire de l'implantation des missionnaires catholiques, on découvre les limites de l'influence de chacune des autorités en place, ainsi que les différents systèmes de tenure foncière et les procédés d'intégration politique.

Dans ces terres de confins, les populations tribales ne peuvent échapper à l'endettement, deviennent des esclaves en puissance. La dette s'est greffée sur des pratiques indigènes. Elle a permis l'installation, par étagement, de pouvoirs locaux (Cf. par exemple Sagant, 1980).

Mais la stratification sociale ne résulte pas seulement de la superposition des groupes issus de couches ethniques distinctes, processus par lequel les tribaux occupant ces terres auraient été contraints à en partager les fruits avec les nouveaux arrivants, puis obligés de les cultiver pour le bénéfice de ces derniers.

Nous avons cherché à mettre en évidence certains mécanismes de la colonisation tardive de cette région. Mais il serait probablement réducteur d'envisager le processus d'endettement comme un modèle permettant d'appréhender toutes les facettes de la dépendance des populations tribales. Nous pensons que la notion de dette, constante dans les procédés d'appropriation du sol chez les Tibétains, les Chinois et les Naxi, masque peut-être un autre aspect des relations de pouvoir. C'est ce que nous avons suggéré en évoquant l'aspect rituel de la légitimité territoriale et politique, la centralisation politique étant parfois lourde d'influences pour les populations qui se soumettent.

L'avancée chinoise devait, en un certain sens, servir les missionnaires catholiques qui ne pouvaient faire valoir leurs droits d'implantation accordés par les Traités que sur les terres soumises à l'Empire. Bien que constituant une enclave, ils devenaient des alliés potentiels dans l'entreprise de colonisation chinoise. Concernant les Nu sur lesquels nous avons principalement orienté notre travail, il est ap-

paru clairement que la situation politique et économique, l'influence des cultures Tibétaines mais aussi Lisu les mettaient dans une position difficile de remise en cause de leur propre culture. Comme d'autres ont pu le remarquer, dans ces régions en marge de la culture chinoise les conversions au christianisme se sont effectuées principalement au sein de populations qui, d'une part, ne présentaient pas d'organisation politique centralisée, et qui d'autre part étaient en voie d'assimilation (cf. T'ien 1993)⁸⁵. Moseley (1973) remarquait avec raison que le christianisme fut très attirant pour nombre de populations montagnardes animistes qui vivaient une situation d'oppression au contact des populations dominantes⁸⁶. Ainsi, la religion chrétienne fut, pour de nombreux groupes, à l'origine d'un phénomène d'ethnogénèse, et plus généralement favorisa la création d'une nouvelle entité culturelle. Les méthodes d'apostolat sur lesquels nous nous sommes arrêté un instant vont dans ce sens.

Aujourd'hui, le fait d'être chrétien renforce souvent le statut de "minorité" des groupes convertis, dans la mesure où ils s'inscrivent dans un processus de marginalisation (Tapp 1989 : 91 ; Swain 1995 : 140). C'est un mouvement religieux vivant inséré dans un mouvement social qui revêt une image multiforme selon les sociétés qui le vivent de l'intérieur. Là où ce mouvement étonne, comme le faisait remarquer A. Forest, c'est dans sa propension à constituer "[un] choix pour une situation vécue d'exclusion, souvent d'exclusion violente, au sein de la société traditionnelle" (1989 : 210). Rupture volontairement acceptée quelque fois, et toujours affirmée et revendiquée, afin d'affirmer une spécificité.

La Mission du Tibet prit fin en 1952, date à laquelle les missionnaires durent quitter la Chine. À cette époque, c'était principalement les chanoines du Grand-Saint-Bernard (Suisse) qui en avaient la charge, s'occupaient de l'enseignement et du maintien des postes créés par les missionnaires de la Société des Missions Étrangères de Paris⁸⁷. À la Libération (1949), le nombre total des catholiques dans

⁸⁵ Voir plus spécialement l'appendice I, pp. 138-148. Par ailleurs : "If, as indicated by classic sociologists, Protestant Christian ideas can spur the believers to advance socio-economic change, the story of the impact of foreign missionaries upon the minorities in Yunnan gives full support to the argument" (1993 : 3).

⁸⁶ Selon ses propres mots : "Christianity was very attractive to the animistic hill people, however, for it made possible feelings of equality and self-respect which had been denied them by the arrogant plainsmen. These sentiments were reinforced by the loss of prestige, in the eyes of the hill peoples, of Chinese and Indian civilization by comparison with the modern civilization of the West. A similar development occurred in Assam, where numbers of Naga and other hill peoples, untouched by the Hinduism of the lowlanders, were converted to christianity" (Moseley 1973 : 29).

⁸⁷ Voir par exemple Croidys (1949).

la région était de 3128, et pour la seule sous-préfecture de Gongshan, ils étaient 978, principalement Nu, selon une source chinoise⁸⁸.

Comme l'a montré notre approche historique, cette Mission du Tibet était bien, selon la formule de J. Espinasse, une "Mission impossible". Il devait en être ainsi, semble-t-il. Non loin du lieu où les missionnaires s'installèrent, dans la montagne sacrée Kawakarpo, habite, dit la légende, un saint ermite. "Il est invisible, mais on dit que lorsque le Tibet sera devenu chrétien, Koa-kerbo sortira de sa montagne et se montrera. Alors les tibétains effrayés reviendront au bouddhisme" (Bacot 1909 : 212).

⁸⁸ Song (1985b : 286). Ou 896 selon une autre, principalement sur deux districts au sein de la sous-préfecture : celui de Changda : 765 chrétiens, 24% ; et celui de Cikai : 99 chrétiens, soit 3% de la population. Il y avait alors 6 églises : Pengdang, Chala, Jueding (Tchrongteu), Baihaluo (Bahang), Qingnatong (Khionatong), Cikai (*Nu jiang Xiao Zu* 1986 : 26).

GLOSSAIRE*

NOMS DONNÉS DANS LE TEXTE	NOMS CHINOIS	NOMS TIBÉTAINS	ORTHOGRAPHES EMPLOYÉES PAR LES MISSIONNAIRES	REMARQUES
Noms de lieux				
Adunzi Cf. Deqin, nom actuel	阿墩子	Cf. Deqin	Atentze ; Ateountze Atuntzu...	Nom dérivé du naxi
Badong	巴东	sPag-gtong བཟང་གཏོང་	Patong	
Batang	巴塘	'Ba'-thang བཟང་ཐང་	Batang	ancien nom chinois : Ba'an 巴安
Chamdo	Changdou 昌都	Chab-mdo ཇམ་མཐོ་	Qiamdo	
Changputong	芒蒲桶	mGyen-bu-thang མཉེན་བུ་ཐང་	Djreu-bou-tong ; Djun- pa-tang ; Tchamoutong	Hra-mu-dam en langue nu.
Cigu	茨姑		Tsékou ; Tz'u-ku	
Cizhong	茨中	Tshed-grong ཇེད་གར་	Tsechung ; Tsedjrong ; Tz'u-chung	Tsu-der en naxi
Bahang	巴行		Pehalo ; Bahang ; Barclan	ou Baihanluo 白汗洛
Bonga	Penggua 兵瓜	Ban-ga བཟ་ག	Bonga	
Derge	Dege 德格	sDe-dge ཇེ་དགེ་	Dergué ; Dégé	
Deqin Cf. Adunzi	德钦	hJol (Jël) : nom de la ville ཇོ་ལྷོ་ ou 'Yus ཇུ་ཡུ་		Le nom chinois vient du nom tibétain du temple. Cf. Noms de temples
Dzayul	Chayu 察隅	rDza-yul ཇུ་ཡུ་		sens tib. : Pays de l'argile (?)
Gongshan	贡山			"Montagnes tribu- taires". Nom chinois de Changputong attribué vers 1930.
Kangding	康定	Dar-rtse-mdo ཇར་རེ་མཐོ་	Tatsienlou	ancien nom : Daqianlu 打箭炉
Kangpu	康普		Khampou ; Kangpou	Khum-mbu en naxi
Kawakarpo	Meili xueshan 梅里雪山 Nom du pic : Taizi xueshan 太子山	Kha-ba dkar-po [(Khams) Khwa-dkar- po] ཇམ་པ་དཀར་པོ་	Kaoua-Kerbo	Nom de la passe : rDo-dkar-la (Dokerla) རྟོ་དཀར་ལ་
Litang	理塘	Li-thang ལི་ཐང་	Litang	ancien nom chinois : Lihua 理化

*

Le classement est effectué par ordre alphabétique en fonction de l'orthographe des noms figurant dans le texte, suivant quatre rubriques : noms de lieux, noms de personnes, noms de temples, populations. Les plus importants sont référencés dans la colonne de gauche, et pour la plupart suivent la transcription *pin yin* d'après le chinois. Une partie des mots en tibétain a été recueilli dans les lettres des missionnaires (principalement ASMEP, vol. 556 (1), Lettre de M. Renou du 1er juillet 1855, [548-53]), d'autres sont fournis par Rock (1947). Concernant le déchiffrement des termes tibétains, j'exprime ma reconnaissance à Françoise Wang et Yonten Gyatso pour l'aide qu'ils m'ont apportée, ainsi qu'à Anne Chayet qui s'est occupée des transcriptions (système "Wylie"), et a revu l'ensemble.

Longpu	龙普	Lung-phon ལུང་ཕོན་		
Mangkang	芒康	sMar-khams (sGar-thog) མར་ཁམས་ (ས་གའ་ཐོག)	Kiangka ; Gartok	
Menkong	门空	sMan-khang མཎ་ཁང་	Menkong	
Qingnatong	青那桶	Chu-nag-thang རྩ་ནག་ཐང་	Kionatong ; Khieumatong	Diverses transcriptions chinoises
Sandan	三殿	Satham ས་ཐམ་		Sadam en naxi
Sangachos Dzong	Sanganguzong 桑昂曲宗	gSang sngags chos rdzong གསང་སྒངས་ཆོས་རྫོང་	Song-nga-kieu-dzong	District du Kham nom dérivé de celui du temple
Songta	松塔	Sang-tha (?)	Songtha	
Tsarong	Chawalong 察瓦龙	Tshwa-rong རྩ་རོང་	Tsarong	sens tib. : Chaude vallée
Weixi	维西	'Ba'-lung བའ་ལུང་	Weisi ; Oui-si...	Nyi-na en naxi
Yanjing	盐井	Tshwa-kha-logs རྩ་ཁ་ལོགས་ ou Yar-kha-logs ཡར་ཁ་ལོགས་	Yerkalo	sens tib. : Mines de sel sens chin. : Puit de sel
Yezhi	叶枝		Yetché	Yu-dtü en naxi
Zha'en	Zha'en 扎恩	'Gram-sngon འགྲམ་སྒོང་	Dja-gun ; Djrongnieu...	
Noms de titres et fonctions, seices et taxes				
Besset		'Bas-sras བའ་སྲས་	Besset ; nbesset	Chef de village
rDzong-dpon		རྫོང་དོན་པོ་	Dzongpeun ; Préfet.	de rdzong, "fort" : gouverneur d'un district.
sDe-pa		སྡེ་པ་	Déba	de sde : province, district, nation, village.
Khral Kliral-pa		ཁྲལ་པ་		Taxe ou service due à un supérieur Tributaire ; paysan détenant un lopin de tere de l'État et pour lequel il paie des taxes. Contribuable.
Mugua	木瓜		Mou-kua	Mun-kwua (gouverneur militaire) en naxi.
Nu guan	怒管		Nou-koua	Administrateur des Nu.
Thil-rje		ཐིལ་རྗེ་	Tél-gié ; Tighié	
Tongpan	通判			
(Tu)bazong	(土)巴总			
(Tu)qianzong	(土)千总			
Tusi	土司		T'ousseu	Chef indigène nommé héréditairement.
'u-lag		འུ་ལག་		Service de transport gratuit effectué par les paysans ; Corvée.

Zhal-ngo		མཚན་མོ་	Chel-ngo ; Chil-ngo : Sous-préfet	
Noms de personnes				
He Niang	禾娘			
He Zhiming	禾志明			
Lam-chen- blama	Lanjiao Zhuge 兰交主格	ལམ་ཅེན་བླ་མ་	Lam Kiün Lama	Lama de la grande voie
Tséouang		Tshe-dbang མཚན་མོ་		
Noms de temples				
Deqin si	德钦寺	bDe-chen-gling བཏེན་ཅེན་གླིང་		sens tib. : temple de la grande joie
Dongzhulin si	东竹林	Don-grub-gling དོན་གུབ་གླིང་		sens tib. : temple des Oeuvres Parfaites
Lanjing si	兰经寺	bKra-shis-rab-bstan-gling བཀྲ་ཤིས་རབ་བསྐྱེད་གླིང་		
Puhua si	普化寺			
Shouguo si	寿国寺	bKra-shis Dar-rgyyas-gling བཀྲ་ཤིས་དར་རྒྱལ་གླིང་		
Dar-gling		Dar-gling དར་གླིང་	Terlin	
Yangbajing si	杨八景寺	Yangs-pa-can-gling ཡམ་པ་ཅན་གླིང་	Hongpou	aussi appelé Hongpo si 红坡寺 du nom du village (Hongpo 红坡) dNgul-phu སངུལ་ཕུ་ en tibétain.
Populations				
Lisu	栗粟		Lissous ; Lyssous	
Mishmis	Deng 登 Geman (Deng) 格曼 Darang (Deng) 达让	Nahong	Michemis	Taraon ; Kaman ; Digaru ; Miju
Naxi	纳西	Au nord : 'Jangs-bod རྟམ་པོ་འཕྲོ་ལྷོ་ Au sud : 'Jangs-rgya རྟམ་རྒྱལ་ལྷོ་	Mosso ; Nakhi	ancien nom chinois : Moxie 麽些
Nu (Nung)	怒	'Ja' ཇཱ་	Loutsé ; Ndia (nyia) qui signifierait "simple", "imbécile".	ancien nom chinois : Luzi 祿子
Dulong (Drung)	独龙	'Phyongs འཕྲོང་མོ་	Térong ; Khiong ; Kioutsé	ancien nom chinois : Qiuzi 隸子
Slo-ka-tchous		lHo-kha-khra ལྷོ་ཁ་ཁྲ་	Slo-ka-tchous Slo-ka-ta ("méridionaux tatoués")	

BIBLIOGRAPHIE

A- SOURCES ORIGINALES

[ASMEP] Archives de la Société des Missions Étrangères de Paris

Série référencée sous le numéro d'ordre DG 320 : huit cartons contenant des documents classés par dossiers regroupant des lettres et des rapports des missionnaires de la fin du XIX^e à 1952.

Cartons référencés sous le numéro d'ordre 556, contenant la correspondance, privée et officielle envoyée ou reçue par les missionnaires qui participèrent à la Mission du Tibet.

Source imprimée :

[CRSMEP] Comptes-rendus annuels de la "Mission du Thibet" (également appelée selon les périodes : "Mission de Tatsienlou" et "Mission de Kangding") rédigés par les Vicaires Apostoliques, envoyés à leur Supérieur. Consultés de 1875 à 1950.

B- DICTIONNAIRES

DAS, S. C., *Tibetan-English Dictionary*, Kyoto, Revisen Book Company, 1979.

Dictionnaire chinois-français [Han-Fa cidian], Beijing, Shangwu yinshu guan, 1990.

Dictionnaire français de la langue chinoise [Han-Fa zonghe cidian], Institut Ricci, Kuangchi Press, 1986.

Dictionnaire Thibétain-Latin-Français, par les Missionnaires Catholiques du Thibet, réédition Association des Hautes Études en Tibétologie, 1986 [Hong-Kong, Société des Missions Étrangères, 1899].

GOLDSTEIN, Melvyn C., *English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1984.

JÄSCHKE, H. A., *A Tibetan-English Dictionary, with special reference to prevailing dialects*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1968.

C- OUVRAGES ET ARTICLES EN LANGUE CHINOISE

DULONGZU JIANSHI [Précis d'histoire des Dulong], 1986, Zhongguo shaoshu minzu jianshi congshu [Collection "Précis d'histoire des ethnies minoritaires chinoises"], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, 117 p.

GONG Yin

1985 *Ming Qing Yunnan Tusi tongzuan* [Compilation générale sur les Tusi du Yunnan sous les Ming et Qing], Kunming, Yunnan minzu chubanshe, 351 p.

[GDNZG] *GONGSHAN DULONGZU NUZU ZIZHIXIAN GAIKUANG* [Aperçu de la sous-préfecture autonome d'ethnies Dulong et Nu de Gongshan], "*Minzu wenti wu zhong congshu*" *Yunnansheng bianji weiyuan hui bian* [Le Comité de rédaction de la province du Yunnan des "cinq collections sur les questions des nationalités"], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, 1986, 104 p.

GU Zhangsheng

1991 *Chuanjiaoshe yu xiandai zhongguo* [Les missionnaires et la Chine moderne], Shanghai, Renmin chubanshe, 491 p.

HONG Jun

1986 "Le lamaïsme de Gongshan", in : *Yunnan shaoshu minzu shehui lishi diaocha ciliao huibian* [Comptes-rendus d'enquêtes socio-historiques sur les ethnies minoritaires du Yunnan], Yunnan renmin chubanshe, Kunming, pp. 224-239.

LIU Jie

1986 "Situation de la sous-préfecture de Deqin", in : *Zhongyang fang wen tuan, di er fen tuan : Yunnan minzu qingkuang huiji* [La seconde division du Groupe de visite amicale du Gouvernement Central : Recueil sur la situation des Minorités Nationales du Yunnan], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, pp. 135-142.

NUJIANG XIAO ZU [Équipe du Nujiang]

1986 "Situation religieuse dans la région du Nujiang", in : *Zhongyang fang wen tuan, di er fen tuan : Yunnan minzu qingkuang huiji* [La seconde division du Groupe de visite amicale du Gouvernement Central : Recueil sur la situation des Minorités Nationales du Yunnan], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, pp. 19-28.

[NJS] *NUZU JIANSHI* [Précis d'histoire des Nu], *Zhongguo shaoshu minzu jianshi congshu* [Collection "Précis d'histoire des ethnies minoritaires chinoises"], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, 1986, 100 p.

SHI Zehan

1986a "Aperçu de la région du Nujiang", in : *Zhongyang fang wen tuan, di er fen tuan : Yunnan minzu qingkuang huiji* [La seconde division du Groupe de visite amicale du Gouvernement Central : Recueil sur la situation des Minorités Nationales du Yunnan], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, pp. 1-5.

1986b "Enquête sur la vie économique de la sous-préfecture de Gongshan", in : *Zhongyang fang wen tuan, di er fen tuan : Yunnan minzu qingkuang huiji* [La seconde division du Groupe de visite amicale du Gouvernement Central : Recueil sur la situation des Minorités Nationales du Yunnan], Kunming, Yunnan renmin chubanshe, pp. 60-63.

SONG Boyin, YANG Shugu, SHI Zehan

- 1986 “Histoire de la région du Nujiang et relations interethniques”, in : *Zhongyang fang wen tuan, di er fen tuan : Yunnan minzu qingkuang huiji* [La seconde division du Groupe de visite amicale du Gouvernement Central : Recueil sur la situation des Minorités Nationales du Yunnan], Kunming, Yunnan renmin chuban she, pp. 6-13.

SONG Enchang

- 1985a “Aperçu du lamaïsme tibétain de Diqing”, in : *Yunnan Minzu Minsu he Zongjiao Diaocha* [Enquêtes sur les religions et les coutumes des Nationalités du Yunnan], Kunming, Yunnan minzu chuban she, pp. 87-98.
- 1985b “La diffusion du catholicisme et du protestantisme au nord-ouest du Yunnan”, in : *Yunnan Minzu Minsu he Zongjiao Diaocha* [Enquêtes sur les religions et les coutumes des Nationalités du Yunnan], Kunming, Yunnan minzu chuban she, pp. 285-292.

YIN Mingde & YANG Binquan

- 1933 *Yunnan beijie kancha ji* [Récit d’une prospection à la frontière nord du Yunnan], Kunming, Chengjiao chuban she.

YUNNAN DIZHOU SHI XIAN GAIKUANG [Données sur les sous-préfectures et villes des départements du Yunnan], *Nujiang Lisuzu zizhizhou fence* [Fascicule sur le Département autonome d’ethnie Lisu du Nujiang], Kunming, Yunnan renmin chuban she, 1988, 142 p.

ZHANG Li, LIU Jiantang

- 1987 *Zhongguo jiao'an shi* [Histoire des affaires religieuses en Chine], Sichuansheng shehui kexue chuban she, Chengdou, 890 p.

WANG Hengjie

- 1995 *Diqing Zangzu shehui shi* [Histoire de la société tibétaine de Diqing], Beijing, Zhongguo zangxue chuban she, 321 p.

D- OUVRAGES ET ARTICLES EN LANGUES OCCIDENTALES

BACOT, Jacques

- 1908 “Anthropologie du Tibet, les populations du Tibet sud-oriental”, in : *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 9, pp. 462-473.
- 1909 “Pèlerinage du Dokerla (Tibet sud-oriental)”, in : *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. 32, Paris, éd. E. Leroux, pp. 195-218.
- 1912 *Le Tibet révolté, Vers Népémako, la terre promise des Tibétains* suivi des *Impressions d'un Tibétain en France*, Paris, Hachette (2^e éd. Paris, éditions Raymond Chabaud, *Peuples du monde*, 1988, 364 p.)
- 1912 *Les Mo-So. Ethnographie des Mo-So, leurs religions, leur langue et leur écriture. Avec les Documents historiques et géographiques relatifs à Li-Kiang* par Ed. Chavannes. Leide, E. J. Brill, 218 p.

BEAUVAIS, J.

- 1904 *Les lamas du Yunnan*, extrait du *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, Paris, n° 1, 16 p.

BURDIN, Émile

- 1938 “Une randonnée dans les marches tibétaines du Yunnan”, in : *Annales des Missions Étrangères*, pp.157-169.

BURRIDGE, Kenelm

- 1983 “Missionaries and the perception of evil”, in : Darell L. Whiteman (éd.), *Missionaries, Anthropologists, and Cultural Change*, College of William and Mary Studies in the Third World Societies, vol. I, n° 25, pp. 153-170.

CARRASCO, Pedro

- 1972 *Land and Polity in Tibet*. Monograph 32. The American Ethnological Society. Seattle and London, University of Washington Press, 2è éd., 307 p.

CARTIER, Michel

- 1988 “Dette et propriété en Chine”, in : Malamoud Charles (dir.) *Lien de vie, France mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*”, Paris, éd. EHESS, pp. 17-30.

CHAUVEAU, Mgr.

- 1873 “Yunnan (Chine). La prise de Taly”, in : *Les Missions Catholiques* 5, n° 232, pp. 542-545.

CHAVANNES, Édouard

- (1913) “Documents historiques et géographiques relatifs à Li-Kiang” (extrait de *T'oung Pao*) in : Bacot, J. , *Les Mo-So...* Leiden, E. J. Brill, pp. 126-215 [565-653].

CHEN, Han-Seng

- 1949 *Frontier land systems in southernmost China, A comparative study of agrarian problems and social organisation among the Pai Yi people of Yunnan and the Kamba people of Sikang*, International Secretariat, Institute of Pacific Relations, New-York, 156 p.

CHEN LI

- 1994 “The spread of Chinese unity and cultural evolution among Minority Nationalities in Southwest China”, M. Sloboda (trad.) in : *Tripod*, n° 79, pp. 6-17.

CROIDYS, Pierre

- 1949 *Du Grand-Saint-Bernard au Tibet, “ Sur la terre des esprits ”, une équipe héroïque va bâtir à 3000 mètres un nouveau Saint-Bernard*. Paris, SPES, 192 p.

DAVIES, Henri Rodolph

- 1909 *Yunnan, The link between India and the Yangtze*, Cambridge, Cambridge University Press, 431 p. (2è éd., 1970, Taïpeh, Ch'en Wen Publishing Company).

DESGODINS, A.

- 1869 *Extraits de Lettres (à Henri Desgodins son neveu)*, in : *Bulletin de la Société de Géographie*, 5^e série, t. 18, pp. 317-331.
- 1877 “De Yerkalo à Tsé-Kou”, in : *Bulletin de la Société de Géographie*, 6^e série, t. 13, pp. 170-180.

DESGODINS, C. H.

- 1872 *La Mission du Tibet, de 1855 à 1870, comprenant l'exposé des Affaires religieuses et divers documents sur ce pays, d'après les lettres de l'abbé Desgodins*, Verdun, Imprimerie de C. H. Laurent, 419 p.
- 1885 *Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires*, Paris, 2nd édition, Librairie Catholique de l'France de Saint Paul, 475 p. (Réédition revue de l'ouvrage de 1872, mais qui s'en éloigne assez pour être traité comme un livre différent).

DESSAINT, Alain

- 1980 *Minorities of southwest China. An introduction to the Yi (Lolo) and related peoples and an annotated bibliography*. New Haven, HRAF Press, 373 p.

DESSAINT, William & DESSAINT, Alain

- 1992 “Opium and labor : social structure and economic change in the Lisu highlands”, in : *Peasant Studies*, vol. 19, n° 3-4, pp. 147-177.

DESSAINT, William & NGWÁWA, Avòunado

- 1994 *Au sud des nuages. Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans)*, préface de Georges Condominas, Paris, Gallimard, « L'aube des peuples », 646 p.

DOWNS, Frederick S.

- 1991 “Christian Conversion Movements among the Hill Tribes of North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, in : ODDIES, G. A. (éd.) *Religion in South Asia*, New Delhi, 2nd édition révisée et augmentée, Manohar, pp. 155-174.

DUBERNARD, Abbé [E.-J.] & DESGODINS, A.

- 1875 “Les sauvages lyssous du Lou-tze-Kiang”, in : *Bulletin de la Société de Géographie*, 6^e série, n° 10, pp. 55-66.

DUBERNARD, E.-J. voir aussi ESPINASSE, J.

DUCHESNE-FOURNET, Pierre

- 1909 « À travers la Chine par le Yunnan et la Sichuan », Conférence du 26 novembre 1909, extrait du *Bulletin du Comité de l'Asie française*, 31 p.
- 1940 “Les populations du cours moyen de la Salouen”, in : *L'Anthropologie*, 49, pp. 645-655.

ESPINASSE, Jean

- 1990 *Tibet “ Mission impossible ”, Lettres du Père Etienne-Jules Dubernard (1864-1905)*, présentées par J. Espinasse, Paris, Le Sarmant, Fayard, 168 p.

FOREST, Alain

- 1988a “Principes, fondements et aspects de l’action des missionnaires français (Missions étrangères de Paris) au Siam dans la 2^e moitié du XVIII^e siècle”, in : FOREST, Alain & TSUBOÏ, Yoshiharu (éds.) *Catholicisme et Sociétés Asiatiques*, Paris-Sophia University-Tôkyô, L’Harmattan, Recherches Asiatiques, pp. 105-132.
- 1988b “Catholicisme et Sociétés Asiatiques : quelques réflexions”, in : FOREST, Alain & TSUBOÏ, Yoshiharu (éds.) *Catholicisme et Sociétés Asiatiques*, Paris-Sophia University-Tôkyô, L’Harmattan, Recherches Asiatiques, pp. 205-218.

GALEY, Jean-Claude

- 1980 “Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance au Tehri-Garhwal (Himalaya indien)”, in : *Purusartha. La dette*, n° 4, pp. 93-163.

GÉNESTIER, A.

- 1929 “La mission Loutsé”, in : *Annales des Missions Étrangères*, pp. 20-30.

GERNET, Jacques

- 1988 “Problèmes d’acclimatation du christianisme dans la Chine du XVIII^e siècle”, in : FOREST, Alain & TSUBOÏ, Yoshiharu (éds.) *Catholicisme et Sociétés Asiatiques*, Paris-Sophia University-Tôkyô, L’Harmattan, Recherches Asiatiques, pp. 35-46.
- 1991 [1989] *Chine et Christianisme, action et réaction*, Paris, Gallimard, 2nde édition révisée et augmentée.

GORÉ, Francis

- 1920 “La Chine au Thibet”, in : *La Géographie*, 34, n° 3, pp. 209-234.
- 1923 “Notes sur les Marches Tibétaines du Sseu-T’chouan et du Yun-nan”, in : *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, 23, pp. 319-399.
- 1924 “À la frontière Yunnano-Tibétaine”, in : *La Géographie*, 42, n° 5, pp. 597-609.
- 1939 *Trente ans aux portes du Tibet interdit*, Paris, Hong-Kong, Maison de Nazareth, éditions des Missions-Étrangères, 390 p. (2^e éd., 1992, Paris, éd. Kimé, 401 p.)

GRATUZE, Gaston

- 1969 *Un pionnier de la mission tibétaine : le Père Auguste Desgodins*, Paris, Apostolat des Éditions, 363 p.

GUIART, Jean

- 1980 *Comment. “Anthropologists versus Missionaries : The Influence of Presupposition”*, in : *Current Anthropology*, vol. 21, n° 2, p. 170.

GUIBAUT, A. & LIOTARD, L.

- 1941 “Les gorges de la Salouen moyenne et les montagnes entre Salouen et Mékong”, in : *Annales de géographie*, 50, n° 283, pp. 180-195.
- 1945 “Notes des géographie humaine sur la vallée moyenne de la Salouen”, in : *Annales de géographie*, 53-54, pp. 29-46.

GUIBAUT, André

1938 "Vers le Tibet par la vallée de la Salouen", in : *La Géographie*, n° 69, pp. 37-43.

1967 *Missions perdues au Tibet*, Paris, éditions André Bonne, 267 p.

HARRELL, Stevan

1995 "Introduction : Civilizing Projects and Reaction to Them", in : S. Harrell (éd.) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle and London, University of Washington Press, 379 p.

JACKSON, Anthony

1973 "Tibetan Bön Rites in China: A Case of Cultural Diffusion", in : *Ethnos*, 1-4, pp. 71-92.

KAULBACK, Ronald

1934 "Zayul and the eastern Tibet border country", in : *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. XXI, pp. 435-444.

1938 *Salween*, London, Hodder & Stoughton, 331 p.

KINGDON-WARD, F. (Cf. WARD)

KRICK, A.

1854 *Relation d'un voyage au Thibet en 1852 et d'un voyage chez les Abors en 1853, suivie de Quelques documents sur la même mission par MM. Renou et Latry*, Paris, Auguste Vatou, 224 p.

KU, Wei-ying

1994 "The shapping of the late Qing's policy toward Christianity", in : Jeroom HEYNDRIKX, CICM (éd.) *Historiography of the hinese catholic church, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leuven, Louvain Chinese Studies I, Ferdinand Verbiest Foundation, China-Europe Institute, pp. 105-124.

LAUNAY, Adrien

19- - *La Mission du Thibet, par un missionnaire [A. Launay]*, Tours, A. Mame et Fils, 190 p.

1902 *Histoire de la mission du Thibet*, Lille-Paris, éditions Desclée & Brouwer, 2 tomes, 470 p. et 440 p.

LE BAR, F. M., HICKEY, G. C. & MUSGRAVE, J. K.

1964 *Ethnic groups of mainland southeast Asia*, New Haven, Human Relations Area Files Press, 288 p.

LEACH, Edmund R.

1954 *Political systems of Highland Burma. A Study of Kachin social structure*, London, The London school of economics and political science, G. Bell & sons, 324 p.

MESNARD, Joseph, Abbé

1904 "Le P. Charles Renou de Vernante, des Missions Étrangères de Paris, Fondateur et Préfet Apostolique de la Mission du Thibet", in : *Les Missionnaires Angevins du XIXè siècle*, Angers, P. Denoës, pp. 1-40.

MOSELEY, George V.H.

- 1973 *The consolidation of the South China frontier*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 192 p.

MUS, Paul

- 1977 *L'Angle de l'Asie*, traduction de D. Sperber et S. Thion, Paris, Hermann, coll. Savoir, 269 p.

ORLÉANS, P. H., (d')

- 1891 *Les Missionnaires français au Thibet*, extrait du *Correspondant*, Paris, de Soye et Fils, pp. 606-624.
1898 *Du Tonkin aux Indes*, Paris, Calmann-Lévy, 467p.

PROUVÈZE, Abbé

- 1884 *Gabriel Durand missionnaire. De France en Chine et au Tibet*, Nîmes, Gervais-Bedot [tome 2, *A travers la Chine – La Mission du Tibet*, 729 p.]

RICHARDSON, H. E.

- 1958 “The Karma-pa sect. A Historical Note. Part I”, in : *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1-2, pp. 139-164.

ROCK, Joseph F.

- 1947 *The ancient Naxi Kingdom of southwest China*, Cambridge, Mass.: Harvard University, 2 tomes.

SAGANT, Philippe

- 1980 “Usuriers et chefs de clan. Ethnographie de la dette au Népal oriental”, in : *Purusartha. La dette*, n° 4, pp. 227-277.
1990 “Les tambours de Nyi-shang (Népal). Rituel et centralisation politique”, in : F. Meyer (éd.), *Tibet, civilisation et société*, Paris, MSH, Fondation Singer-Polignac, pp. 151-170.

SAVIOZ, Alphonse

- 1990 *Les Marches tibétaines de l'ouest chinois*, Tienhsiang, Taiwan, 168 p.

SHIH, Joseph, S.J.

- 1994 “The methods of apostolate in modern China”, in : Jerom HEYNDRIKX, CICM (éd.) *Historiography of the Chinese catholic church, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leuven, Louvain Chinese Studies I, Ferdinand Verbiest Foundation, China-Europe Institute, pp. 125-128.

SIGURET, J. (trad.)

- 1937 *Territoires et populations des confins du Yunnan (Yunnan bianjiang di wenti yanjiu*, Long Yun), 2 tomes, Pékin, éditions Henri Vetch. Vol. I, 307 p. & vol. II, 1940, 349 p.

STEIN, Rolf A.

- 1987 [1962] *La civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque, 252 p.

STIPE, Claude E.

- 1980 “Anthropologists versus Missionaries : The Influence of Presuppositions”, in : *Current Anthropology*, vol. 21, n° 2, pp. 165-179.

SWAIN, Margaret Byrne

- 1995 "Père Vial and the Gni-p'a. Orientalist Scholarship and the Christian Project", in : S. Harrell (éd.) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle and London, University of Washington Press, pp. 140-185.

TAPP, Nicholas

- 1989 "The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic Minorities : The Case of the Hmong", in : *Journal of Southeast Asian Studies*, 20 (1), pp. 70-95.

TEICHMAN, Eric

- 1922 *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet, Together with a history of the relations between China, Tibet and India*, Cambridge, Cambridge University Press, 248 p.

T'IEN, Ju-K'ang

- 1993 *Peaks of Faith. Protestant Mission in Revolutionary China*, Leiden-New-York-Köln, E.J. Brill, 161 p.

TOFFIN, G.

- 1987 "Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes", in : *Études rurales*, 107-108, pp. 85-106.

Voyages dans les Marches Tibétaines, 1989, Musée de l'homme, Laboratoire d'ethnologie, 72 p.

WARD, Francis Kingdon

- 1912 "Through the Lutzü country to Menkong", in : *Geographical Journal*, 39, pp. 582-592.
- 1913 *The land of the blue poppy*, Cambridge, Cambridge University Press, 283 p. (2è éd., 1973, London, éd. Minerva, 215 p.)
- 1924 "Yunnan and eastern Tibet", in : *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. II, pp. 124-135.

WHITEMAN, Darell L.

- 1985 "Missionaries documents and anthropological research", in : Darell L. Whiteman (éd.), *Missionaries, Anthropologists, and Cultural Change*, College of William and Mary Studies in the Third World Societies, vol. I, n° 25, pp. 295-321.

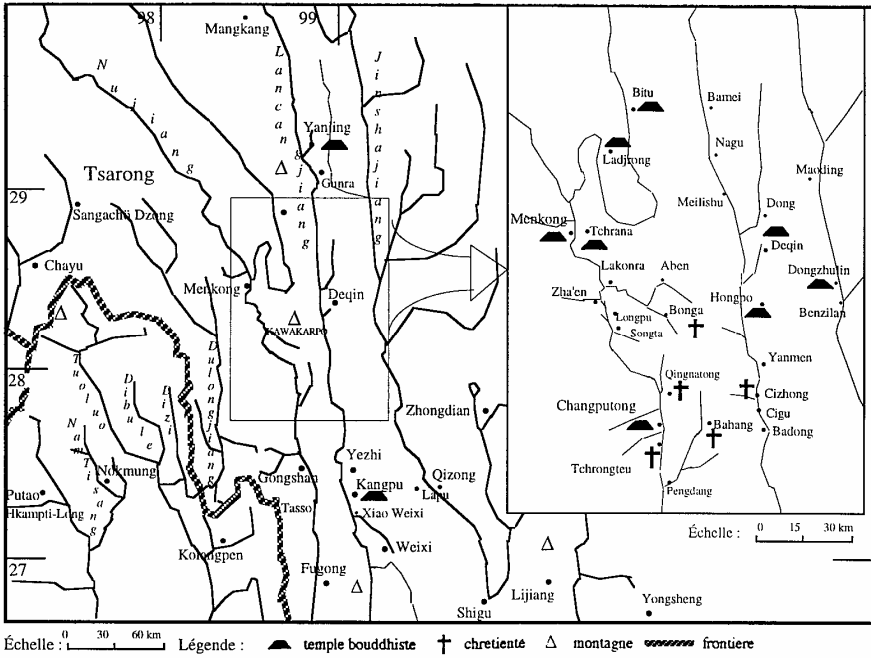
WIENS, H. J.

- 1967 *Han Chinese expansion in South China*, New Haven, The Shoe String Press (réédition de *China's march toward the tropics*, 1954).

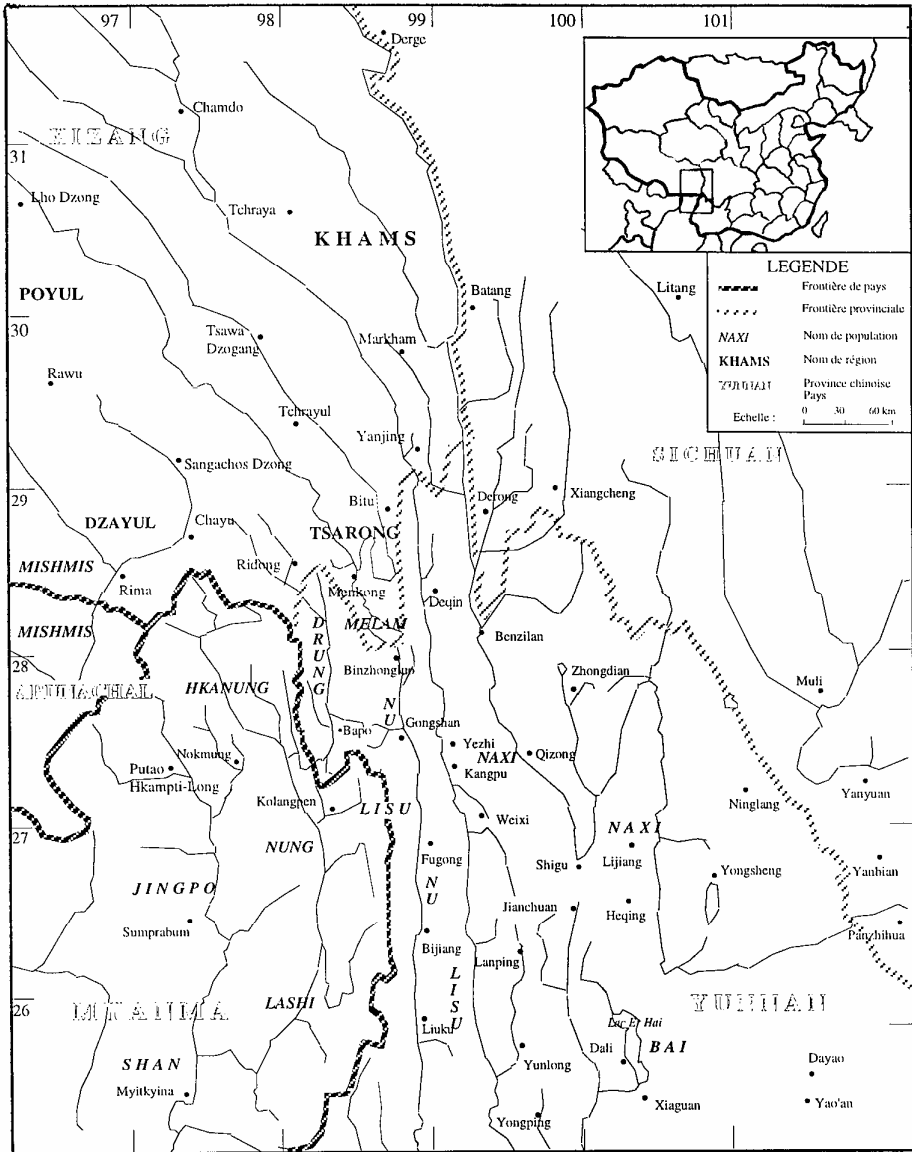
YAZAWA, Toshihiko

- 1991 "Le culte des *Guishen* en Chine et le Catholicisme", in : FOREST, Alain ; ISHIZAWA, Yoshiaki ; VANDERMEERSH, Léon (éds.) *Cultes populaires et Sociétés Asiatiques. Appareils culturels et appareils de pouvoir*, Paris-Sophia University-Tôkyô, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, pp. 39-57.

CARTE 1 : IMPLANTATION BOUDDHIQUES ET CATHOLIQUES



CARTE 2 : CARTE GÉNÉRALE DES MARCHES DU YUNNAN*



* Les frontières indiquées sont celles actuelles, données à titre indicatif. Elles furent extrêmement mouvantes pendant toute la période que nous avons étudié.