



HAL
open science

**Identité “ réfugié ”, identité transversale. Les réfugiés à
Delhi au sein des dynamiques institutionnelles,
communautaires et associatives**

Julie Baujard

► **To cite this version:**

Julie Baujard. Identité “ réfugié ”, identité transversale. Les réfugiés à Delhi au sein des dynamiques institutionnelles, communautaires et associatives. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Provence - Aix-Marseille I, 2008. Français. NNT: . tel-00350124

HAL Id: tel-00350124

<https://theses.hal.science/tel-00350124v1>

Submitted on 29 Jan 2009

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

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

UNIVERSITÉ AIX-MARSEILLE I - Université de Provence
U.F.R. Anthropologie

N° attribué par la bibliothèque
I I I I I I I I I I I

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ AIX-MARSEILLE I

Formation doctorale : Anthropologie

Présentée et soutenue publiquement
par

Julie Baujard

Le 17 décembre 2008

Identité « réfugié », identité transversale
Les réfugiés à Delhi au sein des dynamiques institutionnelles,
communautaires et associatives

Directeur de thèse : M. François Robinne

JURY

M. Michel Agier
M. Luc Cambrézy
Mme Véronique Dupont
M. Jean-Luc Racine

Pour Claire et Jean-Louis

Pour Jean

À Pierre

Remerciements

La thèse est une longue épreuve solitaire, mais elle est également un grand travail d'équipe. Mon équipe fut formidable, voici quelques-uns de ses membres :

François Robinne suit mon travail depuis ma maîtrise et le dirige depuis mon DEA. Très encourageant, attentif et clairvoyant, il a su me pousser dans mes derniers retranchements et m'apporter un appui sans faille dans les moments de doute. Il a joué un rôle important dans la mise au point du cadre conceptuel de cette thèse, sans compter que ce fut un grand plaisir de travailler sous sa direction.

Pôleth/M. Wadbled m'a inspirée, aidée, conseillée, épaulée depuis mes premiers pas en sociologie jusqu'à aujourd'hui. Ses remarques, ses questions et ses suggestions ont beaucoup apporté à ma réflexion.

Michel Agier, par sa bienveillance et sa disponibilité, m'a encouragée à progresser dans cette recherche sur les réfugiés. Les nombreuses opportunités qu'il m'a offertes ont joué un rôle important dans mon cheminement intellectuel.

Mes parents ne se sont pas contentés de m'apporter un soutien indéfectible, ils m'ont aidée dans la réalisation de ce travail, en particulier ma mère, Claire Boucher, dont la fine plume a grandement contribué à améliorer ce manuscrit, et qui a passé avec moi les derniers jours, les meilleurs, avant la remise du mémoire. Soucieuse de ne pas rendre jaloux mon père, Jean-Louis Baujard, je l'ai sollicité à chaque fois que des chiffres se présentaient et l'ai entraîné dans de savants calculs de réfugiés.

De nombreuses autres personnes ont contribué à améliorer ce travail par leurs relectures, commentaires, critiques, conseils judicieux :

Le personnel et les chercheurs du Centre de Sciences Humaines, sous la direction de Véronique Dupont, et tout particulièrement Samuel Berthet et Cyril Robin, ainsi qu'Éric Leclerc, Bertrand Lefebvre et Stéphanie Tawa-Lama.

Mes amis chercheurs, en particulier Grégoire Schlemmer, Renaud Egreteau, Julie Humeau et Raphaël Voix, sans oublier l'Association Jeunes Études Indiennes.

Le personnel et les chercheurs de l'Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique et de la Maison Asie Pacifique, et surtout Françoise Douaire-Marsaudon, Christian Paris, Sabine Partouche et Louise Pichard.

Marie-José Canelli et le personnel du HCR.

Rahul Bhasin et mes autres amis de Delhi.

Marie, Yvan et Samuel qui m'ont donné l'asile et choyée pendant le dernier mois de rédaction, et tous ceux que je ne peux nommer ici mais dont le soutien, de près ou de loin, fut très précieux.

Enfin et surtout, les réfugiés que j'ai côtoyés pendant ces cinq années et qui sont pour beaucoup devenus des amis.

Sommaire

REMERCIEMENTS	1
SOMMAIRE	2
INTRODUCTION	5
LA CATEGORIE « REFUGIE » COMME OBJET D’ETUDE ANTHROPOLOGIQUE	5
CHOIX METHODOLOGIQUES	38
CHAPITRE 1 LES REFUGIES EN INDE ET A DELHI : CHOIX ET	
CONTRAINTES	48
1-1 LE CHOIX DES REFUGIES POUR L’INDE ET POUR DELHI	48
A - <i>Le choix de l’Inde</i>	48
B - <i>Le choix de Delhi</i>	60
1-2 L’INDE, LE STATUT DE REFUGIE ET LES REFUGIES	72
A - <i>L’Inde et le régime international de protection des réfugiés</i>	73
B - <i>L’Inde et les réfugiés</i>	77
C - <i>L’Inde, les Tibétains, et les réfugiés sous mandat des Nations Unies</i>	85
CONCLUSION	98
CHAPITRE 2 DYNAMIQUES TERRITORIALES ET RELATIONNELLES DES	
REFUGIES A DELHI	100
2-1 IMPLANTATION SPATIALE DES REFUGIES DANS LA CAPITALE.....	100
A - <i>Delhi – un aperçu depuis l’Indépendance</i>	100
B - <i>Implantation des réfugiés dans la ville</i>	113
2-2 LES REFUGIES DANS LEURS RAPPORTS AUX INDIENS.....	133
A - <i>Relations conflictuelles</i>	133
B - <i>Coopérations</i>	147
CONCLUSION	155
CHAPITRE 3 LES REFUGIES FACE A LEUR ORGANISATION DE	
TUTELLE	161
3-1 LES TIBETAINS ET L’ AUTORITE TIBETAINE.....	161

A-	<i>L'Administration centrale tibétaine et le Gouvernement tibétain en exil.....</i>	161
B-	<i>Prise en charge du réfugié.....</i>	167
3-2	LES REFUGIES SOUS MANDAT DES NATIONS UNIES ET LE HCR.....	181
A-	<i>Les « solutions durables » préconisées par le HCR.....</i>	183
B-	<i>Mise en œuvre de la politique du HCR à New Delhi.....</i>	185
C-	<i>Evolution de la politique du HCR : entre « vieux » réfugiés et nouveaux arrivants, un traitement différent.....</i>	196
3-3	PERCEPTIONS DES CADRES DE TUTELLE PAR LES REFUGIES	202
A-	<i>Les Tibétains, entre gratitude et indifférence</i>	202
B-	<i>Les réfugiés du HCR, entre résignation et contestation.....</i>	207
	CONCLUSION	231
 CHAPITRE 4 LE SOUTIEN POLITIQUE AUX REFUGIES ET SES REPERCUSSIONS SOCIALES..... 234		
4-1	DES SOUTIENS PLURIELS	237
A-	<i>Les appuis indiens.....</i>	237
B-	<i>Les soutiens occidentaux.....</i>	250
4-2	LES RETOMBEES AU SEIN DES GROUPES DE REFUGIES	265
A-	<i>Activité politique à Delhi : reconnaissance symbolique et assistance matérielle</i> <i>266</i>	
B-	<i>Une stratification sociale spécifique.....</i>	274
C-	<i>Dans un monde d'hommes, le poids des organisations féminines.....</i>	280
D-	<i>Accès à un « système-providence »</i>	284
	CONCLUSION	298
 CHAPITRE 5 LES REFUGIES DANS LA SPHERE CHRETIENNE 303		
5-1	COMMUNAUTARISME RELIGIEUX.....	303
A-	<i>Soutien politique.....</i>	306
B-	<i>Réinstallation</i>	307
C-	<i>Éducation.....</i>	309
D-	<i>Loisirs.....</i>	314
5-2	PROSELYTISME LATENT.....	314

A-	<i>Projet UMEED</i>	315
B-	<i>Une école culturelle, soutenue par la secte Moon</i>	318
5-3	PROSELYTISME AFFICHE.....	322
A-	<i>Serving People in Need (SPIN)</i>	323
B-	<i>La congrégation chrétienne afghane</i>	324
	CONCLUSION	360
	CHAPITRE 6 LES REFUGIES ENTRE COMMUNAUTARISME ET	
	TRANSVERSALITE	363
6-1	STRUCTURES POLITIQUES OFFICIELLES ET ALTERNATIVES.....	364
A-	<i>Etablissement d'un gouvernement en exil</i>	365
B-	<i>Mouvements de dissidence</i>	370
C-	<i>Création et transmission d'une conscience politique</i>	383
6-2	MOUVEMENTS ASSOCIATIFS ET « BRICOLAGES » INDIVIDUELS	397
A-	<i>Mouvements associatifs</i>	397
B-	<i>« Bricolages » individuels</i>	429
	CONCLUSION	438
	CONCLUSION	441
	BIBLIOGRAPHIE	456
	ACRONYMES	467
	ANNEXES	470
	INDEX	490
	TABLE DES MATIERES	495

Introduction

LA CATEGORIE « REFUGIE » COMME OBJET D'ETUDE ANTHROPOLOGIQUE

QUELQUES PREALABLES

Migrations forcées et anthropologie

À la fois ancienne et contemporaine, la question des réfugiés s’inscrit dans un champ de recherche plus général, celui des migrations humaines. Ce champ fut longtemps délaissé, hormis par des juristes, des politologues, des spécialistes des relations internationales ou des économistes rattachés aux organisations internationales (onusiennes et humanitaires). Leurs travaux concernent principalement les politiques mises en œuvre dans la gestion des populations, selon une démarche macrosociale. Or, l’anthropologie, qui prend appui sur l’approche microsociale, a beaucoup à apporter à ce sujet : l’empirisme de l’enquête de terrain, la volonté de rendre compte du point de vue de l’acteur, la part attribuée au discours et à la subjectivité (celle de l’observateur et celle de l’observé) sont autant d’éléments d’une démarche qui lui est propre et qui fournit des données de première importance. Celles-ci permettent d’apporter une profondeur sociale incomparable à une réalité souvent réduite à une définition juridique – ou en tout cas abordée du point de vue des États ou des organisations qui prennent en charge les réfugiés –, de montrer aussi les limites de celle-ci et de mettre en lumière la diversité que recèle la catégorie englobante que constituent les réfugiés.

Jusqu’à la fin des années 1980, les recherches françaises sur les migrations, au sein desquelles se sont développées celles sur les migrations forcées, ont été dévalorisées, estime Danièle Lochak, professeure de droit et responsable du Centre de recherches et d’études sur les droits fondamentaux (CREDOF), lors de la

conférence d'ouverture du séminaire « Terrains d'asiles »¹. La juriste justifie ce constat par le fait que ces recherches disposaient de peu de moyens et étaient idéologiquement marquées². Depuis les années 1990, cependant, on assiste à une revalorisation de ces études liée à la place qu'occupe la question dans l'espace public ainsi qu'à la promotion des textes sur les droits des étrangers, lesquels servent d'appui à des analyses transversales. L'influence de la sociologie bourdieusienne, qui s'intéresse aux dominés (notamment dans *La Misère du monde*), et de la science politique, qui travaille sur les mobilisations sociales (de sans-papiers par exemple) y contribuent également. De nouveaux objets apparaissent (comme les camps), des problématiques transversales sont développées, notamment sur la question des réfugiés, dont l'étude est devenue relativement prisée aujourd'hui. La recherche anglo-saxonne s'est quant à elle saisie de cet objet d'étude dès les années 1980.

L'intérêt précurseur de la recherche anglophone pour les migrations, notamment forcées, tient au fait que ce champ de recherche est profondément lié aux débats qui agitent l'anthropologie ces vingt-cinq dernières années et qui proviennent en grande part des réflexions épistémologiques développées par les auteurs nord-américains postmodernes. L'anthropologie est ainsi prise entre l'influence des paradigmes normatifs du passé (tels que le fonctionnalisme ou le structuralisme) et l'approche critique et la subjectivité des nouveaux courants (telles les *subaltern*, *post-colonial* ou *cultural studies*). C'est le point de vue d'Alessandro Monsutti (2004 : 29), qui synthétise les différents facteurs à l'origine de l'émergence de ce courant de la recherche sur les migrations forcées :

[L]'engouement théorique que connaît la problématique des migrations et des réfugiés [s'explique notamment par] l'essor des théories postmodernes en philosophie et en sciences sociales, la crise concomitante des grands systèmes explicatifs de l'anthropologie, l'institutionnalisation progressive de l'aide au développement et de l'action humanitaire depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale dans un premier temps, et depuis la fin de la guerre froide dans un deuxième temps.

L'investissement de ce domaine de la recherche a par ailleurs trouvé son expression dans la constitution de deux centres d'études, le premier – le Refugee

¹ Ce séminaire, organisé par le Programme Asiles (dirigé par Michel Agier, Rémy Bazenguissa-Ganga, Marc Bernardot, Didier Fassin, Richard Rechtman et Jérôme Valluy), s'est tenu du 18 au 20 septembre 2008, à l'EHESS à Paris.

² Dans ce domaine, il apparaît que nombre de chercheurs de l'époque s'inscrivaient dans des courants de gauche.

Studies Centre – en 1982 à Oxford (Angleterre), sous l’impulsion de Barbara Harell-Bond, le second – le Centre for Refugee Studies – en 1988 à Toronto (Canada). De nombreux autres centres ont fleuri depuis ; des conférences¹ ainsi que des universités d’été sont régulièrement organisées.

Les recherches sur les réfugiés ont concerné en premier lieu ceux qui étaient accueillis dans des camps. L’intérêt pour les réfugiés vivant en milieu urbain, appellation que je préfère à celle de « réfugiés urbains »², est beaucoup plus récent. Cette sous-catégorie, utilisée par le HCR et un certain nombre de chercheurs, désigne des personnes qui se sont réfugiées dans des villes et s’y sont établies par leurs propres moyens. Elle regroupe majoritairement d’anciens citadins (Jacobsen, 2004 : 56-57). Or, comme le note Anita H. Fábos à l’occasion d’un atelier sur les réfugiés en milieu urbain organisé par l’université américaine du Caire³, très peu de recherches ont été réalisées sur la question, en témoigne par exemple l’absence du mot-clé « urban refugee » dans la base de données de la bibliothèque du Congrès, jusqu’en 2003 au moins. En réalité, peu de travaux ont été publiés jusque-là, alors même qu’il existe sur le sujet une littérature grise abondante (études, rapports, évaluations, etc.) produite par les institutions en lien avec le « système-réfugié » (à commencer par les Nations Unies). Cependant, l’accès à ces sources est beaucoup plus difficile et dépend notamment de la proximité avec ces institutions dont on peut (ou non) se prévaloir⁴. Bien que non référencées par la grande bibliothèque américaine, des études publiées ont cependant existé avant 2003. Les premières recherches se sont intéressées à l’établissement des réfugiés en Occident (ainsi, par exemple, les études sur les réfugiés indochinois en France ou au Canada, développées par les chercheurs

¹ Citons par exemple celle de l’International Association for the Study of Forced Migration, dont la douzième édition se tiendra en juin 2009 en Sicile. Voir le site de l’association : <http://www.iasfm.org/>. Pour les jeunes chercheurs, la Post-Graduate Forced Migration Student Conference est organisée chaque année.

² Cherchant à ne pas donner aux réfugiés un « label descriptif » de plus, j’éviterai l’usage de « réfugié urbain ». Selon le HCR, les réfugiés urbains représentent, en 2002, 18% des personnes sous son mandat (Jacobsen, 2004 : 57).

³ Dans le cadre du Forced Migration and Refugee Studies Program, s’est tenu au Caire en avril 2003 un atelier intitulé « Research on Refugees in Urban Settings: Methods and Ethics », <http://www.aucegypt.edu/fmrs/Outreach/Workshops/Urbanworkshop.pdf>, 28 juin 2007.

⁴ J’ai eu accès à un très grand nombre de documents quand j’ai réalisé le stage de trois mois au HCR qui a marqué le début de cette enquête, en 2001. Ensuite, menant mes recherches de façon indépendante, je me suis heurtée à une attitude relativement fermée de la part du HCR, du moins de certains de ses membres.

du CERIEM¹). Plus récemment, l'intérêt s'est porté sur les villes du Sud, car l'on sait que la majorité des réfugiés proviennent du Sud et y demeurent. Par exemple, les études sur les réfugiés à Khartoum (Kibreab, 1996), au Caire (Le Houérou, 2004), à Nairobi (Cambrézy, 1998 ; Campbell, 2006), à Kampala (Dryden-Peterson, 2006) ou encore les ateliers réalisés par l'Université américaine du Caire qui témoignent d'un investissement désormais réel de ce champ de recherche.

En Inde, également, les études sur les réfugiés sont relativement récentes. Le sujet, qui renvoie à l'histoire contemporaine du sous-continent et aux relations délicates de l'Inde avec ses voisins, est éminemment politique et constitue une question brûlante. La naissance de l'Inde indépendante, en 1947, est marquée par la Partition, qui a causé un transfert de population jamais égalé à ce jour : quatorze millions de personnes ont traversé les frontières nouvellement créées de l'Inde et du Pakistan en l'espace de quelques mois (Markovits, 1994 : 585). En outre, plusieurs grandes crises se sont produites aux frontières de l'Inde, générant un nombre important de réfugiés (du Tibet, du Pakistan oriental qui deviendra le Bangladesh, d'Afghanistan, d'Iran, du Sri Lanka, de Birmanie et du Bhoutan).

Les quelques études des chercheurs indiens en sciences sociales ont principalement concerné les groupes majeurs que constituent les Tibétains, les Chakma du Pakistan oriental ou les Tamouls du Sri Lanka. L'attention est aujourd'hui focalisée sur le Nord-Est indien, qui présente des problématiques touchant à la fois aux migrations volontaires et contraintes ; l'existence du Mahanirban Calcutta Research Group², à la tête duquel se trouve Ranabir Samaddar, en est l'illustration. En ce qui concerne les Tibétains, qui ont été l'objet d'un grand intérêt de la part des chercheurs indiens, tibétains ou occidentaux, l'accent a porté sur les *settlements* qui ont vu le jour un peu partout en Inde (des camps ouverts mis à la disposition des Tibétains par le gouvernement indien pour qu'ils s'y établissent), et non sur ceux qui se sont installés de manière indépendante. De plus, les études ont fleuri dans les années 1970 mais sont devenues relativement rares ensuite. Par ailleurs, les chercheurs qui se sont saisis du phénomène sont, là encore, plus souvent

¹ Le Centre d'Études sur les Relations Inter-Ethniques et les Minorités est basé à Rennes. Voir http://www.uhb.fr/sc_humaines/ceriem/, 29 septembre 2008.

² Ce groupe né en 1996 et réunissant des chercheurs et des activistes organise chaque hiver un cours sur les migrations et publie *Refugee Watch* depuis 1998.

des juristes (comme B.S. Chimni, 1999, 2003), des politologues et des spécialistes des relations internationales (tels Ranabir Samaddar, 2003, ou Pia Oberoi, 2006), que des anthropologues¹.

Ainsi, la présente étude, qui s'intéresse aux réfugiés vivant dans la capitale indienne, c'est-à-dire principalement des Tibétains établis indépendamment de leur administration, des Afghans et des Birmans, n'a pu s'appuyer que sur de rares écrits scientifiques². Par ailleurs, l'approche développée rompt avec la tradition classique car cette recherche a pour objet non pas tant les réfugiés en fonction de leur origine ou de leur confession mais des réfugiés considérés comme tels et pour tels. Je cherche en effet à analyser le concept de «réfugié» en amont des catégories culturelles pour savoir s'il conduit à une construction identitaire propre. Cette recherche représente donc un apport original, tant dans le sujet choisi que dans la méthode pour l'appréhender.

Envisager la question des réfugiés vivant en milieu urbain dans une perspective anthropologique paraît d'autant plus nécessaire et fécond qu'elle mobilise diverses dimensions du rapport à l'autre et donc de la construction identitaire. Ainsi, le cadre d'analyse choisi est celui d'une situation d'interaction³. Toute société est le résultat d'un jeu spécifique d'interactions, c'est en cela qu'elle existe et se différencie des autres. Cependant, dans une approche classique, les interactions en question sont décrites comme se produisant au sein d'un contexte unique, une unité de lieu qui

¹ S'ils sont peu nombreux, citons néanmoins les plus célèbres : le Népalais Tanka B. Subba (1990) et Sanjay K. Roy (2001). Du côté de la sociologie, il faut mentionner Girija Saklani (1984) et Anand Kumar (1995) qui s'est pour sa part intéressé aux réfugiés tibétains à travers la focale de la politique indienne menée à leur égard.

² On trouve quelques pages se rapportant à Delhi dans Dodin (2002) et Klieger (2002). Alors que je mettais un terme à cette enquête et que je m'apprêtais à quitter l'Inde, j'ai appris qu'un chercheur avait rejoint le département d'anthropologie de l'université de Delhi et s'intéressait au quartier tibétain de Majnu ka Tila (nord de Delhi), le Dr R.P. Mitra. Cependant, il n'a produit encore aucune publication de ce travail.

³ Ce concept d'interaction est apparu aux États-Unis avec la première École de Chicago (années 1920), d'après Charles-Henry Cuin et François Gresle (1992), autour d'auteurs tels Charles H. Cooley et George H. Mead, qui réfléchissaient aux relations microsociales et rompaient avec le fonctionnalisme. Approfondissant cette réflexion, Herbert Blumer a fondé en 1937 «l'interactionnisme symbolique» (Cuin et Gresle, *op. cit.* : 81), courant selon lequel l'ordre social n'est pas une donnée stable mais la résultante de la construction qu'en font les acteurs au cours d'un processus d'interaction, c'est-à-dire en fonction des conduites des autres individus. Plus récemment, le processus d'interaction culturelle a été repris et approfondi dans le cadre des études touchant à la période postcoloniale et au néocolonialisme, développées à partir des revendications des populations autochtones.

tend à jouer le rôle de matrice contextuelle à ces jeux d'interaction. Or, on le verra, dans le cas des réfugiés, cette unité n'existe pas.

Une situation d'interaction sociale et culturelle multidimensionnelle

On peut qualifier cette situation d'interaction de « sociale » et de « culturelle ». L'interaction sociale se joue entre trois groupes d'acteurs : des populations qui soit ont acquis un nouveau statut (les réfugiés), soit cherchent à l'acquérir (les demandeurs d'asile), soit en ont été écartés (les déboutés) ; les institutions qui les administrent – l'administration centrale tibétaine (CTA) et le Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (HCR) ; la société d'accueil (incarnée par le gouvernement indien et composée d'une pluralité de communautés et de partenaires). La CTA, qui administre les Tibétains, est pour eux une institution endogène, bien qu'elle se soit constituée sous influence indienne et occidentale. Cette situation pour le moins paradoxale pour des réfugiés renvoie à un schéma plus classique de citoyens face à leur État. Le HCR, en revanche, est un acteur exogène pour les réfugiés de Birmanie, d'Afghanistan, et d'ailleurs. Il est considéré dans ce travail comme un « système de ressources que les acteurs en interaction cherchent à mobiliser à leur profit en constituant des coalitions dont les stratégies s'affrontent, aboutissant à des *renégociations* permanentes de l'ordre social » (Cuin et Gresle, 1992 : 83). J'envisagerai donc les rapports entre un collectif donné, les réfugiés, qui se présente comme dépendant du HCR pour sa protection et la satisfaction de ses besoins élémentaires, et l'institution requise. Cette interaction sociale met par ailleurs aux prises des réfugiés, et non de simples migrants, avec une population locale. Elle se produit dans les rapports quotidiens, mais aussi avec la société indienne prise dans son ensemble, laquelle ne permet pas aux réfugiés de travailler légalement, mais leur offre un espace de vie où ils connaissent une certaine liberté (d'opinion, d'association, de logement).

L'interaction culturelle¹ se joue tout d'abord entre les réfugiés et la population indienne. Réfugiés en milieu urbain, les Tibétains, les Afghans et les Birmans sont en

¹ Notons bien que l'interaction culturelle n'est pas spécifique à la condition de réfugié, elle se produit généralement dans des situations de migrations internationales, voire internes dans le cas d'un pays multiculturel tel que l'Inde. Cependant, le fait d'être réfugié, ajouté à la situation spécifique des réfugiés en milieu urbain par contraste avec les réfugiés en camps, précipite la rencontre culturelle.

interaction permanente avec la population et la culture locales. La rencontre culturelle a également lieu entre les réfugiés d’Afghanistan, de Birmanie ou d’Afrique et le HCR, organisation internationale dont les cadres sont de nationalités et de cultures diverses. Enfin, les réfugiés de différentes origines se rencontrent parfois (dans les locaux du HCR ou du Foreign Regional Registration Office, à l’occasion de manifestations politiques ou culturelles). Les systèmes de valeurs, les normes explicites et implicites varient d’un groupe à l’autre ; ils se confrontent ici comme ils ne l’ont jamais été dans les milieux d’origine.

Enfin, cette interaction est « multidimensionnelle » parce que, d’une part, elle concerne à la fois la question sociologique du statut et tout ce qui est remis en cause pour les individus sur le plan culturel, et que, d’autre part, les acteurs rencontrés dans l’interaction sont divers : des organisations internationales (HCR, Organisations Non Gouvernementales¹, etc.), les autres groupes de réfugiés (d’une autre origine, d’une autre religion, d’une autre culture), la population locale (les voisins, propriétaires d’appartement, commerçants, etc.), la société civile indienne (des organisations militant pour les droits de l’homme ou des associations caritatives), des sympathisants ou encore des hommes et des femmes politiques, indiens et occidentaux.

À la lumière des concepts anthropologiques relatifs aux questions de migrations forcées, d’ethnicité, de relations interethniques et de construction identitaire, cette étude se propose de présenter des éléments de réflexion sur le fait d’être réfugié, et de contribuer à une anthropologie de ce type de population. La problématique générale qui guide cette recherche s’exprime en ces termes : au travers de cas précis de réfugiés à Delhi, il s’agit d’étudier une situation spécifique d’interaction sociale et culturelle, celle que vivent aujourd’hui des populations soumises à des migrations forcées et placées dans un environnement – économique, social, linguistique, religieux, culturel – nouveau. Le statut de réfugié est un statut juridique international. S’il s’appuie sur une situation sociale et politique vécue par l’individu, il impose à celui-ci, en retour, de se conformer à la définition qui est donnée du réfugié dans la Convention de Genève en ce qui concerne les Afghans et les Birmans, de

¹ Le soutien des ONG occidentales est le plus souvent d’arrière-plan, des délégués de ces organisations ne se rendant sur le terrain que très occasionnellement.

correspondre à la conception développée par l'administration tibétaine et le gouvernement indien dans le cas des Tibétains. Cette étude, parce qu'elle donne toute la place au regard anthropologique, va s'intéresser, à partir d'une migration contrainte, à tout ce qui est mis en jeu du point de vue identitaire, à la réponse de ces sujets à part entière aux événements vécus, au-delà de la simple définition qui leur est attribuée de l'extérieur. En d'autres termes, les questions qui sont placées au centre de cette étude s'expriment ainsi : comment se construit-on et est-on construit réfugié ? Que représente le fait d'être réfugié, et comment s'articulent les modalités de définition des identités multiples du réfugié, puisque cette situation d'interaction entraîne une (re)définition de soi et de son groupe d'appartenance, comme je l'ai montré dans des travaux précédents ? Existe-t-il une identité « réfugié » qui fasse sens au-delà des appartenances communautaires ?

Quelques conclusions antérieures

Avant d'exposer les différents axes de cette recherche, je rappellerai rapidement les principales conclusions dégagées au long de mes précédents travaux¹. Le mémoire de maîtrise avait pour objet d'étude la communauté réfugiée chin, de Birmanie, à Delhi. Pour cerner ce processus de construction identitaire complexe, j'ai opéré des distinctions analytiques (être réfugié, être birman², être chin). Les différentes facettes de l'identité furent appréhendées à partir de la vie de la communauté en Inde, de son organisation et de son fonctionnement, et dans le rapport à l'Autre. J'ai établi que les Chin se présentent comme un collectif démuné, privé de son territoire, une minorité dépossédée des ressources élémentaires (comme l'accès au travail) ; que la dépendance de fait des réfugiés de Birmanie et/ou leur combat politique forgent une identité de groupe basée sur l'expérience commune d'être réfugié, réalité qui déborde le statut juridique accordé par le HCR. D'un point de vue théorique, cette étude a contribué à montrer que l'identité est plurielle et que l'ethnicité n'est mobilisée que dans certains cas, donc qu'elle ne suffit pas pour rendre compte de la réalité des réfugiés.

¹ Voir Baujard (2001, 2003).

² Il s'agit là de la référence à la nationalité. État pluriethnique, la Birmanie est peuplée d'une majorité de Bamar bouddhistes et de minorités ethniques, chrétiennes pour la plupart.

En DEA, j'ai gardé Delhi comme unité de lieu de l'enquête et choisi d'étendre mon étude aux deux groupes majeurs sous protection du HCR : les réfugiés de Birmanie et ceux d'Afghanistan. Je m'intéressais à la reconstruction communautaire et ses déterminants, j'ai donc recherché les éléments sur lesquels se refondaient les communautés éclatées dans l'exil. J'ai conclu à l'existence d'une communauté pour les Afghans sikhs et hindous, largement basée sur la religion, et pour les réfugiés de Birmanie, davantage politisée. En revanche, chez les Afghans musulmans, il est apparu que de petites unités construites autour d'un responsable localisé étaient plus pertinentes que l'idée de communauté. Cette conclusion rejoint celle que tirent Tina Gehrig et Alessandro Monsutti au sujet des Kaboulis exilés en Occident (2003 : 75) : la famille nucléaire prime du fait d'une rupture ancienne de ces citadins avec les racines tribales et de la perte récente des relations professionnelles et de voisinage du fait de l'exil. De plus, la méfiance due à la politisation extrême du conflit est très présente, si bien qu'« il est difficile de parler d'une véritable communauté afghane en exil » (*ibid.*).

Cet équilibre instable entre la revendication d'une identité forte et une dispersion identitaire générée par la condition de réfugié connaît un prolongement dans le rapport – souvent un rapport de force – entre les réfugiés et les instances internationales. Ceci m'a conduit à interroger les catégories utilisées par le HCR, en particulier celles des Afghans « ethniques », comprenant les musulmans, et celle des Afghans « d'origine indienne », regroupant les sikhs et les hindous. Si la dénomination de ces ensembles a une logique pour l'institution, qui détermine ses programmes en fonction de chaque groupe ainsi constitué, ils sont discutables d'un point de vue anthropologique. Ces catégories, qui s'opposent dans les faits (un Afghan ne peut appartenir aux deux ensemble), ne sont pas équivalentes : l'appartenance ethnique et l'appartenance à un pays ou une culture d'origine ne s'opposent pas *a priori*. Cette construction du HCR, élaborée notamment en fonction de la politique du pays d'accueil, entraîne des effets sur les individus concernés. Ainsi, les Afghans « ethniques » sont d'office rangés dans la catégorie des minoritaires (Hughes, 1996 : 243-244). Or, la dimension ethnique est un cadre trop étroit pour rendre compte de la réalité des réfugiés. De façon corrélative, l'expression Afghans « d'origine indienne », qui désigne en fait avant tout, pour ce groupe, la pratique de religions nées en Inde, associe les réfugiés afghans à la société d'accueil, et suggère

leur assimilation. L'appartenance communautaire sur une base religieuse prend ici une place significative, puisqu'elle oriente d'avance le destin de ces individus en tant que réfugiés : les uns sont plus particulièrement voués, dans l'esprit de l'institution, à se réinstaller dans des pays tiers ou à rentrer en Afghanistan, les autres à s'intégrer au monde indien. Si l'on constate l'utilité pour le HCR de l'établissement de telles catégories, on se demande aussi dans quelle mesure ces dernières, plutôt que de s'adapter à la réalité vécue par les individus, ne sont pas productrices de leur identité¹. En effet, en étudiant le point de vue «émique» sur le HCR, j'ai établi que l'identité réfugiée était largement orientée par le(s) programme(s) que le HCR destine aux réfugiés.

La conclusion qui s'est dégagée de ces premières enquêtes est que l'identité réfugiée, d'un point de vue sociologique, se conjugue à la fois au singulier et au pluriel. Selon le concept désormais classique d'Edmund Leach (1972), appliqué ici aux réfugiés dans leurs rapports au groupe et au pays d'origine ainsi qu'aux acteurs du «système-réfugié», il apparaît que des oscillations existent entre les différents niveaux d'inscription identitaire. Les réfugiés, en fonction des niveaux d'interaction selon les organisations sociales, politiques, religieuses, et de leurs interlocuteurs, ont pour référent tantôt le niveau local de leur appartenance ethnique, tantôt le niveau global de leur nationalité ou de leur état de réfugié. Des modes particuliers de socialisation s'en dégagent, et l'on constate des allers et retours entre les différents niveaux d'échelle.

LE PROCESSUS DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE «REFUGIE» EN QUESTION

Ces deux enquêtes m'ont permis de formuler ma problématique de thèse, centrée sur les questions identitaires en jeu autour du statut de réfugié, en m'appuyant sur les réfugiés sous mandat des Nations Unies, mais en ne limitant pas l'étude future à ceux-ci. En effet, la situation originale de l'Inde, dans le rapport que celle-ci entretient aux réfugiés (certaines populations sont prises en charge par le HCR, tandis que d'autres sont administrées par l'Inde sans que l'agence des Nations Unies

¹ C'est la thèse que défend Roger Zetter (1991).

n'intervienne) méritait qu'on s'y intéresse. Elle permet de comparer différents groupes, dans leurs modes d'actions et leurs représentations, face à cette situation de réfugiés, sur un même territoire, Delhi. Mais, plutôt que de partir des catégories vernaculaires (ethniques, religieuses, politiques, etc.), j'ai pris la catégorie « réfugié » comme objet d'étude en tant que tel. Ceci explique le grand nombre de nationalités comprises dans l'étude : on va rencontrer une majorité d'Afghans musulmans et sikhs (ainsi que quelques hindous), de Birmans chrétiens et bouddhistes et de Tibétains, mais aussi quelques Iraniens et des Africains de différentes origines.

Cette recherche ne suit pas une approche culturaliste, elle se veut l'étude d'une catégorie englobante, les réfugiés, et d'un processus, celui de la production d'une identité hybride hétérogène, composite. J'ai ainsi mené des études de cas de différents « types » de réfugiés pour appréhender, dans cet espace de dispersion, la formation d'une identité « réfugié ». Je partirai donc de ce que le terme de « réfugié » recouvre en premier lieu, c'est-à-dire un statut juridique international, pour poser ensuite une définition beaucoup plus large, non exclusive, anthropologique du réfugié.

« Réfugié », une catégorie juridique

Le terme de réfugié recouvre plusieurs sens dans le langage de tous les jours, mais tous renvoient à l'idée d'une fuite précipitée d'un endroit inhospitalier vers un autre lieu plus accueillant, d'un « départ [qui] s'effectue sous la pression d'événements généralement brutaux et sur un laps de temps plus court que les mouvements de migration de travail » (Chavannes, 1996b : 69). Le mot est tout d'abord lié en Europe à des phénomènes de persécution, écrit Alice Chavannes (*op. cit.*), comme la révocation de l'Édit de Nantes, l'Inquisition ou bien encore la Révolution française. Le terme de « réfugié politique » est utilisé, probablement pour la première fois, dans le traité de Montevideo¹ (1889), premier texte intergouvernemental à concerner la question des réfugiés.

La signification que l'on connaît aujourd'hui à cette dénomination s'est fixée lors de la Première Guerre mondiale, suite à la révolution russe et au génocide arménien. La Société des Nations, en la personne de Fridtjof Nansen, mit en place un passeport

¹ Il s'agit du traité signé entre l'Argentine et le Brésil pour fixer le tracé de la frontière entre les deux États.

Nansen permettant aux individus privés de patrie de retrouver une identité et de traverser les frontières. Ce document donnait alors à la notion de réfugié sa base légale et internationale. L'Organisation Internationale des Réfugiés voit le jour après la Seconde Guerre mondiale et marque l'institutionnalisation de la question des réfugiés. L'Organisation sera remplacée en 1951 par le Haut Commissariat aux Réfugiés (HCR) dont le mandat se fonde sur un texte primordial : la Convention de Genève de 1951, relative au statut des réfugiés. Cette Convention est augmentée du protocole de New York de 1967¹. Ainsi, dans l'article premier de la Convention de Genève, est considérée réfugiée

toute personne qui, craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays.

Mais avant de parvenir à être un réfugié statutaire, l'exilé est un demandeur d'asile. Une fois l'examen du dossier de celui-ci effectué (le plus souvent sur une base individuelle), le candidat qui remplit au moins l'une de ces conditions est reconnu par le HCR et devient un réfugié de droit. Le statut de demandeur d'asile représente donc le stade antérieur à celui de réfugié ; chargé de davantage de précarité, il indique que la personne est dans une période – plus ou moins longue – d'examen de sa requête (Chavannes, 1996a).

On voit bien ici que, être réfugié, c'est remplir des conditions qui ont été élaborées par les pays de l'Occident (d'Europe en particulier) pour à la fois trouver des solutions à certaines conséquences de l'Histoire entraînant des flux de population et, en même temps, contrôler ces populations, puisque, une fois reconnus, les réfugiés se voient proposer un cadre particulier de protection.

Il est de plus en plus fréquent aujourd'hui de rencontrer le terme de réfugié accompagné d'un qualificatif. Les réfugiés « politiques » reçoivent la protection du HCR, les réfugiés « religieux »² également, et tandis que les réfugiés « de

¹ Ce protocole met fin aux restrictions territoriales – seuls les réfugiés d'Europe pouvaient alors prétendre au statut – et temporelles – les événements à l'origine du refuge devaient être antérieurs au 1^{er} janvier 1951 – introduites dans la Convention de 1951. Les deux textes sont consultables à l'adresse suivante : <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/basics/opendoc.pdf?tbl=BASICS&id=41a30b9d4>, 1^{er} septembre 2008.

² Il ne s'agit pas ici, comme pour les réfugiés de « l'environnement », de catégories juridiques, mais d'appellations employées pour préciser l'origine de l'exil.

l'environnement» ou «écologiques» sont souvent aidés par d'autres agences des Nations Unies (comme le Programme des Nations Unies pour le Développement, le Programme Alimentaire Mondial ou d'autres) les réfugiés «économiques», eux, sont opposés aux «vrais réfugiés» et stigmatisés¹. Ils sont considérés comme «des personnes qui auraient détourné la procédure du droit d'asile politique pour des profits purement matériels» (Chavannes, 1996b : 71). Cette volonté de séparer la partie d'un tout qui est en l'occurrence le politique au sens large, nous fait passer «de la définition d'une personne fuyant un événement violent [...] à une catégorisation éminemment juridique, instaurant de nombreux sous-ensembles administratifs, en corrélation avec l'application de la Convention de Genève en Occident» (*ibid.*).

Je ne m'arrêterai pas sur les diverses typologies ou tentatives de schématisation ou de classification des migrations, qu'il s'agisse de celle de William Peterson (présentée par Monsutti, 2004 : 34), d'Egon F. Kunz (1973), d'Anthony Richmond ou de Nicholas Van Hear (évoquées par Turton, 2003 : 9). Basées sur les causes à l'origine des flux migratoires, elles sont davantage le résultat de la politique des États en matière de contrôle des migrations que le reflet de la réalité vécue par les migrants. Les causes sont plurielles et entremêlées. Ainsi, la dichotomie la plus communément admise selon laquelle «les migrants constituent une forme économique de migration, les réfugiés une forme politique» est «critiquable», selon Alessandro Monsutti (*op. cit.* : 33), elle est en tout cas totalement inopérante dans le cas des réfugiés à Delhi. Mais qu'est-ce donc alors qu'un réfugié, d'un point de vue anthropologique ?

« Réfugié » dans une perspective anthropologique

Une définition anthropologique du réfugié est une définition critique élaborée à partir de la perception des principaux concernés, mais aussi des différents acteurs du «système-réfugié». Dans cette perspective, un réfugié est premièrement une personne qui s'exile sous la contrainte. Dit autrement, c'est un «migrant forcé», tel que la terminologie anglaise le désigne le plus fréquemment. Dans une démonstration brillante, David Turton (2003) estime cependant que la distinction entre migrants volontaires et forcés se confronte à des difficultés d'ordre méthodologique et éthique (*op. cit.* : 9). En effet, la plupart des migrants prennent la décision de quitter leur

¹ Voir également la position de Luc Cambrézy sur cette question, qui juge notamment l'amalgame des deux termes «réfugié» et «économique» «inapproprié et dangereux» (2001 : 48).

maison, leur pays en fonction d’une série d’événements et de contraintes que l’on ne peut isoler les uns des autres, comme on vient de le souligner. Mais de plus, parler de migrants forcés suggère que ceux-ci ne sont pas capables de prises de décisions rationnelles, qu’ils sont uniquement les victimes passives des circonstances. Ceci s’apparente à une « formation discursive », notion que le chercheur anglais emprunte à Michel Foucault (1969) et qui indique qu’un discours génère du sens et produit du savoir. Cet usage, si l’on n’y prend pas garde, a pour conséquence d’aliéner les personnes (*op. cit.* : 10) :

This particular discourse of forced migrations helps to make it possible for states, governments and the publics of host countries [...] to respond to forced migrants not as individual human beings [...] but as anonymous and dehumanised masses.

J’utiliserai cependant parfois le terme de migrant forcé en le considérant comme un raccourci pratique, un « odd job word » tel que Ludwig Wittgenstein l’a défini (cité par Turton, *op. cit.* : 11) :

[It] cannot be defined analitically but [it] allows us to bring together a whole range of overlapping ideas and events which don’t have any single characteristic in common but which are connected to each other like the members of a family – they have family likenesses.

Mais, ainsi que Turton le suggère (2003 : 2), je considérerai les réfugiés comme des « agents déterminés » (*purposive actors*), des personnes qui agissent en vue d’un but précis :

[We should] think of forced migrants as ‘ordinary people’, or ‘purposive actors’, embedded in particular social, political and historical situations.

Ceci ne signifie pas que je minore les crises que les réfugiés ont traversées suite à l’annexion ou l’invasion de leur pays par une nation étrangère, du fait de la guerre ou encore d’une dictature. Ces crises sont synonymes de pertes et de douleurs, que les réfugiés portent tristement en eux. Mais à Delhi, dans une ville éloignée des conflits, dans une temporalité décalée (il s’est souvent passé plusieurs mois entre l’événement qui a provoqué l’exil et l’arrivée dans la ville), les réfugiés font preuve d’un réel dynamisme, ils exploitent toutes les opportunités socio-économiques qui se présentent à eux, ou qu’ils contribuent à produire, « s’appuyant sur les ressources culturelles et les structures sociales qu’ils [ont] à disposition » (Gehrig et Monsutti, *op. cit.* : 78), ou créant les structures susceptibles de les soutenir (on le verra clairement avec les associations de femmes). C’est précisément cela que j’ai observé, des réfugiés dans le « moment de l’action » défini par Michel Agier (2002 : 13), le « post-

déplacement » de Jean Benoist et Eftihia Voutira (1994 : 13) ou encore l'emplacement, dont parle Liisa Malkki¹.

Un réfugié est donc tout d'abord un migrant forcé, qui, par la suite, trouve refuge dans un autre pays que le sien. Il n'est pas un migrant illégal, puisqu'il recherche un « refuge 'légal' » (Le Houérou, 2007 : 12). Cette dimension est primordiale. En effet, les personnes sur lesquelles portent cette étude sont reconnues réfugiées ou cherchent à l'être (la distinction entre demandeurs d'asile, réfugiés et déboutés² ne sera faite que quand celle-ci a du sens, c'est-à-dire dans le rapport au HCR). Il s'agit donc de personnes qui acquièrent, ou revendiquent, un nouveau statut et une prise en charge. L'action du demandeur d'asile pour l'obtention du statut de réfugié comme celle du réfugié pour une réelle prise en charge visent la reconnaissance d'une condition de victime. Car le réfugié a perdu son « existence sociale » : « un lieu, des liens, le droit à la parole » (Agier, 2002 : 28). Les réfugiés ont fui leur pays parce qu'ils y ont connu des pertes, des altérations ou des destructions de leur identité collective, des lieux de cette identité et des repères de la vie quotidienne. Ce fut le cas pour les Tibétains et les Chin, dont les lieux de culte ont été détruits par les autorités chinoises et la junte birmane, ou pour les sikhs et les hindous d'Afghanistan, qui ne purent poursuivre la pratique de leur religion sous les Taliban. Ils ont d'ailleurs leur propre terminologie pour décrire ce qu'ils entendent par réfugié.

« Réfugié », définitions émiques

Pour les Afghans musulmans, deux mots sont utilisés pour désigner le terme de réfugié : *panah*/*panahinda* et *mobajar*, deux mots pachtou. Ce second terme ne fut que rarement mentionné spontanément. Pour Osman, père de famille pachtoune, marié à une Tadjike, réfugié se dit *panah*.

« Nous utilisons le mot *panah*. *Panah*, ça veut dire... Imagine que je vais en France. Ce n'est pas mon pays, mes parents n'y sont pas, ma famille non plus. Donc je souffre. Et la France m'aide. En Afghanistan, ma vie était dangereuse. Je suis venu en Inde, pour recevoir de l'aide. »

¹ Citée par Agier (2002), qui fait référence à son ouvrage sur les réfugiés burundais en Tanzanie : *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago University Press, 1995.

² Les déboutés sont les personnes dont la requête d'asile a été définitivement rejetée par le HCR.

Joignant le geste à la parole, Osman mime le symbole du HCR, les deux mains placées au-dessus de la tête du réfugié qui le protègent, et explique : « C’est une personne qui n’a pas d’abri, dont la vie est en danger. ». « Donner » *panab* à quelqu’un, c’est prendre la responsabilité de cette personne : la protéger et lui donner un abri. Il précise que *panab* signifie à peu près la « responsabilité », et que *panahinda* est la personne qui tombe sous cette responsabilité.

Bir Bahadur Singh, un des responsables des Afghans sikhs, explique pour sa part que *panahinda* désigne quelqu’un qui n’est pas en sécurité dans son pays et qui doit migrer pour cette raison, c’est-à-dire s’installer dans un pays différent du sien. David B. Edwards (1986) donne la signification précise du terme *panab*. Selon l’auteur, *panab* désigne la demande d’asile. Elle constitue, dans la société pachtoune, une option reconnue et honorable qui permet aux individus comme aux groupes de protéger leur vie et de préserver l’intégrité de la tribu. Cependant, elle introduit également un statut ambivalent puisqu’elle impose d’accepter une position subordonnée par rapport à l’hôte. Ceci concerne la société pachtoune, et s’éloigne de notre cas. Il est néanmoins intéressant de garder en mémoire l’ambivalence portée par ce terme.

En penjabi, les Afghans sikhs utilisent, quand ils le connaissent, le mot hindi *sharnarhi*, formé sur *sharn*, signifiant « refuge », et *arhi*, « celui qui souhaite ». Bir Bahadur Singh précise par ailleurs que *mohajar* est le mot pachtou pour désigner un réfugié.

Mohajar est fortement connoté religieusement (Centlivres et Centlivres-Demont, 1988b, Centlivres, 1999, Edwards, *op. cit.*) : le terme désigne « l’exilé pour cause de fidélité à la foi sur le modèle de Mahomet à Médine » (Centlivres, 1999 : 952). Ce mot a été largement utilisé par les réfugiés afghans face aux gouvernements et institutions musulmanes pakistanaise et iranienne. La fin de la guerre sainte (*djihad*) menée contre un gouvernement soviétique athée (1992) a marqué la fin de légitimité de l’emploi de ce terme. Cependant, il s’est conservé, précise Pierre Centlivres (*op. cit.*). Je ne l’ai pas entendu en Inde, mais ceci peut s’expliquer par différentes raisons : la première est que le pays hôte n’est pas musulman, la seconde que les Pachtoune sont très minoritaires dans le groupe des réfugiés afghans musulmans, la troisième enfin, que les réfugiés afghans présents à Delhi veulent se démarquer résolument des moudjahidin, meneurs du *djihad*.

Les notions qui semblent déterminantes aux yeux des réfugiés afghans pour décrire leur statut de réfugié sont donc celles de départ forcé de leur territoire, de rupture avec la famille et d'entrée en contact avec un monde nouveau d'où les réseaux de solidarité sont absents. Ils mettent en avant leur vulnérabilité et une certaine idée de dépendance.

En ce qui concerne les réfugiés de Birmanie, c'est le mot birman *kebo lbon kebwin* qui est employé. Les deux premiers termes signifient « se mettre à l'abri », « se réchauffer », « trouver refuge », et le troisième « la permission ». Les Chin de langue *lai* utilisent généralement *ralzam*, *ral* désignant la « guerre », *zam* la « fuite », et qui se traduit par « victime de guerre ». Ce que les réfugiés de Birmanie mettent principalement en avant pour définir ce terme est le fait qu'ils ont été forcés de partir et de s'installer dans un environnement nouveau.

Chez les Tibétains, enfin, le mot le plus fréquemment cité fut [kyp chui pa] (tel qu'écrit en phonétique par un étudiant en mastère d'anglais). Ce terme est transcrit selon la méthode Wylie en *skyabs byol ba*. L'explication du mot fut la suivante : [kyp] signifie prendre refuge, sauver sa vie ; [chui] est le fait de partir ; [pa] est le suffixe indiquant qu'il s'agit d'un nom ([kyp chui] est donc un verbe). Une autre définition du terme m'a été donnée : un [kyp chui pa] est « quelqu'un qui dépend des autres ».

Pour Tsering jeune femme tibétaine travaillant pour un bureau lié à l'administration tibétaine, un réfugié est un apatride (*stateless national*), quelqu'un qui appartient à une nation qui n'est pas reconnue. Même si ce pays était reconnu dans le passé (comme ce fut le cas du Tibet), il ne l'est plus officiellement.

« Entre nous, nous n'utilisons pas le terme de réfugié, nous utilisons Tibétain, mais pas réfugié tibétain. En revanche, pour se taquiner, on a l'habitude de se dire : 'Il y a un R gravé sur ton front', pour se rappeler notre condition. »

Mais, si l'on se réfère au poème « Refugee »¹ du poète activiste Tenzin Tsundue (2003 : 16), ce « R » symbolise « Rangzen », « liberté »² en tibétain. On a ici la démonstration d'un retournement du stigmaté³ : un terme qui, par essence, indique la précarité et l'état de victime est revalorisé en devenant synonyme d'évasion, de

¹ Voir en annexe.

² Rangzen est aussi parfois traduit en « indépendance ».

³ Je renvoie à Erwing Goffmann 1975, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Éditions de Minuit.

libération. Ce passage d’une langue à l’autre montre bien les jeux d’échelle auxquels se prêtent les réfugiés et la coexistence de différents niveaux, par le biais de la langue dans ce cas. L’anglais apparaît comme une des langues véhiculaires des réfugiés, qui maintiennent cependant leurs référents vernaculaires.

Cette mise en perspective des différents sens que recouvre le mot réfugié pour ceux-là mêmes à qui on reconnaît ce statut révèle un champ sémantique étendu. Elle permet de dire que cette définition identitaire varie en fonction de la place accordée à deux dimensions que les réfugiés investissent à l’aune de leur histoire antérieure et, essentiellement, de leurs conditions d’existence dans l’exil : le versant socio-économique d’un côté, la dimension politique, de l’autre.

Rapport au territoire et contexte d’accueil

Luc Cambrézy (2001) insiste sur le fait que le territoire, cette ressource fortement chargée émotionnellement, est le premier élément que l’on laisse derrière soi. Quitter son pays, qu’il soit envahi par une nation étrangère, en guerre, ou bien encore sous le règne de la dictature, participe à la définition que l’on a de soi. Les symboles qui peuplent la vie de tous les jours, les habitudes, les parcours ordinaires... tous ces éléments font désormais partie du passé. Les souvenirs et les références au pays perdu alimenteront la mémoire collective et participeront à la redéfinition identitaire des réfugiés.

J’ai délibérément choisi de ne pas présenter les causes ayant mené les réfugiés à l’exil. En effet, il apparaît que les discours des réfugiés sur leur fuite, que je n’ai pu observer, renvoient à des récits très stéréotypés répondant aux exigences du statut de réfugié. Par ailleurs, à l’instar d’Alessandro Monsutti (2006) qui ne s’intéresse pas aux causes des migrations mais aux stratégies développées par les réfugiés pour migrer, je m’intéresse aux stratégies des réfugiés pour vivre cette période *a priori* transitoire du refuge à Delhi.

En revanche, je commencerai par exposer les raisons avancées par les réfugiés pour expliquer leur décision de venir s’établir en Inde et plus particulièrement à Delhi. À ces choix seront opposées les contraintes propres au contexte d’accueil indien. L’analyse des politiques d’asile de l’État hôte à l’égard des différents groupes est fondamentale pour appréhender les stratégies migratoires des réfugiés dans la

capitale indienne. L'absence de législation nationale concernant les réfugiés, la reconnaissance de certains droits fondamentaux, mais pas de droits spécifiques, conditionnent le dispositif d'accueil de ce type de population, sa prise en charge socio-économique et ainsi l'intégration éventuelle des réfugiés dans la société indienne. Il faut donc aussi considérer les rapports entre le gouvernement indien et les Nations Unies, qui assurent la gestion de certaines des populations.

Bien que l'Inde compte parmi les puissances émergentes sur la scène internationale, qu'elle soit à la pointe des technologies de l'information et de la communication et très dynamique dans de nombreux domaines, elle a encore à faire face à des défis de pays en développement (lutte contre la pauvreté¹ et l'illettrisme², mise en place d'un système de santé et de protection sociale performant, développement des infrastructures, etc.). Ajouté à cela, Delhi, agglomération peuplée de près de quinze millions d'habitants en 2008, compte près de 45% de sa population vivant dans des colonies non-autorisées, logements illégaux ou des bidonvilles³. Force est de constater que la situation observée ici est celle de réfugiés du Sud dans une ville du Sud.

L'analyse du contexte d'accueil des réfugiés en Inde et à Delhi apportera les premières clés pour comprendre les dynamiques territoriales et relationnelles des réfugiés dans la capitale indienne. Ces réfugiés, vivant en milieu urbain, ont la « chance », par rapport aux réfugiés en camps, d'être dans un environnement où ils sont susceptibles de reconstruire les repères de la vie courante. Le « choix » de sa résidence, de son quartier, y participe. Mais, également, les relations avec la population locale y contribuent. Tout comme les relations interethniques varient selon la situation sociale dans laquelle elles se construisent (Bastide, 1998), ces relations influencent en retour la perception du territoire par les réfugiés.

¹ Selon un article du *Times of India*, daté d'août 2008, un tiers des pauvres de la planète vit en Inde, ce qui représente 42% de la population indienne, voir http://timesofindia.indiatimes.com/India/One-third_of_worlds_poor_in_India/articleshow/3409374.cms, 7 octobre 2008.

² Selon le *Census 2001*, l'illettrisme touche 35% de la population totale, mais ce taux est de 20% en milieu urbain.

³ L'information provient du site du Yamuna Action Plan, du Ministère de l'environnement et des forêts indien. Voir <http://yap.nic.in/delhi-slums.asp>, le 7 octobre 2008. Selon l'association Asha, sur plus de 14 millions d'habitants dans la capitale, 4 millions vivent en bidonvilles. Voir <http://www.asha-india.org/DelhiSlums/Background.aspx>, le 7 octobre 2008.

On a coutume de dire que les réfugiés sont déterritorialisés dans la mesure où le territoire d’origine ne représente *a priori* plus une ressource disponible. La territorialisation des communautés renvoie cependant pour une part¹ à la tradition classique de l’anthropologie où les communautés étaient considérées comme des « unités discrètes – c’est-à-dire distinctes les unes des autres – intégrées et ancrées dans un territoire » (Gehrig et Monsutti, 2003 : 63). Par ailleurs, le terme d’extraterritorialité semble mieux adapté pour décrire le rapport à l’espace développé par les réfugiés. En effet, ils composent entre différents territoires : leur pays d’origine et son souvenir ambigu, empreint à la fois de nostalgie et de douleur ; leur pays d’accueil, pour lequel ils nourrissent des sentiments à la fois positifs (du fait d’une certaine liberté de circulation, d’expression, et de la fin des persécutions qui les ont conduits à l’exil) et négatifs (liés à leur statut précaire, à leur condition d’étranger) ; et, souvent, des pays tiers, où résident des membres apparentés et/ou qu’ils espèrent atteindre. Le préfixe « extra », qui marque ici l’extériorité, rend bien compte d’un territoire multipolaire, dessiné hors des limites du territoire tel qu’on le pense habituellement, c’est-à-dire unique et fini. Delhi, qui en constitue un des pôles, est pensé comme un « espace de dispersion » (Foucault, 1969, Robinne et Sadan, 2007, Robinne, 2008) pour les réfugiés. En effet, la ville concentre un grand nombre de communautés et d’acteurs, elle présente une multitude d’opportunités et accroît considérablement l’univers des possibles des réfugiés.

Ainsi, les réfugiés s’inscrivent dans un territoire multipolaire, qui renvoie plus à un réseau de relations qu’à un espace habité. Le fait d’être en interaction avec des acteurs internationaux comme le HCR et les autres organisations internationales, fondations, ONG, etc., qui gravitent autour des réfugiés, participe à la construction d’une identité disjointe c’est-à-dire non soumise au territoire tel qu’on l’entend dans une conception classique.

¹ Yves Goudineau, par exemple, parle de processus de déterritorialisation dans le cas des montagnards du Laos qui migrent des hautes aux basses terres (2000). De nombreuses études ont par ailleurs été réalisées sur les nomades.

Les réfugiés au centre de l'attention d'une pluralité d'acteurs

L'existence des réfugiés « se fonde donc sur la perte d'un *lieu*, auquel étaient attachés des attributs d'identité, de relation et de mémoire, et sur l'absence d'une nouvelle *place sociale* » (Agier, 2002 : 55). Les réfugiés, à l'instar de tous les déplacés, « se trouvent pour un temps mis hors du *nomos*¹, hors de la loi ordinaire des humains » (*ibid.*). L'obtention du statut de réfugié leur permet de retrouver une nouvelle « place sociale », laquelle est néanmoins précaire et provisoire (les aides apportées par le HCR aux réfugiés sont régulièrement réexaminées, les dons qui alimentent l'administration tibétaine pourraient ne pas être pérennes), comme ce que véhicule le terme même de « refuge ». On connaît le point de départ, mais pas celui d'arrivée ; en cela, Michel Agier parle de « liminarité » (*op. cit.* : 76), Jean Benoist et Eftihia Voutira « d'état transitoire dit 'liminal' » (*op. cit.* : 14). Le flottement liminaire trouve différentes expressions à Delhi. Il est incarné par la non-intégration économique, l'absence de statut ou le confinement à une « citoyenneté » de seconde zone, la projection d'un avenir dans un pays tiers, et touche diversement les réfugiés.

Cet état liminal est fortement associé à l'idée de statut temporaire qui est normalement lié au statut de réfugié. Néanmoins, le temps passé hors de son pays s'allonge souvent bien plus qu'il n'était imaginé au départ. Ainsi, les premiers Tibétains sont arrivés il y a cinquante ans, certains Afghans sont en Inde depuis une vingtaine d'années, des Birmans depuis une quinzaine d'années. Or, le temps qui s'écoule influence la projection que font les individus de leur existence. Les perceptions relatives au pays d'origine changent, les envies quant au futur également. Cela se produit en particulier chez les jeunes qui, dans ce nouveau contexte du pays d'accueil, ont pris de la distance avec « les appartenances ethniques qui structurent leur pays d'origine » (Agier, *op. cit.* : 160), ou qui ont découvert, à travers les ONG ou Internet, un monde global dans lequel ils pensent avoir leur chance. Tous ces changements contribuent à la construction de cette nouvelle identité de réfugié, qui est en premier lieu définie par des institutions de tutelle.

L'administration des réfugiés par des institutions étatiques ou onusiennes, endogène ou exogène selon les cas, a un impact déterminant sur les trajectoires des

¹ La loi en grec.

réfugiés. Mais ces institutions ne sont pas les seules à définir la condition de réfugié. Un grand nombre d'acteurs y participent et composent ce « système-réfugié ». Un premier ensemble est constitué de politiques, d'ONG, de fondations, d'activistes, indiens ou internationaux, qui apportent leur soutien aux réfugiés sur la base de la situation politique qu'ils vivent. Les répercussions de cet appui sur les groupes de réfugiés sont à la fois politiques et sociales ; les valeurs transmises influencent fortement la construction de leur identité. Le deuxième ensemble est composé d'acteurs qui, plutôt que de suivre une démarche politique, s'appuient sur une logique caritative : il s'agit des organisations religieuses et plus particulièrement chrétiennes. On verra qu'il existe une certaine « attraction » entre les réfugiés et les Églises, fondée sur des logiques communautaires ou prosélytes.

On voit bien que les réfugiés sont pris dans un jeu d'interdépendances au milieu d'une grande variété d'acteurs. Dans ce contexte, ils composent une identité complexe, dont le processus de construction est au cœur de cette étude.

Questions d'identité

Je traiterai donc de l'identité en la considérant comme un processus dynamique plutôt qu'une structure, un cadre situationnel, m'inscrivant ainsi dans la continuité des précurseurs de cette approche, tels Edmund Leach (1972) et Frederik Barth (1969). Le premier a mis en évidence des oscillations structurales entre les groupes kachin et shan (de Birmanie), dont il montre que l'organisation sociale et politique n'est pas figée. La formulation décisive du second définit l'appartenance en terme de relation, d'opposition entre « nous » et « eux », l'anthropologue norvégien s'intéressant davantage aux frontières sociales entre les groupes qu'à ce qu'ils « contiennent ». Claude Lévi-Strauss, lui aussi, a relégué l'identité « primordiale » au rang de « foyer virtuel », « sans existence réelle » (1974-75 : 332). Et un large consensus semble se dégager aujourd'hui pour dire que, d'une part, l'identité se construit dans le rapport à l'autre, et que, d'autre part, celle-ci est segmentaire, qu'elle englobe plusieurs identités partielles (sexuelle, familiale, sociale, ethnique, etc.) lesquelles sont mobilisées en fonction du contexte, les « jeux de rôle » dont parlait Frank K. Lehman (1979).

Pour appréhender l'identité du réfugié, il faut remarquer tout d'abord que le changement produit par la condition de réfugié se situe autant au niveau individuel qu'au niveau collectif. L'individu qui devient réfugié acquiert une nouvelle existence sociale de par son statut, mais de plus, son groupe d'appartenance – son référent, donc, dans ce monde nouveau – est lui aussi profondément modifié. Une nouvelle polarisation ethnique se dessine dans les groupes reconstitués dans l'exil. Les réfugiés doivent composer avec la « double condition d'étranger » qu'ils ont en commun avec l'homme diasporique (Bordes-Benayoun, 2005 : 493) et qui naît de la confrontation avec la société d'accueil et avec la diaspora d'accueil. Ainsi, en Inde, les Tibétains originaires d'U-Tsang (la région centrale du Tibet) sont très majoritaires alors qu'ils étaient minoritaires au Tibet d'après les statistiques chinoises de 1959 (Methfessel, 1997 : 13). Le groupe de réfugiés birmanes est presque exclusivement composé de Chin, qui sont en Birmanie une des moins nombreuses minorités. Les Pachounes, enfin, sont minoritaires dans le groupe des Afghans musulmans tandis qu'ils sont majoritaires en Afghanistan. Michel Agier parle d'un « échiquier ethnique original sur lequel chaque appartenance prend sens et position en relation avec les autres pièces en place – concurrentes, adversaires ou alliées » (2002 : 149) et en fonction des enjeux cristallisés autour du HCR ou au sein de la société tibétaine en exil. J'observerai dans quelles circonstances ce nouvel équilibre ethnique influence la définition que les réfugiés donnent d'eux-mêmes.

Pour connaître l'effet sur les pratiques et les représentations de l'assignation à la catégorie « réfugié », je m'intéresserai donc enfin aux structures mises en place par les réfugiés pour répondre à leur condition de réfugié. Les organisations et les associations des réfugiés assurent des réseaux d'entraide et d'information sur la société d'accueil et le HCR, fournissent une base à la sauvegarde de la culture d'origine (écoles, lieux de culte) ou servent de « plate-forme pour la mobilisation politique et économique » (Benoist et Eftihia, 1994 : 32) en faveur de leur cause. L'ethnicité se manifeste à travers certaines d'entre elles ; d'autres, au contraire, suivent une logique transversale et agrègent les personnes sur la base de leur genre (en menant par exemple à la formation d'associations féminines supraethniques) ou plus généralement de la condition de réfugié. Ces structures jouent un rôle déterminant dans le renforcement de l'identité par rapport à la population d'accueil et face au monde. Elles permettent l'avènement de sujets politiques au sein des groupes

de réfugiés, de « meneurs qui émanent d’un milieu social qui les ‘porte’ autant qu’ils le représentent » (Agier, 2002 : 149). L’existence d’une prise de parole associée à cette émergence de sujets politiques, qui tentent d’être reconnus comme sujets de droit, est « la question centrale pour l’hypothèse d’une *communauté* des déplacés et réfugiés » (*op. cit.* : 124).

À travers l’étude des réfugiés appartenant à différents groupes nationaux, culturels, religieux, ethniques, à diverses « communautés », je pose donc la question de la prééminence – ou non – d’une identité englobante de réfugié, d’une « communauté existentielle » (Agier, 2002 : 130) qui ne serait ni ethnique, ni nationale, ni religieuse et représenterait une unité qui l’emporte sur les autres : une « identité d’existence », un « ‘minimum d’identité’ [...] qui rend les plus diverses expériences ‘au moins en partie, mutuellement intelligibles’ » (*op. cit.* : 129). Or, cette identité, si tant est qu’elle existe, paraît en tout cas profondément ancrée dans un monde global.

Un monde global, le corollaire du réfugié

S’appuyant sur les travaux de Liisa Malkki et d’Arjun Appadurai, Michel Agier qualifie les réfugiés urbains qui développent une culture cosmopolite comme « des acteurs et concepteurs d’un ‘ordre post-national’ », « nouvel ordre mondial dans lequel les relations, les informations et l’imaginaire seraient de type ‘diasporique’ : les réfugiés, comme les intellectuels en réseaux, vivraient ainsi leur modernité sans État, ‘au grand large’ » (*op. cit.* : 147). La création d’associations permet d’interagir avec les acteurs d’une société civile internationale, de participer aux mouvements sociaux tels que le Forum social mondial de Bombay (2004) ou le Forum social indien de Delhi (2006). Ces groupements et ces événements sont les lieux de défense de leurs droits, d’affirmation de leurs revendications. Mais les structures ne sont pas nécessairement un préalable à l’action collective : les réfugiés organisent aussi des actions spectaculaires comme des manifestations ou des grèves de la faim, trouvent des relais dans la presse nationale et sur le web.

Face à cette diversité de langues (l’anglais et le hindi pour les langues de Delhi, auxquelles s’ajoutent les langues des réfugiés : le birman, les dialectes ou langues chin, le persan, le pachtou, le penjabi, le tibétain de Lhassa pour ne citer que les plus

fréquentes), de valeurs, d'informations, se produit un «processus de *globalisation sur place*. Celle-ci n'est pas nécessairement liée à une très grande mobilité des individus, mais plutôt à un changement d'échelle', un rapprochement du global et du local, qu'ils expérimentent dans leur vie quotidienne. » (*op. cit.* : 162).

L'action des ONG internationales en faveur des réfugiés, mais aussi le statut même de réfugié, qui est basé sur la déclaration universelle des droits de l'homme, participent à l'« apparition de jugements comparatifs à l'échelle internationale et non plus locale » (*ibid.*), tel le minimum revendiqué de 1\$/jour/individu. Certains réfugiés, d'ailleurs, se présentent comme les dépositaires des droits de l'homme.

Enfin, l'espoir partagé par un grand nombre de se réinstaller dans un pays du « premier monde » amène les réfugiés à faire l'expérience du « *screening* » (Ager, 2002 : 163) ou filtrage. Les candidats doivent faire état de leur niveau scolaire, formation professionnelle, compétences linguistiques, état de santé, âge, sexe et nombre de personnes à charge. C'est en fonction de ces critères qu'ils sont retenus ou non. Ces programmes, ainsi que les échanges matrimoniaux ou l'action des Églises conduisent à la formation de réseaux transnationaux, qui agissent eux aussi dans le sens d'une globalisation des personnes.

Tous ces éléments participent, de façon plus ou moins déterminante, à la construction de l'identité « réfugié » ; l'acquisition de ce statut conduisant l'individu à se projeter dans ce monde global. Ils imposent par ailleurs une approche anthropologique sur ces deux niveaux : le macrosocial, c'est-à-dire le plan des politiques et des institutions, et le microsociale – les expériences personnelles, les subjectivités, les affects –, dont je vais présenter la méthodologie, après avoir introduit les réfugiés sur lesquels portent cette étude.

QUELS REFUGIES ?

Des Tibétains

Bien que ce travail porte sur les réfugiés en tant que catégorie plutôt que sur une population en particulier, cette catégorie est composée de personnes venant principalement de trois pays : le Tibet, l'Afghanistan et la Birmanie. Je présenterai en

quelques lignes la situation politique des pays d’origine des réfugiés avant de dresser un portrait démographique des groupes nationaux.

En 1950, la Chine procède à l’annexion¹ du Tibet. Dix ans plus tard, à la suite du soulèvement populaire tibétain initié le 10 mars 1959 et réprimé dans le sang par l’armée chinoise, le Dalai Lama part en exil en Inde. Des dizaines de milliers de Tibétains le suivront. Cet exode massif – 80 000 personnes (Norbu, 2004 : 200) – constitue la première vague d’exil des Tibétains. La seconde vague correspond aux années 1990, après une décennie de fermeture du pays par les autorités chinoises et à la faveur d’un regain d’intérêt de la part de la communauté internationale pour la cause tibétaine :

[L]a seconde [vague] a eu lieu au début des années 1990, qui correspondent à une forte médiatisation de la cause tibétaine (le Dalai Lama reçoit le prix Nobel de la paix en 1989), de même qu’à une plus forte répression chinoise au Tibet (la loi martiale y est décrétée suite aux manifestations de 1987 et de 1988).²

Aujourd’hui, d’après le centre de réception des réfugiés tibétains à Delhi, entre 2 000 et 3 000 nouveaux réfugiés arrivent chaque année, en hiver, quand la surveillance des douaniers se relâche.

Les premiers Tibétains ont fui le Tibet pour cinq raisons majeures (Norbu, 2001 : 202) : l’insécurité ressentie du fait de la présence communiste et la crainte de ne pouvoir perpétuer leur mode de vie dans lequel le bouddhisme est central ; la mémoire de la répression perpétrée par les autorités chinoises (près de 90 000 Tibétains auraient été tués en 1959 – Levenson, 1993 : 17) ; l’obligation des unions exogames (entre Tibétains et Chinois) ; l’exil du Dalai Lama et, enfin, la mainmise chinoise sur les propriétés des classes dirigeantes tibétaines. Aujourd’hui, ce sont principalement la volonté de rencontrer le chef spirituel tibétain et l’éducation offerte en Inde qui poussent les Tibétains à l’exil.

¹ Celle-ci est considérée par les Chinois comme une libération du Tibet, et par les Tibétains comme une invasion étrangère.

² Anne-Sophie Bentz, doctorante à l’Institut de hautes études internationales de Genève, voir : http://www.cafe-geo.net/article.php?id_article=1036, 1^{er} octobre 2008.

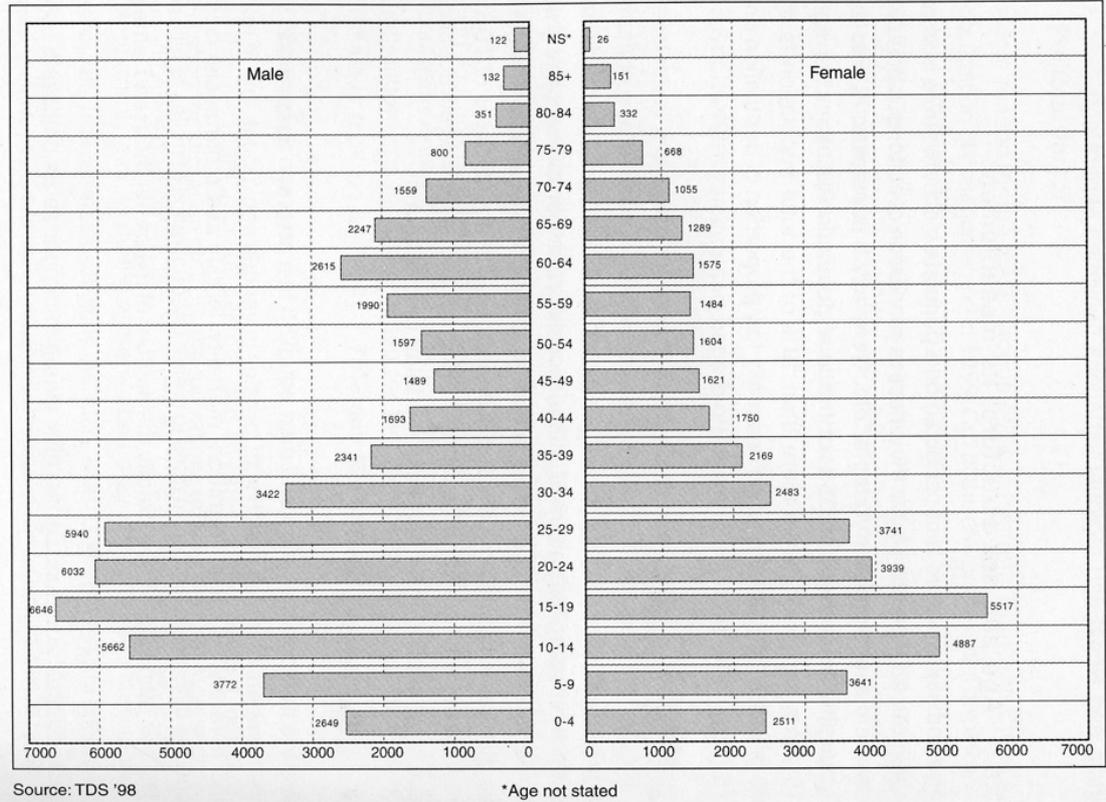
D’après le Tibetan Demographic Survey (TDS) conduit par l’administration tibétaine en exil en 1998 auprès de tous les Tibétains en exil¹, les Tibétains réfugiés en Inde comptaient 85 147 personnes sur un total de 122 078. Si l’on s’en tient aux estimations du Planning Council de l’administration tibétaine, qui établissait en 2000 le taux d’accroissement de la population à 2,2% (Norbu, 2004 : 189), et en admettant que ce taux soit resté constant, ils seraient aujourd’hui près de 105 600 à vivre en Inde (pour une population totale en exil d’environ 151 000). Ils proviennent majoritairement d’U-Tsang (la région centrale du Tibet, 70% du groupe), du Kham (l’Est) 25% et enfin de l’Amdo (le Nord-Est) 5% (Methfessel, 1997 : 13), les trois régions qui constituent le grand Tibet². Cette composition ethnique tranche avec ce qui prévalait au Tibet d’après les statistiques chinoises de 1959, où ils comptaient respectivement 20%, 53% et 27% de la population (*ibid.*). Cependant, ces distinctions régionales sont mises au second plan, derrière l’appartenance à un même groupe ethnique, les Tibétains (par opposition et aux Chinois Han et Hui – musulmans – et aux Mongols), et leur pratique du bouddhisme.

Les Tibétains identifient en leur sein plusieurs groupes de réfugiés (les *vintages* d’Egon Kunz, 1973) : les premiers sont ceux arrivés en Inde à la suite du Dalai Lama ; la deuxième catégorie est constituée de leurs enfants nés en Inde ; la troisième catégorie comprend ceux qui arrivèrent dans les années 1990 ; enfin, le dernier groupe est constitué des nouveaux arrivants. Ces derniers, se composent essentiellement de moines, et d’enfants envoyés par leurs parents soit pour bénéficier d’une éducation tibétaine et moderne, soit pour entrer dans les ordres. D’après le centre de réception des réfugiés de Delhi, le rapport homme/femme est de quatre pour une.

¹ D’après les autorités tibétaines, seuls 6% des Tibétains en exil n’auraient pas été comptabilisés.

² Les Tibétains en exil revendiquent l’autonomie ou l’indépendance d’un grand Tibet, comprenant le Kham et l’Amdo que les tandis que les Chinois

Fig. 4: Distribution of Male and Female Population by Age



À Delhi, toujours d’après le recensement de l’administration tibétaine, ils étaient 1 553 Tibétains à vivre dans la capitale indienne (TDS, 1998 : 34)¹, soit moins de 2 000 personnes en 2008. Si ce chiffre paraît très sous-estimé (les Welfare Officers – qui représentent l’administration tibétaine – rencontrés à Majnu ka Tila, principal quartier tibétain au nord de la ville, avançaient l’un et l’autre des estimations de l’ordre de 4 000 à 5 000 Tibétains vivant à Delhi), il est le seul dont on dispose. Le fait qu’aux côtés des familles installées à Majnu ka Tila, tenant des restaurants ou des magasins, on compte des entrepreneurs et des étudiants, qui constituent une population mobile, est un facteur d’explication. Une autre raison se trouve dans la présence relativement nouvelle d’un nombre significatif de jeunes vivant dans le sud de la ville, quelque peu en marge de la société tibétaine installée depuis plusieurs décennies au nord.

¹ Ces données proviennent du livret accompagnant les deux épais volumes contenant les résultats de l’enquête, lequel détaille la démarche engagée et synthétise les principaux résultats.

Des Afghans

« Par sa durée et son ampleur, le conflit qui déchire l'Afghanistan est l'une des plus graves crises humanitaires de la deuxième moitié du XX^e siècle », affirme Alessandro Monsutti (2004 : 17) en ouverture de son ouvrage, *Guerres et migrations*. Il en rappelle les jalons : 1978 est l'année du coup d'État communiste suivi de l'occupation soviétique du pays. En 1989, les Russes se retirent. Trois ans plus tard, les Moudjahidin prennent Kaboul ; ils se battent entre eux pour le contrôle de la capitale jusqu'en 1996, année qui marque la prise du pouvoir par les Taliban. Depuis 2002, un gouvernement soutenu par la communauté internationale tente de diriger le pays. En 1990, plus de six millions d'Afghans vivent hors de chez eux (*ibid.*), principalement dans des camps au Pakistan et en Iran. Une frange des réfugiés afghans a choisi de rejoindre Delhi. S'ils furent plus de 25 000 en 1993 enregistrés par le HCR à Delhi, ils ne totalisent pas plus de 10 000 individus fin 2006, dont une très forte majorité de sikhs et d'hindous.

Les Afghans ont fui leur pays du fait de la guerre qui a ravagé Kaboul pendant de nombreuses années. De plus, ils sont partis pour échapper aux persécutions liées à leur proximité avec le pouvoir pro-soviétique (c'est le cas des Kaboulis, nombreux parmi les Afghans musulmans réfugiés à Delhi) ou à leur appartenance religieuse (dans le cas des sikhs et des hindous). Le HCR n'a enregistré que peu de nouveaux réfugiés depuis 2001.

D'après une étude socio-économique réalisée par une agence indienne à la demande du HCR en 2001¹, la majeure partie des réfugiés afghans est parvenue à Delhi en 1992, alors que Kaboul était sous les bombes. En effet, les réfugiés arrivés avant 1990 représentent 22% du groupe, ceux arrivés en 1990-91 19%, 37% en 1992, 16% entre 1993 et 1995 et enfin 6% pour ceux arrivés en 1996 et au-delà.

À la fin de l'année 2002, les Afghans enregistrés par le HCR à Delhi sous deux catégories étaient au nombre d'environ 9 500 Afghans « d'origine indienne » (82%) et 2 000 Afghans « ethniques » (18%). On a vu que les premiers sont de confession

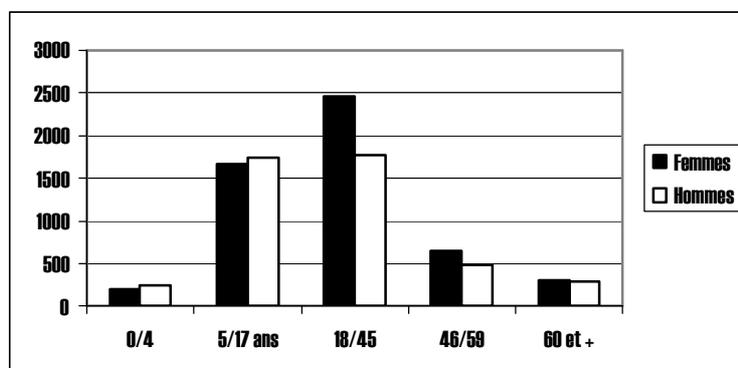
¹ *Socio-economic Status of Afghan Refugees in India*, ACNielsen Research Services, New Delhi, for UNHCR, April 2001.

sikhe ou hindoue tandis que les seconds sont musulmans et d'origine ethnique tadjike, et pachtoune dans une moindre mesure¹. Fin 2006, toutes catégories confondues, ils sont 9 472 enregistrés par l'agence.

L'étude indique qu'ils sont très majoritairement d'origine urbaine (87%) et employés comme salariés ou menant des activités commerciales (40% et 50% respectivement). Enfin, le groupe des réfugiés afghans est essentiellement composé de familles nucléaires de cinq à six membres.

AFGHANS		0/4 ans	5/17	18/45	46/59	60 et +	TOTAL	%
	FEMMES	199	1665	2460	651	301	5276	54
	HOMMES	248	1736	1774	488	292	4538	46
TOTAL		447	3401	4234	1139	593	9814	100

D'après les chiffres du HCR, décembre 2002



La prééminence des femmes parmi les réfugiés afghans est paradoxale si on la compare avec la proportion observée dans les autres groupes (55,8% d'hommes parmi les Tibétains en 1998, 56,5% d'hommes chez les Birmans en 2002). Sachant que le groupe est composé à 80% de sikhs et d'hindous, une hypothèse se dégage des

¹ Je ne dispose pas de données sur la composition ethnique du groupe. D'après mon enquête, basée sur les rencontres des réfugiés et les discussions avec plusieurs employés du HCR, la proportion serait de l'ordre de trois quarts de Tadjiks et d'un quart de Pachtoune, bien que certains autres groupes ethniques d'Afghanistan soient représentés à Delhi (des Ouzbeks, des Nouristanis), mais de façon beaucoup plus mineure.

entretiens réalisés auprès de ces réfugiés : la volonté de mettre les femmes à l'abri de la conversion à l'islam (pratiquée notamment en temps de guerre à travers l'arme du viol) a poussé les Afghans sikhs et hindous à organiser le départ de leurs femmes, de leurs filles et de leurs mères.

Des Birmans

La guerre civile a éclaté en Birmanie en 1947, quand le pays gagnait son indépendance. Les militaires ont pris le pouvoir en 1962 et le détiennent toujours. Ils ont peu à peu imposé une société socialiste et leur gestion désastreuse de l'économie a conduit à une inflation record et la mise en place d'un marché parallèle. Faisant suite au soulèvement populaire de 1988, et la répression violente de manifestations, menées par les étudiants, un nouveau régime dictatorial prend le pouvoir. Celui-ci est orchestré par une junte birmane à proprement parler (ou *bamar*) et bouddhiste, dans un pays où les minorités ethniques (Shan, Karen, Chin, Kachin, etc.) représentent environ 35% de la population et sont majoritairement chrétiennes (Smith, 1999 : 30). L'exil des réfugiés birmans a débuté en 1988 et se poursuit toujours aujourd'hui. Les réfugiés fuient en raison des conflits armés entre les insurgés et la junte, de l'occupation militaire de leurs terres, des taxes imposées par la junte ou les insurgés, des camps de travail forcé, ainsi que du fait de la « fragilité de leurs modes de subsistance »¹.

Les réfugiés de Birmanie² sont principalement localisés en Thaïlande (le HCR en comptabilisait 140 000 en mai 2006³); en Inde, ce n'est qu'à Delhi qu'ils peuvent prétendre au statut de réfugié. Ils y constituent un groupe de près de 2 000 personnes reconnues par le HCR fin 2006. Un nombre bien plus important de Chin vit au Mizoram (et au Manipur), sans toutefois bénéficier du statut de réfugié. Les

¹ Ashley South, 2008, « Définir la 'migration forcée' en Birmanie », *Revue Migrations Forcées*, 30, p. 16.

² Bien que le pays ait été rebaptisé Myanmar par les généraux birmans en 1989, je conserverai le terme de Birmanie car c'est celui employé par les réfugiés pour parler de leur pays d'origine. Voir Robinne (2000 : 33-36).

³ Voir <http://www.unhcr.org/news/NEWS/4472ded14.html>, 18 octobre 2008.

estimations des ONG et des activistes avancent des chiffres compris entre 30 000¹ et 80 000 exilés².

Les réfugiés de Birmanie, qui représentent fin 2006 près de 2 000 individus, ont commencé à arriver en Inde en 1988. Le premier réfugié reconnu par le HCR de Delhi le fut en 1990. Un document interne qui présente la chronologie de l'arrivée des réfugiés reconnus par l'institution en fonction de leur origine ethnique, établit que l'arrivée des Chin devient majoritaire et s'accélère à partir de 1997, c'est-à-dire après les répressions de 1996 consécutives à de nouvelles manifestations populaires. Ce document avance par ailleurs le chiffre de 90 % de chrétiens. Or, le groupe des réfugiés de Birmanie était composé en 2001 à 80% de Chin³, chrétiens. Il semble donc que le reste du groupe se partage entre 10% de Kachin et de Karen, groupes ethniques où la conversion au christianisme a également eu lieu, et 10% de Bamar (et Shan) bouddhistes. Là encore, la composition ethnique du groupe à Delhi tranche fortement avec la situation en Birmanie même : selon Martin Smith (1999 : 30), les Bamar et les Arakanais bouddhistes comptent 65% de la population, les Karen 9%, les Shan 7%, les Indiens 7%, les Chin 2%, les Môn 2%, les Kachin 1%, les Palaung-Wa 1% et les Chinois 1%.

Aucune enquête similaire à celle sur les Afghans n'a été réalisée sur les Birmans. Je ne dispose donc pas d'informations statistiques sur la répartition de ces réfugiés par profession ou sur leur origine rurale ou citadine. Néanmoins, sachant que les Chin composent la majorité du groupe de réfugiés et que l'État chin est essentiellement rural, on peut dire qu'une partie des réfugiés chin sont ruraux. Ainsi, on rencontre un bon nombre d'agriculteurs (des hommes et des femmes puisqu'il s'agit d'une activité familiale). J'ai pu établir cependant que le groupe comptait des instituteurs, des médecins, des mécaniciens, etc., et des prêtres. Notons enfin que la plupart étaient étudiants dans les quelques « grandes » villes (Mandalay

¹ C'est le chiffre qu'avance J. H. Hre Mang dans *Report on the Chin Refugees in Mizoram state of India*. New Delhi, Other Media Communication, 2000.

² Amy Alexander, 2008, « Birmanie : les personnes déplacées », *Revue Migrations Forcées*, 30, p. 36.

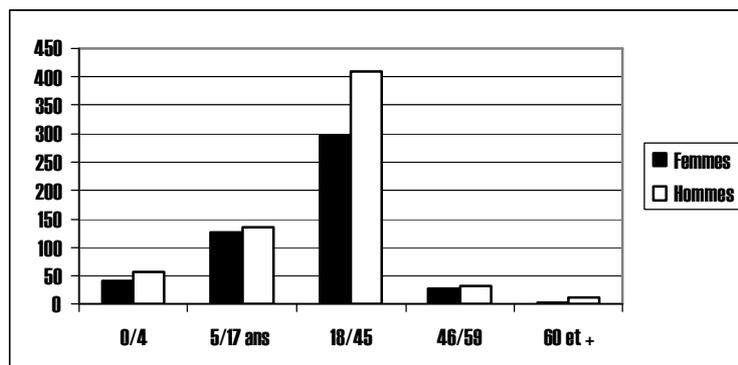
³ Source : documents internes au HCR.

principalement, parfois Rangoon), ce qui fait qu'une grande partie du groupe n'était pas employée en Birmanie au moment de l'exil (les étudiants, donc, et les enfants).

Un net déséquilibre s'observe dans la proportion d'hommes et de femmes, les premiers représentant 56,5% du groupe à Delhi. Ce déséquilibre est particulièrement prononcé pour les individus de 20 à 39 ans, essentiellement des hommes seuls, étudiants en Birmanie. Un élément d'explication qui ressort de l'enquête est qu'une grande partie de la communauté de réfugiés était étudiante au moment de sa fuite du pays et, très probablement, les hommes étaient alors plus nombreux à s'asseoir sur les bancs de l'université que leurs consœurs. Par ailleurs, cette classe d'âge correspond à la période de fécondité des femmes, qui ont en moins grand nombre quitté la Birmanie (à la différence des Afghanes, les Birmanes seraient donc moins menacées par les faits de guerre). Les familles sont moins nombreuses que chez les Afghans.

BIRMANNS		0/4 ans	5/17	18/45	46/59	60 et +	TOTAL	%
	FEMMES	41	127	297	28	3	496	43.5
	HOMMES	56	135	408	33	13	645	56.5
TOTAL		97	262	705	61	16	1141	100

D'après les chiffres du HCR, décembre 2002



Quelques autres nationalités

Quelques autres réfugiés sont enregistrés par le HCR, des Iraniens, des Somaliens, des Soudanais, des Irakiens (ce avant même le début de la guerre menée par les États-Unis depuis 2003), et de façon beaucoup plus récente, des Palestiniens (d’Irak) ainsi que quelques Congolais et un Tchadien. Nous en rencontrerons quelques-uns au fil de ces pages, bien que leur présence soit beaucoup plus marginale.

CHOIX METHODOLOGIQUES

La présente recherche s’intéresse au moment transitoire que vivent les réfugiés dans leur pays d’accueil, l’Inde, et plus particulièrement à Delhi, carrefour cosmopolite, lieu de convergence des réfugiés en quête de soutien et d’opportunités d’une part, et des institutions, associations, ONG, ambassades, susceptibles de les protéger et de leur apporter les ressources espérées d’autre part. Ceci explique que l’on ne trouvera pas, dans ce mémoire, d’ethnographie des populations rencontrées, de leurs mythes ou de leur culture d’origine, non plus qu’une analyse des réseaux transnationaux qui les lient aux membres dispersés de leur groupe, notamment dans les pays de réinstallation (des pays tiers occidentaux dans lesquels la migration est organisée par le HCR, voir chapitre 3). Cette étude s’intéresse en revanche à ce moment précis et *a priori* temporaire où la production identitaire est précipitée par l’acquisition d’un nouveau statut et le rapport aux institutions, associations, ONG, ainsi qu’aux communautés d’origine des réfugiés.

Étalée sur cinq ans, cette recherche s’appuie sur un travail de terrain débuté en janvier 2001 par un stage au HCR de Delhi, et poursuivie par des enquêtes indépendantes auprès des réfugiés jusqu’en octobre 2006. Les trois mois passés au HCR en tant que stagiaire dans la section du programme ont constitué mon terrain de maîtrise. Puis, j’ai fait plusieurs séjours de recherche de quelques mois (trois mois à l’occasion de mon DEA, quatre mois en début de thèse) avant de passer deux ans dans la capitale indienne. J’étais alors affiliée comme doctorante au Centre de

Sciences Humaines¹ de Delhi. Inscrit dans une longue temporalité, ce terrain totalise deux ans d'enquête², dont je vais maintenant exposer la méthodologie.

APPROCHE REFLEXIVE SUR CETTE ENQUETE

Dans un article intitulé «Ni espionne ni avocate. La place ambiguë de l'ethnologue auprès des réfugiés» (Baujard, 2005), j'ai exposé les difficultés qui naissent d'une relation de terrain triangulaire – comprenant l'ethnologue, le HCR et les réfugiés –, ainsi que les perceptions des uns et des autres sur le travail et le rôle du chercheur. Il s'appuyait sur deux enquêtes de terrain dont les conditions diffèrent et qu'il était par conséquent intéressant de comparer. La première correspondait au stage au sein du HCR, lors duquel j'ai réalisé une enquête auprès des Chin de Birmanie. Il s'agissait de s'interroger sur l'adéquation entre les conditions de vie des réfugiés chin de Delhi et les objectifs du HCR. Je cumulais alors les positions de stagiaire au HCR et d'étudiante en ethnologie. La seconde, l'enquête de DEA, fut en revanche réalisée de manière indépendante, avec la seule casquette d'ethnologue. Elle portait sur les Birmans et les Afghans sous protection des Nations Unies.

La relation triangulaire dans laquelle je me suis trouvée en 2001 était bien particulière. En effet, j'étais liée au HCR par une relation interpersonnelle à la fois professionnelle (affiliation au HCR) et «familiale» (avec la responsable du Programme, ma tutrice, qui était une tante par alliance³). Cette position m'a permis un accès incomparable aux ressources de l'organisation, qu'il s'agisse des nombreux rapports et guides d'action ou des bases de données sur les réfugiés, accès dont je n'ai plus jamais bénéficié ensuite, excepté à l'occasion d'entretiens avec le personnel du HCR où de rares chiffres m'ont été communiqués. Mais elle m'a conduite à être présentée par l'agence aux réfugiés birmans comme «une stagiaire en anthropologie

¹ Le CSH fait partie du réseau des centres de recherches français à l'étranger, sous tutelle du Ministère des Affaires étrangères.

² Les deux années passées à Delhi n'ont pas été entièrement consacrées à ma thèse. Je me suis notamment particulièrement investie dans une association de jeunes chercheurs en sciences sociales travaillant sur l'Asie du Sud, l'Association Jeunes Etudes Indiennes (www.ajei.org) en organisant pour le compte de celle-ci les Huitièmes Ateliers de l'association (Delhi, 2005) et en coordonnant l'édition d'un recueil issu de ces journées : *La restitution des données de la recherche en sciences sociales*, actes des huitièmes AJCSS de l'AJEI, 28 février-5 mars 2005, New Delhi, recueil de textes (204 p.) et CDROM.

³ Si je considérais personnellement cette relation davantage dans un cadre amical que familial, elle fut comprise par les réfugiés comme un rapport familial strict de tante à nièce.

qui étudie les questions d'autosuffisance », position que les réfugiés ont assimilé à celle d'un expert, au moment même où le HCR annonçait que l'allocation mensuelle qu'ils recevaient presque tous allait être supprimée au profit d'initiatives visant leur autosuffisance. Par ailleurs, j'avais pris soin d'informer les réfugiés de ma relation familiale avec la Responsable du Programme par souci d'honnêteté envers eux et pour expliquer les contraintes que comportait mon hébergement chez elle, à savoir l'impossibilité de les recevoir ou de leur communiquer mon numéro de téléphone (le téléphone portable n'avait alors pas encore inondé l'Inde).

Je ne reviendrai pas ici sur les rapports avec le HCR et plus particulièrement la responsable du Programme du fait de mon changement de statut – de stagiaire subordonnée, lors de la première enquête, à ethnologue indépendante, dans la seconde –, sauf pour rappeler qu'il est bien difficile de concilier le regard éloigné de l'ethnologue avec le point de vue impliqué de l'interlocuteur institutionnel. C'est tout le problème de la tension entre implication et distanciation, dans des contextes fortement médiatisés, politisés et stigmatisés, caractéristiques des terrains « sensibles » ou « nouveaux terrains » (Agier, 1997). Cette relation triangulaire¹ rend plus délicats à la fois les rapports du chercheur avec l'institution qui intervient sur le terrain et ceux entretenus avec les enquêtés, ici les réfugiés.

Si, avec les années, certains réfugiés ont mieux compris quel était mon rôle, ils n'ont pas cessé de m'assimiler à l'agence des Nations Unies. Ceci s'applique également aux Afghans, que j'ai rencontrés hors du cadre du HCR, mais qui connaissaient également ma relation passée au HCR et les liens que j'entretenais avec la responsable du Programme. Le départ de cette dernière en 2004 n'a pas fondamentalement changé la perception que les réfugiés se faisaient de ma présence. Les réfugiés ont oscillé entre la méfiance ou la crainte, me voyant comme une « espionne à la solde du HCR », et l'intérêt, cherchant à faire de moi leur avocate ou du moins leur messagère auprès de l'institution, des ONG ou des ambassades des pays de réinstallation. Au-delà des difficultés introduites dans ma relation aux réfugiés, cette instrumentalisation de l'enquêteur par les enquêtés nous informe sur leur façon d'appréhender ces systèmes impersonnels, anonymes, bureaucratiques, qui

¹ Elle n'était pas imposée dans mon cas, mais a résulté d'un choix dont je n'avais pas soupçonné au départ toutes les conséquences.

sont des importations occidentales. Il apparaît ainsi de manière récurrente qu'ils tentent toujours de « personnaliser » leurs relations avec ces institutions.

En même temps qu'il permet d'occuper une position privilégiée, le fait de passer par une institution pour réaliser sa recherche implique que la population prise en charge assimile le chercheur à l'institution. Le statut de stagiaire au HCR peut alors occulter celui d'ethnologue. Il est interprété par les réfugiés (qui le voient comme un espion ou au contraire comme une personne ressource) et investi d'un pouvoir qui le dépasse. Mais il permet aussi l'observation d'un des acteurs du « système-réfugié » qui est l'un des plus difficiles à approcher, ce que j'ai constaté par la suite. En effet, le HCR place le sceau de la confidentialité sur de nombreuses sources¹ et est parfois peu enclin à fournir les chiffres qu'il détient².

Pour d'autres raisons que les Birmans, mais aussi du fait de ma position vis-à-vis du HCR, les Afghans musulmans ont fait preuve d'une forte méfiance envers moi. Cette suspicion n'est pas nécessairement d'ordre personnel : d'après Alessandro Monsutti (2004 : 18), elle a pris une portée générale et existentielle due à l'ampleur et à la durée des conflits qui ravagent l'Afghanistan depuis 1978. Toutefois, même s'ils se défiaient de moi, les Afghans attendaient mon appui. Ainsi, certains n'acceptaient de me rencontrer que si je les aidais à être réinstallés dans un pays tiers, d'autres à la condition que je transmette leurs problèmes au HCR. Quelques-uns m'ont clairement fait part de leurs attentes : ils souhaitaient par exemple que je trouve des financements pour le fonctionnement de leurs organisations.

Cependant, mon lien supposé avec le HCR n'a pas uniquement constitué une entrave à l'enquête. Quand, en 2005, je soumis l'idée à Mokkhi, mon principal interlocuteur au sein des Afghans musulmans, de me présenter avec une lettre du Centre de Sciences Humaines, pour tenter de montrer aux Afghans que je n'étais pas liée au HCR, celui-ci me le déconseilla vivement :

¹ Par exemple, Rajiv Dhavan (2004) cite un document du HCR retraçant l'histoire du HCR en Inde (UNHCR, *Brief History: OCM, New Delhi 1969-99*, 20 September 1999, unpublished document) que je n'ai pu obtenir : quand j'en ai fait la demande, on m'a répondu qu'il ne s'agissait pas d'un document public.

² Il m'a par exemple été impossible d'obtenir des explications sur le fait que les chiffres que le HCR me communiquait ne correspondaient pas avec ceux publiés par Rajiv Dhavan (*op. cit.*), lequel s'appuie pourtant lui aussi sur des chiffres de l'agence.

C'est parce qu'ils pensent que tu es en contact avec le HCR, même si tu prétends le contraire, qu'ils acceptent de te rencontrer. Sinon, ils ne le feraient même pas. Ils ne vont pas livrer leur histoire à une inconnue.

On voit ici que, en dépit des fortes critiques qu'ils expriment à l'encontre du HCR, les réfugiés considèrent l'agence comme un acteur familier de leur existence et ne le rejettent pas, non plus que ses fonctionnaires ou ceux qu'ils assimilent comme tels.

Mais, quand ils sont exposés au regard de l'institution, nombre de réfugiés pensent qu'il leur faut agir en accord avec ce qu'implique leur statut, à savoir un grand dénuement. Il ne faut donc en aucun cas présenter une image du bonheur. Ainsi, quand je prenais des photos à l'occasion de l'Aïd, des Afghans s'inquiétèrent que je puisse montrer ces clichés au HCR, lesquels les desserviraient, pensaient-ils. Il ne faut pas non plus montrer que l'on peut s'offrir une chèvre pour la célébration de l'Aïd. Alors que je réalisais un entretien avec une mère de famille afghane, qui m'expliquait qu'ils étaient si démunis qu'ils ne pourraient pas s'offrir la traditionnelle chèvre, le mari arrive et entrouvre la porte. Nous sommes assises sur des tapis, je distingue deux pieds et quatre sabots. Il referme assez vivement, mène la chèvre derrière l'appartement par le balcon extérieur. Je n'y ferai pas allusion, mais l'animal confirme sa présence par des bêlements réguliers.

De façon plus anecdotique, on m'a rapporté qu'un chercheur indien qui m'avait introduite auprès de l'ambassade d'Afghanistan en 2005, au moment où la France prenait la direction des forces internationales en Afghanistan, me soupçonnait, tout comme l'ambassade, d'être une espionne, à la solde de l'État français cette fois.

Face à cela, j'ai tenté de garder la posture du chercheur vis-à-vis des réfugiés pris comme collectif, ni espion ni avocat, une position inconfortable dans la mesure où le regard extérieur est toujours difficile à accepter, le non-engagement aussi. Ceci ne m'a pas empêchée de me placer, à un niveau individuel, dans l'échange avec les réfugiés, dont certains, au fil du temps, sont devenus des amis. Je leur ai alors parfois apporté une aide institutionnelle (rédaction de courriers), j'ai prodigué quelques conseils à certains ou fait du soutien scolaire auprès des enfants d'autres. J'ai embauché certains réfugiés, comme interprètes mais aussi pour des tâches plus particulières, et notamment la réalisation d'un repas birman et d'un repas afghan à l'occasion d'une

semaine d’ateliers pour des jeunes chercheurs en sciences sociales organisée à Delhi¹. Enfin, j’ai sollicité mon réseau de connaissances chaque fois qu’il était en mesure d’apporter une aide quelconque aux réfugiés. Je me suis donc engagée auprès des réfugiés à un niveau personnel, et non en tant qu’ethnologue.

METHODES D’ENQUETES

L’approche suivie dans cette thèse est résolument qualitative. Les données sur lesquelles elle s’appuie proviennent principalement de discussions informelles et d’entretiens sur des questions précises relatives à la vie de réfugié ainsi que des recueils d’histoires de vie. Ainsi, la représentativité des données de l’enquête ne provient pas d’une collecte régulière statistiquement significative mais elle est garantie par le principe de « triangulation » (Olivier de Sardan, 1995b), c’est-à-dire le recoupement des informations, et la multiplication des entretiens auprès des mêmes personnes (Gehrig et Monsutti, 2003). Enfin, ces discours sont appréciés à la lumière d’une observation de longue durée, parfois participante.

Observation

L’observation désengagée a été réalisée lors des visites au domicile des réfugiés ou dans les locaux de leurs associations ainsi qu’à l’occasion des événements exceptionnels tels que les festivals, les célébrations diverses et variées, les manifestations, les tournois sportifs, les mariages et plus rarement les décès. Cette observation distanciée est parfois devenue participante. Ce fut le cas lors de services religieux de l’Assemblée de Dieu que j’ai suivis en tant que chrétienne², quand j’ai donné des cours de mathématiques aux enfants, organisé des goûters ou des dîners chez moi (habitant Lajpat Nagar, j’étais voisine des Afghans et des Iraniens chrétiens, et relativement proche des Afghans musulmans) ou encore à l’occasion d’invitations chez eux, où il m’est arrivé de passer la nuit (chez les Chin). Pour me rendre chez les

¹ Voir *La restitution des données de la recherche en sciences sociales*, actes des huitièmes Ateliers Jeunes Chercheurs en Sciences Sociales de l’AJEI, 28 février-5 mars 2005, New Delhi, recueil de textes (204 p.) et CDROM, sous la direction de Julie Baujard, en collaboration avec Anne Goldenberg (version papier) ou <http://www.ajei.org/files/actes/html/index.htm>, 19 octobre 2008 (version électronique).

² Bien que je ne sois pas chrétienne, j’ai entretenu le flou vis-à-vis des réfugiés et j’ai mis en avant ma culture judéo-chrétienne plutôt que mon athéisme, que peu de gens, dans ce contexte asiatique, semblent comprendre.

réfugiés, j’ai utilisé les mêmes moyens de transport qu’eux, à savoir le bus, le rickshaw, le scooter et enfin le tout nouveau métro.

Entretiens

Les entretiens dans leur très grande majorité ont été conduits en anglais. Quand les personnes ne le parlaient pas, j’ai travaillé avec des interprètes improvisés issus du groupe considéré. Quelques entretiens furent menés en hindi, que je maîtrise à peu près. Cette relative maîtrise m’a surtout permis d’établir les premiers contacts auprès des Afghans ou avec les femmes chin qui étaient plus à l’aise en hindi qu’en anglais (la connaissance de l’anglais est très répandue chez les Tibétains, un peu moins chez les Birmans, assez peu chez les Afghans).

Les entretiens ont été réalisés auprès des responsables des réfugiés : des élus tibétains et birmans, des journalistes birmans, des responsables d’associations tibétains, birmans et afghans, des religieux, des représentants de leur groupe auprès du HCR, des personnels de l’administration tibétaine à Delhi et un membre du département des relations internationales et de l’information à Dharamsala. De nombreux autres furent conduits auprès de réfugiés « lambda », issus des différentes générations présentes à Delhi, et des deux sexes.

J’ai par ailleurs rencontré des officiels du HCR – deux responsables du Programme, la personne en charge des relations publiques de l’agence, des officiers de protection –, des personnels des ONG – les partenaires du HCR et celles qui composent la société civile, indiennes ou occidentales disposant d’une représentation à Delhi –, des institutionnels, des intellectuels et des journalistes indiens, des chercheurs et des activistes, indiens et occidentaux. J’ai ainsi cherché à recueillir le point de vue des personnes qui constituent la nébuleuse du « système-réfugié ».

J’ai enfin réalisé les histoires de quelques-uns des réfugiés rencontrés, vingt et un au total, tibétains, afghans et birmans, pour tenter de comprendre le parcours de ces migrants forcés venus trouver refuge à Delhi. Dans l’ensemble de ce travail, les noms des réfugiés ont été modifiés. Toutefois, quand les personnes interviewées sont dans leur rôle public et s’expriment à ce titre, leur nom est conservé.

Autres sources

J’ai pu par ailleurs m’appuyer sur deux rapports produits par des consultants pour le HCR : l’étude socio-économique sur les Afghans réalisée par l’agence indienne ACNielsen en 2001¹ et le rapport de Marie Lobo², consultante pour le HCR, sur les Birmans (2005).

Les sources statistiques sont peu nombreuses du fait de l’absence de reconnaissance officielle du phénomène réfugié en Inde. Le gouvernement indien ne communique pas les chiffres qu’il détient sur les étrangers à travers leur enregistrement au Foreign Regional Registration Office. Le HCR communique certains de ses chiffres. L’administration tibétaine ne dispose quant à elle que du recensement réalisé en 1998.

Bibliographie

En ce qui concerne la bibliographie, enfin, seuls les ouvrages scientifiques cités y figurent. Les articles de journaux, les ressources trouvées sur Internet, la littérature produite par les réfugiés, leur administration ou les militants sont uniquement placés en note de bas de page, à l’exception des productions du HCR, placées elles aussi en bibliographie.

On n’y trouvera pas de littérature vernaculaire, produite par les réfugiés, qu’il faut distinguer en deux catégories. La première, très majoritaire, est rédigée en anglais du fait du caractère international de la sphère dans laquelle les réfugiés évoluent où l’anglais est véritablement la langue véhiculaire. Dans ce domaine, les Tibétains font preuve d’une extrême vitalité en produisant de nombreux textes sur leur situation de réfugiés, à tel point qu’ils disposent de deux maisons d’édition à Delhi. Les Birmans s’emploient à suivre l’exemple des Tibétains, sans parvenir toutefois à les égaler, tandis que les Afghans sont très en retrait dans ce domaine. Si ces écrits présentent un réel intérêt, ils contiennent souvent une part de propagande et nécessitent d’être maniés avec précaution. Pour ce qui est de la littérature produite en tibétain (et en

¹ *Socio-economic Status of Afghan Refugees in India*, ACNielsen Research Services, New Delhi, for UNHCR, April 2001.

² Marie Lobo, 2005, *Report Survey of Myanmar Refugees in New Delhi*, 2 May – 11 July for UNHCR OCM New Delhi.

chinois dans une bien moindre mesure), en hindi, en birman ou en lai, en penjabi ou en dari, elle est très réduite et nécessite des compétences linguistiques que je ne possède pas.

Conventions d'écriture

Les dénominations en vigueur en Inde sont retenues, c'est-à-dire une transcription à l'anglaise des noms de peuples et de lieux (Uttar Pradesh et non Outtar Pradesh), sauf quand la version française est d'usage courant (par exemple pour Pachtoune ou Tadjik, que j'accorde). Dans le cas des Chin, Kachin, Karen, Shan, Penjabi, etc., j'utilise les noms sous une forme invariable, y compris quand ils sont employés comme adjectifs.

Les acronymes sont nombreux dans le paysage indien ainsi que dans ce système réfugié composé d'un grand nombre d'organisations étatiques et intergouvernementales, d'ONG, d'associations, de partis politiques, etc. Il était donc difficile de les éviter. Une liste les regroupe à la fin du mémoire. Au fil du texte, ils seront développés et traduits pour les plus fréquents, conservés dans leur version anglaise pour les autres. Ces acronymes constituent des références communes pour les personnes proches du terrain, qu'il me paraissait importantes de garder.

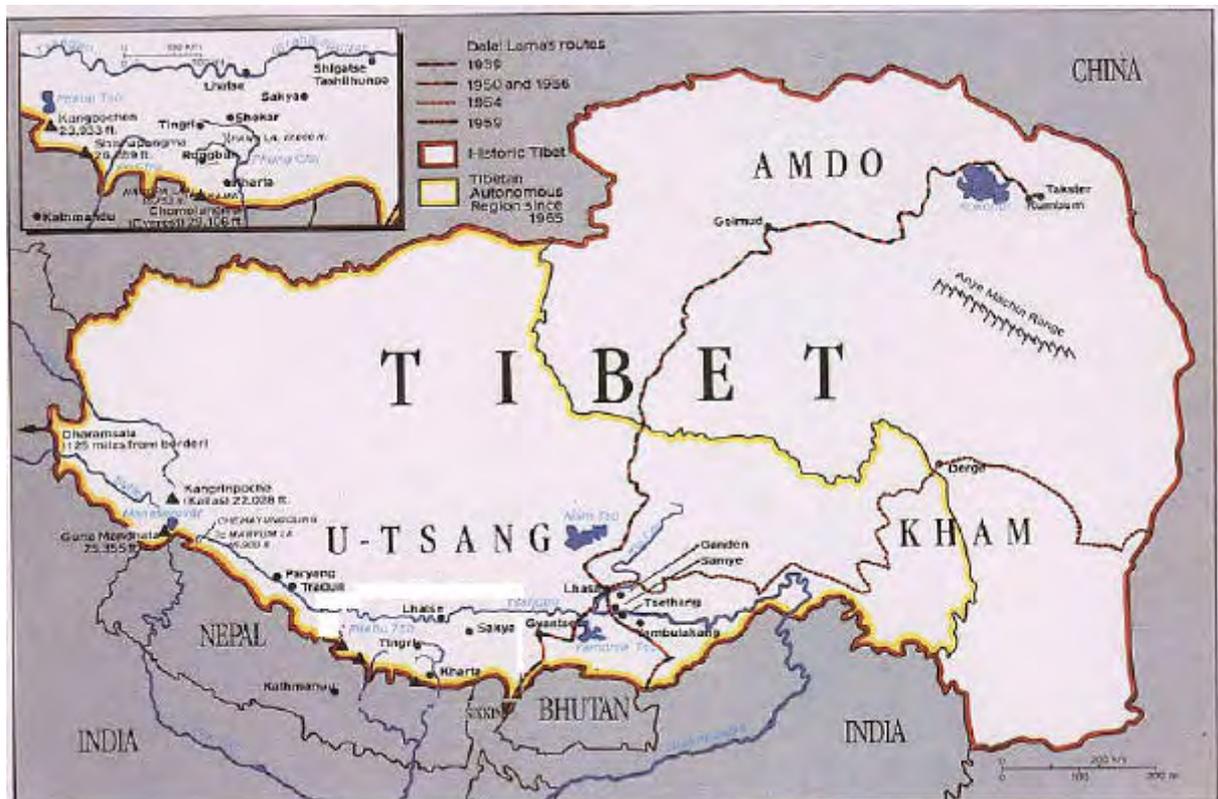
Les illustrations – cartes et photos – sont placées en fin de chapitres.

Cette étude se compose de six chapitres. Les deux premiers visent à analyser le contexte spécifique du phénomène réfugié à Delhi : comprendre les motifs qui ont conduit les réfugiés du Tibet, d'Afghanistan, de Birmanie, d'Iran et d'Afrique à venir demander l'asile et vivre à Delhi et exposer la position de l'Inde vis-à-vis des réfugiés en général et de ces réfugiés en particulier (chapitre 1). Ceci me conduit à présenter les dynamiques territoriales des réfugiés dans la métropole de Delhi et leurs relations à la population locale (chapitre 2). Le cadre étant posé, les trois chapitres suivants vont permettre de déconstruire cette catégorie « réfugié » en l'abordant sous trois angles différents : celui des organisations de tutelle des réfugiés qui, les premières, donnent corps à ce « label » réfugié (chapitre 3); celui des acteurs politiques et sociaux (ONG, associations, fondations, philanthropes) qui apportent leur soutien aux réfugiés indépendamment des institutions (chapitre 4); et enfin celui des acteurs

religieux, avec l'exemple des chrétiens, qui, eux aussi, sont partie prenante du « système-réfugié » (chapitre 5). Le dernier chapitre, à travers un recentrage sur les groupes de réfugiés eux-mêmes, nous conduit à observer l'émergence d'une société civile qui porte l'expression d'une transversalité de l'identité « réfugié », aux côtés des dynamiques communautaires existantes (chapitre 6).



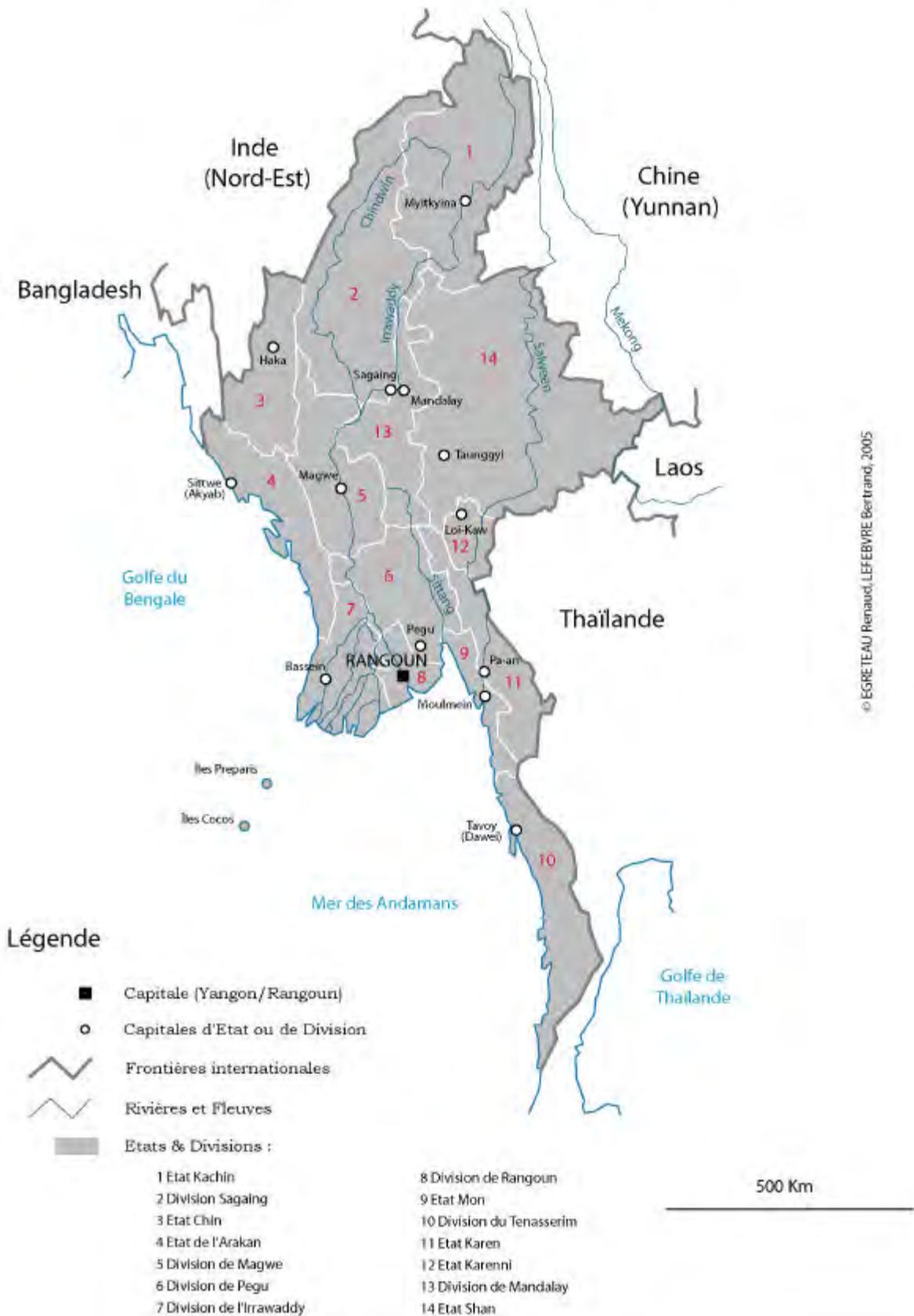
MAP 2.1 The Tibetan Government-in-Exile's View of China.
 SOURCE: *Indian Leaders on Tibet* (Dharamsala: Department of Information and International Relations, Central Tibetan Administration, 1998).



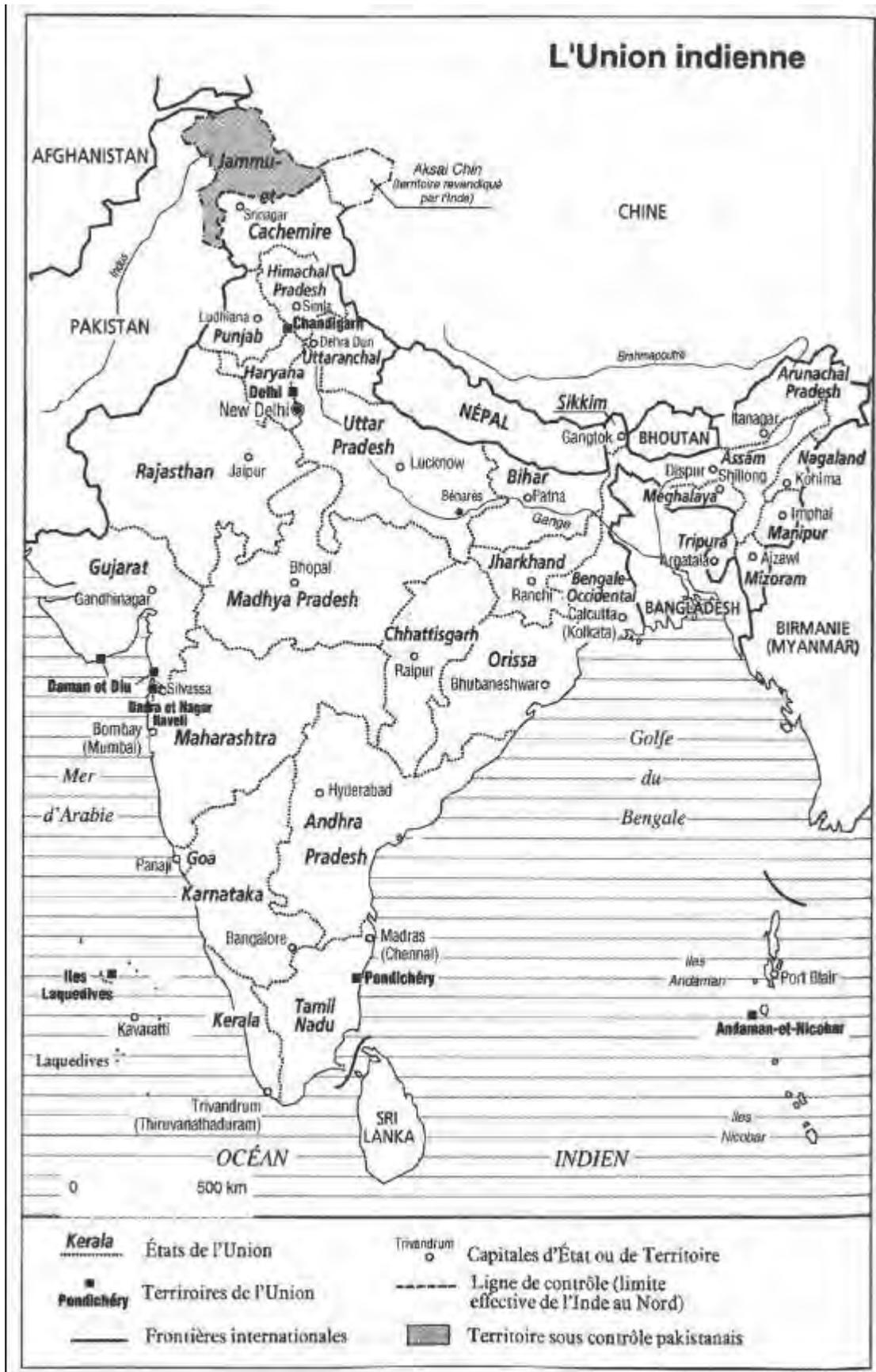
Source : <http://www.korubo.com/TIBETDOC/map.JPG>, 21 octobre 2008.



La Birmanie (Myanmar)



Source : Renaud Egreteau



Source : JAFFRELOT Christophe, 2006, *L'Inde Contemporaine - De 1950 à nos jours*. Paris, Fayard.

Chapitre 1 Les réfugiés en Inde et à Delhi : choix et contraintes

Dans ce travail, les réfugiés sont considérés comme des acteurs qui font des choix. Des contraintes s'opposent à ces choix, ou du moins les orientent. C'est pourquoi on commencera par aborder ces deux points, successivement. Dans un troisième temps, l'implantation des réfugiés dans la capitale sera présentée, ainsi que les rapports qu'ils entretiennent avec la population locale. C'est donc un premier aspect du jeu d'interdépendances dans lequel sont pris les réfugiés qui va être analysé ici, celui qui s'instaure vis-à-vis du pays d'accueil, compris comme son gouvernement et sa population locale.

1-1 LE CHOIX DES REFUGIES POUR L'INDE ET POUR DELHI

Je parle de choix car, même si celui-ci est fait parmi un univers des possibles limité, il s'agit bien d'un choix, d'une décision de passer une ou plusieurs frontières pour arriver finalement en Inde (puis) à Delhi, sa capitale. Un choix qui se construit au fil des rencontres ou des événements vécus sur la route. Ou bien un choix qui est fait au départ, quand le réfugié se procure un visa auprès de l'ambassade de l'Inde avant de prendre son billet d'avion ou de train. Un choix, également, lors de l'implantation à Delhi. Cela étant dit, il faut distinguer les temps différents de l'exil si l'on considère que les réfugiés ne sont pas simplement des individus isolés, mais qu'ils s'inscrivent aussi dans un groupe. À la suite de la vague des pionniers, la présence d'autres membres du groupe et la circulation d'informations vers le pays d'origine ou vers une zone intermédiaire entre celui-ci et New Delhi, entraîne, ou non, le regroupement.

A - LE CHOIX DE L'INDE

La majorité des Tibétains se sont réfugiés en Inde, ce qui n'est pas le cas des autres groupes. En effet, pour les Afghans comme pour les Birmans, la migration en

Inde est un phénomène marginal. On a dénombré quatre millions d’Afghans répartis à peu près également entre le Pakistan et l’Iran, accueillis dans des camps plus ou moins ouverts (Centlivres et Centlivres-Dumont, 1988c) ou en milieu urbain, tandis qu’ils seront 25 000 au maximum en Inde en 1993 (HCR. Quant aux Birmans, ils ont massivement rejoint la Thaïlande (140 000 personnes, selon le HCR, hébergées principalement dans des camps à la frontière birmano-thaï) alors qu’ils ne sont, au maximum, que 50 000 en Inde, dont un peu moins de 2000 sont reconnus réfugiés statutaires à Delhi fin 2006 (sachant que la qualification de réfugié pour le reste du groupe, basé dans le Nord-Est, est largement controversée). Plusieurs éléments expliquent la présence de ces réfugiés en Inde, c’est ce que nous allons voir dans un premier temps. Puis, nous nous attacherons à expliquer les raisons de leur choix pour la capitale indienne.

1) *Proximité géographique*

La proximité géographique peut être invoquée pour les Chin, dont l’État fait frontière avec le Nord-Est indien. L’argument vaut aussi pour les Birmans présents dans la zone nord-ouest de la Birmanie, à Mandalay par exemple. En ce qui concerne les Tibétains, le passage direct entre leur pays et l’Inde s’est d’abord principalement fait par le Sikkim. L’exil commença par ce chemin, à la suite du Dalaï Lama en 1959. C’est donc dans cette région que les premiers camps d’accueil se sont montés. Aujourd’hui, les arrivées se font quasi exclusivement par le Népal. Nous verrons pourquoi.

On peut enfin mentionner le déterminant géographique au sujet des Afghans sikhs et hindous, car la grande majorité des personnes interrogées venait d’une zone comprise entre Ghazni et Kaboul, en passant par Khost. Cette région est frontalière du Pakistan, lequel ne constitue cependant pas une terre d’accueil envisageable pour eux. Ils se sont donc rendus dans le pays le plus proche qu’ils estimaient être le plus sûr. Cet élément est cependant insuffisant pour expliquer le choix des réfugiés. En effet, le Bangladesh est tout aussi proche de la Birmanie que l’Inde pour les Chin, le Népal l’est davantage pour les Tibétains.

2) *Pays démocratique et séculier*¹

Trouver refuge dans un pays démocratique ami, fut, pour les Birmans, un critère de choix. À la différence de la Thaïlande ou de la Chine, l'Inde fut, dans un premier temps le premier allié de l'opposition démocratique à la junte menée par la Ligue Nationale pour la Démocratie (National League for Democracy, NLD) d'Aung San Suu Kyi². Notamment, le gouvernement indien mit en place des camps pour les réfugiés au Manipur et au Mizoram, dont il sera question plus loin. Par ailleurs, l'Inde est un pays plus ou moins idéalisé par les Birmans. En effet, elle a vécu, comme la Birmanie, la colonisation britannique, mais le pays s'est structuré politiquement bien différemment à son indépendance : l'Inde est devenue un État démocratique et fédéré. L'Union indienne est connue pour être « la plus grande démocratie du monde »³. Malgré une partition traumatisante, elle est parvenue à réaliser l'unité nationale au départ des Britanniques, en mêlant à cet objectif prioritaire de l'unité le respect des particularismes culturels et religieux. Elle s'est donc organisée en une fédération d'États centralisés autour d'un gouvernement unique élu au suffrage universel. Tous ces éléments représentent une sorte d'idéal pour les Birmans qui ont fui leur patrie sous le joug de régimes autoritaires depuis 1962. La dimension démocratique, ajouté au fait que l'Inde est une nation puissante, est aussi un des éléments mis en avant par l'administration tibétaine pour justifier l'établissement du Dalai Lama en Inde plutôt qu'au Népal qui, jusque récemment, était une monarchie absolue hindoue. En plus d'être un État de droit, l'Inde est un pays séculier qui accorde les mêmes droits à chaque citoyen quelle que soit sa religion. La majorité de la population est hindoue (80%), mais les minorités religieuses sont reconnues par la Constitution de 1950 : les musulmans, les chrétiens, les sikhs, les bouddhistes, les

¹ Bien qu'on entende souvent le terme de «laïc», celui-ci est impropre au contexte indien (Racine, 2001).

² Fille d'Aung San, le général birman qui signa l'indépendance de la Birmanie, et prix Nobel de la Paix en 1991, Aung San Suu Kyi est l'icône du mouvement démocratique d'opposition à la junte militaire mené par la Ligue Nationale pour la Démocratie dont elle est la Secrétaire générale. Elle a passé treize des vingt dernières années en résidence surveillée, à Rangoun, où elle se trouve encore actuellement.

³ On lui attribue ce qualificatif en référence au nombre d'habitants.

jaïns et les parsis sont autorisés à fonder et à gérer leurs propres institutions scolaires ou encore à propager leur foi religieuse (Jaffrelot, 1997)¹.

3) *Question de religion*

Cette sécularité fait de l'Inde un pays où, mise à part l'activité de quelques groupuscules extrémistes, les religions y sont modérées. C'est un élément très largement mis en avant par les Afghans musulmans pour expliquer qu'ils ne pouvaient pas trouver refuge en Iran ou au Pakistan : ils affirment qu'ils ne voulaient pas retrouver les islamistes, qu'ils appartiennent aux moudjahidin ou aux Taliban, utilisant un terme pour un autre et justifiant cette confusion par le fait qu'ils se valent. Issus des élites, des classes moyennes et supérieures urbaines, les Afghans réfugiés à Delhi ont occupé pour une large part des emplois au gouvernement ou dans l'administration afghane, sous domination soviétique (1978-1989). Ils apparaissent donc, aux yeux des résistants, comme des « collaborateurs ». Leurs filles étaient scolarisées, leurs femmes travaillaient, comme institutrices (Aziza, Mme Omar), sténo-dactylo (Zéré), secrétaire (Mme Rachidi), bref, on était loin de la vision traditionaliste de la société prônée par les factions radicales qui se disputaient alors le pouvoir. Les Afghans de Delhi considèrent, au moment de quitter leur pays, que le Pakistan et l'Iran sont à l'image de l'Afghanistan. Les témoignages en ce sens sont nombreux. Voici, par exemple, ce que dit Mokkhi :

« En Iran comme au Pakistan, les moudjahidin sont là, dans les deux pays. Les moudjahidin, quand ils ont pris le pouvoir en Afghanistan, sont arrivés par l'Iran et le Pakistan, et ils ont 'capturé' l'Afghanistan... Et vous voyez bien aujourd'hui, c'est toujours la même chose. Les Taliban sont soutenus par le Pakistan. C'est aussi le Pakistan qui forme et aide les terroristes au Cachemire. Ça n'aurait rien changé si on s'était contenté de passer la frontière afghane. »²

Osman tint à peu près le même discours :

« Au Pakistan, ce sont des islamistes, il y a des bureaux du Jamiat-e-Islami et du Hesb-e-Islami... Quand on est arrivé à Delhi, j'ai eu des problèmes avec les islamistes qui avaient leurs bureaux ici. Maintenant ça va, ils sont partis au Pakistan. En Iran aussi ce sont des islamistes. Et le problème supplémentaire, là-bas, c'est que nous sommes différents, nous sommes sunnites³, alors que eux sont chiïtes, ils ne veulent pas de nous. »⁴

¹ D'après le *Census* 2001, L'Inde compte 80,5% d'hindous, 13,4% de musulmans, 2,3% de chrétiens, 1,9% de sikhs et 0,8% de bouddhistes.

² Entretien réalisé en octobre 2002.

³ Osman est pachtoune, sa femme Zéré est tadjik.

⁴ Entretien réalisé en septembre 2002.

Par ailleurs, il est intéressant de mentionner que Kaboul, dont sont originaires la majeure partie des Afghans de Delhi, est un grand centre soufi. Selon Olivier Roy (1985), le soufisme touche surtout les classes moyennes et supérieures urbaines. Or, un des trois ordres du soufisme est la *cheshtiyya*, confrérie surtout implantée en Inde. Cette étude ne permet cependant pas de le montrer, car l'enquête sur les courants plus particuliers auxquels les réfugiés musulmans adhèrent dépasse le cadre de cette recherche. Néanmoins, il apparaît que les réfugiés musulmans de Delhi furent des formes extrêmes de l'islam.

4) *Des échanges préexistants, une proximité culturelle et politique*

a) Tibétains

L'affinité religieuse avec l'Inde est évoquée par la plupart des Tibétains qui ne manquent pas de rappeler que le bouddhisme est arrivé du sous-continent au Tibet. Mais les liens qui unissent les deux pays, qui remonteraient au VII^e siècle selon Michael von Brück (2004 : 12), dépassent la sphère du religieux. Ils s'expriment aussi aux niveaux culturel, politique et économique, depuis l'adoption du bouddhisme et d'une écriture issue du sanskrit, qui permirent l'unification politique et la naissance d'un projet national au Tibet, jusqu'aux échanges marchands. Les voyageurs tibétains au Ladakh vendent du thé et achètent des vêtements de cotons et des fruits secs ; ils se rendent en pèlerinage dans les lieux saints bouddhiques tels Bodhgaya ou Sarnath et y font du commerce.

Les Tibétains se sont très majoritairement établis en Inde (ils seraient environ 120 000 aujourd'hui d'après les projections faites à partir du recensement de l'administration tibétaine en 1998) plutôt qu'au Népal (20 000 environ) pour lequel on peut aussi parler d'affinités culturelle et spirituelle. La raison de ce choix est bien la présence du Dalai Lama, chef spirituel et politique des Tibétains, qui a fui le Tibet en 1959 par le Kham et qui est arrivé au Sikkim. Un responsable de l'administration centrale tibétaine (Central Tibetan Administration, CTA) expliquait que le choix du Dalai Lama s'était porté sur l'Inde pour des raisons évidentes de poids international ainsi que de nature du régime politique. Le chef des Tibétains a préféré une « grande démocratie » à une « petite monarchie », d'autant plus qu'il nourrissait une amitié

avec le Premier ministre indien, Jawaharlal Nehru, qui l’avait assuré de son soutien depuis le début des années 1950.

Il faut ajouter à cela que, de façon plus récente, la migration vers l’Inde, en tout cas dans un premier temps, est organisée par la CTA, qui postule que tous les réfugiés souhaitent en premier lieu recevoir la bénédiction du Dalai Lama. Il existe donc une sorte de circuit pré-établi par les autorités tibétaines qui conduisent le réfugié depuis le Tibetan Reception Centre de Katmandou jusqu’à Dharamsala, où siège le Dalai Lama, en passant par Delhi. Nous y reviendrons dans le détail au chapitre 4.

b) Afghans

En ce qui concerne les Afghans sikhs et hindous, la proximité religieuse n’est pas non plus une explication suffisante. Ils sont arrivés en Inde pour la plupart au début des années 1990. Il est difficile de trouver des informations sur cette minorité religieuse d’Afghanistan, dont la présence était attestée dans les villes majeures du pays, essentiellement Kaboul et Jalalabad. Leur activité économique était principalement liée au commerce et leur nombre avoisinait les 30 000 à 40 000 personnes au début des années 1970¹. Les Nations Unies les dénomment « Afghans d’origine indienne ».

Il ne fut pas aisé de savoir au premier abord ce que signifiait cette origine indienne. Plusieurs des réfugiés rencontrés n’avaient aucune idée des racines qui les rattachaient à l’Inde. Nous allons voir qu’elles sont diverses, et qu’elles ne sont peut-être pas si importantes dans la filiation que ces Afghans établissent avec l’Inde.

Gulab Singh, jeune homme d’une vingtaine d’années employé comme animateur communautaire pour une des ONG partenaires du HCR, n’a aucune idée sur la question, mais il est persuadé que sa mère en sait davantage. Voici ce que sa mère, Gulab Kaur, répondit de façon assez évasive, comme nombre d’autres sur cette question de leurs origines :

¹ Ces chiffres sont des estimations qui proviennent des discussions avec les Afghans de Delhi, ainsi que le journaliste Ved Pratap Vaidik, ou encore avec des chercheurs spécialistes de l’Afghanistan.

« Je suis née à Jalalabad, puis mes parents sont partis pour Kaboul. Mon mari et ses parents sont de Jalalabad. Mes grands-parents... Je pense qu'ils étaient de Jalalabad, oui, probablement. Nos origines indiennes ? Je n'en ai aucune idée. Nous sommes de Jalalabad. »¹

Beaucoup d'Afghans, cependant, répondirent que ces liens remontaient à la partition du sous-continent indien, en 1947. Pour Basant Kaur, réfugiée afghane, réceptionniste à la Khalsa Diwan Welfare Society² (KDWS), et Buta Singh, un des doyens de la KDWS, cette appellation renvoie à la naissance du Pakistan. Buta Singh parle alors de sa mère qui habitait Peshawar et de leur départ pour l'Afghanistan en 1947.

Selon P.N. Thapar, un des représentants du groupe vis-à-vis du HCR, la migration d'Indiens en Afghanistan est bien antérieure et date de l'époque du sultan Mahmud de Ghazni (soit vers le X^e siècle après J.-C.). C'est Bir Bahadur Singh, président de la Khalsa Diwan, qui montre la plus grande connaissance sur l'histoire de sa communauté :

« Il y a eu différentes vagues. La première date de l'arrivée de l'islam en Afghanistan (VII^e siècle). Tous les bouddhistes, ainsi que les hindous, devaient se convertir à l'islam. Aussi, des gens ont fui leur pays. Ils étaient hindous et bouddhistes. Certains appartiennent donc à cette vague.

Après cela, il y eut le sultan Mahmud de Ghazni qui vint en Inde, c'était vers le XIII^e siècle, ou même avant. Il attaqua l'Inde de nombreuses fois. Comme trésor de guerre, il emmena des hindous et des sikhs en Afghanistan pour qu'ils travaillent, s'établissent et fassent du commerce.

Puis, parmi les habitants du Pakistan qui ont lutté contre les Britanniques, certains migrèrent de la North West Frontier Province, depuis Quetta, jusqu'en Afghanistan. Ils étaient effrayés par le gouvernement britannique. Ils se retrouvèrent à l'abri en Afghanistan, où régnait le roi Amanullah, un homme bon.

Enfin, la dernière catégorie comprend un petit nombre de gens qui ont migré en 1947 quand le Pakistan s'est séparé de l'Inde. Il s'agissait des habitants des villes proches de la frontière avec le Pakistan, comme Peshawar, Quetta. Ces personnes avaient de la famille, des relations ou des liens avec des sikhs et des hindous qui vivaient en Afghanistan. Eux ont migré à cette période. Mais ils étaient peu nombreux. Toutes les personnes qui viennent d'Afghanistan appartiennent au vieil Afghanistan, ils y sont nés, leurs parents étaient hindous et bouddhistes, et après certains sont devenus sikhs. »

Pourquoi sont-ils devenus sikhs ?

« Parce qu'il n'y a pas de castes dans le sikhisme. Entre quelqu'un d'une basse caste et quelqu'un d'une haute, il n'y a pas de différence, ils sont sikhs tous les deux. Dans le sikhisme il y a égalité entre les personnes, c'est pour cela qu'ils l'ont choisi. »³

¹ Entretien réalisé en octobre 2002.

² Il s'agit d'une organisation de réfugiés afghans, les uns sikhs, les autres hindous. Elle est basée à Tilak Nagar (banlieue ouest de Delhi), où vivent près de 4000 réfugiés afghans sikhs et hindous. Nous en détaillons le fonctionnement et l'action dans le chapitre 7.

³ Entretien réalisé en décembre 2002.

L'arrivée de l'islam¹ en Afghanistan remonte au VII^e siècle de notre ère, lorsque les Arabes s'emparèrent d'Herat (651), et stoppèrent ainsi l'essor du bouddhisme en Afghanistan. Sans parler des temps anciens auxquels remonte cette vague évoquée (il y a plus d'un millénaire), la migration concerne des bouddhistes afghans venus s'installer en Inde. Elle n'explique pas en ce sens l'origine indienne d'Afghans, mais plutôt l'origine afghane d'Indiens. À moins que ceux-ci ne soient entre-temps revenus en Afghanistan, ce que ne précise pas Bir Bahadur Singh. En ce qui concerne les autres vagues, le leader de la Khalsa Diwan mentionne le sultan Mahmud de Ghazni. Ce Turc nommé gouverneur de Ghazni régna de 998 à 1030. Il entreprit de nombreux raids, contre le Penjab notamment. Les Britanniques, quant à eux, cherchèrent au XIX^e siècle à renforcer le flanc occidental de l'Empire des Indes « tandis que la Russie poursuivait sa poussée vers le sud et les mers chaudes » (*Le Monde, op. cit.*). L'Afghanistan, désormais État-tampon entre les deux grandes puissances, préserve son indépendance intérieure (les Anglais contrôlent sa politique extérieure de 1879 à 1921) puis retrouve sa pleine souveraineté. La migration des hindous de la North West Frontier Province daterait de cette période. Le roi Amanullah, petit-fils d'Abdur Rahman (1880-1901), que Bir Bahadur Singh mentionna plusieurs fois au cours de nos entretiens, régnait alors, mais il « dut abdiquer en 1929 pour avoir tenté une modernisation trop rapide, jugée contraire à l'islam par les traditionalistes » (Centlivres et Centlivres-Demont, 1999 : 947).

Quant aux mouvements de population entraînés par la partition entre l'Inde et le Pakistan, Urvashi Butalia les qualifie comme « l'une des plus grandes convulsions de l'histoire humaine » (2002 : 9), provoquant le déplacement de millions de personnes en quelques mois entre l'Inde, le Pakistan oriental et le Pakistan occidental.

La conversion au sikhisme d'une partie de ces Afghans hindous s'est réalisée au début du XX^e siècle, quand Akali Kaur Singh Nihang (dont le portrait trône dans la grande salle de la Khalsa Diwan Welfare Society) est venu en Afghanistan, en 1921, relate Bir Bahadur Singh.

« C'est cette personne qui a apporté l'idéologie du sikhisme en Afghanistan. Il fut le premier. Et un grand nombre d'hindous vivant en Afghanistan se convertirent au sikhisme. »

¹ Cette courte présentation est issue de BEER Patrice de, 2001, « Carrefour de civilisations, carrefour des ambitions », *Le Monde*, Horizons-Dossier spécial, 30 septembre - 1^{er} octobre, p. 16-17.

Les liens qui unissent les Afghans de confession sikhe et hindoue à l’Inde remontent donc à trois vagues migratoires les ayant conduits d’Inde en Afghanistan : la première, datant du XI^e siècle, la seconde du XIX^e siècle et la dernière, plus contemporaine, de l’Indépendance de l’Inde. La majorité des Afghans sikhs et hindous rencontrés lors de cette enquête sont des Penjabi¹, qu’ils soient issus de la dernière ou de l’avant-dernière vague. Ils sont principalement sikhs², parlent un « penjabi afghan », « persanisé » (appelé parfois kabouli penjabi par les personnes originaires de la capitale afghane) et portent des noms reconnaissables – qu’ils ne mentionnent que rarement – tels Sachdeva, Kakar ou Grover.

Je parlerai donc pour ces Afghans penjabi d’une proximité culturelle avec les Indiens penjabi, qui va au-delà d’une simple proximité religieuse. Arrivés majoritairement par la terre (en camion jusqu’au Pakistan, puis en train, passant invariablement en Inde par le poste-frontière d’Atari, entre Lahore et Amritsar, la plus importante des villes saintes sikhes), le choix s’est imposé de lui-même : le Pakistan est né de la volonté de créer un État pour les musulmans, les Penjabi musulmans s’y regroupant, les sikhs et les hindous migrant en Inde. Les Afghans ont suivi le trajet de leurs co-religionnaires et sont venus trouver refuge en Inde.

Voici ce qu’en dit P.N. Thapar :

« Quand les gens ont quitté l’Afghanistan, ils ne savaient pas que le HCR aidait les réfugiés. Non, ils ne le savaient pas. Mais quand ils sont arrivés au Pakistan, où il y a une majorité de musulmans, ils ont compris que ce n’était pas un bon endroit pour eux, les hindous et les sikhs, les gens de religion indienne. Le Pakistan n’aime pas ceux d’origine indienne. C’est pour cela que notre peuple n’est pas resté là-bas, et qu’il est venu en Inde. »³

Il convient de s’arrêter quelques instants sur le cas légèrement différent des Afghans originaires du Khost. Ce sont parmi eux que l’on rencontre ces Afghans sikhs-hindous. La dénomination me laissait perplexe, mes premières observations et les réponses apportées par les principaux intéressés aussi. Tandis que Gulab Singh, qui m’avait introduite auprès d’une famille originaire du Khost, m’assurait qu’ils

¹ Le terme penjabi renvoie à une culture, une langue, un État de l’Union indienne (le Penjab), une région s’étendant au Pakistan et en Inde (le Penjab également) qui fut divisée lors de la Partition et un groupe ethnique, présent dans les deux pays : les musulmans au Pakistan, les sikhs et les hindous en Inde (et jadis en Afghanistan).

² Selon R.K. Gulati, Afghan sikh naturalisé indien, l’une des plus grosses fortunes de Delhi, et d’après le journaliste VP Vaidik, ils seraient 65% de sikhs et 35% d’hindous (entretien réalisé en février 2005).

³ Entretien réalisé en octobre 2002.

n'étaient pas sikhs, je remarquais que les filles allumaient la télévision vers 18 heures pour écouter la récitation du Guru Granth Sahib¹ tandis que leur mère se rendait au gurudwara. Leur père, Ishwar² Singh, expliqua quant à lui que ses arrière-grands-parents étaient sikhs, mais que leurs enfants, ses grands-parents, décidèrent de « changer un peu » et de devenir hindous, « plus ou moins ». Ils ont continué d'aller au *gurudwara*, mais se sont coupé les cheveux et ont abandonné le turban.

« Notre famille était composée de *sardar*³ mais, face aux musulmans, ils ont abandonné les signes visibles d'appartenance au sikhisme et sont devenus hindous. »⁴

Si l'on garde en mémoire que le sikhisme est arrivé en Afghanistan dans les années 1920, et sachant qu'Ishwar a au moins 55 ans, cela signifie que son arrière-grand-père fut un des premiers à se convertir au sikhisme, et que, par la suite, un retour vers l'hindouisme s'est produit. Ishwar raconte par ailleurs que son arrière-grand-père était déjà passé à Delhi car il s'était rendu à Haridwar⁵ pour y déposer les cendres de son père et que tous les détails concernant sa famille et ses ancêtres, qu'il a n'a plus en mémoire, sont consignés dans les registres de cette ville sacrée, comme c'est le cas pour les hindous.

Il apparaît que ces Afghans de la région de Khost ont gardé des éléments des deux religions, la façon qu'ils ont de se définir en témoigne : « nous sommes des sikhs-hindous », ont revendiqué plusieurs d'entre eux.

On trouve, parmi ces familles du Khost, certains des Afghans sikhs et hindous⁶ qui ont pris l'avion pour se rendre en Inde. Pour ces Afghans du Khost, ce fut un départ dans la plus grande urgence : ils étaient évacués par les Nations Unies qui avaient mis en place un cordon aérien, direction Kaboul puis Delhi. C'est ainsi qu'Ishwar Singh a dû partir avec sa femme et ses quatre filles, laissant derrière lui ses parents et ses trois frères aînés avec leur famille respective. Ceux-ci arrivèrent deux ans après. Ishwar et sa famille ont été évacués, dit-il, car il était le père de quatre très

¹ Il s'agit du nom donné aux écritures saintes sikhs.

² Ishwar, mot sanskrit signifiant seigneur, est aussi un des noms donnés au dieu hindou Shiva.

³ Littéralement, *sardar* signifie chef en hindi. Cependant, dans l'usage courant, il désigne les hommes sikhs.

⁴ Entretien réalisé en juillet 2006.

⁵ Il s'agit d'une des villes saintes majeures de l'hindouisme, au bord du Gange.

⁶ J'adopte l'expression Afghans sikhs et hindous pour désigner à la fois les Afghans sikhs, hindous et sikhs-hindous. Tant que je ne précise pas, c'est que la différenciation n'est pas pertinente.

jeunes filles, tandis que ses frères avaient eu des garçons, plus âgés. Les autres Afghans sikhs et hindous ayant pris l’avion pour l’Inde sont, d’après R.K. Gulati – industriel afghan sikh naturalisé Indien –, des familles fortunées qui entretenaient des échanges commerciaux avec l’Inde.

c) Chin et Birmans

Les Chin occupaient jusqu’à la fin du XIX^e siècle¹ un territoire, le Chinram, à cheval sur la Birmanie, l’Inde et le Bangladesh. En 1890, le territoire fut placé sous administration britannique, et il fut divisé entre les pays précédemment cités lors de la séparation coloniale de l’Inde et de la Birmanie en 1937, et lors de la création du Pakistan oriental (devenu Bangladesh en 1971) en 1947. Le territoire fut donc divisé en trois : les Lushai Hills devinrent indiennes, les Chittagong Hill Tracts bangladaises et les Chin Hills birmanes. Les Chin de Delhi proviennent de cette dernière région.

Elvis, membre du puissant clan Mara, appartenant au groupe des Chin, explique que le royaume de ses grands-parents, de grands propriétaires terriens, s’étendait sur l’Inde et la Birmanie. Ainsi, quand il mentionne son nom complet au Mizoram, les gens le traitent comme un frère. À Sai Ha et Lawng Thlai, deux villes moyennes du Mizoram, des ministres et des membres de l’assemblée législative (Members of the Legislative Assembly, MLA) sont de sa famille, poursuit-il. Plusieurs de ses cousins sont indiens, puisque nés dans le Mizoram et il figure sur la *ration card*² d’une de ses tantes paternelles, ce qui lui a permis d’obtenir un passeport indien. Le cas d’Elvis n’est pas le plus courant, il montre cependant les liens qui unissent les Indiens et les Birmans vivant de part et d’autre de la frontière.

Des échanges commerciaux et de main-d’œuvre ont continué d’exister malgré le tracé des frontières, et les Chin aiment à rappeler qu’au temps de la Birmanie faste, sous l’empire des Indes, c’étaient les Indiens qui venaient chercher du travail en Birmanie.

Les États du Mizoram et du Manipur sont donc peuplés de gens de même souche ethnique que les Chin. Ils constituent une terre d’asile plus ou moins

¹ Pour plus de détails sur l’histoire ancienne des Chin, voir Baujard, 2001 : 25.

² Cette carte délivrée par les services gouvernementaux donne droit à des produits de première nécessité subventionnés par l’État, donc très bon marché.

favorable, les Chin pouvant se fondre dans la population locale, et plus particulièrement avec le groupe ethnique appelé Zo, Mizo, Ch'o – ou selon d'autres variantes –, de même appartenance linguistique et culturelle.

De plus, les Chin, chrétiens, trouvent au Mizoram¹ une terre de même religion.

Cette proximité avec les habitants de ces deux États permet aux Chin de s'y établir dans un premier temps, d'y trouver un emploi, d'y nouer des contacts, et de pouvoir ensuite choisir de rester ou de poursuivre la migration. Tous les Chin rencontrés à Delhi y ont séjourné de quelques jours à plusieurs années. À titre d'exemple, Peter y a fini ses études, Lal Thla Muana y est resté quatre mois à faire des travaux agricoles avant de rejoindre Delhi. Chin Chin y est restée six ans, vivant de travaux journaliers, comme la collecte de bois ou la construction de routes².

On pourrait ajouter pour clore ce point sur la proximité culturelle existant entre les réfugiés et les Indiens, que les Chin de Birmanie ou les Afghans sikhs et hindous peuvent se faire passer pour des locaux³, les premiers en s'assimilant aux Indiens du Nord-Est, les seconds aux Penjabi.

Enfin, avant de resserrer l'analyse de l'implantation des réfugiés à la capitale indienne, il convient de mentionner un dernier domaine commun aux réfugiés de Birmanie et aux Indiens du Nord-Est, celui de l'activisme politique dissident. Si l'on considère la lutte de minorités ethniques ou de groupes démocratiques face à un pouvoir central (l'Union indienne ou la junte birmane), des Birmans bouddhistes de la plaine de l'Irrawaddy, des Manipuri hindous ou des Naga chrétiens des montagnes se retrouvent unis par le sentiment d'appartenir aux mêmes réseaux. Ceux-ci sont composés d'étudiants et d'activistes insurgés et dépassent souvent le cadre régional voire l'échelle nationale (pour les réseaux transnationaux de type maoïste, comme pour ceux des réfugiés). Aung Aung décrit cette proximité :

« Là-bas, dans ces zones insurgées, le gouvernement fait sa loi le jour, mais pas la nuit. La nuit est le royaume des dissidents. Moi je n'ai jamais eu aucun problème avec personne quand j'y

¹ D'après le *Census* 2001, 87% des habitants du Mizoram sont chrétiens.

² Entretiens réalisés en février 2001.

³ Ce que certains réfugiés n'hésitent pas à faire, pour visiter le Taj Mahal par exemple, et ne pas payer la somme très élevée que doivent acquitter les étrangers. En retour, les réfugiés de Birmanie et le HCR ont constaté que des Indiens du Nord-Est se présentent à l'agence des Nations Unies pour demander l'asile, se faisant passer pour des Chin fuyant la dictature !

vivais. Je n’avais pas besoin de permis car ils me considéraient comme un frère de sang. Je me déplaçais où je voulais, les gens étaient bienveillants envers moi. J’ai toujours senti que j’étais un des leurs. »¹

Aung Aung serait bien resté au Manipur où il a passé un total de cinq années, mais il a dû s’installer à Delhi, pour poursuivre son combat politique.

De nombreux points mériteraient d’être approfondis. Cependant, l’objectif de cette étude n’est pas centré sur les causes et les moyens de l’exil, mais davantage sur la construction d’un parcours migratoire observé à la lumière de la situation dans la capitale indienne. Delhi, nous le verrons tout au long de cette recherche, ne représente souvent qu’une étape de ce parcours, un espace de transit, doté de certaines ressources.

B - LE CHOIX DE DELHI

Selon Luc Cambrézy (2001), l’origine urbaine des réfugiés explique leur choix pour la ville, qui n’est souvent qu’une étape du périple, lequel conduit parfois à l’exil définitif. Cette remarque s’applique à un certain nombre des réfugiés de Delhi. À commencer par les Afghans fortunés, éduqués, issus des villes qui ont pris l’avion de Kaboul pour gagner Delhi, et qui souhaitaient atteindre l’Ouest ensuite. L’origine urbaine des réfugiés est assez majoritaire en effet chez les Afghans et chez les Africains ; elle semble aussi être marquée chez les Birmans, mais elle est moins évidente chez les Tibétains et les Chin.

Même si Delhi ne constitue pas l’objectif final du déplacement de ces réfugiés, elle a été choisie pour les différentes ressources qu’elle possède et qu’elle peut offrir, ou les activités qu’elle permet, à savoir : une place de choix pour des opportunités économiques, la présence des Nations Unies, l’activisme politique ou la présence d’universités.

1) *Opportunités économiques*

Par ordre chronologique, les premiers réfugiés de Delhi sont les Tibétains, dont la présence a constitué dans la capitale un phénomène social visible à partir des

¹ Entretien réalisé en septembre 2006.

années 1970. Les premiers exilés Tibétains, ceux qui ont fui en même temps que le Dalai Lama, avaient de l'argent, des bijoux, des richesses qu'ils ont emportés avec eux. Ce ne sont pas ceux-là qui ont été accueillis dans les camps. Ils n'ont pas non plus voulu intégrer les *settlements* mis en place par l'Inde en collaboration avec le Dalai Lama. Ils sont partis en pèlerinage, à Bodhgaya, à Varanasi (Bénarès), Sarnath et dans d'autres lieux saints du bouddhisme. Puis ils se sont établis au gré des opportunités qui se présentaient à eux. C'est ainsi qu'une partie de cette population mouvante s'est établie à Delhi. Ils sont désignés sous l'appellation de *self-employed people*, car ils ont développé leur propre affaire commerciale, souvent, et ils n'avaient pas besoin d'aide pour cela. Ils sont donc restés indépendants de l'infrastructure globale mise en place par l'Inde et l'administration centrale tibétaine, du moins en grande partie. Ces Tibétains se sont installés dans toute la ville, et pas uniquement là où l'on trouve la majorité du groupe, qui s'est constituée autour des plus démunis, pour lesquels l'Inde a réservé un terrain au nord de Delhi. Par ailleurs, des Tibétains de l'étranger, ayant passé quelques années aux États-Unis ou en Europe, reviennent en Inde pour y développer une activité économique.

Les échanges commerciaux entre l'Afghanistan et l'Inde n'ont été vraiment freinés que sous le gouvernement des Taliban (1996-2001). Les marchandises telles que les fruits secs, le cuir, les tapis transitent d'Afghanistan en Inde, qui fournit en retour des produits manufacturés de toutes sortes, des médicaments, des films, etc. Les Afghans sikhs et hindous sont très bien placés dans ce commerce, car ils sont familiers des deux cultures, ont des contacts dans les deux pays. Nous verrons tout au long de ce travail, cependant, que Delhi n'est pas toujours louée pour les opportunités professionnelles qu'elle offre aux réfugiés, au contraire. On peut se demander pourquoi les Afghans sikhs de Delhi n'avaient pas choisi de s'établir au Penjab (à Amritsar ou dans d'autres villes), un des États les plus riches de l'Inde, vivant de l'agriculture et du commerce, et très largement sikh, plutôt qu'à Delhi. Voici ce que Bir Bahadur Singh explique :

« Delhi se trouve dans le nord de l'Inde, elle est proche de l'Afghanistan et du Pakistan [Bir Bahadur Singh vient de Jalalabad, située près de la frontière pakistanaise et de Peshawar] et c'est un centre d'affaires. Pour des gens comme nous, qui ont migré de chez eux, qui ne peuvent donc pas travailler aussi facilement que les gens qui résident ici, une ville comme Delhi offre bien plus d'opportunités que le Penjab, où il n'y a pas tant de commerces, d'usines,

de services. Pour un réfugié qui arrive dans un lieu nouveau, il vaut mieux que ce lieu soit à l'image de Delhi. Un grand nombre d'entre nous, quand ils ont migré d'Afghanistan, se sont d'abord établis à Amritsar, Patiala, Chandigarh. Mais après un moment, ils ont quitté ces villes et sont venus à Delhi ; ils cherchaient des opportunités professionnelles et des services aux réfugiés. »¹

Par ailleurs, les années passant, on entre dans un deuxième temps de la migration, celui qui vient après le temps des pionniers, celui où d'autres réseaux apparaissent, grâce à la présence de ces précurseurs. Les réseaux économiques ont été activés par certains pour choisir la destination de l'exil, les réseaux familiaux, amicaux, nationaux ont aussi joué un rôle important.

Osman, interrogé sur son choix pour Delhi, confirme ce qu'a écrit Manik Chakraborty (2001 : 179-180) :

« Nous sommes venus ici parce que de nombreux Afghans étaient déjà présents à Delhi. Aussi, parce que les Indiens et les Afghans vivaient bien ensemble en Afghanistan, et parce que l'Inde accueillait des réfugiés. Nous sommes venus à Delhi parce que c'était facile de s'y rendre, qu'il y avait beaucoup de nos compatriotes, qu'il y avait des facilités, en général, parce que c'est une grande ville. Le problème a été en premier lieu le prix des loyers, et la difficulté de trouver un simple logement, mais nous nous sommes entraidés. »²

Manjeet Kaur confirme l'analyse du leader de la Khalsa Diwan Welfare Society :

« Je ne me suis pas installée au Penjab mais à Delhi parce qu'il n'y a pas de travail là-bas et pas d'aide non plus. Nous sommes venus à Delhi pour l'aide aux réfugiés. C'est notre famille [*rishbedar*, la famille élargie] qui nous a informés de la présence du HCR à Delhi, et des démarches à suivre pour être reconnus réfugiés. »³

Pour ceux qui n'étaient pas concernés par le HCR – les Tibétains –, pour ceux qui ne connaissaient pas son existence en partant de chez eux, les motivations initiales n'étaient bien sûr pas de trouver l'assistance des Nations Unies. Mais de nombreux réfugiés, en revanche, mettent en avant la protection des Nations Unies pour justifier leur présence dans la capitale indienne. Pour Cambrézy (*op. cit.*), d'ailleurs, l'itinéraire de la fuite répond à une double logique : la proximité et la recherche d'assistance. Ici, cette recherche d'assistance est à la fois tournée vers les réseaux communautaires et associatifs déjà en place, et vers le HCR.

2) *Présence du Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés*

On peut établir deux catégories parmi les réfugiés de Delhi : ceux qui sont venus directement à Delhi, avec comme objectif d'obtenir la protection des Nations Unies,

¹ Entretien réalisé en octobre 2002.

² Entretien réalisé en septembre 2002.

³ Entretien réalisé en décembre 2002.

et ceux qui ont procédé par étapes, qui sont arrivés par la terre ferme et dont le choix pour la capitale indienne s'est très souvent décidé en cours de route. Au rang des premiers figurent les Afghans musulmans partis dans les années 1980 et début des années 1990, comme Mokkhi :

« J'avais un ami qui était en Inde, qui était venu bien avant nous, six ou dix ans avant. J'étais en contact avec lui, on s'envoyait des lettres. C'est lui qui nous a hébergés les premiers temps de notre arrivée, et qui nous a montré le bureau des Nations Unies. C'est pour cela que nous sommes venus à Delhi ! Nous savions, quand nous étions en Afghanistan, qu'il y avait un bureau des Nations Unies à Delhi, qu'ils aidaient les réfugiés. Et puis, j'ai étudié, j'ai lu. J'ai appris beaucoup de choses sur les Nations Unies à l'école. Il y a eu aussi un Afghan aux Nations Unies¹... C'est comme ça que j'ai su. »²

C'est aussi le cas d'Africains, arrivés plus récemment à Delhi (années 2000). Bienvenue et ses deux frères viennent du Congo Kinshasa. Ils disent avoir suivi les conseils d'un « frère », qui faisait de l'importation de produits pharmaceutiques d'Inde, et qui leur a parlé des Nations Unies présentes à Delhi. Mais surtout, c'est le père supérieur de leur paroisse, qui a organisé leur départ pour l'Inde, leur a fait les papiers nécessaires (passeports et visa) et a acheté les billets, qu'ils ont payés. C'est l'ami businessman qui leur a donné l'adresse du HCR. Arrivés à l'aéroport, ils sont montés dans un taxi et se sont retrouvés au 14, Jor Bagh (adresse du HCR), pour demander l'asile (début mai 2006).

Joséphine est aussi originaire de Kinshasa. Elle n'a pas bénéficié du soutien de l'Église, mais elle a été aidée par une commerçante congolaise qui faisait des affaires avec la Chine et l'Inde, pays dans lesquels elle se rendait souvent. Joséphine a pris l'avion de Kinshasa avec ses deux enfants et cette dame, fin septembre 2005. Elles se sont quittées à l'aéroport (elle était en transit pour la Chine), après qu'elle eut aidé Pauline à passer l'immigration et trouver un taxi pour le HCR. Cette dame s'est envolée pour Pékin avec le passeport de Joséphine.

Paul, le Tchadien, a traversé le Cameroun, le Nigeria, le Gabon et la Côte d'Ivoire (il a fait ce trajet en avion, son billet, et celui pour Delhi, payés par un père catholique italien rencontré au Nigéria) avant de s'envoler pour Delhi, un mois plus tard. Ce sont chaque fois des hommes d'Église qui l'ont aidé, et financé. Le père

¹ Je ne suis pas parvenue à savoir à qui il faisait allusion. D'après mes recherches, aucun Afghan n'a brigué le poste de Secrétaire général des Nations Unies ni celui de Haut Commissaire aux Réfugiés. Peut-être le responsable sikh pensait-il à Sadruddin Aga Khan, Haut Commissaire de 1966 à 1977, mais celui-ci est indien.

² Entretien réalisé en décembre 2002.

italien lui avait préparé l'adresse du HCR, tapée à l'ordinateur sur un petit carton vert encadré de violet. C'était en juin 2006.

Abdoul, garçon somalien de 15 ans, est arrivé avec sa mère et ses six frères à Bombay en octobre 2005. Il explique qu'ils ont débarqué chez une dame dont sa mère avait le contact, une commerçante qui fait des affaires à Bombay. C'est elle qui leur a arrangé les billets de train et donné les informations sur les Nations Unies à Delhi. Il ne la connaissait pas, sa mère non plus. C'est une dame qui aidait les réfugiés.

Tous sont arrivés avec des visas touristiques de trois mois. Et tous ont expliqué qu'il était trop dangereux pour eux de rester en Afrique, qu'ils venaient à Delhi car l'Inde était un pays en paix et qu'ils recherchaient l'aide des Nations Unies, qu'on leur avait assurée possible en Afrique.

Mais, pour la majorité des réfugiés, le projet de venir à Delhi s'est construit en chemin, grâce aux compatriotes, co-religionnaires, sympathisants et autres activistes des droits de l'homme. Ils constituent la deuxième catégorie.

Il semble que, pour les Afghans sikhs et hindous, les organisations communautaires, de pair avec les *gurudwara*, ont joué un rôle décisif de mise en lien des réfugiés arrivant dans la capitale avec les HCR. Comment Bir Bahadur Singh, un des leaders de la Khalsa Diwan Welfare Society, a connu le HCR ? Il répond sur le ton de l'évidence :

« J'avais des connaissances avant aussi. Quand j'étais en Afghanistan, j'étudiais, je lisais des livres, je lisais les journaux, j'écoutais la radio, je regardais la télévision, j'avais quelque savoir. Je savais que le HCR existait, même si peu de gens étaient au courant. Je savais que le HCR aidait les réfugiés, je connaissais leurs programmes et leurs aides. Et quand je suis venu ici, j'ai pris contact avec cette organisation, j'ai essayé d'obtenir des facilités, des aides pour mon peuple. C'est pourquoi nous sommes toujours en contact avec eux aujourd'hui, que nous les appelons, que nous nous y rendons. Quand ils nous appellent pour un meeting, nous venons y assister parce que nous voulons rester en contact avec eux, nous espérons qu'ils vont continuer à aider notre peuple. »

Sonjeet Kaur est femme au foyer, comme la plupart des femmes afghanes qui ne sont *a priori* pas autorisées à travailler. Elle n'a pas fait de longues études. Comment a-t-elle connu le HCR ?

« Il y avait un comité sikh en Afghanistan, comme la Khalsa Diwan Welfare Society, qui s'appelait gurudwara Guru Granth Sahib. En 1992, en Inde, s'est formé un comité, le Ekta

Committee, en relation avec le gurudwara Pechauri (dans Tilak Nagar). Ce comité a rejoint la KDWS pour ne former plus qu'un avec elle. P.N. Thapar était le fondateur du Ekta Committee, absorbé par la KDWS, et tous les Afghans se rendent à ce gurudwara Pechauri. C'est grâce à cette organisation sikhe que nous avons su que le HCR, les Nations Unies, travaillaient pour les réfugiés. »¹

Pour les Chin également, il convient de noter le rôle des nombreuses Églises et ONG chrétiennes présentes dans le Nord-Est. Plusieurs réfugiés ont mentionné les conseils ainsi que l'aide humaine et financière prodigués par les chrétiens, chin ou indiens, aux demandeurs d'asile. Dans plusieurs cas, ils sont à l'origine de la migration des Chin dans la capitale indienne pour leur avoir indiqué la présence de l'agence des Nations Unies à Delhi.

Un autre soutien dont peuvent se targuer l'ensemble des réfugiés de Birmanie, est celui des activistes impliqués dans la défense des droits de l'homme et des sympathisants indiens nés en Birmanie et exilés depuis les années 1960. Ils ont aidé à diriger les réfugiés vers la capitale pour qu'ils y reçoivent la protection du HCR. Mme Miktui a quitté la Birmanie en 1988, elle est arrivée à la frontière du Manipur et a passé six mois dans un camp géré par le gouvernement de l'État avec la collaboration du All Burma Students Democratic Front (ABSDF). Elle est la première réfugiée de Birmanie à avoir été reconnue par le HCR.

« À ce moment, le gouvernement de Birmanie avait annoncé qu'il amnistiait tous ceux qui avaient fui. Alors j'ai décidé de rentrer. Mais en fait, plutôt que d'amnistie, il s'agissait d'un accord entre les militaires birmans et les policiers du Manipur (pas les plus élevés en grade, les simples officiers) pour nous faire rentrer : 500 roupies contre chaque individu qui repartait en Birmanie. Il y avait 300 étudiants dans le camp, ils en ont pris 200, et nous ont renvoyés en Birmanie. Mais, comprenant la situation dans la jungle (du côté indien), nous avons réussi à nous disperser. Il y avait deux filles dans mon groupe de fuyards (dont moi), et je n'allais pas bien (à cause des coups reçus dans le camp, parce que j'ai été battue par les soldats du Manipur) et j'ai dû rester dans un village, avec l'autre jeune fille. Mais dans le village, les autorités nous ont trouvées et nous ont battues parce que nous ne répondions pas aux questions, nous refusions de dire où étaient les autres évadés. Et c'est alors que j'ai fait dix mois de prison. C'est Mme Nandita Haksar, avocate des droits de l'Homme, qui nous a fait sortir de prison. Et c'est elle qui nous a amenées au HCR, qui ne voulait pas nous reconnaître. Elle s'est battue, jusqu'à Genève, et j'ai obtenu le certificat de première réfugiée reconnue par le HCR en Inde, c'était en 1990. »²

À la suite de Mme Miktui, des réfugiés de Birmanie continuent de quitter le Nord-Est pour rejoindre Delhi. C'est l'insécurité vécue dans les États frontaliers indiens qui est invoquée. La majorité d'entre eux dénoncent les dangers de la vie dans

¹ Entretien réalisé en septembre 2002.

² Entretien réalisé en janvier 2001.

le Mizoram et le Manipur. Ils justifient leur venue à Delhi par le besoin d'une protection que fournissent les Nations Unies via le HCR. Ils sont effectivement en situation illégale tant qu'ils ne sont pas reconnus réfugiés, à moins qu'ils ne se déclarent comme «étrangers», mais il faut pour cela être en possession de papiers d'identité et s'être enregistré à la frontière, ce qui n'est bien sûr pas le cas de la très grande majorité. Des rapatriements forcés ont été rapportés par les militants des droits de l'homme, ainsi que des emprisonnements. Cependant, selon J.H. Hre Mang¹ ou Ravi Nair², 50 000 «réfugiés» chin y vivent. C'est donc une minorité qui choisit de gagner Delhi.

Mentionnons enfin le cas d'étudiants africains (des Soudanais, des Somaliens, des Éthiopiens), qui approchent le HCR à l'issue de leur cursus. Ces jeunes, arrivés en Inde avec des visas étudiants, choisissent parfois de ne pas rentrer et de tenter d'obtenir une reconnaissance du HCR. Ils seraient relativement nombreux à venir de Puna, ville universitaire très dynamique dans le sud du pays, où se trouve par ailleurs la Gandhi National Memorial Society. Cette organisation, qui apporte son aide aux étudiants étrangers et avec laquelle le HCR a fondé un partenariat³ en 1997, étendu en 2000, adresse certains cas au HCR. Selon l'agence, cependant, une partie des étudiants qui se présente à Delhi est le produit d'une filière ayant pour but l'émigration en Occident. En effet, les Africains reconnus réfugiés statutaires se voient réinstallés à plus ou moins court terme, puisqu'ils ne bénéficient pas de la protection minimale nationale assurée par un permis de résidence temporaire.

¹ HRE MANG J.H., 2000, *Report on the Chin Refugees in Mizoram state of India*. New Delhi, Other Media Communication.

² http://www.himalmag.com/2006/december/report_2.htm, "The UNHCR refugee agency has been oddly listless in addressing the problems faced by Burmese refugees in Delhi", 10 décembre 2006. Ravi Nair est le directeur du South Asian Forum for Human Rights.

³ L'institut fait partie des «Amis du HCR», tout comme par exemple le Calcutta Research Group dirigé par Ranabir Samaddar. Il s'agit de groupements qui promeuvent les questions de droits de l'homme et des réfugiés dans le but de favoriser la ratification d'une loi nationale en la matière. Ils reçoivent du HCR des subventions pour organiser des conférences ou des formations, parfois du matériel informatique ou autre.

3) *Activisme politique*

C'est uniquement parmi les réfugiés du Tibet et de Birmanie que l'on trouve des personnes politisées dans le sens où, au-delà des causes politiques qui les ont contraintes à l'exil, leur présence en Inde et à Delhi est tout entière tournée vers la sphère politique.

Aung Aung, qui fait partie des premiers Birmans ayant gagné la capitale, avec Mme Miktui, Maung Maung et quelques autres, explique que c'est sur le conseil d'Indiens de Birmanie qu'ils sont venus à Delhi. Dissidents politiques, ils recherchaient un soutien international à leur cause. Arrivés dans la capitale, ils ont appris l'existence du HCR et ont obtenu le statut de réfugié, mais c'est plus leur lutte politique qu'une recherche d'assistance en tant que telle qui les a amenés à Delhi. Depuis 1990, où il a été reconnu réfugié, Aung Aung est retourné plusieurs fois dans le Nord-Est. On a évoqué ses contacts avec les dissidents naga et manipuri. Ce sont ces relations qui ont incité les amis de Aung Aung à lui demander de s'établir à Delhi. Ils craignaient que tôt ou tard, cela ne lui porte préjudice, que les autorités indiennes, qui soutiennent discrètement les activistes birmans, nous en reparlerons, mais qui luttent avant tout contre les insurrections dans le Nord-Est, ne finissent par lui retirer ce soutien. De plus, son entourage et lui-même considéraient qu'il servait mieux la cause en étant dans la capitale en nourrissant ses relations avec les chefs de partis, les mouvements étudiants et les militants indiens, ainsi qu'avec les réfugiés tibétains.

Un autre responsable politique, birman lui aussi, élu membre du parlement lors des élections de 1990, passa un an dans le Mizoram avant de gagner la capitale. Il y vécut avec très peu de ressources au début, puis en exerçant comme médecin grâce aux médicaments de sa clinique récupérés par un «commerçant courageux». Avec un autre parlementaire, d'origine arakanaise, ils ont rejoint Delhi pour y faire de la politique. Le Birman explique qu'il avait un accord avec le gouvernement indien selon lequel il serait envoyé en Thaïlande rapidement après avoir atteint la capitale. Mais il semble que les autorités indiennes aient changé de cap dans leur politique envers les démocrates birmans en 1991, et le parlementaire vit à Delhi depuis cette date.

Du côté des Chin, dont l'agenda politique est quelque peu différent de celui des Birmans à proprement parler, l'activité politique est largement divisée entre le Nord-

Est et Delhi. Souvent, les organisations ont des bureaux au Mizoram et à Delhi (comme c’est le cas du Chin Refugee Committee, par exemple). Mais en fonction de leur action – visant la population et les politiques du Nord-Est dans le premier cas, la communauté internationale, les activistes et les politiques indiens, les Nations Unies dans le second –, les Chin s’établissent à Aizawl ou Delhi. C’est aussi la reconnaissance du statut de réfugié, et donc des considérations pratiques concernant l’accès aux services pour les réfugiés, qui détermine la résidence, bien qu’il n’y ait pas d’obligation de demeurer dans la capitale. Elvis a quitté Aizawl pour rejoindre le quartier général de la Chin National League for Democracy (CNLD) qui se trouve à Delhi. Il n’a pourtant pas réussi à obtenir le statut de réfugié des Nations Unies.

L’activisme politique des Tibétains diffère dans le sens où les réfugiés sont établis en Inde depuis plus longtemps et où ils bénéficient de structures administratives, politiques et religieuses à part entière au point de former un État dans l’État. La « capitale » de cet « État » est Dharamsala. Néanmoins, plusieurs instituts, bureaux ou organes de l’administration centrale sont basés à Delhi, ou y ont une succursale (voir chapitre suivant). Tous les Tibétains qui y travaillent ont été postés par leur administration et le fait d’être à Delhi s’est plus imposé aux personnes en question qu’il n’a été choisi. Notons aussi que la sphère d’action de ces organes est autant administrative que politique. Dhondup travaille pour un des instituts du gouvernement tibétain ; sa femme Tsering travaille quant à elle pour une ONG financée par l’Allemagne. Il a été muté de Dharamsala à Delhi, elle a trouvé ce travail alors qu’elle résidait à Dharamsala, elle s’est installée dans la capitale. Youdon Aukatsang, jeune parlementaire tibétaine, est née en Inde et elle a fait ses études à Delhi. Elle a ensuite alterné entre Dharamsala et Delhi (avec un passage de deux ans aux États-Unis, dans le cadre d’une bourse Fullbright) au gré des emplois qu’elle occupait. Elle est aujourd’hui à Delhi où elle travaille pour une ONG européenne, tout en exerçant ses fonctions de parlementaire qui l’obligent à être souvent en déplacement, à Dharamsala et dans toute l’Inde.

4) *Transit vers l'Ouest*

Delhi, capitale indienne, est le lieu où se trouvent toutes les ambassades majeures. C'est aussi là que l'on peut obtenir les papiers nécessaires à un départ d'Inde (qu'il s'agisse d'un document de voyage, d'un *exit visa*, d'un *identity certificate* selon le statut du réfugié).

Parmi les Afghans qui quittèrent leur pays, les premiers appartenaient aux hautes classes de la société afghane. Ils ont fui dès le début du conflit avec l'URSS en 1979 et nombre d'entre eux sont venus en Inde, par avion. Munis de passeports et de visas de tourisme ou d'affaires, ils sont restés en Inde de façon temporaire ; c'était pour eux une escale sur la route vers les pays occidentaux. Ils emportaient avec eux leurs richesses qu'ils avaient converties en fruits secs, vaisselle, tapis, etc., car il était interdit de quitter le territoire avec de la monnaie afghane (et donc impossible de la changer une fois en Inde). Ceux qui n'ont pu partir pour le « Premier monde » constituent les réfugiés afghans de Delhi, estime Manik Chakraborty (*op. cit.*).

Osman et Zéré étaient en possession de passeports en bonne et due forme, tout comme leurs amis Abdour et Ouljane, ou comme Mokkhi et Soleh. Pour les premiers, qui sont partis d'Afghanistan en 1987, il a fallu ruser. Ils ont dû se séparer pour venir en Inde, sinon, on ne les aurait pas laissé partir. Il a fallu apporter les passeports séparément, tous les quinze jours, pour obtenir des visas pour tous. Ils ont commencé avec le passeport d'Osman et de Lola, puis celui de Lisa, puis celui de Zéré et des fils. Sur le passeport d'Osman, il est écrit «commerçant» (*dukbandar*), parce que, s'il avait mentionné qu'il travaillait pour le gouvernement, il n'aurait pu quitter le territoire. Sur celui de Zéré, c'est « femme au foyer », alors qu'elle était sténo-dactylo. À l'aéroport, pour ne pas être reconnue, elle portait la *burqa*, qui la cachait totalement. Ça leur a coûté énormément d'argent, ont-ils précisé, 50 000 roupies (un millier d'euros). Najibullah ne donnait des visas que pour l'Inde, expliquèrent-ils.

Plusieurs réfugiés ont justifié leur choix pour l'Inde par le fait que seul ce visa leur était accessible, que les pays d'Occident refusaient de donner des visas aux Afghans, redoutant qu'ils n'en « profitent » ensuite pour demander l'asile politique.

Les oncles maternels de Taranjeet Kaur vivent tous en Occident (aux Pays-Bas, en Angleterre et en Allemagne). Elle déclare d'ailleurs qu'ils figurent parmi les premiers Afghans de Delhi à avoir migré en Europe (au tout début des années 1990). Elle ajoute ensuite qu'une partie d'entre eux a gagné l'Europe en tant que réfugiés, c'est-à-dire qu'ils ont bénéficié d'un programme de réinstallation¹, mais que d'autres étaient devenus Indiens entre temps. Ils avaient donc passé au moins dix ans en Inde. C'était à l'époque où cela coûtait douze *lakh*² à une famille de six personnes. Aujourd'hui, c'est le prix à déboursier pour une personne, dit-elle. Quand je l'interroge sur ce que couvre cette somme, elle ne sait pas vraiment, les billets d'avion et les visas, peut-être aussi les frais d'acquisition de la citoyenneté. Il se peut également qu'ils n'aient pas passé dix ans en Inde et aient obtenu leur citoyenneté « au noir », ce qui fait évidemment grimper les prix. On retiendra que Taranjeet est issue d'une famille riche, qui a quitté l'Afghanistan au début du conflit, et dont la moitié vit aujourd'hui en Occident.

Ce témoignage conforte donc l'analyse de Chakraborty (*op. cit.*) selon laquelle les réfugiés afghans en Inde sont pour la plupart issus de milieux aisés, mais il faut préciser que ce point de vue date du début des années 1990. Depuis, il faut ajouter que ce mouvement vers l'Occident n'est pas uniquement le fait de ces urbains éduqués et fortunés. La radicalisation de l'islam en Afghanistan, dont le paroxysme fut atteint avec le gouvernement des Taliban à partir de 1996, a provoqué le départ de presque tous les Afghans hindous et sikhs. Il a aussi été favorisé par les programmes du HCR à l'égard de certains groupes, à savoir les Afghans musulmans et les réfugiés de Birmanie. Nous en parlons au chapitre suivant.

L'existence de tels programmes n'a pas manqué d'être détournée par des passeurs. Ainsi, une rumeur au sujet de ces opportunités de réinstallation a été véhiculée à l'intérieur de la Birmanie en 2002 et a abouti à l'arrivée à Delhi de six cents Kachin et Chin, assez riches pour une bonne moitié, et qui ont manifesté devant l'agence des Nations Unies en se présentant comme des « *resettlement seekers* ».

¹ Il s'agit de l'accueil du réfugié dans un pays tiers, *a priori* un pays d'Occident. Nous l'abordons au chapitre 3.

² Un lakh égale 100 000 roupies.

En ce qui concerne les Tibétains, la migration vers l'Occident a pris une ampleur toute particulière à partir de 1990 lorsque les États-Unis ont accueilli les Tibétains sans restriction. Près de 10 000 vivent aujourd'hui en Amérique du Nord. C'est à Delhi que l'on peut obtenir un *identity certificate* ainsi qu'un *exit visa*, documents nécessaires pour pouvoir quitter le territoire en règle.

5) *Ville universitaire*

En tant qu'étrangers, les réfugiés doivent payer des frais de scolarité très supérieurs à ceux des locaux, ce qui empêche la plupart de prétendre à l'université. Grâce à leur régime spécial que nous détaillons quelques pages plus loin, et grâce au système des bourses d'études (financées par des gouvernements étrangers), les Tibétains peuvent contourner cette difficulté. Ainsi, à l'exception de quelques très rares Birmans, qui étudient à Delhi University, on ne parlera ici que des Tibétains, les seuls à faire le choix de s'établir à Delhi pour y poursuivre leurs études.

Ce sont généralement les enfants qui ont fait leur scolarité en Inde qui parviennent à entrer à l'université, très compétitive en Inde. Ils sont nombreux à préférer le sud de l'Inde pour les premières années de la formation, où ils étudient dans des instituts, chrétiens si possible, car offrant la meilleure scolarité. Mais ensuite, les grandes villes offrent davantage de choix pour le mastère. Delhi est une des destinations privilégiées, car elle regroupe les établissements les plus prestigieux. Mais également, elle concentre les Tibétains qui ont fait leurs études primaires en Himachal Pradesh et en Uttar Pradesh. À la « cité universitaire » tibétaine de Rohini (la Tibetan Youth Hostel), de nombreux étudiants ont fait leur cursus entre Bir, Dehradun et Dharamsala (au Ladakh, en Uttaranchal, et en Himachal Pradesh).

En essayant de dégager les logiques suivies par les réfugiés en fonction des thèmes qu'ils mettaient en avant pour expliquer leur établissement dans la capitale indienne, il est vite apparu que les motifs présidant au choix des réfugiés s'entremêlent et sont pluriels. J'ai sciemment mis en avant la dimension du choix auquel procédaient les réfugiés pour souligner leur capacité à réagir aux événements plutôt que leur condition de victimes déracinées qui ont subi un traumatisme sans pouvoir y réagir. On entrevoit les contours des réseaux que les réfugiés activent,

quels que soient les groupes considérés. Après avoir montré les logiques suivies ou construites par les réfugiés, il nous faut détailler quelles sont les contraintes auxquelles ils sont confrontés, c'est-à-dire la place que leur réserve l'Inde. C'est ainsi que Sanjay K. Roy nuance à la fois la figure du réfugié victime, et tempère celle d'« agent actif » (2001 : 35). Il estime que même dans les cas où le gouvernement indien n'a pas mis en place de structures d'accueil particulières pour les réfugiés, ou peu, son attitude a quand même été *supportive* et *accommodative*, tout comme celle de la population locale, nous l'aborderons dans le chapitre suivant. Mais avant cela, voyons quelle est la position de l'Inde vis-à-vis de ces réfugiés, qu'ils soient directement sous son administration ou sous celle des Nations Unies.

La carte n°1, placée en fin de chapitre, présente de façon schématique les pays d'origine et les flux des réfugiés vers Delhi.

1-2 L'INDE, LE STATUT DE REFUGIE ET LES REFUGIES

La politique d'un État en matière de réfugiés est déterminée à la fois par l'environnement international et les questions de politique nationale (Oberoi, 2006 : 8). Le système de protection international des réfugiés, élaboré en Occident au sortir de la Seconde Guerre mondiale a suivi ces deux lignes. L'Inde, comme les États d'Asie du Sud en général, n'a pas adhéré aux textes internationaux relatifs au statut des réfugiés et à leur protection. Nous allons voir dans le détail quelles en sont les raisons et quel rôle l'Inde réserve au Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations Unies qui, sans être reconnu formellement, dispose d'un bureau à New Delhi. Ce rapport particulier de l'Inde avec les réfugiés sera développé dans un premier temps.

Bien que n'étant pas contrainte par le régime international dévolu aux réfugiés, l'Inde n'en est pas moins le pays d'accueil de centaines de milliers d'entre eux. Certains auteurs soulignent que l'État indien, souvent incapable de contrôler ses frontières du fait de son imparfaite autorité sur l'ensemble de son territoire, de la faiblesse de ses infrastructures ou de sa géographie escarpée (Oberoi, *op. cit.* : 6, Roy, *op. cit.* : 23), n'a pas pour autant refoulé en grand nombre des réfugiés et a donné

l’asile sur une base *prima facie*¹ à environ tous les flux massifs qui arrivaient sur son territoire. Une présentation de la situation propre de chaque groupe de réfugiés fera l’objet du second point. Elle nous amènera à adopter le point de vue de Sanjay K. Roy (*op. cit.* : 56-57) selon lequel le gouvernement indien est accueillant envers les réfugiés sans pour autant mettre en place les structures permettant de les intégrer à la société locale :

India's handling of the refugee problem so far, therefore, could be summed up in terms of highly preached humanitarian values and human rights, followed by an inconsistent and lacklustre real efforts. At times it appears highly humane and commendable but at other times it is narrow, inhuman and parochial, and shaped along the ruling class ideology. Such contradictions may have been governed by the absence of a domestic legal regime, compulsions of electoral politics, absence of consensus on the inter-country issues in South Asia and India's not-so-credible leadership in the region.

La question des réfugiés transcende souvent les frontières nationales et rend l’atmosphère sociale et politique des zones concernées – le Nord-Est par exemple – très volatile. Les imbrications des histoires politiques, culturelles, religieuses et ethniques des États d’Asie du Sud (différents des États européens dotés d’une organisation politique centralisée, d’un territoire fini et d’une population globalement homogène – le modèle westphalien hérité de 1648) déterminent leurs relations bilatérales. Elles se reflètent dans le traitement singulier qui est réservé aux différents groupes sur le sol indien. Les dispositifs d’accueil pour les populations concernées par l’étude seront présentés dans un troisième temps.

A - L’INDE ET LE REGIME INTERNATIONAL DE PROTECTION DES REFUGIES

1) *Le statut de réfugié*

L’Inde n’a pas ratifié la Convention de Genève de 1951, pas plus que le Protocole de 1967² qui est venu s’y ajouter. Deux raisons majeures peuvent être avancées. La première trouve son explication dans la genèse même du statut de réfugié.

¹ Reconnaissance sur une base collective et non individuelle qui s’appuie sur des circonstances bien identifiables ayant provoqué le départ du pays d’origine.

² Les deux textes sont consultables à l’adresse suivante : <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/basics/opendoc.pdf?tbl=BASICS&id=41a30b9d4>, 1^{er} septembre 2008.

Rappelons cependant, avant d’aller plus loin, que l’International Refugee Organization (IRO) – qui remplaça la United Nations Relief and Rehabilitation Agency, fondée en novembre 1943, et qui précéda le HCR (1949) – avait un mandat étendu : elle était responsable de la protection légale, de l’aide sociale (*relief*) et de la réinstallation des réfugiés en Europe mais également de ceux qui fuyaient vers l’Inde ou le Moyen-Orient. C’est dans ce contexte global que les premiers débats pour définir le statut de réfugié commencèrent.

Deux grandes questions étaient au cœur des discussions de la communauté internationale pour jeter les bases du statut de réfugié. L’une concernait les limitations temporelles et spatiales que les pays du Nord voulaient introduire dans la définition du statut de réfugié. Le débat était centré sur un certain nombre de restrictions selon lesquelles seules des personnes européennes dont la fuite trouvait son origine dans la Seconde guerre mondiale pouvaient être reconnues réfugiées ; ces restrictions furent abolies avec le Protocole de 1967. L’autre question portait sur le besoin de distinguer – ou non – la protection légale de l’assistance matérielle.

Ces débats prenaient place alors même que l’Inde et le Pakistan connaissaient des déplacements de population sans précédent : quatorze millions de personnes au total traversèrent la frontière créée par la partition du sous-continent qui donna naissance au Pakistan et à l’Inde actuelle, dans un sens ou dans l’autre (Markovits, 1994 : 585).

Devant l’ampleur du phénomène, et prétextant que les réfugiés disposaient, d’un côté comme de l’autre, de la protection d’un État, la communauté internationale incarnée par l’IRO refusa d’apporter son aide. L’Inde et le Pakistan assumèrent donc presque seuls le déplacement de ces millions d’individus, tandis que d’énormes sommes d’argent arrivaient en Europe afin de participer au financement de l’IRO (Loescher, 2001). Le fardeau financier que les deux pays durent alors supporter rendit leur contribution à l’IRO impossible. Impossible et vécue comme très injuste, puisque leurs contributions à l’organisation internationale n’étaient payées d’aucun retour. Le 3 décembre 1949, l’Inde s’abstint alors de voter la résolution de l’Assemblée Générale qui consacra la naissance du HCR. En 1951, l’Inde déclara par ailleurs que, puisqu’elle n’était pas concernée par la question réfugiée telle qu’elle était définie dans la convention de 1951, elle n’allait pas compromettre son statut de puissance non-alignée en s’associant au régime international réfugié.

Ceci nous amène à la seconde raison de la non-ratification par l'Inde des textes onusiens relatifs au statut des réfugiés. L'Inde, gagnant son indépendance, s'est posée sur la scène internationale comme l'une des instigatrices du mouvement des non-alignés¹. Né lors de la conférence de Bandoung (1955), il se fonde sur deux idées maîtresses : l'indépendance nationale et le combat contre le partage du monde auquel se livrent les deux grandes puissances américaine et soviétique. Pour l'Inde, la première de ces deux idées semble tenir une place primordiale. En 1961, lors de la conférence de Belgrade, elle refuse de signer les principes² considérant le non-alignement comme le prolongement de l'indépendance : être indépendante signifie pour une nation non-alignée poursuivre sa propre politique du non-alignement (Jaffrelot, 1997). L'Inde optera donc pour une politique fondée « sur ses propres perceptions et intérêts et non sur le jugement politique de l'un ou l'autre bloc » (*ibid* : 135).

2) *Le statut du HCR*

Depuis le début donc, l'Inde se montre très critique à l'égard du HCR. En décembre 1958, dans l'optique de consacrer l'année 1959 comme « Année Mondiale des Réfugiés », l'Assemblée Générale adopte une pré-résolution sur laquelle l'Inde s'abstient. L'incapacité de l'Inde à y contribuer financièrement aurait notamment dicté son vote : elle était toujours engagée auprès des réfugiés de la Partition, et devait faire face en plus à l'arrivée des Tibétains. Mais la justification économique est mineure au regard de l'acte politique, estime Pia Oberoi (*op. cit.*). L'Année mondiale des réfugiés allait être consacrée à la résolution de quatre crises majeures, nommément les réfugiés d'Europe, les Arabes réfugiés au Moyen-Orient, les Russes Blancs et les réfugiés chinois à Hong-Kong. Il s'agissait, de la part de l'Inde, d'un boycott, d'une protestation contre l'absence de reconnaissance internationale des efforts consentis suite à la Partition.

¹ C'est à l'invitation de l'Inde, de la Birmanie, de Ceylan (aujourd'hui Sri Lanka), du Pakistan et de l'Indonésie que se réunissent 29 pays africains et asiatiques en voie de développement et nouvellement indépendants.

² Ces principes étaient les suivants : rejet de la logique de bipolarisation du système international, promotion de la coexistence pacifique et de la détente, poursuite et accélération du processus de décolonisation et instauration d'un nouvel ordre économique national (Braillard, 1987 : Introduction).

Rien d'étonnant à voir l'Inde décliner ensuite l'offre du HCR d'assistance aux réfugiés tibétains au début des années 1960. L'Inde préférait alors les donations des ONG internationales ou de gouvernements amis à l'aide d'un bureau qui abrite les machinations politiques de l'Ouest (Oberoi, *op. cit.* : 28). En 1967 cependant, ne voyant pas de règlement à court terme de la situation, l'Inde révisé sa position. Un bureau est officiellement ouvert à New Delhi en 1969 et HCR et gouvernement indien travaillent en proche coopération. L'agence des Nations Unies se retrouve sur le devant de la scène quand la guerre civile éclate au Pakistan oriental (1971) et que des flots de réfugiés quittent ce qui deviendra par la suite le Bangladesh. En 1972, alors que la situation s'est stabilisée dans cette région, le HCR s'occupe principalement de réinstallation pour les Tibétains. Cependant, l'entrée de la République Populaire de Chine aux Nations Unies en 1971 va remettre en cause cette implication de l'agence. En 1972, le représentant chinois déclare : « Le bureau du HCR a considéré comme 'réfugiés' les habitants tibétains qui sont venus en Inde sous la contrainte du gouvernement indien... la délégation chinoise demande solennellement que le bureau du HCR arrête immédiatement et complètement toute activité illégale sur les questions des soi-disant 'réfugiés tibétains', qu'il abolisse les organes dédiés à ces activités illégales et supprime toute partie y étant relative dans le rapport. »

Plusieurs auteurs (Sen, 2003 : 400-401 ; Dhavan, 2004 : 28, Nair¹) soulignent un autre facteur expliquant la dégradation des relations entre l'Inde et le HCR : la résolution de la crise du Pakistan Oriental en 1971-72. Tandis que le Pakistan encourageait le rapatriement des réfugiés par l'agence, dont la position rejoignait ses intérêts, l'Inde s'y opposait. Le HCR, qui estimait que le programme d'aide n'était qu'un palliatif et que seul le rapatriement constituait une réelle solution (Sen, *ibid.*), fut considéré une fois de plus partie prenante d'une crise aux enjeux politiques et militaires exacerbés.

En 1975, le HCR quitte l'Inde sur une décision unilatérale, justifiant son départ auprès du gouvernement indien par un nécessaire redéploiement de ses forces en Afrique, alors que l'urgence en Inde est passée. Le gouvernement indien pour sa part,

¹ http://www.himalmag.com/2006/december/report_2.htm, “The UNHCR refugee agency has been oddly listless in addressing the problems faced by Burmese refugees in Delhi”, 10 décembre 2006.

a considéré que le HCR ne respectait pas la neutralité politique à laquelle il est théoriquement tenu.

En 1979, à la suite de l'invasion soviétique en Afghanistan, des demandeurs d'asile afghans gagnent la capitale indienne et, recherchant de l'assistance, approchent le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Le HCR demande alors la permission au gouvernement indien de revenir s'établir à Delhi. L'Inde ignore dans un premier temps la requête de l'agence pour les réfugiés, mais finit par accepter sa présence, sous l'égide du PNUD. Cette délégation de la gestion des Afghans au HCR permettait à l'Inde, selon Ravi Nair¹ du South Asian Forum for Human Rights, de ne pas dégrader ses bonnes relations politiques avec la Russie.

Ainsi, depuis 1981, les activités du HCR sont permises par le gouvernement indien, et le HCR a rouvert un bureau à Delhi, mais l'Inde refuse de formaliser le statut de l'agence dans le pays². L'Inde s'est donc tenue à l'écart d'un système qu'elle estime eurocentrique et ne prenant pas en compte les besoins des pays en développement. Ceci lui permet de garder toute son autonomie (Oberoi, *op. cit.*) dans la gestion des populations arrivant sur son territoire, gestion qui ne dépasse donc pas le cadre bilatéral. De plus, son succès dans la gestion d'exodes massifs (suite à la Partition, à la naissance du Bangladesh, etc.) l'incite à se passer de ce système international de protection des réfugiés. L'Inde reste souveraine (Samaddar, 2003).

B - L'INDE ET LES REFUGIES

1) *Brève chronologie des mouvements de réfugiés en Inde*

Depuis l'Indépendance de l'Inde, plusieurs grandes crises se sont produites dans la région. En voici les jalons majeurs.

1947 : Partition du sous-continent indien et naissance de l'Inde et du Pakistan. Quatorze millions de réfugiés traversent la frontière dans un sens et dans l'autre. Des camps sont mis en place, des programmes de réhabilitation et de développement

¹ *Ibid.*

² Notons tout de même que, au motif que l'Inde a reçu et porté assistance à des milliers de réfugiés des pays voisins, celle-ci est entrée dans le comité exécutif du HCR (UNHCR Excom) en 1995.

sont lancés. Les réfugiés de la Partition ont, globalement, tous acquis la nationalité indienne.

1959 : Le Dalai Lama quitte le Tibet – « envahi » par la Chine en 1951 (ce que les Tibétains vivent comme une invasion est considéré par les Chinois comme une libération) – suivi de dizaines de milliers de Tibétains. L’Inde accueille dans un premier temps les réfugiés dans des camps. Elle mettra ensuite en place des *settlements* dans toute l’Inde, sites dévolus à leur établissement et leur subsistance. Elle autorise par ailleurs l’administration centrale tibétaine à s’établir sur son sol, à Dharamsala.

1963-64 : L’exode des Chakma et autres Hajong et Marma du Pakistan oriental en Inde (Assam, Arunachal Pradesh, Mizoram et Tripura) commence. Ils sont bouddhistes, hindous et chrétiens. Il s’agit de communautés vivant dans les Chittagong Hill Tracts victimes d’une migration de peuplement de paysans musulmans sans terres, orchestrée par le gouvernement. Plusieurs fortes vagues d’exilés se produisent ; en 1986, on en dénombrait 70 000. La majorité d’entre eux fut accueillie dans des camps au Tripura. En 1993, des pourparlers commencent pour leur retour, qui se fera contre leur gré selon Roy (*op. cit.*) et Samaddar (*op. cit.*).

1971 : La guerre éclate au Pakistan oriental qui deviendra Bangladesh. Dix millions de réfugiés traversent la frontière et s’installent majoritairement au Tripura, en Assam et au Bengale occidental ; au Bihar et en Orissa dans une moindre mesure, et en Uttaranchal, à Delhi et à Bombay (Roy, *op. cit.*). L’Inde met en place des camps. Les réactions sont très variables d’un État à l’autre : ils sont accueillis à bras ouverts au Bengale occidental car ils vont représenter un réservoir de vote pour les partis de gauche, tandis qu’en Assam, ils connaissent de fortes manifestations de rejet.

1979 : Les premiers Afghans et des Iraniens arrivent à Delhi. En 1981, le HCR est autorisé à les prendre en charge dans la capitale.

1983 : C’est la première vague de réfugiés tamouls du Sri Lanka ; ils seront accueillis dans des camps au Tamil Nadu, et certains feront le choix de vivre à l’extérieur.

1988 : Les premiers Birmans fuyant les répressions de la junte militaire arrivent dans le Nord-Est (précisons toutefois que plusieurs milliers d’Indo-Birmans, fuyant le régime xénophobe de Ne Win, étaient revenus en Inde entre 1962 et 1965). Le

gouvernement indien ouvre des camps au Manipur et au Mizoram. Le HCR sera autorisé à assurer leur protection à Delhi.

1990 : Des réfugiés bhoutanais pénètrent en Assam et au Bengale occidental. Ils sont moins nombreux en Inde qu’au Népal (15 000 contre 100 000) et peuvent circuler librement, demeurer dans le pays et y travailler grâce au Traité d’amitié indo-bhoutanais (1949). L’Inde ne développe donc aucune structure d’accueil pour eux.

La question des chiffres est délicate, d’un point de vue méthodologique, puisqu’il n’y a pas de reconnaissance formelle et uniforme du phénomène. Il est tout de même intéressant de mesurer son importance en tentant de dénombrer les individus concernés. Fin 2006, le Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés¹ (HCR) dénombrait 180 000 réfugiés : 100 000 Tamouls du Sri Lanka (dont 70 000 dans des camps), 77 000 Tibétains (ils sont 120 000 d’après les chiffres de l’administration tibétaine) et 12 000 réfugiés à Delhi (9 500 Afghans – principalement sikhs et hindous –, moins de 2 000 Birmans – majoritairement de l’ethnie chin – et quelques dizaines d’Africains, d’Irakiens et de Palestiniens). Mais, si l’on considère le point de vue des «réfugiés», des ONG et de la plupart des chercheurs, il faut y ajouter les populations réfugiées dans le Nord-Est : 15 000 Bhoutanais ainsi que plusieurs dizaines de milliers de Chin et autant de Chakma qui ne vivaient pas dans les camps, soit un nombre total proche de 300 000 personnes (soit 0,02% de la population indienne)².

2) *Un flou législatif*

L’Inde n’a pas adopté les textes onusiens ; elle n’a pas non plus de législation nationale en matière de réfugiés. Cette absence de loi formelle qui aurait uniformisé le traitement réservé aux réfugiés permet au pays une gestion au cas par cas des populations qui viennent trouver refuge sur son sol. Globalement donc, le

¹ Voir le UNHCR Statistical Yearbook 2006.

² Si l’on compare le nombre de réfugiés accueillis avec le nombre d’habitants, l’Inde ne figure pas dans les cinquante premiers pays d’accueil de réfugiés. Face à plus d’un milliard d’Indiens, le nombre de réfugiés est mineur. Mais si l’on compare maintenant ce chiffre au produit intérieur brut du pays, alors l’Inde arrive au 13^e rang des pays d’accueil : l’Inde se montre nettement plus accueillante que de nombreux pays riches.

gouvernement indien a rejeté l'internationalisation de la gestion des réfugiés, assumant unilatéralement, ou bilatéralement, les afflux massifs et laissant à la charge du HCR les mouvements plus marginaux, mais surtout « non sud-asiatiques »¹, donnant à ce terme une acception géopolitique. Distinguant les réfugiés arrivant de pays directement frontaliers de ceux arrivant de plus loin, l'Inde regarde les premiers comme faisant partie de sa sphère d'intérêts stratégiques régionale et de sa politique étrangère, tandis qu'elle ne reconnaît pas les autres et laisse le HCR assurer leur protection (Sen, 2003).

Les règlements spéciaux qui ont été établis pour certains groupes de réfugiés sont le résultat d'un contexte historique particulier et d'une relative proximité ethnique, culturelle et/ou religieuse qui ont fait de certaines populations des cas à traiter avec davantage de sensibilité, de sympathie (Dhavan, *op. cit.*, Oberoi, *op. cit.*). Ce fut donc le cas pour les Sri Lankais (Dhavan, *op. cit.*, Bose, 2000) et les Tibétains (Bose, *op. cit.*), et les Chakma dans une moindre mesure. On arrive à des situations telles que des hindous du Bangladesh sont autorisés à rester sur le territoire indien quand des musulmans, toujours bangladais, sont rapatriés dans leur pays d'origine. Dans un cas comme dans l'autre, il pourrait s'agir de migrants plutôt que de réfugiés, mais il pourrait aussi se trouver des réfugiés parmi eux, musulmans ou hindous. De la même façon, on le verra en détail, les Afghans reçoivent des traitements différenciés (de la part de l'Inde comme des Nations Unies) en fonction de leur religion. On postule l'Inde comme « maison naturelle » des Afghans sikhs et des hindous tandis que l'intégration des musulmans est problématique... mais l'Inde n'est-elle pas un pays séculier ? Et les Moghols, de confession musulmane, n'ont-ils pas si largement imprégné, notamment religieusement, l'Inde du Nord ?

Quelques voix s'élèvent pour une ratification de la Convention de 1951 et du Protocole de 1967. D'autres s'y opposent, Chimni notamment, (2003 : 447), qui estime que les pays du Nord n'en respecteront ni la lettre ni l'esprit. En revanche, la société civile indienne dans son ensemble (ONG, militants dans les droits de l'homme, universitaires) appelle à la ratification d'une loi nationale en la matière. Il y

¹ Au sens strict du terme, l'Asie du Sud désigne le Bangladesh, le Bhoutan, l'Inde, les Maldives, le Népal, le Pakistan et le Sri Lanka. Mêlant des considérations géographiques à cette première acception, les Nations Unies ajoutent l'Afghanistan et l'Iran sous l'appellation Southern Asia. Le Tibet est également parfois associé à la zone sud-asiatique. Mais pas la Birmanie, qui pourtant était partie intégrante de l'empire des Indes britanniques.

a bien eu une tentative en 1999-2000 (Model Law for Refugee Protection), mais elle est restée lettre morte. Une des raisons majeures de cet échec semble être la peur d’une invasion de Bangladais sur le sol indien (Dhavan, *op. cit.*), question largement exploitée par le gouvernement conduit par le Bharatiya Janata Party (le parti nationaliste hindou, au pouvoir à Delhi de 1998 à 2004) au début des années 2000. D’autres éléments doivent être mis en avant. La gestion par l’Inde de nombreux flux de réfugiés qui la dispenserait d’une politique en la matière, la priorité donnée à d’autres problèmes que connaît ce pays si vaste et qui abrite le tiers des pauvres de la planète¹, le refus de donner aux tribunaux le pouvoir de protéger les intérêts des réfugiés de façon équitable (puisqu’il n’est pas aléatoire) qui priverait ainsi l’Inde d’un outil de politique étrangère sont autant de freins à l’adoption d’une loi nationale sur les réfugiés (Chimni, *op. cit.* : 461)

Puisque les réfugiés ne sont pas reconnus comme tels par l’Inde qui suit une politique *ad hoc* en la matière, comment sont-ils qualifiés et administrés ?

3) *Être réfugié, c’est être étranger*

Les réfugiés sont des « étrangers » en Inde, seule catégorie existant à côté de celle de citoyen. Un étranger est donc « une personne qui n’est pas citoyenne de l’Inde » (Dhavan, *op. cit.* : 44). Ils sont régis par le Foreigners Act de 1946. Le concept pan-indien d’« étranger » s’est développé sous l’empire britannique, lequel était soucieux de préserver l’intégrité de son territoire. La première version du texte date donc de 1864. Y sont consignées les règles relatives à l’entrée sur le territoire – et à ses restrictions –, à l’arrêt et à la détention, à l’expulsion ou à la déportation des individus se réclamant de la protection d’un autre État. Montrant que les étrangers ont certains droits garantis par le Foreigners Act comme celui à l’équité ou à une garantie suffisante du droit (*due process*), le juriste Rajeev Dhavan estime que les étrangers (et donc les réfugiés) sont sous le contrôle du gouvernement.

Le Citizenship Act (1955) fut élaboré peu de temps après la Partition. Il établissait le droit du sol : toute personne née en Inde à partir du 26 février 1950 peut

¹ Selon un article du *Times of India*, daté d’août 2008, un tiers des pauvres de la planète vit en Inde, ce qui représente 42% de la population indienne, voir http://timesofindia.indiatimes.com/India/One-third_of_worlds_poor_in_India/articleshow/3409374.cms, 7 octobre 2008.

être un citoyen indien par naissance. En 1986 cependant, le texte est amendé : il faut prouver que l'un des parents est indien pour que la demande soit acceptée. En 2004, la portée du texte est de nouveau limitée, et l'accès à la nationalité réduit : il faut désormais que les deux parents soient indiens ou bien, si seul un des parents est un national, l'autre ne doit pas être un migrant illégal (*ibid.* : 36).

Le principe de non-refoulement n'est pas contenu dans la Constitution indienne mais l'Inde est engagée par le droit coutumier international à respecter cette clause ; ce qu'elle fait, de l'avis de nombreux auteurs, dont Pia Oberoi (*op. cit.* : 75) :

The common denominator of [the] varying policies [India leads towards refugees] is that the fundamental principle of *non-refoulement* has been largely endorsed and respected.

La protection contre le refoulement est également tacitement garantie par la possession du certificat de réfugié délivré par le HCR. Cependant, la Cour suprême se réserve le droit d'y recourir en cas de menace à la sécurité et à l'ordre du pays. Dans le même sens, l'Inde a adopté une législation anti-terroriste dans le cadre de la South Asian Association for Regional Cooperation (SAARC, 2000-01). Les risques contre la sécurité du pays sont illustrés par les références au conflit sino-indien de 1962, aux trois guerres contre le Pakistan (1965, 1971 et 1998), au terrorisme au Penjab, au Tamil Nadu, en Andhra Pradesh, aux insurrections dans le Nord-Est, au problème irrésolu du Cachemire.

La constitution indienne ne différencie pas les citoyens des non-citoyens concernant les droits basiques d'égalité devant la loi ; elle garantit cependant certains droits fondamentaux aux réfugiés, comme celui de pratiquer sa religion, d'accéder aux tribunaux, de saisir la National Human Rights Commission et de participer à des manifestations. Dans le même registre, l'Inde est engagée par plusieurs traités internationaux tels que la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), la Convention internationale pour les droits civiques et politiques (1966) et elle fait partie du comité exécutif du HCR depuis 1995.

Remarquons par ailleurs que, malgré cette loi générale sur les étrangers qui se refuse à distinguer les réfugiés, des mesures législatives ont été prises en faveur de certains réfugiés, comme ceux de la Partition ou les Tibétains. Le Registration of Foreigners (Exemption) Order, 1957, exempte les enfants de moins de 16 ans des

règles d'enregistrement et annule certaines réglementations pour les « habitants indigènes de la région tibétaine en Chine » (Dhavan, *op. cit.* : 59), les Bhoutanais ainsi que les Népalais. Les traités d'amitié entre l'Inde et ces deux derniers pays assurent également une absence de restriction en ce qui concerne le travail en Inde¹. Les Bangladais sont clairement tenus à l'écart de telles exemptions. Enfin, toujours malgré l'absence d'une loi sur les réfugiés, les Tibétains et les Sri Lankais se voient traiter différemment des autres. Un système administratif leur est dédié au ministère des Affaires étrangères et à celui de l'Intérieur pour les recevoir, les protéger, les réhabiliter.

Nous avons là encore la démonstration de la position très ambivalente de l'Inde sur la question des réfugiés : une position qui combine une nette inclination vers l'incorporation de dispositions relatives aux droits de l'homme dans la loi nationale, mais sans dire exactement comment et jusqu'où (*ibid.* : 67), et qui témoigne d'une approche basée sur la charité et l'intérêt bien compris plus que sur le droit (Chimni, 2003). L'Inde persiste à être très critique à l'égard du HCR tout en ayant recours à lui dans la gestion de certains réfugiés.

4) *Arrivée et séjour en Inde*

Après cette revue du contexte politique et légal général dans lequel doivent évoluer les réfugiés, examinons, toujours d'un point de vue juridique, les étapes-clés de leur séjour en Inde. Il ne sera plus question ici que des réfugiés concernés par l'étude, soit les Tibétains d'un côté, et les réfugiés sous mandat du HCR de l'autre.

Du point de vue de l'arrivée en Inde, nous avons affaire à deux catégories de personnes : celles qui sont entrées légalement sur le territoire (le plus souvent avec un visa touriste ou étudiant), et celles qui sont entrées illégalement. Pour les premières, il a fallu obtenir un visa auprès d'une ambassade ou d'un consulat d'Inde (en Afghanistan, en Chine, au Népal, en Birmanie, etc.) et l'enregistrement à l'arrivée a été réalisé par les autorités indiennes soit au passage de la frontière, soit à l'aéroport ou bien au centre de réception des réfugiés pour les Tibétains. Pour les secondes, la question de la régularisation intervient après la reconnaissance de statut du réfugié.

¹ Ce qui, par suite, les empêche d'être considérés comme des réfugiés. Ainsi, un Bhoutanais pourra être reconnu réfugié au Népal, mais pas en Inde.

Depuis le Registration of Foreigners Act (1939), chaque étranger est tenu d'enregistrer sa présence auprès des autorités concernées. Nous verrons dans le détail ce que cela implique pour chaque groupe de réfugiés. Les Registration of Foreigners Rules (1992) imposent, en plus de l'enregistrement à l'arrivée, de fournir une adresse en Inde, de mentionner tout changement de résidence, ainsi que de produire une pièce d'identité. Ceci s'applique à tout le monde. Pour séjourner dans un hôtel, il faut donc présenter une pièce d'identité pour être enregistré à son arrivée. Les tenanciers d'hôtels doivent quant à eux signaler aux autorités locales la présence d'un étranger dans leur établissement, ainsi que son départ, tout comme les propriétaires d'appartement doivent le faire si leurs locataires sont étrangers.

La délivrance d'un permis de résidence est un droit discrétionnaire de l'État. Pour les personnes entrées illégalement sur le territoire indien, et pour celles dont le visa arrive à terme, la question de leur séjour se règle avec l'institution de tutelle (le HCR ou l'administration tibétaine pour les cas qui nous occupent) et le gouvernement indien. Pour les Tibétains, des permis de résidence sont délivrés en fonction de leur année d'arrivée. Pour les réfugiés sous mandat du HCR, nous verrons que la situation varie en fonction des groupes ; nous l'aborderons en même temps que les dispositions spécifiques qui les concernent. L'obtention ainsi que le renouvellement du permis de résidence se font auprès du Foreign Regional Registration Office (FRRO).

Un droit primordial d'un réfugié est de recevoir une protection juridique qui lui fait défaut dans son pays. Ensuite se pose la question de sa subsistance dans le pays d'accueil. Un étranger n'a pas le droit de travailler en Inde. Par ailleurs, le pays ne dispose pas d'un système social. L'accès au travail, à la santé, à l'éducation, au logement va dépendre des accords spécifiques entre l'Inde et telle population ou le HCR. Le dispositif mis en place par l'institution de tutelle pour le réfugié (HCR, administration centrale tibétaine) sera ici déterminant. C'est pour cela qu'il nous faut maintenant examiner la situation pour chaque groupe.

C - L'INDE, LES TIBÉTAINS, ET LES REFUGIES SOUS MANDAT DES NATIONS UNIES

1) *Un tapis rouge pour les Tibétains*

En 1950, l'Inde promulgue un texte de loi qui inscrit une situation existant depuis des siècles dans le cadre des États-nations et de la jeune République indienne. Il s'agit de l'Order Regulating Entry of Tibetan Nationals into India. Celui-ci stipule que les Tibétains obtiendront de la part du douanier au poste-frontière indo-tibétain, au moment de leur entrée sur le territoire, un permis spécifique (Dhavan, *op. cit.* : 59). Ce permis les autorise à rester et à voyager en Inde pour ladite période et il est renouvelable. Mais face au flot continu constitué par les Tibétains suivant le Dalaï Lama – 13 000 avec lui, 50 000 dans les quelques mois qui suivirent son exil (Chakraborty, *op. cit.* : 146-147) –, il fallut prendre d'autres dispositions, à commencer par l'ouverture de deux camps, Missamari (Arunachal Pradesh) et Buxa Duar (Bengale occidental).

Les Welfare Officers¹ de Majnu ka Tila, le quartier tibétain par excellence de Delhi, retracent l'arrivée des premiers réfugiés en Inde :

« On peut dire qu'il y eut trois phases. La première est celle de la fuite du Dalaï Lama et de l'accueil des réfugiés qui le suivaient dans des camps de transit, à partir de 1959. Comme nous sommes des gens de la montagne, l'Inde a ouvert des camps, notamment en Arunachal Pradesh. Les gens vivaient dans ces camps et travaillaient à la construction des routes. Après un certain temps, ne voyant pas de signes d'un retour immédiat, le Dalaï Lama pensa que ce n'était pas le but ultime que nous pouvions atteindre, qu'il nous fallait préserver notre culture et éduquer nos enfants. Nehru fut suffisamment bon pour ouvrir des écoles (internats) pour les Tibétains à Darjeeling, Dalhousie, Mussoorie, Shimla. Une école de transit vit le jour à Dharamsala. Puis, au début des années 1960, c'est la deuxième phase, le Dalaï Lama et le gouvernement indien en la personne de Nehru décidèrent de la création des *settlements*, majoritairement basés sur l'activité agricole. Ainsi, le gouvernement indien a donné des instructions et a appelé tous les États de l'Union qui voulaient accueillir des réfugiés tibétains. Le Karnataka fut le premier État à inviter les Tibétains. Ce premier *settlement* date de 1961, à Mysore, et s'appelle Bylakkupe. Peu à peu, les réfugiés travaillant sur les routes se sont mis à peupler les *settlements*.

En 1974, Nehru a clôturé la création des *settlements*. Sont apparus les *settlements* semi-industrialisés, appelés aussi communautés dispersées (*scattered communities*). Les Tibétains qui ont choisi cette option sont des gens qui n'avaient pas envie de s'établir dans les premiers *settlements* car ils ne voulaient pas vivre de l'agriculture. Ils sont arrivés et se sont installés de façon plus indépendante, et ont développé des activités les rendant autosuffisants, comme c'est le cas à Delhi. C'est la troisième phase d'installation. »

¹ Entretiens réalisés avec les deux Welfare Officers successifs de Majnu ka Tila, en 2004 et 2006.

La position si favorable de Nehru à l'accueil des Tibétains peut être interprétée dans le sens d'une «revanche», d'une compensation de son incapacité politique à soutenir la cause tibétaine à un niveau international (Norbu, 2004 : 192)¹. Il faut également mentionner ici la sympathie que le Premier ministre indien éprouvait pour le Dalai Lama, tout comme son attirance pour la culture bouddhique, ainsi qu'un sentiment favorable national à l'égard des Tibétains. La guerre perdue contre la Chine en 1962 ne fera que renforcer cette position. Roy y ajoute un autre élément (*op. cit.* : 29) :

India has been accomodative to the Tibetan refugees all along primarily because of its anti-China stand and also because of politicization of Tibet issue at the world level by the West.

Ce soutien occidental sera lui aussi décisif ; nous y reviendrons aux chapitres 3 et 4. Avant cela, voyons le dispositif développé par l'Inde pour accueillir les réfugiés.

Globalement, ces *settlements*² sont de trois sortes : agricoles dans le Sud, agro-industriels dans le Nord et artisanaux au nord et à l'est de l'Inde. Sans détailler ici la vie des Tibétains dans les *settlements*, étudiée par ailleurs³, précisons tout de même le cadre d'accueil dans ces sites agricoles ou artisanaux. L'Inde a délivré aux Tibétains des baux⁴ de cent ans pour le terrain, sans exiger de loyer mais sans permettre non plus aux réfugiés de devenir propriétaires de leur maison⁵ (Fautrez, 1998). Des institutions et des services ont été mis sur pied par l'administration centrale tibétaine

¹ Pour plus de détails sur la position de l'Inde vis-à-vis du Tibet et de la Chine, se reporter par exemple à Chaturvedi *in* Bernstorff et Welck, 2004.

² Je fais le choix de conserver de manière générale le terme anglais de *settlement* car la traduction en « établissement » ou « site » est trop floue, il faut le qualifier à chaque fois (site agricole, etc.), celle en « camp » ne me satisfait guère dans la mesure où les habitants n'y sont pas confinés. Ces lieux présentent la caractéristique d'être exclusivement peuplés de Tibétains, mais ceux-ci peuvent librement en sortir, ce qu'ils font d'ailleurs de plus en plus pour exercer des activités saisonnières.

³ Lire à ce sujet, par exemple : Goldstein M.C., 1978, “Ethnogenesis and Resources Competition among Tibetan Refugees in South India: a New face to the Middle-Tibetan Interface”, In Fisher J.F., (Ed.), *Himalayan Anthropology, The Indo Tibetan Interface*, Paris, La Haye, Mouton, p. 395-420 ; Saklani G., 1984, *The Uprooted Tibetans in India. A Sociological Study of Continuity and change*, New Delhi, Cosmo Publication ; Subba T.B., 1990, *Flight and Adaptation. Tibetan refugee in the Darjeeling-Sikkim Himalaya*, Dharamsala, LTWA ; Norbu, 2001 ; Fautrez, 1998 ; Giri, 2003 ou Bernstorff and von Welck, *op. cit.*

⁴ La terre ne leur appartient pas en propre, mais ils possèdent un papier officiel, un bail, qui leur donne « une sorte de propriété » sur le terrain, explique le Welfare Officer en 2006, ce qui n'est pas le cas de ceux qui se sont installés à Delhi, nous le verrons.

⁵ C'est le système anglais du *leasehold*, pratiqué dans les grandes villes anglaises et souvent soumis à un contrat de 99 ans, consiste à acheter les murs et louer le terrain ; la plupart des loyers de *leasehold* sont très peu élevés.

avec le soutien des États-Unis, de l'Europe et des autres pays « bienfaiteurs » occidentaux, en plus de celui de l'Inde. Il s'agit principalement d'hôpitaux, de maisons de retraite, d'ateliers, de coopératives et de structures de conseil pour les agriculteurs. Des « communautés éparpillées » sont également apparues, formées par ceux qui ne voulaient pas résider dans les *settlements*, qui ne voulaient pas vivre de l'agriculture ou de l'artisanat. D'après le gouvernement tibétain en exil, sur le nombre total de Tibétains vivant en Inde et au Népal, 70 000 (58%) peuplent les *settlements* tandis que 50 000 (42%) vivent dans les communautés dispersées. Delhi est l'une d'entre elles. À la fin des années 1990, 62% de la population tibétaine exilée en Inde était dans les *settlements*, 38% en dehors (Fautrez, *op. cit.* : 122). Ceci confirme la tendance à une certaine désaffection des réfugiés pour les *settlements* qui ne sont plus autant en capacité d'absorber et d'intéresser professionnellement la jeunesse. Précisons que les zones d'implantation spontanée n'ont pas reçu l'autorisation du gouvernement indien qui se contente de laisser faire. Nous verrons que cette position lui permet de changer d'avis. Par ailleurs, les Tibétains qui y résident ne bénéficient pas des programmes de réhabilitation réservés aux habitants des *settlements*.

L'installation des Tibétains dans les *settlements* a permis à deux visions, complémentaires, de coexister : celle de Nehru « d'isoler les Tibétains et de leur confier la mise en valeur de certaines zones rurales reculées » (Fautrez, 1998 : 122-3) et celle du Dalai Lama, soucieux de garder son peuple uni et de préserver son particularisme culturel et religieux. Elle participe d'une vision de long terme : des telles structures postulent d'un non-retour immédiat.

La mise en place d'un système éducatif tibétain constitue l'autre étape fondatrice de l'installation des Tibétains en Inde, de la création de leur « État en exil ». L'enseignement est lui aussi très largement sponsorisé par l'Inde et par l'Occident (pour les écoles autonomes). La Central Tibetan Schools Administration¹ – qui regroupe 28 des 80 écoles tibétaines (de jour et internats) – est administrée et financée par le ministère indien du Développement des ressources humaines (Ministry of Human Resource Development).

¹ Elle fut créée en 1961 sous le nom de Tibetan School Society.

Le succès économique des *settlements*, le succès identitaire incarné par la mise en place d'un système éducatif tibétain de l'exil et l'édification de monastères tibétains en Inde (certains à l'identique de ceux construits au Tibet) ont joué un rôle important dans la préservation des traditions et des coutumes tibétaines telles qu'imaginées de nos jours, estime Anne-Sophie Bentz¹. Ils ont également été le ferment sur lequel s'est appuyé le gouvernement tibétain en exil pour à la fois poursuivre la lutte pour l'indépendance du Tibet et construire cette nation en exil. Certains représentants tibétains préfèrent parler d'administration centrale plutôt que de gouvernement en exil, estimant que la première appellation est plus «politiquement correcte» et que l'on ne peut parler de gouvernement en l'absence d'une reconnaissance du Tibet au niveau international. Cependant, le terme d'administration renvoie lui aussi à la notion d'État. Dans le cadre général des États-nations, l'administration désigne un service de l'État, celui chargé de mettre en œuvre les décisions politiques du gouvernement. Les deux appellations ne désignent pas exactement les mêmes entités, mais elles sont souvent employées l'une pour l'autre. Ce point sera détaillé dans le chapitre 3.

L'Inde a autorisé l'administration centrale tibétaine (CTA) à s'établir à Dharamsala, où le Dalai Lama s'est installé. Ceci n'a pas pour autant conduit le gouvernement indien à reconnaître le Tibet, qu'il estime officiellement comme faisant partie intégrante de la Chine. On retrouve là encore la position très ambiguë de l'Inde qui, dans le même temps, n'autorise aucun réfugié à faire de l'activisme sur son sol et tolère tacitement la campagne des réfugiés tibétains pour la libération de leur pays de la domination chinoise faite de manifestations et d'actions spectaculaires (comme le fait de brûler le drapeau chinois devant l'ambassade de Chine à Delhi, ou de gravir un building de Bombay où les diplomates chinois sont reçus et de brandir le drapeau tibétain sous leurs yeux²).

¹ Doctorante à l'Institut de hautes études internationales (Genève), sa thèse en cours interroge les rapports entre le nationalisme et l'exil chez les réfugiés tibétains en Inde. Ses propos sont rapportés par Y. Calbérac, voir http://www.cafe-geo.net/article.php?id_article=1036, 9 janvier 2007.

² Le poète Tenzin Tsundue est devenu célèbre notamment grâce à cette action. Pour plus de détails, consulter par exemple le site de International Campaign for Tibet : <http://www.savetibet.org/news/newsitem.php?id=149>; il reproduisit cette action quelques années plus tard (2005) à Bangalore, voir sur le site de Friends of Tibet : http://www.friendsoftibet.org/sofar/bangalore/20050425_bangalore_face_to_face.html, 9 janvier 2007.

Pour l'administration du peuple tibétain, l'interlocuteur auprès du gouvernement indien est, outre le Dalai Lama, le Kalon Tripa, ou chef de l'administration tibétaine. Son rôle équivaut à celui d'un premier ministre : il est le chef de l'exécutif. À Delhi, se trouvent le Bureau de Sa Sainteté le Dalai Lama et son représentant (qui est donc l'équivalent d'un ambassadeur). C'est lui qui gère les relations avec le gouvernement indien dans la capitale. Ses domaines de compétence sont l'éducation, la réhabilitation des terres que l'Inde leur a louées, les relations avec les ministres de l'Intérieur, des Affaires étrangères et de l'Éducation. Le détail des relations entre les réfugiés tibétains et leur gouvernement sera présenté dans le chapitre suivant.

La situation légale des Tibétains en Inde, définie par la possession d'un permis de résidence, dépend de leur date d'entrée sur le territoire. Les premiers Tibétains qui arrivèrent en Inde avec le Dalai Lama reçurent, pour eux et leurs descendants, des permis de résidence (Foreigners Registration Certificates, dits RC). Ces permis doivent être renouvelés tous les ans, en personne¹ depuis 2006. À partir de 1980², la délivrance de permis de résidence fut interrompue. Le bureau du Dalai Lama fournit alors aux autorités indiennes une liste des nouveaux arrivants. En 2003, le Tibetan Refugee Welfare Office de Katmandou a négocié avec l'ambassade de l'Inde au Népal la délivrance de visas (Special Entry Permits) dont la durée est fixée en Inde selon le motif du déplacement (pèlerinage, études, séjour monastique). Ce document permet ainsi une entrée légale sur le territoire indien.

Notons par ailleurs que les enfants des premiers Tibétains arrivés en Inde nés dans la communauté Bhutia (ce jusqu'en 1962), c'est-à-dire à Kalimpong, à Darjeeling, au Sikkim plus généralement, qui ont accepté la nationalité indienne tombent dans la catégorie des tribus répertoriées (Scheduled Tribes)³.

¹ La présence du réfugié n'était jusqu'alors pas requise, ce qui permettait à un réfugié de se présenter avec plusieurs certificats (ceux de sa famille, de ses amis) à faire renouveler.

² Cette information est à prendre avec circonspection. La date de 1980 provient d'une source confidentielle ; des interlocuteurs issus du milieu des activistes de défense des droits de l'homme situent l'arrêt de la délivrance des RC aux années 1990. L'administration tibétaine reste pour sa part très évasive sur le sujet, probablement du fait des nombreuses entorses à la règle. Ce propos sera détaillé au chapitre 4.

³ Ils peuvent ainsi bénéficier de quotas réservés dans l'éducation par exemple.

Sortir du pays nécessite d’être en possession de papiers d’identité. Pour des individus qui ne peuvent revendiquer la protection de leur pays d’origine, pour des personnes dont ce pays n’est pas un État reconnu, pour ceux dont le passeport n’est plus valable, il faut se procurer un équivalent, un document de voyage. Ils sont de deux sortes pour les Tibétains, selon que la personne dispose d’un permis de résidence ou non.

Les possesseurs de permis de résidence sont autorisés à faire la demande de documents de voyage auprès du bureau du Dalaï Lama. Celui-ci la transmet aux autorités indiennes (ministère de l’Intérieur) qui délivrent, de façon discrétionnaire, un certificat d’identité (Identity Certificate appelé aussi parfois *yellow book*). Il est valide dix ans. Pour revenir dans le pays, le voyageur devra obtenir auprès du consulat indien un visa intitulé « *no objection to return to India* ». Si le retour n’est donc pas garanti, il semble toujours accordé en pratique. Ceux qui n’ont pas de permis de résidence doivent s’adresser directement au Comité International de la Croix-Rouge (CICR)¹ pour obtenir un document de voyage (*travel document*).

Les dispositions prises par l’Inde pour la résidence ou la circulation des Tibétains témoignent d’une volonté de se présenter comme le pays d’adoption des Tibétains. L’accès au marché de l’emploi, bien que non formalisé, en est un autre témoignage, ainsi que l’embauche dans l’administration militaire. Les Tibétains arrivés en Inde avant 1962 peuvent (ont pu) s’enrôler dans l’Establishment 22, connu aussi sous le nom de Special Frontier Force. Le site Internet du Chushi Gangdrug, mouvement de résistance populaire réunissant les Tibétains du Kham et de l’Amdo, retrace la formation de ce régiment :

Near the end of the Sino-Indian war and towards the end of 1962, the Nehru administration ordered the raising of an elite guerrilla force composed of Tibetan refugees. Chushi Gangdrug leaders were contacted for recruitment of Khampas into this new unit. [...] A formation agreement was signed in 1962. The parties to this formation agreement were the Indian Intelligence Service (RAW), the CIA (for weaponry till 1972) and Chushi Gangdrug. [...] Our

¹ Le CICR, dont l’action vise la protection et l’assistance des populations civiles au cours d’un conflit armé, a parfois un rôle complémentaire de celui du HCR (comme dans le conflit en ex-Yougoslavie). Son statut est bien particulier car il s’agit d’une association privée suisse ayant reçu un mandat, reconnu en droit, de la communauté internationale fondé sur les Conventions de Genève. À ce titre, il jouit de privilèges et d’immunités comparables à ceux dont bénéficient par exemple les Nations Unies. Ce statut hybride confère au CICR une grande capacité d’indépendance et de neutralité. <http://www.icrc.org/web/fr/sitefre0.nsf/html/5WWHDP>, 16 août 2007

organization took main responsibility for recruiting, and an initial strength of 12,000 men, mostly Khampas, were recruited at Chakrat, Dehra-dun, UP. [...] Established under the direct supervision of the prime minister, the unit was named the Special Frontier Force. Its forces were trained and commanded by the Indian Army and the unit was meant to be air-dropped into Tibet in the event of another war in the Tibetan frontiers. The SFF became known by the code name "Establishment 22" because of its inspector general, who during World War II commanded the 22nd Mountain Regiment. [...] The SFF never had a chance of being used in operations against its intended enemy, Red China, but it was used against East Pakistan with the consent of His Holiness the Dalai Lama in 1971¹.

Les Tibétains recrutés alors étaient arrivés avant 1962. Leurs enfants ont accès aux postes d'officiers de l'armée de haut rang. Ils ont également accès aux catégories A et B de l'administration policière indienne.

D'une manière générale, même s'ils n'ont pas accès aux postes gouvernementaux (pour lesquels existent des réservations pour les populations tels les *dalit*, les hors-castes) et qu'ils ne disposent pas de permis de travail, les Tibétains font partie, dans leur très grande majorité, de la population active du pays.

Abordons maintenant la position de l'Inde face aux autres réfugiés vivant dans la capitale, les réfugiés statutaires du HCR. Je vais être amenée dans un premier temps à faire apparaître deux groupes, les Afghans et les Birmans. Cette distinction s'est imposée du fait de l'importance numérique de ces deux populations gérées par les Nations Unies et des différentes dispositions prises par l'Inde à leur égard.

2) *Une tolérance de fait pour les Afghans*

Nous allons voir ici que, si l'Inde n'a ni fermé ses portes ni développé de discours de rejet des Afghans, elle n'a pas pour autant pris de dispositions particulières pour leur accueil.

Selon Manik Chakraborty (*op. cit.* : 180), ils étaient environ 20 000 Afghans dans la capitale en 1991. Le HCR procéda à la reconnaissance du groupe dans son ensemble, dans la mesure où l'Inde acceptait que tous ceux qui avaient des papiers en règle et qui souhaitaient rester en Inde reçoivent la protection de l'agence des Nations Unies. Ainsi, le HCR reconnut, entre 1991 et 1994, près de 19 000 nouveaux réfugiés.

¹ Voir <http://www.chushigangdruk.org/est22.htm>, 6 février 2007.

En 1993, le nombre d’Afghans atteignit les 26 000 (Chimni, 2003 : 459), suite à l’arrivée massive de sikhs et d’hindous, puis, à partir de 1995, il décrut régulièrement. Le HCR distribua des tentes et les réfugiés afghans y passèrent leurs premiers mois dans la capitale. Puis, recevant une allocation du HCR ou ayant trouvé du travail, ils purent quitter ces abris de fortune pour louer des appartements.

Munis du certificat de réfugié, ils ont obtenu des permis de résidence temporaires, à renouveler tous les six mois à un an. Ces permis de résidence (RP) ont été suspendus ou non renouvelés à diverses reprises, permettant à l’Inde de manifester son mécontentement vis-à-vis du régime afghan. Ce fut le cas sous les Taliban qui soutenaient les séparatistes cachemiris, et qui ont accueilli à Kandahar un avion d’Indian Airlines détourné par des terroristes islamistes (1999). Ceci est revenu à pénaliser doublement des Afghans, dont une partie avait justement fui ce régime. Il est arrivé également que l’Inde exprime au HCR son désaccord quant à la reconnaissance de telle ou telle personne. Cela se produisit en 1984, suite à l’obtention du statut de réfugié par trois joueurs de l’équipe nationale de football ou par des personnels d’Ariana Airlines, la compagnie aérienne nationale afghane (Chakraborty, *op. cit.*). L’Inde rappela alors au HCR que celui-ci avait besoin de son accord pour pouvoir octroyer le statut de réfugié à quelqu’un sur son territoire. Une circulaire du gouvernement indien datée de septembre 2001 (sans lien avec les attentats d’après le HCR¹) décrète que les Afghans musulmans arrivant après cette date ne se verront plus délivrer de permis de résidence. Les Afghans sikhs et hindous ne sont pas concernés par cette mesure, pas plus que les Afghans musulmans «pré-2001», *a priori*. Pour les autres, le HCR dit avoir fait des démarches auprès des autorités indiennes qui ont accepté de délivrer des permis de résidence aux Afghans reconnus après septembre 2001 à condition qu’ils s’acquittent de l’amende pour *overstay* (entre l’expiration de leur visa et la reconnaissance du statut de réfugié). Le HCR a alors demandé au gouvernement de renouveler les visas des demandeurs

¹ Notons cependant que depuis l’arrivée d’Hamid Karzai au pouvoir en Afghanistan, fin 2001, l’Inde a fait savoir au HCR qu’elle ne voit plus aucune raison de quitter ce pays. L’aide internationale, et notamment indienne, arrive en Afghanistan pour la reconstruction ; Delhi ne voit donc pas pourquoi le HCR devrait maintenir son aide aux réfugiés afghans. Le HCR, pour sa part, n’a pas décidé d’appliquer la clause de cessation pour les Afghans, laquelle permet de mettre fin au statut de réfugié de populations par une décision unilatérale de l’organisation (qui consulte cependant parfois les réfugiés à travers leurs représentants) jugeant que les causes qui ont entraîné le départ sont caduques et que la situation nouvelle permet le retour au pays, nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant.

d’asile sur la base du certificat de demande d’asile (l’Under Consideration Certificate), de façon à ce que, pendant la détermination de statut, ils soient en situation légale et que, s’ils sont reconnus réfugiés, ils puissent obtenir un permis de résidence sur la base du certificat de réfugié sans payer d’amende. Tout ceci semble fonctionner plus ou moins bien, au cas par cas, et selon le pouvoir discrétionnaire du gouvernement indien.

Enfin, pour ceux qui nourrissent le projet de voyager hors des frontières indiennes, il faut obtenir l’équivalent d’un passeport, un document de voyage (*travel document*). Pour l’obtenir, ils doivent s’adresser au Comité International de la Croix-Rouge.

Les réfugiés sous mandat des Nations Unies, tout comme n’importe quel étranger, ne sont pas autorisés à travailler. Nous verrons ce que le HCR met en place pour les aider dans leur subsistance.

3) *Une négociation à propos des non-Afghans*

Selon Sarbani Sen (2003), les Soudanais, les Somaliens, les Éthiopiens, les Irakiens et les Iraniens composent la seconde catégorie des réfugiés sous mandat du HCR, par opposition aux Afghans. La juriste explique que le gouvernement indien délivre le message suivant au HCR : ces « non-Afghans » peuvent demeurer sur le territoire national tant qu’ils ont une bonne raison de le faire, s’ils sont étudiants ou s’ils sont mariés à un(e) citoyen(ne) indien(ne). Dans le cas contraire, qu’ils soient reconnus réfugiés ou non, ils doivent quitter le pays.

Ceci implique que le HCR ne peut reconnaître les non-Afghans qu’à la condition où l’agence s’engage à les réinstaller dans un pays tiers. Pour sa part, le HCR tente d’obtenir pour ces réfugiés la permission du gouvernement indien de rester en Inde, pour des raisons humanitaires, le temps que la situation dans leur pays s’améliore. On a donc affaire ici à une négociation entre l’institution onusienne et le gouvernement indien dont une des conséquences est la grande précarité dans laquelle se trouvent ces « non-Afghans », dépourvus de permis de résidence.

Les Iraniens furent les plus nombreux¹ dans ce groupe des non-Afghans. Leur exil a débuté en 1979, à la suite de la Révolution islamique qui vit l'arrivée au pouvoir de l'Ayatollah Khomeini. Aujourd'hui, ils ne sont plus qu'une poignée. D'après le HCR, ils sont, en 2006, 276 à entrer dans cette catégorie que l'agence dénomme les « autres nationalités ». D'après l'*Hindustan Times* qui consacra une pleine page aux réfugiés de Delhi le 20 juin 2006 (jour mondial des réfugiés), et qui ne fait pas mention des Iraniens, les principaux réfugiés de cette catégorie seraient des Somaliens et des Congolais (140 personnes) ainsi que des Palestiniens (142 personnes)².

Étonnamment, Sarbani Sen (*op. cit.*) ne fait pas mention de réfugiés de Birmanie. En effet, ils n'entrent pas dans les deux catégories de réfugiés sous mandat des Nations Unies telles qu'elle les a définies. Nous allons voir que les Birmans et autres groupes ethniques de Birmanie peuvent être considérés, aux yeux du gouvernement indien, comme se situant à mi-chemin entre les réfugiés sud-asiatiques, qui font partie de sa zone d'intérêts régionaux stratégiques et de sa politique étrangère, et ceux qui seraient extérieurs à cette aire d'influence indienne. Les diplomates indiens parlent officiellement de « *direct neighbourhood* » (Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka...) et de « *extended neighbourhood* » (Afghanistan, Iran, Birmanie...).

4) *Des camps pour les Birmans*

Les liens historiques entre les deux pays tiennent une place importante dans le positionnement de l'Inde vis-à-vis des réfugiés de Birmanie. Plusieurs éléments doivent être mis en avant. Le premier est celui de cette histoire commune aux deux pays sous domination coloniale lors du Raj³ britannique (1858-1947) qui fit suite à la Compagnie britannique des Indes orientales et qui s'acheva par l'indépendance des deux pays. Ce fut l'occasion pour de nombreux Indiens de migrer en Birmanie à la recherche d'opportunités économiques (Bhaumik, 2003). La grande majorité des

¹ Ils ont été jusqu'à 2000 selon Chakraborty, ils ne sont que quelques dizaines reconnues par le HCR en 2004.

² La présence des Palestiniens est un phénomène nouveau, il en sera question au chapitre suivant.

³ Raj est le mot hindi qui vient du sanskrit *rajya* et qui signifie ici règne, gouvernement.

Indiens de Birmanie quittèrent cependant le pays en deux vagues majeures¹. Le deuxième élément à souligner est la fondation commune, avec l’Inde notamment, du mouvement des non-alignés à travers les personnalités des Premiers ministres Nehru (1947-1964) et U Nu (1948-1958 et 1960-1962). Les deux pays se retrouvent dans leur volonté de faire émerger une troisième force au cours de la Guerre froide ou, du moins, de ne pas être soumis à l’adoption nécessaire du point de vue de l’un ou l’autre des deux blocs soviétique ou occidental. Le troisième élément, plus contemporain, est la présence d’intérêts communs dans la zone sensible du Nord-Est indien, qu’il s’agisse de l’arrêt des insurrections qui remettent en cause la souveraineté de l’Inde et qui soutiennent également les insurrections ethniques contre la junte birmane, ou d’intérêts économiques partagés qui se traduisent par des chantiers communs de construction de routes, de passage de gazoducs, d’échanges commerciaux entre les deux pays. Ces intérêts communs se trouvent renforcés par une stratégie indienne visant à contrecarrer la suprématie chinoise en Birmanie (Egreteau, 2006b).

Cette proximité historique entre les deux pays, associée au fait que l’Inde se pose comme « la plus grande démocratie au monde »² a conduit cette dernière à se positionner, dans un premier temps, comme l’un des soutiens les plus manifestes du mouvement démocratique d’opposition à la junte et ce bien avant le coup d’État militaire de septembre 1988³. Quand, à la suite de celui-ci, de nombreux Birmans

¹ Leur prédominance économique, surtout à Rangoon, avait conduit à des émeutes anti-Indiens dans les années 1930 (*Ibid*). Cela avait marqué le début d’un climat relativement hostile à leur égard. La première vague importante de départs se produisit lors de la Seconde Guerre mondiale. Sur le demi-million (soit près de la moitié de la population indienne en Birmanie) d’Indiens parti alors, seul un quart revint ensuite en Birmanie. La seconde vague commença en 1964, deux ans après la prise du pouvoir par le général Ne Win. Engagés dans la « voie vers le socialisme », les militaires procédèrent à des nationalisations massives. Ce qui conduisit un grand nombre d’Indiens à quitter le pays, sans un sou. Il resterait aujourd’hui moins de 250 000 Indiens en Birmanie, désignés par le label péjoratif « *kala* » (noir) selon Bhaumik (*ibid*: 191), mais 2,5 millions selon Egreteau (2007).

² Si cette expression maintes fois reprise est souvent tempérée par la précision ajoutée « ... par son nombre d’habitants », l’achèvement de la démocratie au sortir de la colonisation britannique permet à l’Inde d’incarner l’élève modèle du sous-continent. Le rayonnement de Gandhi et de ses principes de lutte non-violente pour l’indépendance, pour le respect des droits de l’homme et pour la démocratie a largement contribué à forger cette image.

³ En effet, l’Inde avait donné l’asile à U Nu – ancien Premier ministre birman – et à sa famille de 1974 à 1980, avant qu’il ne retourne en Birmanie. Elle acceptait par ailleurs que le mouvement dissident formé autour de lui ait son quartier général en Inde. C’est sur les ondes nationales indiennes que l’on entendit les premières campagnes de dénonciation du State Law and Order Restoration Council, la

quittèrent leur pays, fuyant la répression sanglante orchestrée par la junte militaire, pour trouver refuge en Inde (et en Thaïlande plus largement), ils y furent favorablement accueillis. Le gouvernement indien mit en place trois camps au Manipur, au Mizoram et au Nagaland pour accueillir les dissidents, sans omettre pourtant de préciser qu'elle accueillait des Birmans cherchant l'asile pour des raisons politiques dans une optique humanitaire, et qu'elle les empêchait d'avoir des contacts avec les éléments politiques de la région (Chakraborty, *op. cit.*). Le premier camp ouvert fut celui de Leikun, au Manipur, le 20 octobre 1988. Il fut peuplé de 250 étudiants en moins d'un mois (Bhaumik, *op. cit.*). Un autre camp fut ouvert au Mizoram, à Champhai ; il accueillit quant à lui 150 étudiants et activistes. Il apparaît que les relations entre les Birmans et les autorités des camps – ouverts et gérés par les autorités locales, sous l'ordre du gouvernement de l'Union – furent difficiles. Sudhir Bhaumik (*ibid* : 199) rapporte en effet que des manifestations, faisant suite au passage à tabac de deux étudiants sortis de Leikun sans en avoir informé les autorités du camp, aboutirent à la déportation d'une quarantaine de manifestants, sans que le gouvernement de l'Union en ait été informé. Ceux qui furent pris par l'armée birmane furent exécutés. Cet événement, associé à des conditions de vie drastiques, déclencha rapidement la désertion des camps. De nombreux Birmans s'installèrent à Imphal, capitale du Manipur, ainsi qu'à Aizawl (Mizoram) tandis que quelques-uns partirent pour New Delhi demander l'asile auprès du HCR. Le camp du Mizoram fut fermé en 1995 ; celui du Manipur est toujours ouvert, il abriterait une vingtaine de réfugiés de Birmanie.

Si l'on en croit les travaux de Renaud Egretteau (*op. cit.*), les idéaux démocratiques et humanistes mis en avant par l'Inde rejoignent des motivations nettement plus prosaïques. À la fin des années 1980, l'Inde accueillit volontiers les Chin mais surtout les Kachin (en fait, moins des étudiants que des militants rompus à la guérilla), car, en tant qu'organe d'insurrection le plus puissant de l'ouest de la Birmanie, la Kachin Independence Organization (et sa branche armée la Kachin Independence Army formée en 1961) fut courtisée par le gouvernement à partir de 1989. Ce dernier

junte, par la voix de Than Than Nu (fille de U Nu), d'Usha Narayanan, l'épouse d'origine birmane du président de l'Inde, RK Narayanan (1997-2002), et de Maw Thiri – autre personnalité indo-birmane – (Egretteau, *ibid.*).

tentait ainsi de réduire son influence régionale sur les insurrections ethniques naga et assamaïses, ou en tout cas de l’orienter à son profit¹.

Cependant, la position indienne de soutien au mouvement pro-démocratique s’est peu à peu transformée. Selon les mots d’Egreteau, d’une politique idéaliste, l’Inde est passée à une « realpolitik », guidée par des intérêts économiques et stratégiques de plus grande portée. Ce changement fut marqué par la poursuite d’une « Politique d’engagement constructif » (2003 : 132) à partir de 1993. Accompagnant ce mouvement, la solidarité locale dans le Nord-Est s’est peu à peu affaiblie menant à une cristallisation des situations conflictuelles entre Chin et Mizo. Des associations *miz̃o* (notamment de jeunes) ont déclenché manifestations et campagnes médiatiques xénophobes, lesquelles ont conduit à l’expulsion en 1994 d’un millier de Chin (Egreteau, 2006b). Des incidents similaires ont été rapportés par la National Human Rights Commission et par Amnesty International, faisant état de déportations (87 personnes) et de détentions (plusieurs centaines) en août 2000 (Roy, *op. cit.*). De nouveau en 2003, suite au viol d’une Mizo imputé à un Chin, de nombreux Chin furent reconduits à la frontière, témoigne un responsable chin, dont les dires furent confirmés par l’un des avocats du Human Rights Law Network (Delhi).

L’Inde n’a pas totalement retiré son soutien aux activistes pro-démocratie. Pour ce faire, elle manie un double discours qui lui permet d’afficher une position publique acceptable pour son voisin, et de maintenir son soutien non-officiel aux dissidents vivant sur son sol. La présence du gouvernement en exil birman, toléré tant qu’il fait profil bas, participe de cette démarche. Des parlementaires élus de ce gouvernement, le National Coalition Government of the Union of Burma (NCGUB), vivent à Delhi. Ils y ont un bureau et leurs activités sont autorisées, tant qu’ils se montrent discrets. Ils ont aussi des représentations dans le Nord-Est à Imphal et Moreh (Manipur) ainsi qu’à Aizawl (Mizoram).

Certains activistes possèdent des passeports indiens, et plusieurs se targuent d’avoir des contacts avec des membres de la Research Analysis Wing (RAW) ou des agents de l’Intelligence Bureau (les services de renseignements intérieurs). C’est grâce

¹ Le politologue précise que la RAW (les services extérieurs de renseignement indiens) tissa des liens étroits avec certains leaders de la KIO et que le mouvement fut financé par l’Inde. En retour, la KIO entraîna certains groupes ethniques du Nord-Est à la contre-insurrection et à la guérilla pro-Inde.

à ce soutien politique indien que les Birmans ont obtenu des permis de résidence. En effet, ils ont été négociés par les membres du parlement birman en exil présents à Delhi en 1999, relate le ministre du gouvernement en exil vivant à Delhi.

Le HCR a reconnu le premier réfugié birman à New Delhi en 1990. Pour le reste, ils connaissent le même traitement que les Afghans, nous y reviendrons au chapitre 3.

CONCLUSION

Je terminerai cette présentation des réfugiés sous un angle géopolitique en mettant en relief le fait que l'Inde reconnaît au HCR le droit d'accorder le statut de réfugié à certains individus et seulement à ceux-ci. Ils sont appelés réfugiés «sous mandat» (*mandate refugees*) car ils sont sous la protection et la responsabilité de l'agence des Nations Unies. Ils sont qualifiés par celle-ci de «réfugiés urbains» : des individus et des petits groupes de demandeurs d'asile qui arrivent de façon indépendante dans les grandes villes de pays du Sud.

Dans les faits, donc, le HCR est toléré et les relations entre l'Inde et l'agence semblent bonnes. Mais, comme pour d'autres ONG humanitaires internationales ou organisations intergouvernementales, son action est limitée et orientée. Le HCR n'a pas accès aux camps de réfugiés au Tamil Nadu ou dans le Nord-Est. Il doit faire face à des restrictions géographiques (interdiction d'aller dans le Nord-Est) et ne peut travailler qu'avec les populations que l'Inde l'autorise à approcher (il n'a plus accès aux réfugiés tibétains).

La position de l'Inde est là aussi ambiguë, dans la mesure où elle considère le HCR comme faisant partie intégrante du traitement de la question réfugiée mais où, en même temps, elle regarde son action avec beaucoup de scepticisme (Dhavan, 28). Un des griefs récurrents qu'elle adresse à la communauté internationale est que, en l'état, le système ne répond pas aux besoins des pays en développement, notamment sur la question du partage du fardeau (Oberoi, *op. cit.*, Dhavan, *op. cit.*, Chimni, *op. cit.*). Nous allons le voir dans le détail, mais, des trois solutions proposées par la communauté internationale pour résoudre le problème réfugié, l'intégration locale¹

¹ Les deux autres sont le retour volontaire dans le pays d'origine et la réinstallation dans un pays tiers.

est celle qui prévaut. Or, l'intégration locale et la réinstallation sont les deux faces de la même pièce : celle du partage global (Dhavan, *op. cit.*). Le juriste indien replace le débat dans une perspective Nord-Sud et estime que :

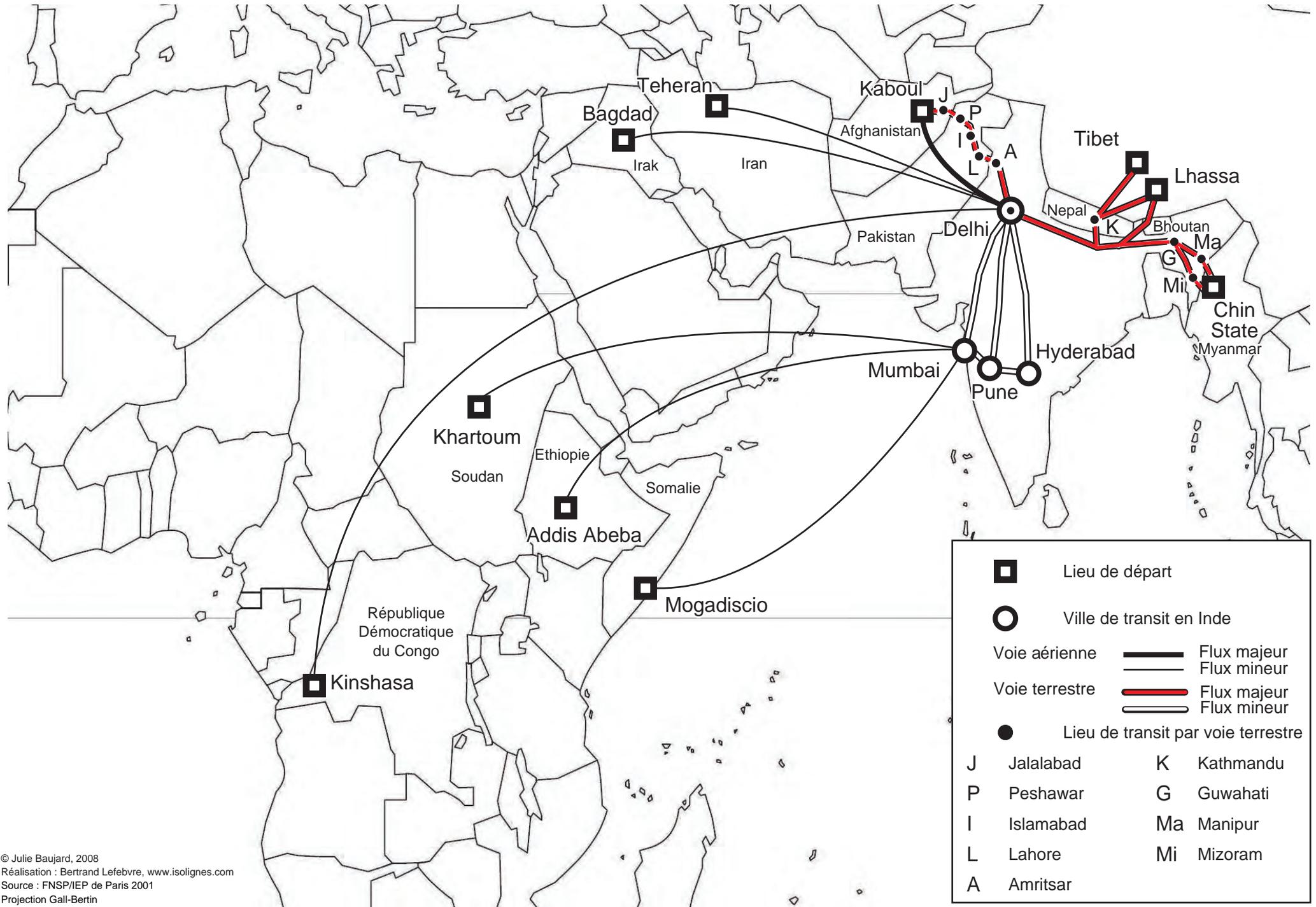
If global sharing is to be done on a firm and fare basis, the shots cannot be called by the North nations indicating their limits to either local integration or resttlement so that the residue has to be absorbed by the South countries. (*op. cit.* : 115)

Il convient cependant de s'interroger sur cette assertion : les réfugiés constituent-ils nécessairement un fardeau pour le pays d'accueil ? Les Tibétains qui ont construit les routes d'Himachal Pradesh et du Ladakh, qui ont développé des « régions éloignées, négligées par le gouvernement central et en retard de développement » (Benoist et Voutira, 1994 : 30) ne constituaient-ils pas un « investissement » intéressant pour l'Inde ? Les problèmes avec la population locale, privée de certaines de ses terres, ont été évités grâce à une utilisation de l'aide humanitaire pour le développement d'infrastructures bénéficiant aux deux communautés.

Oberoi souligne que les intérêts d'État ne résultent pas de la structure matérielle d'un système international qui s'imposerait aux États, mais qu'ils sont construits par l'État lui-même qui donne de l'intérêt et du sens à certains de ses objectifs en fonction d'une période historique donnée. Elle ajoute que, dans le cas des Tibétains, l'Inde, en décidant de les accueillir, a défini ce que cet accueil signifiait pour elle en terme de « sécurité », d'« intérêt national » ou d'« identité ». Cette remarque s'applique aux autres groupes de réfugiés. Pour ce qui est de la charge économique, on peut penser que l'Inde a aussi fait son calcul avant de mettre en place, ou pas, des dispositifs d'accueil pour les réfugiés.

Le cadre général de l'accueil des réfugiés en Inde – c'est-à-dire les liens unissant, ou non, les réfugiés avec leur nouvel espace de résidence et les aspects légaux qui donnent en partie corps à ce statut de réfugié – étant posé, nous pouvons maintenant nous intéresser plus spécifiquement au territoire sur lequel porte cette étude, à savoir Delhi.

Carte n°1 : Pays d'origine et flux de réfugiés vers Delhi



Chapitre 2 Dynamiques territoriales et relationnelles des réfugiés à Delhi

Dans un premier temps, la capitale sera présentée dans ses dimensions démographiques, migratoires et spatiales, lesquelles constituent autant de clés nécessaires à l’appréhension de l’implantation spatiale des réfugiés dans la ville (2-1). Dans un deuxième temps seront envisagées les relations qu’entretiennent les réfugiés avec la population locale de la capitale (2-2). Ceci nous amènera aux premiers éléments de conclusion sur l’inscription territoriale des réfugiés dans la capitale, étant entendu qu’il s’agit ici du choix de leur lieu de résidence ainsi que des représentations associées à ce territoire habité.

2-1 IMPLANTATION SPATIALE DES REFUGIES DANS LA CAPITALE

L’approche démographique et migratoire de la ville est envisagée, dans ce qui suit, dans une perspective diachronique, en limitant l’étude aux cinquante dernières années (A). L’inscription spatiale des réfugiés sera ensuite considérée à la lumière du paysage urbain de Delhi (B).

A- DELHI – UN APERÇU DEPUIS L’INDEPENDANCE

1) *Évolution démographique et migratoire*

Delhi, capitale de l’Union indienne depuis 1947, avait été promue en 1911 au rang de capitale de l’Empire britannique indien. Son évolution démographique est liée à l’histoire de l’Inde dans le XX^e siècle, laquelle fut profondément marquée par la partition du sous-continent qui donna naissance au Pakistan occidental et au Pakistan oriental. La période 1941-1951 fut la décennie de plus forte croissance démographique dans l’histoire de la capitale, qui passe de 700 000 à 1,4 million en 1951 (Dupont, 2000). En effet, la population de la ville fluctue de 238 000 en 1911 à 750 000 à la fin 1947, année de l’accession de l’Inde à l’Indépendance et de la

Partition. Un gigantesque transfert de population s'opère alors : la population globale, établie au début de 1947 à 900 000 habitants, voit l'arrivée de 470 000 réfugiés du Penjab occidental et du Sindh et le départ de 320 000 musulmans.

Fin 1951, le taux de « migrants » – c'est-à-dire toute personne née hors de Delhi – dans la population de la capitale s'élevait à 59%. Ce taux a régulièrement baissé, pour s'établir à 39% pour la décennie 1981-1991. Toutefois, selon V.B. Singh (2000), l'examen des chiffres en valeur absolue montre une augmentation constante de 100 000 « immigrés » chaque année. Ces migrants issus des Pakistan (Pakistan oriental et occidental jusqu'en 1971, Pakistan et Bangladesh suite à l'indépendance de ce dernier) jouèrent un rôle fondamental dans l'expansion démographique de la ville, au même titre que les autres migrants internes, dont plus des deux tiers proviennent aujourd'hui des États frontaliers du territoire : Haryana, Penjab, Rajasthan et Uttar Pradesh. Ce dernier, État le plus peuplé d'Inde, fournit à lui seul 46% des migrants de Delhi. Seulement 20% des migrants installés dans la capitale proviennent des autres régions de l'Inde, bien que ces dernières réunissent pourtant les trois quarts de la population du sous-continent. Depuis les années 1970-1980, Delhi attire des migrants originaires du Bihar, un des États les plus pauvres de l'Union.

On peut dire que, du point de vue des migrations internes, la situation de Delhi est caractéristique des grandes métropoles du tiers-monde, et des grandes villes en général qui constituent un « exutoire permanent » (Domenach et Picouet, 1995 : 53). Dupont (*op. cit.*) montre que, sur le plan démographique et socio-économique, les migrants sont majoritairement des hommes (54%) jeunes (de 15 ans à 29 ans) au capital scolaire variable (autant d'illettrés que d'individus hautement qualifiés ou éduqués, proportionnellement à leur représentation dans la population de Delhi). L'auteure établit que l'attrait de Delhi réside dans son marché du travail. Nous verrons cependant que, en ce qui concerne les réfugiés, le problème majeur de leur résidence en Inde est la question de l'accès à l'emploi.

Delhi, étant considérée comme une ville cosmopolite¹, qu'en est-il des étrangers qui s'y sont établis ? Si 47% d'entre eux étaient nés au Pakistan en 1951, depuis, la

¹ Shashi Tharoor, « New Delhi, capitale des battants » in *Courrier International*, Hors-série « Inde, un autoportrait », mars-mai 2006, p. 18-19.

contribution des étrangers à la population migrante de la ville a nettement décliné. En 1991, 9% du total des migrants venaient de l'étranger, et parmi eux seulement 3% s'étaient installés dans la capitale depuis cinq ans. Les réfugiés ne sont pas comptabilisés car non identifiés comme tels, mais compris avec les étrangers.

Dupont (*op. cit.*) attribue la faible attraction de Delhi sur les candidats étrangers au fait que la capitale est en compétition avec les autres grosses métropoles indiennes, Bombay et Calcutta. Néanmoins, en tant que capitale administrative, Delhi concentre les ambassades, les agences internationales, le réseau des médias, et autres structures, entreprises et institutions, qui présentent autant d'opportunités pour les réfugiés. Par ailleurs, sa proximité géographique avec de nombreux pays en fait un carrefour stratégique d'importance, notamment pour le commerce.

Selon le dernier *Census of India* (2001), Delhi est peuplée de 13 782 976 individus – soit 1,34% de la population totale de l'Inde – qui se répartissent en 7 570 890 hommes et 6 212 086 femmes. Le ratio sexuel s'établit donc à 820 femmes pour 1 000 hommes¹, soit près de 10% d'écart entre les deux sexes. Le taux d'alphabétisation s'établit par ailleurs à 81,82% (87,37 pour les hommes, 75 pour les femmes). On parle en 2006 de quinze millions de Delhiïtes – nom donné aux habitants de la capitale – dont environ 20 000 réfugiés, soit 0,13% de la population de la capitale.

2) *Politiques urbaines et dynamiques spatiales*

La croissance subite de la population à la suite de l'indépendance de l'Inde a montré le besoin urgent de planifier le développement de la métropole. La planification de Delhi a débuté avec la ratification du *Delhi Development Act*, en 1957, texte qui fut suivi cinq ans plus tard du premier Master Plan de Delhi (1962). Sans entrer dans le détail de la planification urbaine de la capitale, on peut dire que l'augmentation soudaine de la population s'est accompagnée d'une extension – par un triple mouvement – des limites spatiales de la ville, par rayonnement dans toutes les directions. Le premier temps fut le résultat de cette planification ; il fut orchestré par la Delhi Development Authority (DDA). Le second temps fut le résultat d'une

¹ Un des ratios sexuels les plus défavorables du pays, avec Daman et Diu (709) et Chandigarh (790). Au Pendjab et en Haryana aussi, on est en dessous de 880, tandis que les autres États affichent des ratios supérieurs.

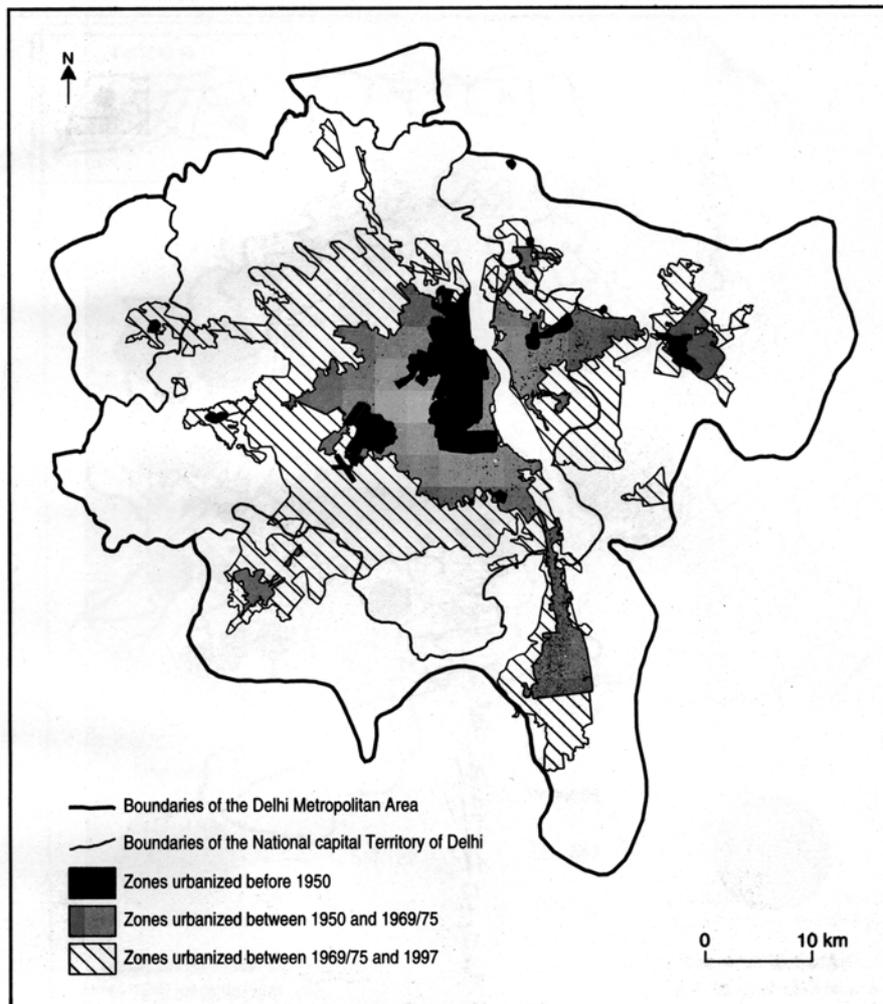
politique d’urgence, lors du premier mandat d’Indira Gandhi. Le troisième fut le fait d’initiatives populaires de la part des habitants qui n’avaient pas été pris en compte par les politiques de développement urbain.

La première étape, dans les années 1950, fut consacrée à la construction de colonies pour les réfugiés de la Partition. La majorité d’entre eux arrivait du Pakistan occidental. De ce fait, Delhi est considérée comme une ville penjabi, «recréée par ceux qui avaient tout perdu lors de la partition du sous-continent : les hommes et les femmes du Penjab voisin, les sikhs et les hindous chassés de la terre qui avait été celle de leurs ancêtres »¹. Leur présence est remarquable dans l’ensemble de la ville, et dans certains quartiers en particulier (Penjabi Bagh, Tilak Nagar, Penjabi Basti², etc.). Chittarajan Park (CR Park), quartier des Bengali, fut peuplé lui aussi à la suite de la partition du sous-continent, mais par les réfugiés venant du Pakistan oriental.

On peut voir sur la carte ci-après (Dupont, 2000) l’expansion spatiale des zones urbaines de la capitale durant ces cinquante dernières années.

¹ *Courrier International*, *op. cit.* : 18.

² Nombre des colonies (terme très largement utilisé, il désigne des quartiers d’habitations) construites alors furent baptisées ... Nagar, comme Lajpat Nagar ou Tilak Nagar. Il s’agit du mot hindi signifiant « cité » ; on trouvera aussi son équivalent *vihar* ; *puri* (ou *pura*) désigne une unité plus petite et moins centrale telle que le faubourg ou la banlieue ; *basti* est moins étendu encore et désigne à l’origine un rassemblement de huttes, de taudis ; *bagh* est un jardin.



Sources : Survey of India, 1950, scale 1:63,360,
Survey of India, 1970, 1976, 1980, scale 1:50,000,
Image IRS1-C 1997.

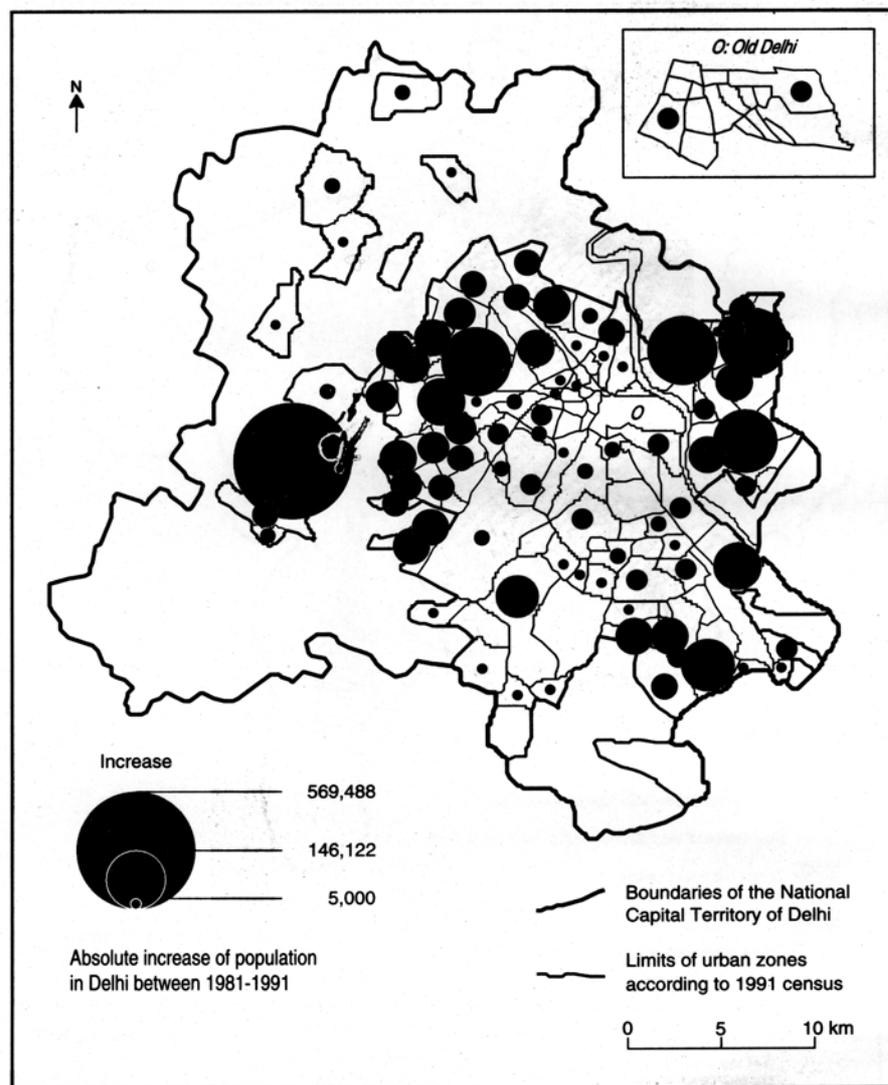
© V. Dupont, IRD

Interpretation : Bernard Lortic

Digitized map: R.M.S.I. (New Delhi),
Laboratoire de Cartographie IRD (Bondy),
F. Dureau (UMR Regards CNRS-IRD, Bordeaux).

MAP 13.1 SPATIAL EXPANSION OF URBANIZED ZONES IN THE
DELHI METROPOLITAN AREA FROM 1950 TO 1997.

La carte ci-dessous (*ibid.*) présente l'évolution de la population sur dix ans seulement ; elle est néanmoins représentative du mouvement d'accroissement de la population dans les zones dites périphériques.



Source of data: Census of India, District Census Handbook, Delhi, 1981 & 1991.

© V. Dupont, IRD

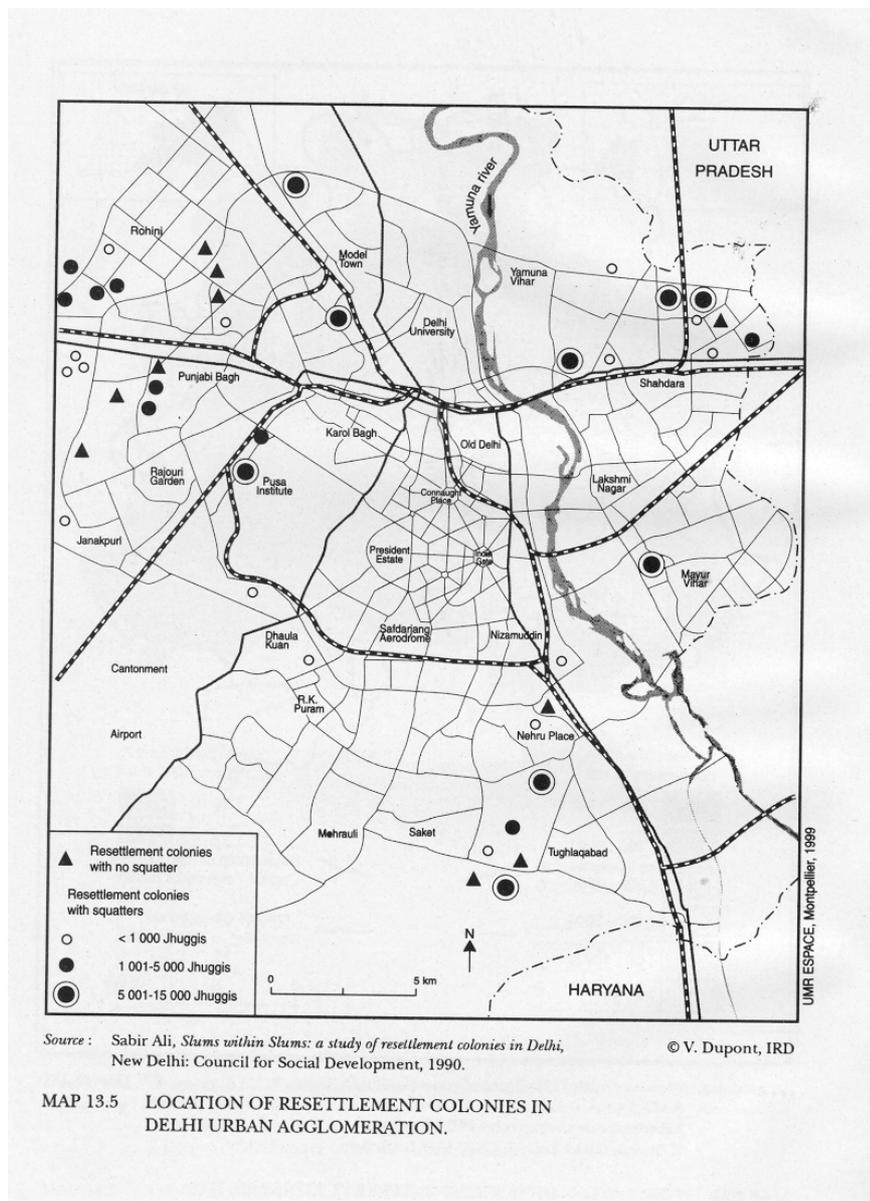
Digitized map: R.M.S.I. (New Delhi),
Laboratoire de Cartographie IRD (Bondy),
F. Dureau (UMR Regards CNRS-IRD, Bordeaux).

MAP 13.2a INCREASE AND DECREASE OF POPULATION FROM 1981 TO 1991 IN DIFFERENT ZONES OF THE NATIONAL CAPITAL TERRITORY OF DELHI.

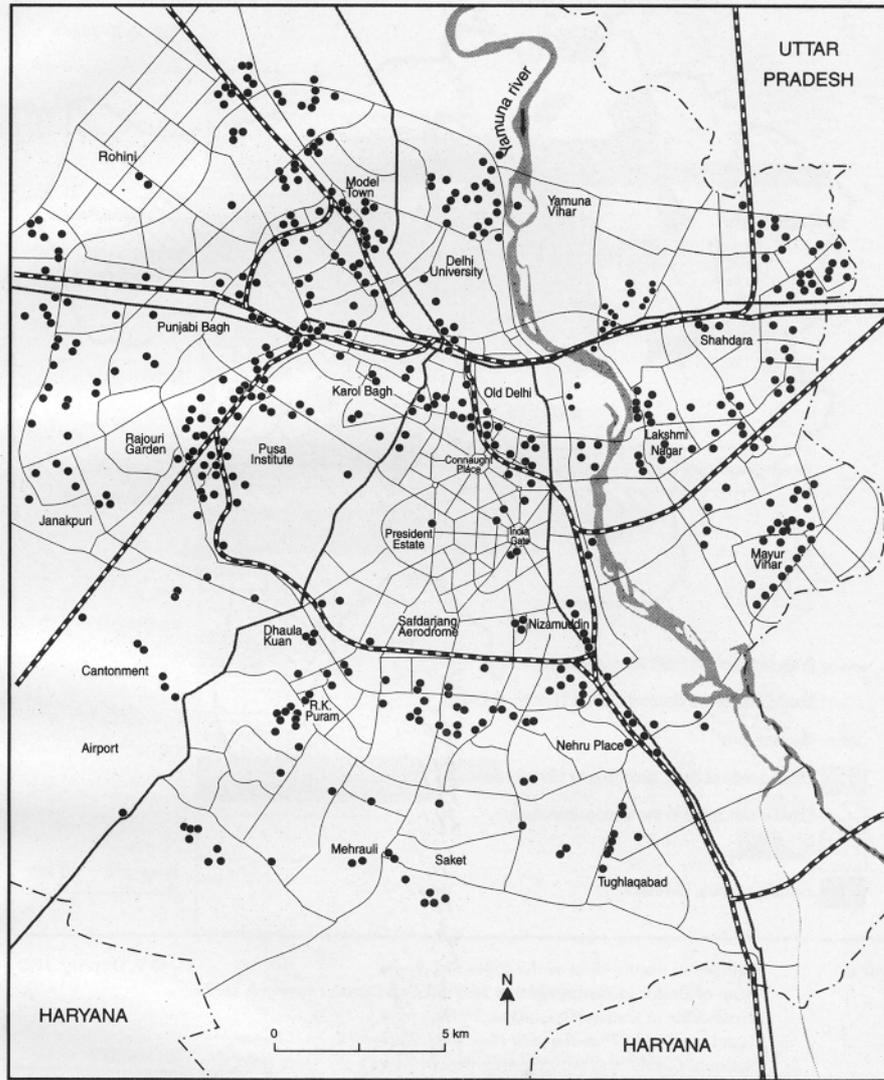
Ces zones sont ainsi qualifiées par rapport à la vieille ville, Old Delhi, qui représente le cœur historique de la ville, qui est aussi nommée Delhi, par opposition à

New Delhi. Mais elles ne représentent pas pour autant aujourd’hui des zones reléguées. Nous allons voir au fil de la présentation de l’implantation des réfugiés dans la ville que, dans cette ville multipolaire, la centralité sociale ne correspond pas nécessairement au centre spatial de Delhi.

Le deuxième temps, en 1975-1977, fut celui de la politique dite d’« Emergency » qui entraîna le déplacement forcé de près de 700 000 personnes vivant dans des taudis, des bidonvilles ou des campements illégaux (squats). Elles furent relogées dans des colonies situées à la périphérie de la ville, matérialisées sur la carte ci-dessous (*ibid.*).



Dans un troisième temps, les laissés-pour-compte des politiques publiques (classes moyennes et prolétariat) se tournèrent vers le logement informel et s’installèrent dans des colonies non autorisées aux limites de la ville, comme on peut le voir sur la carte 13.6 (*ibid.*)



Source : Slum & Jhuggi Jhonpri Department, Municipal Corporation of Delhi. © V. Dupont, IRD

MAP 13.6. LOCATION OF SQUATTER SETTLEMENTS IN DELHI URBAN AGGLOMERATION.

En 1994, le nombre d’habitants de ces colonies aux portes de la ville est estimé à 2,4 millions, soit 20 à 25% de la population de l’époque. La densité de population peut y être très élevée, les familles s’entassant dans des huttes à chambre unique (Dupont, *op. cit.*). Il faut noter que, en 1991, près de 40% des Indiens vivant en zone urbaine occupaient des logements à pièce unique¹.

En examinant la carte n°2 présentant les lieux de résidence des réfugiés (voir à la fin du chapitre), on constate que les différents groupes de réfugiés se sont établis dans les mêmes zones que celles occupées par les *jbuggi*, ces formes illégales et précaires d’habitat. Si, dans les années 1970-1980, ces zones étaient considérées comme la périphérie de la ville, elles font aujourd’hui partie intégrante de la métropole qui a continué de s’étendre sous l’effet de l’augmentation de la population. Les lois en matière de construction ont participé à cette extension horizontale dans la mesure où les immeubles de plus de deux étages n’étaient, de manière générale, pas autorisés. Ainsi, les hauts immeubles ne sont présents que dans certaines rares parties de la ville (Connaught Place ou certaines zones de Janakpuri et de Vikaspuri, par exemple, ou bien encore Rohini ainsi que les villes satellites de Gurgaon et Noida).

Par ailleurs, la ville est découpée en quartiers professionnellement spécialisés, communautaires ou religieux, plutôt qu’ordonnée autour d’un centre. L’écrivain et diplomate Shashi Tharoor parle de la disparité entre les quartiers, d’une « capitale qui se compose de vingt communes en quête de métropole »². Le vieux Delhi est resté (mais pour combien de temps encore ?) le quartier du commerce et de l’artisanat, avec ses zones ou ses rues spécialisées selon les corps de métier : Bhagirat Palace est le bazar des électriciens, le lieu des équipements dentaires, mais aussi celui des maisons de production cinématographique ; Chowri Bazar est aujourd’hui le marché des imprimeurs ; en haut de Chandni Chowk, artère centrale de la vieille ville, se trouve le marché aux épices, au milieu celui aux vélos, entre les deux celui aux lunettes, etc. Globalement, ce vieux centre historique est considéré comme populaire et majoritairement peuplé de musulmans, qui rappellent que cette partie de la ville, Shahjahanabad, fut fondée par les Moghols au XVII^e siècle. Comparée à l’atmosphère du nouveau Delhi, la densité de population y est beaucoup plus forte,

¹ National Human Development Report 2001, p. 39.

² *Courrier International*, mars-mai 2006 : 19.

les habitations plus vétustes, l’environnement plus bruyant, la pollution plus présente. Par opposition, New Delhi, particulièrement en son sud, est la ville moderne, administrative et résidentielle, où l’on trouvera des zones de bureaux dans des immeubles élancés, des centres commerciaux (*mall*) où les Indiens des classes moyennes et supérieures peuvent assouvir leur soif de consommation, des complexes cinématographiques modernes, de nombreux espaces verts rendant l’atmosphère plus respirable, moins bruyante.

La ville est faite de quartiers présentant des concentrations communautaires basées sur la langue et l’appartenance ethnique ; ainsi, on va retrouver les Afghans sikhs et hindous dans des quartiers penjabi, ou, pour ceux venant du Khost, dans des zones peuplées après la Partition par des gens originaires de régions frontalières de cette province afghane. D’autre part, la religion est un autre facteur de regroupement. Les quartiers musulmans sont nombreux. La vieille ville a été mentionnée, mais il faut citer également, par exemple, dans le sud, Nizamuddin, Bhogal ou Hauz Rani. C’est dans de tels quartiers que se sont établis les Afghans musulmans ou les Somaliens.

Après cette rapide peinture du paysage socio-spatial de la capitale et avant de voir la situation particulière de chaque groupe dans la ville, mentionnons les derniers développements de politique publique urbaine de la capitale.

3) *Derniers développements : le Master Plan de 2001 et les jeux du Commonwealth*

Début 2006, une campagne d’éradication des logements illégaux a débuté à grand fracas. Il s’agissait à la fois de détruire les empiètements (*encroachments*) verticaux – étages non autorisés – et horizontaux – balcons démesurés, zones de garage devant les maisons individuelles transformées en zone d’habitation, etc. – et de celer les locaux dont l’usage légal était détourné – comme les habitations privées utilisées à des fins professionnelles. Cette campagne faisait partie du Master Plan de 2001 qui fait suite à celui de 1962 et qui précède celui de 2021. L’introduction de ce dernier,

que l'on peut lire sur le site de la municipalité de Delhi¹, résume les objectifs des pouvoirs publics :

1. Delhi, the focus of the socio-economic and political life of India, a symbol of ancient values and aspirations and capital of the largest democracy, is assuming increasing eminence among the great cities of the world.

Growing at an unprecedented pace, the city needs to be able to integrate its elegant past as well as the modern developments into an organic whole, which demands a purposeful transformation of the socio-economic, natural and built environment. The city will be a prime mover and nerve centre of ideas and actions, the seat of national governance and a centre of business, culture, education and sports.

2. Apart from critical issues such as land, physical infrastructure, transport, ecology and environment, housing, socio-cultural and other institutional facilities, the cornerstone for making Delhi a world-class city is the planning process itself and related aspects of governance and management. This needs a co-ordinated and integrated approach amongst several agencies involved with urban services and development along with a participatory planning process at local levels.

Il faut également prendre en compte, dans le développement de la ville, la prochaine tenue des jeux du Commonwealth, en 2010. Là encore, la finalité de la restructuration de la ville est, tout autant que la mise en place des infrastructures nécessaires à l'événement, de montrer au monde une ville à la stature mondiale, vitrine de l'Inde, dont la réputation est en jeu. Ainsi, ces jeux sont-ils l'occasion pour l'Inde de rénover l'aéroport international, d'ouvrir de nouvelles centrales électriques, de construire des routes et de développer de nouveaux transports en commun, comme le métro, dont la première ligne a été inaugurée le 25 décembre 2002. Ces développements apparaissent positifs, mais ils sont accompagnés d'autres qui le sont moins, dont certains sont dénoncés sur le site même des jeux du Commonwealth :

How does it affect India?²

[...] Lets see how it exactly turns out to be for India in 2010 but this is clear from the media, businesses and politicians that the main focus is on infrastructure. To rebuild everything as if everything is truly international experience. Eventually, we all know what is going to happen, the rise in prices for property, stuffs of general use (there was no mother dairy³ till the 1982 Asiad happened, they removed all the cows from houses and this concept was floated).

Au-delà de la montée des prix, les jeux sont aussi le prétexte pour éliminer les logements illégaux et reléguer leurs habitants à l'extrême périphérie de la ville. Le cas de l'éviction programmée des Tibétains de Majnu ka Tila en est le parfait exemple. Deux projets menacent ainsi les Tibétains. Le premier est celui de l'élargissement de

¹ <http://www.mcdonline.gov.in/>, 9 février 2006.

² <http://www.commonwealth2010.in/2010-commonwealth-games.htm>, 9 février 2006.

³ Ces magasins que l'on trouve dans chaque quartier de la ville distribuent les produits laitiers dont les Indiens font une très forte consommation.

la route périphérique à Delhi, qui longe Majnu ka Tila, le Ring Road. Cet élargissement fait partie des aménagements entrepris en vue des jeux du Commonwealth. Toutes les constructions situées entre le bureau du Welfare Officer et la route doivent disparaître, ce qui correspondrait à l'éviction de plusieurs dizaines de familles. Le second projet est plus problématique ; il concerne la Yamuna et la réhabilitation de ses berges, il est inscrit au Master Plan. Si l'on en suit les directives, c'est la totalité de Majnu ka Tila qui doit être rasée, mais également la route qui doit être élargie pour les jeux ! En effet, elle se trouve dans la zone des 300 mètres sur lesquels les berges doivent être vierges de constructions.

Si le Welfare Officer concerné ne manque pas de rappeler sa gratitude envers le gouvernement indien et sa compréhension quant aux volontés publiques de moderniser et d'améliorer la ville, il rappelle cependant que les Tibétains ont eu l'autorisation de s'installer à cet endroit, même s'ils n'ont pas reçu de papier officiel qui les en rendrait propriétaires ou locataires de droit. Une simple lettre leur a été remise en date du 30 mai 1995 leur permettant de demeurer à cet endroit (vingt ans après leur installation dans ce lieu).

Ils ont le soutien des politiques, à commencer par celui de la Ministre en Chef de Delhi, Sheila Dixit. Celle-ci n'a pas ménagé ses efforts, cherchant à modifier le plan de trafic pour les jeux du Commonwealth, déclarant publiquement et à grand bruit qu'elle ne voulait pas voir une seule brique enlevée aux immeubles ni les bulldozers s'approcher de l'endroit, recevant à son domicile la délégation des réfugiés tibétains, composée du Welfare Officer, du *pradban*¹, et de quelques autres représentants de la communauté. Le gouvernement central soutient également les Tibétains, cependant, l'affaire est devant la justice.

Lors de la première audience, le 9 juin 2006, la Haute Cour statua sur l'éviction et le relogement des Tibétains, mettant en avant le fait que l'Inde avait évacué ses propres citoyens, faisant ainsi référence aux habitants des bidonvilles proches de Majnu ka Tila. Une proposition de relogement devait être faite d'ici le 8 juillet. Lors

¹ Le *pradban* est le mot hindi pour désigner le représentant des habitants d'un quartier. C'est lui qui est en liaison directe avec les autorités locales et qui joue le rôle de représentant et d'intermédiaire. À Majnu ka Tila, la présence du Welfare Officer n'a pas exclu celle du *pradban*, appelé aussi « leader du camp ». Leurs compétences sont quelque peu différentes : le *pradban* est plus en relation avec les autorités locales indiennes que ne l'est le Welfare Officer, qui est lui davantage tourné vers la vie de la communauté.

de la seconde audience, le 2 juillet, la Cour mit en avant les négociations entre le Delhi Chief Secretary, le River Yamuna Eviction Monitoring Committee et les Tibétains et ne parla plus de relogement. Les Tibétains se prirent à espérer, d'autant que le 6 juillet on célébrait les 71 ans du Dalai Lama et que Sheila Dixit faisait savoir dans tous les journaux qu'elle apportait un soutien inconditionnel aux Tibétains. La troisième audience, le 7 septembre, apporta, s'il en fallait, un démenti au poids des politiques dans cette question de planification de la ville. La colonie des Tibétains était déclarée illégale et le ministère des Affaires étrangères avait six semaines pour trouver un lieu de relogement aux Tibétains.

L'injustice est amèrement ressentie chez les Tibétains. Ils mettent en avant que c'est le gouvernement de Delhi qui, avant les jeux asiatiques de 1982, leur a demandé de s'installer dans la zone comprise entre le bureau du Welfare Officer et la Yamuna. C'est de cette époque que datent les monastères, premières constructions pérennes, édifiés au centre du quartier et autour desquels la vie de la communauté s'organise. Les premiers immeubles en dur, les *pakka*¹ constructions, ont aussi alors été construites. Les Tibétains ont investi de l'argent, contracté des prêts pour établir leur logement mais surtout leurs commerces (hôtels, pensions, agences de voyage, restaurants) et soulignent qu'en plus du lieu où ils vivent, c'est leur mode de subsistance qui est mis en danger. Enfin, ils ont réhabilité le lieu, qui était un terrain vague au départ, les premiers campements étaient précaires, l'endroit insalubre ; ils l'ont transformé, développé, assaini. C'est très injuste, estiment-ils, de les en chasser aujourd'hui². Lama Lobsang, député qui fut à l'origine de l'installation des Tibétains à Majnu ka Tila, estime aussi qu'il n'est pas correct de les chasser alors qu'ils ont été installés là avec la permission du ministère des Affaires étrangères.

On assiste à un bras de fer entre l'exécutif et le législatif dont l'issue se révèle défavorable aux Tibétains (mais pas seulement à eux). Les représentants politiques se mobilisent souvent contre les démolitions des bidonvilles, car leurs habitants représentent des électeurs potentiels. Cependant, dans une période où le politique est en crise, notamment à cause de la corruption, la Haute Cour et la Cour suprême

¹ Mot hindi ici utilisé dans le sens de « sûr », « certain » et provenant du verbe *pakna*, cuir ; il fait référence aux briques de terre rouge servant à la construction, lesquelles ont été doublement cuites.

² Entretien avec un habitant de Majnu ka Tila, le 8/09/06.

prennent le pas sur le pouvoir exécutif, comme le montrent très clairement Véronique Dupont et Usha Ramanathan au sujet des *slums* à Delhi (2007). De plus, les bureaucrates reçoivent le soutien d'une large part des classes moyennes et supérieures, qui aimeraient qu'enfin la municipalité tienne ses engagements en matière de services publics, à commencer par la distribution d'eau et d'électricité encore très défaillante¹.

Ici, les Tibétains ont reçu un soutien particulier car ils représentent un « dossier sensible », dans le sens où c'est une question d'intérêt international. Le fait que ce soit le ministère des Affaires étrangères qui soit chargé de leur relogement en témoigne, de même que le temps pris par la procédure, et les longues négociations entreprises, même si celles-ci n'ont pas abouti.

Il est tentant de dénoncer le manque de vision dont l'Inde fait preuve dans sa planification urbaine. La politique d'Emergency menée par Indira Gandhi a fortement marqué les esprits par la violence dont ont usé les autorités pour mener à bien la campagne de destruction des bidonvilles. Le cas des Tibétains est géré sans violence, mais il illustre parfaitement cette absence de vision. Notons par ailleurs que le rapport 1999-2000 de la World Bank relaye une déclaration d'un haut fonctionnaire indien connu pour ses positions anti-corruption (K.J. Alphons) qui présente la Delhi Development Authority comme l'« institution la plus corrompue du pays »².

Cette présentation générale de Delhi à travers son histoire récente devrait nous aider à mieux appréhender l'implantation des réfugiés dans la ville, qui fait l'objet du point suivant.

B- IMPLANTATION DES REFUGIES DANS LA VILLE

Les logiques de regroupement spatial des réfugiés seront ici présentées. La situation de chaque groupe sera abordée l'une après l'autre. En effet, si les

¹ Pour plus de détails sur cette question, voir notamment les travaux récents de Stéphanie Tawa-Lama Rewal, sur le site du Centre de Sciences Humaines de New Delhi, <http://www.csh-delhi.com/>.

² Voir <http://www.worldbank.org/wdr/2000/pdfs/chap7.pdf>, p. 144, 22 janvier 2008 ou Shah et Mandava, 2005 : 163).

déterminants religieux, linguistiques, culturels ou économiques qui ont présidé et président au choix des réfugiés seront au centre de l'analyse, cette approche par groupe permet de révéler la dimension spatiale de l'appropriation territoriale de chacun. Adoptant une perspective diachronique, nous verrons en premier lieu le cas des Tibétains, puis celui des Afghans, des Birmans et enfin des autres réfugiés.

1) *Des Tibétains qui quadrillent la ville*

Les Tibétains commencèrent à arriver à Delhi dans les années 1960. C'est Lama Lobsang, élu ladakhi de la National Commission on Scheduled Tribes¹, qui fut chargé d'accompagner leur installation. Tibétains et Ladakhi ont scellé au fil de l'histoire des relations culturelles, politiques, religieuses et économiques. Les premiers Tibétains se sont installés au Ladakh entre le V^e siècle et le VIII^e siècle ; à la fin du premier millénaire, ils formaient l'essentiel de la population. Au VII^e siècle, le bouddhisme apparaît dans ce royaume indépendant, mais très lié au Tibet, et s'impose quatre siècles plus tard. Tibétains et Ladakhi entretenaient par ailleurs des échanges commerciaux (Ginet, 1999).

Lama Lobsang retrace ainsi les premiers temps de leur installation² :

« En 1959, je suis allé trouver le ministre des Affaires ladakhi et Pandit Jawaharlal Nehru pour leur demander la chose suivante : nous donner un endroit et y faire construire une maison où les Ladakhi pourraient s'arrêter quelques jours (*resthouse*), un endroit de transit sur leur route vers les lieux bouddhistes saints (Bodhgaya, Varanasi, etc.). Les Ladakhi sont de gens pauvres ; quand ils traversaient Delhi, à l'époque, ils n'avaient pas de lieu où faire halte. Alors ils dormaient dans les rues, dans les gares... Pandit Nehru fut si bon qu'il chargea immédiatement un officier de trouver l'endroit convenable et de faire construire une maison et une léproserie pour les Ladakhi. Un jour, Pandit Nehru m'appela pour que je vienne voir le lieu qui avait été choisi. C'était Ladakh Budh Vihar. Nous n'aimions pas l'endroit au début. C'était très loin de Delhi. Et puis, nous avons réalisé que c'était un endroit intéressant car ce n'était pas si loin des gares, et proche de Chandni Chowk³. En fait, c'était un endroit parfait ! On prépara les plans pour que la construction puisse commencer. Au centre, on avait dessiné un temple bouddhique. Mais notre gouvernement est un gouvernement séculier, donc il ne peut pas construire de temple ou d'église ou quoi que ce soit de religieux. Le temple devait être construit avec des donations. Le Public Work Department nous envoya donc une lettre nous demandant de déposer de l'argent. Deux *lakh*⁴ étaient nécessaires... Mais nous, Ladakhi, sommes très pauvres. Il nous était impossible de réunir une telle somme. Nous décidâmes d'écrire aux ambassades des pays bouddhistes pour leur demander de nous aider. Mais nous ne le fîmes pas, car nous fumes averti que Pandit Nehru n'aimerait pas cette façon de faire. Alors, nous allâmes voir Pandit Nehru pour lui demander conseil. Effectivement, quand nous

¹ Loknaya Bhavan, Khan Market, 12 septembre 2006

² Voir également Dodin, 2002.

³ Il s'agit de l'artère la plus célèbre du vieux Delhi.

⁴ Un *lakh* égale 100 000 roupies.

avons évoqué notre lettre, il fut très fâché. Il demanda à combien s'élevait la somme. Il dit alors que deux *lakh*, ce n'était vraiment pas grand-chose, que nous allions demander au Ram Lila Committee¹, qui, en effet, nous donna la somme entière. En 1962 ou 63, le temple bouddhiste de Ladakh Budh Vihar fut inauguré par Pandit Nehru.

Quand Sa Sainteté le Dalai Lama a quitté le Tibet, de nombreux réfugiés l'ont suivi et se sont installés en Arunachal Pradesh. Mais quand la Chine attaqua Bomdila, ces Tibétains durent fuir une nouvelle fois ; ils étaient deux fois réfugiés. Une partie d'entre eux vint à Delhi, et je leur offrais l'hospitalité à Ladakh Budh Vihar. Ils étaient 4 000 à 5 000. Certains étaient dans le temple, on installa des tentes à l'extérieur. Les gens de Delhi apportèrent des vêtements, de la nourriture, car les Tibétains n'avaient rien. À cette époque-là, Indira Gandhi n'était que la fille de Nehru. Elle se mit à collecter du matériel auprès de l'armée : des tentes, des couvertures, des vêtements. Et elle venait tous les jours, enfin plutôt toutes les nuits, pour aider ces réfugiés, pour couvrir ceux qui dormaient sans rien. C'est pour ça qu'elle venait la nuit. Pour ne pas créer d'attroupement, et parce que les plus nécessiteux, on les voit la nuit, ce sont ceux qui n'ont pas de couverture. Cela a duré six mois environ, et ensuite le gouvernement a commencé à les envoyer dans les *settlements*.

Quelques centaines de Tibétains restèrent à Delhi, dans des huttes, dans des conditions difficiles. Le ministère des Affaires étrangères indien me convoqua et me dit : 'Nous mettons en place des *settlements*, nous dépensons des *crores*² pour installer dignement les Tibétains... Mais ces gens-là, misérables... que vont penser les étrangers, les ambassades ? Nous faisons de très bonnes choses pour les Tibétains, nous ne pouvons pas laisser ces miséreux comme ça'. Mais j'ai protesté : 'Je ne permettrais pas qu'on les chasse, à moins que vous ne trouviez un site alternatif pour eux'. Alors le ministère m'a chargé de m'en occuper. J'ai trouvé un site, juste à côté de Ladakh Budh Vihar : Majnu ka Tila. C'était la forêt. Bref, j'ai trouvé cet endroit et ils s'y sont installés avec la permission du ministère des Affaires étrangères. »

Ce récit témoigne d'une première logique de regroupement basée sur la proximité religieuse et culturelle existant entre les Tibétains et les Ladakhi. L'État indien n'intervient que dans un deuxième temps. Tenant compte de cette première installation dans le nord de la ville, il enjoint les Tibétains à fonder leur quartier principal à Majnu ka Tila.

Les Tibétains ne conservent pas moins une présence très significative à Ladakh Budh Vihar. C'est en effet là que se trouve le centre de réception³ pour les réfugiés arrivant du Népal (ou pour ceux qui sont en transit entre le sud et le nord de l'Inde s'ils connaissent des difficultés). Il dispose de quelques chambres pour les gens de passage (quarante lits en dortoir), qui y sont également nourris, mais ce n'est qu'un lieu de transit : on y reste que si l'on a des problèmes qui nécessitent de séjourner à Delhi pour les régler. Sinon, les gens poursuivent leur route, *a priori* vers Dharamsala. Un petit temple tibétain jouxte le centre de réception.

¹ Il s'agit d'un groupe hindouiste.

² Un *crore* égale 100 *lakh* ou 10 millions des roupies

³ Il s'agit d'une annexe du centre de réception de Dharamsala.

Des Tibétains tiennent un nombre important des magasins du marché, où ils vendent essentiellement des vêtements de type occidental, des contrefaçons. Une centaine de familles y résident, bien que la majorité des Tibétains travaillant à Ladakh Budh Vihar vivent à Majnu ka Tila.

Le temple bouddhique construit au centre du quartier tient une place importante en tant qu'institution bouddhique, mais ce n'est pas un temple tibétain. Les réfugiés ne se le sont donc pas approprié de la même façon et ils soulignent le fait que ce n'est pas leur monastère.

Majnu ka Tila est le plus important quartier tibétain de Delhi. Les Delhiites ou les étrangers en parlent souvent en terme de « camp tibétain », même si celui-ci n'est absolument pas fermé. Il s'agit d'un véritable microcosme tibétain, une *little Dharamsala*, la *little Lhasa*.

Deux petits monastères¹ se situent au centre de la colonie tibétaine. Ce sont les premiers édifices qui furent construits sur le terrain vague que l'Inde céda aux Tibétains. Espaces rituels autour desquels se (re)constitue la communauté, ils voient défiler toutes les catégories de Tibétains et tous les âges : des plus anciens, arrivés avec le Dalai Lama, qui passent souvent toute la matinée sur la place encerclée par les deux temples, jusqu'aux nouveaux arrivants, qui occupent les petits boulots de vendeur de pain ou de nouilles, en passant par les membres de l'administration ou des différentes associations tibétaines dont les bureaux sont tout proches, les artisans qui réalisent les moulins de prières ou les *thangka*² qui viennent boire un thé sur la place, les dévots qui pratiquent les circumambulations, les jeunes au look très occidentalisé qui s'en vont à l'université ou traînent avec leurs amis dans les ruelles de la colonie.

¹ Au sens strict du terme, il n'existe pas de monastère tibétain dans la capitale. Rien de comparable, en tout cas, avec les grands monastères reconstruits à l'identique de ceux du Tibet, comme cela s'est fait dans le sud de l'Inde (Sera Monastery à Bylakuppe, Karnataka), sur les contreforts de l'Himalaya (Mindroling Monastery à Dehradun, Uttar Pradesh), ou encore en Occident (aux États-Unis par exemple, le Sakya Monastery de Seattle). Il n'existe pas de nonneries et, d'une manière générale, il n'y a pas d'activité monastique à Delhi.

² Peinture bouddhique sur toile représentant des *mandala* (représentations géométriques du cosmos), le Bouddha ou les *bodhisatva* (êtres ayant atteint l'Éveil mais qui demeurent dans le monde sensible pour aider les vivants à aller vers le nirvana).

Cette place aux couleurs chatoyantes qui, le matin, résonne des *mantra* bouddhiques contribue pour une large part à l'atmosphère du quartier. Autour des monastères, se déploie une kyrielle de restaurants, *guest houses* et hôtels pour les touristes et les Tibétains de passage, des magasins vendant des articles pour la montagne ou des jeans et T-shirts dernière tendance, des ateliers d'artisans ; bâtiments au sommet desquels flottent les drapeaux de prière. Une école tibétaine pour les petits se trouve le long du Ring Road, elle accueille les enfants jusqu'en classe cinq². Ensuite, ils sont envoyés dans les différentes écoles tibétaines du pays. Un dispensaire (une des branches du Tibetan Medical and Astrological Institute of His Holiness the Dalai Lama) a été ouvert et un docteur privé officie également. Il s'agit là, bien sûr, de médecine tibétaine.

Le bureau du Welfare Officer, seule représentation à proprement parler de l'administration tibétaine dans le quartier, se situe à quelques dizaines de mètres des monastères. Même si Delhi n'est pas un *settlement*, un Welfare Officer a été nommé par le gouvernement tibétain pour administrer les réfugiés de Delhi et des communautés d'Haryana et du Rajasthan, faire la liaison entre les Tibétains et les autorités locales. Comme son nom l'indique, son devoir est de veiller au bien-être des Tibétains. Il assure la coordination entre le public, l'administration tibétaine et le gouvernement indien (au niveau fédéral et de l'Union). Il propage l'information en utilisant les relais que sont les groupes tels le Tibetan Freedom Movement, la Tibetan Women Association (TWA), le Regional Tibetan Youth Congress, qui ont chacun un bureau à Majnu ka Tila, eux aussi situés en son cœur. Il signe les certificats de naissance et des attestations en tout genre. Il organise les élections, récolte la taxe du livret vert³. Le Welfare Officer travaille également avec l'association des résidents, à la tête de laquelle se trouve le « leader du camp », le *pradhan*. Ce dernier a été élu par les résidents de Majnu ka Tila pour servir d'intermédiaire entre les réfugiés et les autorités indiennes locales.

¹ Les *mantra* sont des formules religieuses récitées.

² Ce qui représente l'équivalent du primaire.

³ Le livret vert est délivré par l'administration tibétaine. Sa fonction sera détaillée dans le chapitre suivant.

En face, de l'autre côté du Ring Road, se trouve Penjabi Basti. C'est le lieu où les Tibétains vont faire leurs courses et tailler leurs habits, car c'est nettement meilleur marché que dans Majnu ka Tila. C'est aussi là qu'ils vont quand ils ont besoin du médecin allopathique, efficace et peu onéreux, estime Lhamo, jeune femme au foyer habitant le quartier depuis six ans.

Ladakh Budh Vihar et Majnu ka Tila, en tant que premiers quartiers d'installation, constituent les deux zones majeures de concentration des Tibétains à Delhi. Deux lieux renforcent cette présence tibétaine au nord de la ville : la cité étudiante de Rohini et le futur monastère de Model Town.

Depuis Majnu ka Tila, il faut une bonne demi-heure en auto rickshaw pour atteindre la résidence étudiante de Rohini (Rohini Youth Hostel) qui accueille les étudiants Tibétains de Delhi, dont la majorité suit des cours à la Delhi University. Construite dans les années 1990 par le SOS Children Village¹ sur la forme des maisons traditionnelles tibétaines, elle peut accueillir jusqu'à 500 étudiants, même si en 2006 ils n'étaient que 170. La résidence est équipée d'une cafétéria, d'une salle de prière, d'un hall pour les sports tels que le ping-pong ou le *karom* (billard indien), d'une piscine (rarement remplie par manque d'argent) et de terrains de sport extérieurs. Elle fait face à un grand parc et est située à dix minutes à pied de la station de métro Rohini East.

À presque mi-distance entre Majnu ka Tila et Rohini, à Model Town, un grand monastère est en construction. D'après Tenzin, étudiant et pensionnaire de la résidence de Rohini, il s'agira d'un important monastère, ce qui manquait jusque-là à Delhi. En effet, deux autres institutions religieuses se situent à Old Delhi (Mindroling) et à Laxmi Nagar (Loseling) mais il s'agit de résidences de *rinpoche*² vivant à Delhi et non de monastères. Ils servent de *guest house* pour certains moines de

¹ De son nom original SOS Kinderdorf International, le SOS Children Village est une ONG chapeautant d'autres associations et ONG sur toute la planète. Elle travaille pour le développement social des enfants et la garantie de leurs droits, dans l'esprit de la Convention des Nations Unies sur le droit des enfants, <http://www.sos-childrensvillages.org>, 12 février 2007.

² *rinpoche* est un titre honorifique donné à des grands maîtres du bouddhisme tibétain.

passage ; c’est également le lieu où l’on se rend pour trouver les *lama*¹ dont le rôle est indispensable à l’exécution des rites funéraires. Mais ils ne constituent pas à proprement parler des monastères.

Avec le temps, du fait à la fois des contraintes imposées par la ville qui s’étend et de choix stratégiques, les Tibétains ont investi la ville bien au-delà de sa partie nord. Le sud, qui offre une meilleure visibilité au groupe, du fait de la concentration des agences de Nations Unies, des ambassades, des centres culturels et intellectuels et des expatriés, regroupe ainsi plusieurs institutions tibétaines ainsi que les organisations financées directement par l’Occident. Il s’agit aussi d’un des endroits de la ville les plus agréables à vivre en terme de densité de l’habitat, de pollution atmosphérique et sonore, de présence d’espaces verts.

À Lajpat Nagar III, quartier résidentiel de classes moyennes et supérieures, on trouve le Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, un projet associant la Fondation Friedrich Naumann (institution publique allemande militant pour les idéaux démocratiques libéraux) et le parlement tibétain en exil. Au même endroit, se trouve l’India Tibet Coordination Office, dont la mission est de renforcer les liens avec les ONG indiennes soutenant la cause tibétaine.

Le Bureau de Sa Sainteté le Dalai Lama, qui est donc la représentation officielle de l’administration tibétaine en exil, donne sur le Ring Road, à Lajpat Nagar IV. Également dans ce quartier, se trouve le Youth Opportunity Trust Asia (YOTA), sorte d’ANPE pour les jeunes Tibétains, financée par le Tibet Relief Fund, une organisation charitable britannique fondée en 1960.

À Jangpura Extension, autre quartier plutôt chic du sud, est située la maison d’édition Paljor. Ces éditeurs font référence en matière d’études tibétologiques et distribuent par ailleurs les livres édités par la Library of Tibetan Archives de Dharamsala. Il s’agissait à l’origine de la maison d’édition du gouvernement en exil ; elle a été privatisée par le Kalon Tripa, en même temps que les autres entreprises d’État au début des années 2000.

¹ Selon la même source, un *lama* est un moine tibétain, un être capable de mener les fidèles vers la réalisation spirituelle.

Toujours dans ce secteur, se trouve la Federation of Tibetan Corporate Societies in India. Les sociétés sont les unités de production artisanales ou agricoles basées dans les *settlements*. Elles sont regroupées en corporation à Delhi. Au nord de Jangpura, le quartier adjacent est Nizamuddin. Il est divisé en deux, de part et d’autre de Mathura Road, la grosse artère qui descend vers le sud : Nizamuddin West, quartier avec une forte présence musulmane, une école coranique très réputée et une *dargah*¹ qui ne l’est pas moins, et Nizamuddin East, partie très cossue rassemblant de nombreux expatriés. Le Tibetan Medical and Astrological Insititute du Dalai Lama (Men-Tsee-Khang) a ses bureaux dans cette seconde partie du quartier. L’institut comporte une clinique et la section export, car une large part des produits *sorig*² se vend sur le marché occidental, peut-on lire sur leur site.

Dans la zone la plus cossue et prestigieuse du sud de Delhi, sur Lodi Road, bordant les jardins moghols éponymes et aussi dénommée VIP Road, se trouve la Tibet House. Il s’agit du centre culturel tibétain, organisant régulièrement des conférences, de plus ou moins grande ampleur (causeries mensuelles, conférences internationales en partenariat avec l’India International Centre par exemple, une des institutions culturelles et de recherche les plus reconnues de la ville) sur les thèmes de la religion et de l’art principalement. Elle dispose d’une bibliothèque, d’une librairie et d’un petit musée où sont exposés des *thangka* et des statues de bouddhas essentiellement.

Par ailleurs, il faut mentionner le fait que l’on croise des Tibétains dans toute la ville, et notamment dans les quartiers sud de Greater Kailash, East of Kailash ou Lajpat Nagar. Il s’agit souvent de jeunes travaillant dans les grands hôtels et les restaurants de New Delhi et dans les centres d’appels de Gurgaon et Noida, villes satellites de la capitale. Cette présence résiduelle est le résultat de trajectoires plus

¹ Tombe d’un saint musulman. Célèbre dans toute la ville, la *dargah* de Nizamuddin propose des chants soufis chaque semaine, séances qui attirent autant les Indiens que les Occidentaux de passage ou résidant dans la capitale.

² Men-Tsee-Khang’s herbal products are known as ‘Sorig’ products based on *Tibetan Science of Healing and System*. Men-Tsee-Khang Exports products are namely, Sorig Beauty Cream, Sorig Ointment, Sorig Herbal Tea, Sorig Hair Oil, Sorig Therapeutic Massage Oil, Sorig Health Tonic, Sorig Herbal Spice, Sorig Incense and Sorig Loongpoe, <http://www.men-tsee-khang.org/administration/dexp.htm>, 9 janvier 2007.

individuelles par rapport au groupe. Mentionnons également la présence, toujours dans le sud de Delhi, d'un institut monastique de la lignée du Karmapa – ce lama non reconnu par le Dalai Lama –, le Karmae Dharma Chakra Center.

Enfin, plusieurs business tibétains comme des agences de voyage ont élu domicile dans les hauts immeubles de Connaught Place, point central de la ville. Deux marchés tibétains jouissent enfin d'une large visibilité, car ils sont situés au beau milieu de la zone touristique de la ville : le Lal Qila Tibetan Market, situé à proximité du Fort rouge, dans le vieux Delhi, et le (Janpath) Tibetan Market. Le premier est saisonnier, tandis que le second est permanent et tenu par de « vieux migrants » tibétains, dont il convient également de dire quelques mots. En effet, bien que n'étant pas réfugiés, donc hors du champ de cette étude, ils contribuent à cette appropriation de l'espace de la ville par les Tibétains. En effet, ils sont à l'origine d'un des marchés les plus célèbres de Delhi, le marché tibétain de Janpath. Cette artère partant du sud de Connaught Place est de plus largement fréquentée par les touristes, car située au cœur du quartier où la plupart réside. Fondé en 1971, ce marché qui comprend aujourd'hui vingt-six magasins¹ est tenu par des Tibétains arrivés en Inde dans les années 1940. Dénommés Gyagar Khampa, ces Tibétains sont des commerçants qui venaient régulièrement en Inde pour y faire des affaires – ils sont aussi qualifiés d'Indo-Tibétains – et qui ont décidé de rester en Inde après l'invasion chinoise. Ils ont depuis acquis la nationalité indienne et peu parlent encore le tibétain, estime-t-on à Majnu ka Tila.

Gyagar signifie « Inde » en tibétain. Le sens ou l'origine de Khampa est moins claire. Il semble que le terme ne renvoie pas aux Khampa, habitants du Kham, l'une des régions du Tibet, mais plutôt au mot *kyam*, signifiant « errer », « parcourir ». Le mot *kyam* se serait transformé en Inde en *khempa* puis en *khampa*. Gyagar Khampa désignerait donc des gens qui auraient fait la route jusqu'en Inde dans le but de commercer ou pour voyager.

¹ *Hindustan Times*, 13 mai 2007.

Ces Gyagar Khampa vivent principalement à Laxmi Nagar, où ils ont acheté de la terre¹, quartier populaire aux loyers encore modérés, depuis lequel il suffit de traverser la Yamuna pour rejoindre Janpath. Également, légèrement au nord de Connaught Place, on trouve le même type de marché du côté du Fort Rouge, au beau milieu de la vieille ville et à un endroit là aussi très touristique. Mais ce marché n'est pas permanent, à la différence de celui de Janpath.

Cette exposition des différents lieux d'implantation des Tibétains permet de qualifier Delhi d'espace de dispersion présentant des zones spécifiquement ou majoritairement tibétaines – de résidence et de commerce – et des lieux où la présence tibétaine est plus marginale mais néanmoins remarquable. Ces différents éléments, cet « éclatement » des Tibétains dans la ville autour de quelques quartiers de concentration, qui représentent le noyau de la communauté, témoignent d'une appropriation certaine de la ville par les Tibétains. De plus, la visibilité dont ils font preuve, à travers les drapeaux de prières étendus au dessus des habitations, les pancartes des restaurants et des magasins, les enseignes des associations et autres institutions, vient renforcer ce phénomène. Enfin, la construction de bâtiments, l'ouverture de commerces traduisent une projection en Inde sur le long terme. Nous allons voir que l'appropriation de Delhi par les autres groupes est nettement plus réduite, ou plus discrète, en premier lieu pour les Afghans musulmans.

2) *Des Afghans musulmans éparpillés au sud*

À la différence des autres groupes, les Afghans musulmans se retrouvent aujourd'hui quelque peu dispersés dans la ville, même si, globalement, ils vivent dans le sud. Il faut bien remarquer que la situation que l'on observe aujourd'hui est celle d'un groupe, dont il ne reste qu'un petit dixième, si l'on prend les chiffres avancés par Chakraborty (*op. cit.* : 180). Si l'on considère ceux du journaliste indien Ved Pratap Vaidik, spécialiste de l'Afghanistan, ce n'est pas plus de 4% du groupe qui est encore réfugié à Delhi. Selon ce dernier, entre la fin des années 1970 et le début des années 1980, 50 000 Afghans sont arrivés dans la capitale indienne. Il s'agissait des grands leaders du pays – des ministres (*cabinet minister*), des chanceliers et des

¹ *Ibidem.*

professeurs d’université, des docteurs, des ingénieurs et des hommes d’affaires, les plus riches d’entre eux – qui faisaient chemin vers l’Ouest.

Ils se sont installés dans le sud de la ville, à Lajpat Nagar, South Extension ou Anand Niketan, zones résidentielles plus ou moins chiques où il fait bon vivre, à Bhogal et Nizamuddin, quartiers musulmans centraux. Ces quartiers alliaient plusieurs atouts : ils constituaient des lieux de résidence d’un certain standing tout en étant majoritairement musulmans ou tout proches de telles zones. Ils assuraient par ailleurs une relative proximité avec le HCR.

Des boulangeries où l’on trouve ces longs *naan* (pain) et des *dhaba* (gargotes où l’on peut se restaurer et boire du thé) afghans ont fleuri un peu partout. On reconnaissait les Afghans à leur *salvar-kamiz*, taillé un peu différemment du *kurta-pyjama*¹ indien, se souvient le journaliste.

Le Kabli Hotel, situé dans Bhogal, constitua le point d’arrivée de beaucoup d’entre eux dans la capitale. Cet hôtel fut ouvert au début des années 1970 par un Afghani sikh de Kaboul venu s’installer à Delhi au début des années 1930². C’est son fils qui tient désormais la pension qui accueille toujours beaucoup d’Afghans, qu’il s’agisse de réfugiés, de malades se rendant en Inde pour s’y faire soigner, d’hommes d’affaires ou de personnes en quête d’opportunités économiques. Quand le Kabli Hotel affiche complet, les réfugiés prennent la direction du vieux Delhi. De nombreux hommes d’affaires afghans y résident de façon plus ou moins temporaire (si l’on en croit l’ambassade d’Afghanistan en Inde), ils aident les nouveaux arrivants.

Aziza est arrivée à Delhi en septembre 1990, seule avec ses cinq enfants, enceinte du sixième. Son mari, Ali, n’avait pu se joindre au convoi car il n’avait pas encore quarante ans, il était donc toujours en âge de faire la guerre et n’avait par conséquent pas le droit de quitter le pays. Partis dans l’urgence, ils n’avaient pas eu le temps de planifier l’arrivée en Inde de la famille. C’est dans l’avion qu’un Afghani a remis à Aziza la carte de visite du Kabli Hotel, lui en parlant comme d’un endroit très fameux, où le personnel parle pashtou et dari, où il fait bon débarquer. Elle montra donc la carte au taxi de l’aéroport et se retrouva à Bhogal devant l’hôtel. Celui-ci étant complet, on lui conseilla de se rendre à Old Delhi au Welcome Hotel. Elle y rencontra un Afghani qui l’aida à trouver un appartement dans Bhogal.³

Cependant, une large part des réfugiés arrivés dans les années 1980 a rapidement atteint les États-Unis, l’Australie, le Japon. D’autres, nombreux selon les dires du

¹ Ensemble vestimentaire composé d’une longue chemise et d’un pantalon bouffant.

² Voir en annexe l’interview de Sukhbir Singh Kabli, patron de l’hôtel.

³ Entretien réalisé en mars 2005.

journaliste, obtinrent la nationalité indienne de façon illégale et semblent depuis s'être fondus dans la masse humaine de Delhi. La forte présence afghane dans les quartiers du sud appartient désormais au passé, comme en témoigne la disparition de la plupart des boulangeries afghanes, dont une seule est toujours en activité, au Central Market de Lajpat Nagar II, célèbre marché où plusieurs Afghans sikhs naturalisés indiens ont pignon sur rue. Ainsi, ils sont un peu moins de 2 000 Afghans musulmans enregistrés par le HCR en 2006.

Ils se répartissent aujourd'hui dans les quartiers de Lajpat Nagar et Bhogal pour les plus aisés des réfugiés, Hauz Rani et Laxmi Nagar pour les plus modestes. Hauz Rani, situé au sud-ouest de Greater Kailash, est un quartier populaire à majorité musulmane, tout proche de Saket et son complexe commercial, lieu de récréation et de consommation de la jeunesse delhiite issue des classes moyennes et supérieures. Le contraste est assez frappant entre les deux côtés de la route principale qui les sépare.

Laxmi Nagar est plus excentré, car situé de l'autre côté de la Yamuna. Les Afghans vivant dans cette partie de la ville sont majoritairement des Pachtounes, tandis qu'ailleurs on rencontre surtout des Tadjiks.

L'installation dans un quartier ou un autre n'est jamais acquise et définitive. Le développement de la ville, avec notamment l'arrivée du métro, transforme des quartiers populaires en zones résidentielles prisées dont les prix flambent. Mais également, l'évolution de la situation économique ou familiale des réfugiés les amène à modifier leur situation dans la ville.

Aziza, rejointe par son mari quelques mois plus tard, a d'abord logé avec ses enfants à Bhogal. Mais le loyer était trop élevé, ils déménagèrent à Laxmi Nagar au bout de six mois. Puis, en 1996, ils revinrent dans le sud de Delhi pour s'établir à Lajpat Nagar. Leur situation économique était un peu meilleure, et puis ils pouvaient ainsi suivre les cours d'anglais proposés par le HCR, se rendre à l'agence des Nations Unies plus aisément et enfin, vivre une vie un peu plus moderne, plus conforme à celle qu'ils avaient à Kaboul alors que Laxmi Nagar leur paraissait être un village. En 2006, alors que la famille continue de s'agrandir (Osman, le fils aîné, a désormais deux enfants), ils font le choix de s'excentrer et déménagent à Hauz Rani. Pour le même loyer qu'à Lajpat Nagar, ils ont un appartement près de trois fois plus grand.

Assad, arrivé à Delhi avec ses parents et ses frères à la fin de l'année 1989, s'est d'abord installé à Kalkaji, car une tante éloignée (*relative*) y vivait. Cette vieille dame les accueillit chez elle les premières semaines. Puis ils choisirent de s'installer à Hauz Rani, quartier du sud relativement proche de Kalkaji, mais bien meilleur marché car plus excentré. Ils n'en ont pas

bougé depuis, sauf pour déménager quelque temps à Madangir, où les loyers étaient encore inférieurs et où d'autres Afghans résidaient également.¹

De plus, la présence des ONG partenaires du HCR, qui délivrent des cours ou des soins, influe sur le choix de résidence des réfugiés. Notons cependant que cette présence attire autant les réfugiés qu'elle est déterminée par leur résidence. Ainsi, face à la baisse d'effectifs des Afghans résidant à Malviya Nagar, le bureau de Saket a été fermé au profit d'un nouveau, recentré (à Lajpat Nagar) et s'adressant à des réfugiés habitant une zone plus large (de Bhogal à Malviya Nagar).

L'éparpillement des Afghans musulmans est un des effets du départ de nombre d'entre eux, mais également, il témoigne d'une faiblesse des organisations collectives, qui centralisent et agrègent les individus autour d'elles. Une seule association propre aux réfugiés (réunissant les chefs de famille vivant à Hauz Rani) a pu être identifiée au cours de cette enquête, et celle-ci avait disparu en 2005. Nous aurons l'occasion d'en reparler au cours des chapitres 6 mais nous pouvons d'ores et déjà dire que c'est là l'expression de parcours davantage individuels de la part de personnes qui n'ont pas reconstitué de structures collectives en exil car elles se pensaient en transit.

Au contraire, nous allons voir que les Afghans sikhs et hindous, dont le nombre est à peu près stable (ce qui témoigne d'un certain équilibre entre les naissances et les rares arrivées d'un côté et, de l'autre, les décès, les naturalisations, et dans une moindre mesure les retours en Afghanistan ou les départs vers d'autres pays), présentent une concentration remarquable. Le bureau de Vikaspuri regroupant l'ensemble des ONG partenaires du HCR pour la zone ouest ainsi qu'une association afghane sikhe très active (la Khalsa Diwan Welfare Society) ont largement contribué à cette agglomération, mais le choix initial a été guidé par d'autres facteurs.

3) *Les Afghans sikhs et hindous dans les quartiers peuplés après la Partition*

Tilak Nagar, quartier penjabi au nord-ouest de Delhi, est de loin l'endroit de la capitale regroupant le plus d'Afghans sikhs et hindous. Si l'on vient du Penjab, du Pakistan ou d'Afghanistan par la route ou le train, ce quartier se trouve à l'entrée de la ville. Il fut élu nouveau lieu de résidence par un grand nombre de réfugiés de la

¹ Entretien réalisé en mars 2006.

Partition qui s’installèrent à Delhi. Une majorité sikhe s’y constitua et de nombreux *gurudwara*, les temples sikhs, furent édifiés.

Or, les *gurudwara* constituèrent les premiers relais des réfugiés lors de leur installation, tout comme sur la route de l’exil. C’est donc dans ce quartier que des tentes furent installées pour accueillir les réfugiés, distribuées par l’intermédiaire des *gurudwara* (mais fournies par le HCR). C’est aussi dans les temples sikhs qu’ils étaient nourris, qu’ils pouvaient glaner des informations, notamment où se trouvait le HCR et qu’en attendre.

Tami (Taramjeet) est arrivée avec ses parents en 1992. Ils ont d’abord logé au *gurudwara*, celui du 20^e bloc de Tilak Nagar. Puis, son père a trouvé un emploi de journalier et au bout de quelque temps, ils ont pu prendre un petit appartement dans le quartier.

Hinderjeet Kaur, arrivée la même année avec une de ses filles, son fils et son beau-frère, s’est rendue au *gurudwara* Nanak Piao¹. C’est de là qu’ils ont été conduits au camp de tentes mis en place par les Nations Unies. Il y avait des centaines de réfugiés qui dormaient là, et mangeaient au *gurudwara*. Elle a passé six mois dans une tente avant de pouvoir payer la location d’un logement.²

Aujourd’hui, le nombre d’Afghans vivant à Tilak Nagar est estimé par le HCR à plus de 4 000. Leur effectif est en augmentation, à la fois du fait des naissances, mais aussi d’un mouvement de plusieurs familles excentrées jusqu’alors. Desservi par le métro, le quartier déjà réputé pour son marché est en pleine expansion, et constitue un haut lieu de commerce de produits manufacturés, vêtements, articles de cuir en tout genre et chaussures en particulier (les *jute*, ces ballerines en cuir souples, brodées, que portent les hommes et les femmes). De plus, deux complexes cinématographiques, accompagnés de leur lot de magasins, se trouvent dans le voisinage : le PVR à Vikaspuri et le Satyam Cineplex au Janakpuri District Centre. Tous ces éléments font du quartier un lieu prisé des classes moyennes.

Un autre groupe des réfugiés afghans sikhs et hindous s’est établi à Faridabad, ville satellite au sud de Delhi, dans l’État d’Haryana. Leur choix a été guidé par la présence de parents et d’amis (*relatives*), puis en raison de l’installation d’une partie du groupe, ce qui formait un réseau d’entraide disponible. La ville à majorité confessionnelle sikhe et hindoue rassemble aussi des réfugiés de la Partition

¹ Dédié au premier gourou sikh, Guru Sri Nanak Dev, et construit après la visite de celui-ci au sultan afghan Sikandar Shah Lodi (1505), le *gurudwara* Nanak Piao se situe sur Grand Trunk Road, soit en plein nord de la ville. Comptant au rang des lieux les plus saints du sikhisme, ce temple était connu de nombreux réfugiés qui le choisirent comme lieu de premier asile.

² Entretiens réalisés en juillet 2006.

originaires de villes proches de la frontière afghane telles Peshawar, Dera Ghazi Khan, Dera Ismail Khan et Kohat. Ceci explique pourquoi les Afghans venant de la province de Khost (au sud de Kaboul, faisant frontière avec le Pakistan) ont majoritairement choisi Faridabad comme lieu de résidence.

C'est le cas de la famille de Tara. La grand-tante de la jeune fille vivait à Faridabad, depuis toujours, précise-t-elle. C'est pour cela qu'ils ont choisi cette petite ville comme premier lieu de résidence. Ils ont passé leur première nuit au *gurdwara*, puis ils ont trouvé un appartement, grâce à l'aide de la tante. C'est seulement depuis deux ans qu'ils habitent à Delhi. Ils ont pris la décision de s'installer à Tilak Nagar car ils y avaient plus de relations et qu'ils auraient plus d'opportunités dans ce quartier animé qu'à Faridabad, où ils se sentaient un peu isolés. Le père de Tara ajoute que, venant de Khost, il était normal d'aller à Faridabad, que 80% des familles de cette province d'Afghanistan choisissaient cette ville, mais que ce phénomène était en régression aujourd'hui (il n'en resterait plus que la moitié).¹

Le prix modéré des logements contribua aussi à la présence afghane à Faridabad. Enfin, la présence des services du HCR a sédimenté cette communauté. Selon l'agence des Nations Unies, ils furent jusqu'à 2 000 Afghans dans cette ville que l'on pourrait considérer comme la lointaine banlieue de Delhi. Ce nombre est en train de diminuer, au gré des déménagements vers Tilak Nagar notamment, plusieurs familles ayant fait le choix aujourd'hui de se rapprocher du groupe principal. Ce mouvement peut être la traduction de deux dynamiques opposées. La première est celle créée par une amélioration de la situation économique des familles lui permettant de se rapprocher de la ville. La seconde dynamique est motivée par le besoin de vivre auprès des services du HCR, et dans le même temps du groupe majeur, pour ainsi bénéficier des réseaux d'entraide. Cette logique est celle suivie par des familles au statut économique précaire. Dans tous les cas, ces logiques entraînent un renforcement du groupe.

Les plus nantis des Afghans sikhs et hindous, pour leur part, se sont installés dans le sud de Delhi, du côté de Chittarajan Park, Kalkaji, Greater Kailash, South Extension et Lajpat Nagar. Plusieurs Afghans tiennent des boutiques du Central Market (Lajpat Nagar II), mais aussi et surtout dans le marché de Lajpat Nagar IV, qui est réputé pour être le plus important marché de gros de costumes penjabi (pour femmes) d'Asie. D'autres Afghans ont choisi de ne pas s'établir dans la capitale et se sont mis à voyager en Inde. Ainsi, on trouve des Afghans dans l'État voisin du

¹ Entretien réalisé en juillet 2006.

Penjab, du côté de Chandigarh et de Patiala, mais aussi du côté de Bangalore (Karnataka) ou d'Indore (Madhya Pradesh). Ces Afghans ne sont plus réfugiés, s'ils l'ont jamais été.

Les déterminants religieux et ethniques ont prévalu dans le choix d'installation des Afghans sikhs et hindous. Cela leur a permis d'intégrer des réseaux préétablis par cette communauté linguistique, religieuse et culturelle. De plus, en ce qui concerne Tilak Nagar, quartier de commerce (un tiers des réfugiés de la Partition ont démarré un business en s'installant à Delhi) dont le marché est assez réputé lui aussi, les réfugiés avaient d'autant plus de chances d'y trouver des opportunités professionnelles. Enfin, on l'a mentionné, la présence du HCR et de ses ONG partenaires dans le quartier voisin de Vikaspuri et celle de la Khalsa Diwan Welfare Society, qui abritait dans un premier temps certaines initiatives du HCR, puis les a reprises à son compte et les mène indépendamment aujourd'hui ont indéniablement renforcé le choix initial des Afghans sikhs et hindous. Cette association, la seule qui apparaisse avoir un rôle central auprès des réfugiés (voir chapitre 6), incarne parfaitement le type d'inscription territoriale des Afghans sikhs et hindous à Delhi : discrète mais effective. En effet, elle se présente comme une organisation sikhe plus qu'afghane et elle accueille également les Indiens du quartier.

En ce qui concerne l'installation des réfugiés de Birmanie, nous allons là aussi remarquer l'importance de la proximité historique existant entre la population locale et les réfugiés ou des déterminants religieux dans le choix de ces derniers pour leur lieu de résidence. En revanche, l'appropriation qu'ils font du lieu est toute différente.

4) *Les Birmans regroupés dans l'ouest*

Les premiers réfugiés de Birmanie qui arrivèrent à Delhi au début des années 1990, on l'a vu, étaient des activistes politiques, des étudiants, opposants de la première heure. Il s'agissait en majorité, le registre du HCR en témoigne, de Birmans, au sens ethnique du terme. On se souvient de ces deux étudiants arrivés à Delhi grâce à l'aide de commerçants indiens de Birmanie. Ce soutien des Indiens de Birmanie aux réfugiés birmans ne s'arrêta pas là.

Les deux étudiants s’installèrent, en arrivant en avril-mai 1990, à Vikaspuri car s’y trouvait l’Oxford Secondary School, tenue par deux Indiens de Birmanie : U Maw Thiri et Chandra Prakash Prabhaker, traducteurs birman-hindi et éditeurs. Son rôle fut central dans l’établissement des réfugiés à Delhi et la reprise de leurs activités d’opposition à la junte. De plus, ce quartier, comme Janakpuri, présente une large population d’Indiens de Birmanie expulsés par Ne Win dans les années 1960-1970. Ceux-ci leur apportèrent un soutien décisif, autant matériel que humain. Ils firent des collectes d’argent et de riz pour les réfugiés le temps que le HCR leur porte assistance, ils les aidèrent à résoudre les conflits qui survenaient avec la population locale.

Les Chin, en revanche, dont la présence au sein du groupe des réfugiés de Birmanie est majoritaire depuis 1994-95¹, s’établirent dans un premier temps du côté de Yusuf Sarai, Lado Sarai, des quartiers voisins de South Extension, et Green Park, au sud de Delhi. Ces deux derniers quartiers, qui comptent parmi les plus chics de la ville, ont attiré les réfugiés du fait d’une présence chrétienne notable. Les Chin ont ainsi cherché à mobiliser le réseau d’entraide chrétien.

Chin Chin a rencontré le pasteur EP. Jacob à Dehradun, alors qu’elle suivait des cours au *Bible College*². Il était le doyen du Presbyterian Theological Seminary et enseignait au *Bible College*. Il était par ailleurs le pasteur en chef de la Free Church de Delhi. Si bien que, quand Chin Chin a eu fini sa formation de trois ans, et qu’elle est partie s’installer à Delhi pour recevoir l’aide du HCR, en 1997, c’est là qu’elle s’est rendue. Elle a vécu ses premières semaines dans la capitale dans le quartier de Yusuf Sarai, tout proche de Green Park, mais nettement plus populaire. Cependant pas assez pour sa maigre bourse. Elle se résigna vite à quitter cet endroit pour rejoindre les Birmans et les Chin de Janakpuri.³

Des petites poches de Chin se sont donc formées près des institutions chrétiennes – églises et Bible Colleges – de Green Park et de South Extension ainsi qu’à Chandanhola, quartier excentré proche de Mehrauli. Cette dernière poche perdura jusqu’en 2002, malgré l’isolement géographique par rapport à la majorité du groupe⁴, ce qui ne fut pas le cas de celles de Green Park et South Extension. En effet, les Chin

¹ Cette observation est basée sur le listing du HCR de Delhi comptabilisant les réfugiés statutaires.

² Ces institutions chrétiennes, présentes en Inde mais aussi en Birmanie, dispensent aux étudiants qu’elles accueillent en internat des cours de théologie chrétienne, des cours sur l’histoire de l’Église, en général et en Inde, ainsi que des cours d’anglais et de hindi. Les frais de scolarité sont variables d’un *Bible College* à l’autre, mais peu élevés.

³ Entretien réalisé en mars 2005.

⁴ Ce n’est qu’à la suite d’un incident entre les communautés indienne et chin – dont il sera question dans le point suivant – que les Chin décidèrent de quitter le lieu.

ne tinrent que quelques années dans ces quartiers cossus. Ils durent rapidement se déplacer vers des zones plus périphériques, donc meilleur marché, de la ville. Ainsi, ils rejoignirent le groupe initial à Janakpuri et Vikaspuri, quartiers mixtes, comprenant autant des parties résidentielles où vivent des familles issues de la classe moyenne que des zones concentrant des usines ou bien encore des colonies de réinstallation d’habitants des bidonvilles. On rencontre des réfugiés dans chacun de ces endroits.

Avec les années, la présence des Birmans, Chin, Arakanais ou Kachin¹ dans ces quartiers a incité les nouveaux arrivants à s’y installer aussi. La présence des ONG partenaires du HCR à Vikaspuri a également contribué à attirer les nouveaux réfugiés, ainsi que la myriade d’associations fondées par les réfugiés eux-mêmes, qui fournissent une aide précieuse aux demandeurs d’asile fraîchement débarqués. À la différence des organisations tibétaines, cependant, ces associations ne sont pas visibles. Aucune pancarte, aucun écriteau ne mentionne leur présence ; seuls les habitués connaissent leur localisation, qui change souvent, au gré des déménagements pour le moins fréquents (voir point suivant).

D’un point de vue religieux, si les Chin ont très largement établi leurs propres Églises, ils n’ont pas manqué cependant de développer des liens avec les chrétiens du voisinage. Encore une fois, c’est avec les Indiens ayant une histoire birmane qu’ils les ont tissés. Ainsi, le révérend John, pasteur indien né en Birmanie, fut pendant un temps le pasteur de la Lai² Christian Church, une des Églises chin. Seul un groupe de catholiques se rend à la messe à l’église indienne St Lady Lourdes de Vikaspuri.

Les quelques bouddhistes (les Birmans et les Arakanais) qui vivent à Delhi peuvent quant à eux jouir d’un temple qui, bien qu’appartenant à des Indiens, a à sa tête un moine birman et porte un nom très évocateur : le monastère 8888, faisant référence au jour du soulèvement démocratique, le 8 août 1988, à Rangoun. Il se situe à Paschim Puri, à environ vingt minutes en auto rickshaw de Vikaspuri, où se concentrent les Birmans.

¹ Au même titre que les Chin, les Arakanais et les Kachin appartiennent aux minorités ethniques de Birmanie.

² Lai désigne un groupe ethno-linguistique et fait référence aux Hakha, vivant en Birmanie ainsi qu’au Mizoram (Inde).

On voit ici que les liens historiques entre Birmans et Indiens ont aidé et orienté l’installation des réfugiés birmans à Delhi. En ce qui concerne les Chin, comme pour les Tibétains ou les Afghans sikhs et hindous (bien qu’il soit malaisé de hiérarchiser entre les déterminants proprement linguistiques et/ou religieux et ceux plus globalement culturels), leur première stratégie fut guidée par des considérations religieuses. Par la suite, l’existence de services pour les réfugiés (les ONG partenaires du HCR) et le caractère accessible (financièrement parlant) de ces quartiers a fortement pesé sur le choix des réfugiés. Comme les Tibétains, les réfugiés de Birmanie ont établi en exil des organisations politiques et sociales qui structurent le groupe ; en revanche, celles-ci restent très peu visibles, témoignant de leur faible insertion locale. Par ailleurs, elles se situent toutes dans les deux seuls quartiers investis par les réfugiés de Birmanie (Janakpuri et Vikaspuri).

Voyons enfin quelles logiques suivent les réfugiés plus marginaux que sont les Africains ou les Palestiniens, qui ne peuvent se prévaloir de liens culturels avec l’Inde.

5) *Autres réfugiés*

La situation de ces réfugiés moins visibles – parce que moins nombreux – ou moins connus – car arrivés plus récemment – que sont les Somaliens, les Congolais ou les Palestiniens sera simplement évoquée¹. Les premiers se sont d’abord installés à Vikaspuri, du fait de la présence des ONG partenaires du HCR, mais ils ont ensuite déménagé à Hauz Rani, quartier populaire et musulman, faisant partie de l’ensemble plus vaste appelé Malviya Nagar. Les seconds ont recherché l’aide de leurs « frères » africains et l’ont trouvée à Malviya Nagar, auprès d’étudiants originaires du Congo, nombreux dans ce quartier. Les Palestiniens enfin se sont premièrement installés à Hauz Rani, quartier musulman, cherchant par la suite à déménager à Lajpat Nagar et Bhogal, également à majorité musulmane, mais de meilleur standing. Une fois encore, on observe la prééminence du déterminant religieux (et ethnique dans le cas des Congolais) dans le choix du lieu de résidence.

¹ En effet, pour les raisons citées, ces groupes n’ont pas fait l’objet d’une enquête telle que celle menée auprès des Tibétains, des Afghans et des Birmans.

Avant de conclure, il est intéressant de remarquer que très peu de lieux regroupent les réfugiés, exceptés, pour ceux placés sous mandat du HCR, les locaux des ONG qui dispensent des services aux réfugiés (Vikaspuri où se côtoient Birmans, Chin et Afghans et Vinoba Puri (Lajpat Nagar II) où Afghans, Somaliens, Iraniens, Congolais, Palestiniens se retrouvent pour les cours d’anglais). Seuls les Tibétains et les Birmans occupent parfois les mêmes espaces, tels Jantar Mantar, le lieu de toutes les manifestations¹, ou l’India International Centre² où ils organisent des conférences sur des thèmes politiques et culturels, mais il est rare que ces événements les regroupent : il s’agit le plus souvent d’une utilisation successive de ces lieux. Enfin, certains Birmans et Chin fréquentaient Majnu ka Tila et ses échoppes à *chhang* – la « bière » tibétaine de millet ou d’orge fermenté, proche de celle que les Chin consommaient lors d’occasions rituelles, jusqu’à son interdiction par l’Église (Danel-Fédou et Robinne, 2007 : 101-102) – tant que les Tibétains furent autorisés à en faire commerce (voir plus loin). On peut ainsi émettre l’hypothèse, que l’on vérifiera au chapitre 6, que le statut de réfugié partagé ne conduit pas à la formation de réseaux d’échange transcommunautaires.

L’exposition de la situation des groupes composant la population réfugiée sur laquelle porte cette étude montre que les réfugiés ne vivent pas dans des ghettos, où ils seraient isolés de la population locale. S’ils ont été dans un premier temps relégués à la périphérie de la ville, les quartiers de résidence des réfugiés se trouvent aujourd’hui totalement intégrés à la ville. D’une façon générale, il s’agit de quartiers plutôt populaires, mais peuplés aussi de classes moyennes.

Derrière cet éclatement des réfugiés dans la ville, les logiques de regroupement sont clairement identifiables et finalement communes aux différents groupes. Le facteur religieux, la proximité culturelle, parfois ethnique, sont au principe de l’établissement des réfugiés et, par extension, de la formation de réseaux de solidarité.

¹ D’après l’*Hindustan Times*, sept manifestations, en moyenne, ont lieu chaque jour (ce nombre augmente à 21 par temps de session parlementaire). En 2007, plus de 2 500 manifestations y ont ainsi eu lieu. Voir “Jantar Mantar – Where protests happen everyday”, *Hindustan Times*, 6 janvier 2008. Jantar Matar est le nom d’un observatoire construit par le Maharaja Jai Singh II au XVIII^e siècle. Il se situe au sud-est de Connaught Place.

² L’India International Centre (IIC) est un centre culturel et scientifique de renom. Il se situe dans les Lodi Estate, quartier le plus prestigieux de la ville.

Pour les réfugiés sous mandat des Nations Unies, la présence des ONG partenaires du HCR fut un élément de choix supplémentaire, mais non déterminant. Cependant, du fait d'une pluralité de facteurs, dont certains ont été exposés au cours de ce chapitre (la position plus ou moins favorable de l'Inde, une éventuelle proximité historique entre les réfugiés et la population locale, des religions et parfois des langues partagées) et d'autres (comme la projection que font les réfugiés de leur futur) le seront plus loin, les différents groupes ont très diversement investi l'espace de Delhi pour en faire, ou non, leur territoire. Le point suivant traite de ces mêmes questions, non plus en les abordant sous leur angle spatial, mais relationnel.

2-2 LES REFUGIES DANS LEURS RAPPORTS AUX INDIENS

Dans le cadre d'analyse défini en début de travail, celui de l'interaction sociale et culturelle multidimensionnelle, la population locale et la société civile indienne ont été identifiés comme des acteurs avec lesquels les réfugiés doivent composer. C'est donc l'interaction avec les Indiens qui sera ici discutée, la relation de minorités face à une société d'accueil. Je m'interrogerai sur les rapports qui s'établissent entre les populations autochtones et les populations déplacées, et des enjeux qui en découlent, en présentant le point de vue des réfugiés.

Il va donc être question de conflits (A) et de coopérations (B), appréhendés selon la posture de Georg Simmel (2003). D'après le sociologue allemand, le conflit, plutôt que de constituer un dysfonctionnement de la société, est considéré comme faisant partie intégrante de la vie sociale et comme jouant un rôle primordial dans la structuration des rapports sociaux. Il permet à la fois de définir et de perpétuer l'identité d'un groupe (le Nous) à travers la poursuite de buts antagonistes à ceux d'un autre groupe (les Autres). Il est aussi révélateur de la stratification sociale de la société considérée en ce qu'elle détermine les causes d'avènement d'un conflit et sa force.

A- RELATIONS CONFLICTUELLES

Davantage mis en avant par les réfugiés que les relations d'échange et de coopération, les conflits qui adviennent avec les Indiens seront abordés en premier

lieu. Il sera question des interactions problématiques de la vie quotidienne, institutionnelle puis professionnelle des réfugiés. Enfin, deux situations de crise seront discutées. Pour commencer, je présenterai le sentiment des réfugiés quant à la question qui, dans le rapport à la population locale, est en filigrane : ‘De quelles manières la société de castes fait-elle une place à ces réfugiés ?’

1) *Considérations des réfugiés en matière de religion, et au-delà*

Les Chin en tête, suivis des Birmans et des Tibétains, puis des Afghans, ont souvent dénoncé, au cours de nos discussions, l’absence d’idéal égalitaire de l’hindouisme en pointant particulièrement le système des castes et la supériorité du sexe masculin sur le sexe féminin, notamment en matière de filiation.

Aung Aung, Bamar bouddhiste, va plus loin en estimant que s’assimiler à l’Inde n’est pas possible dans la mesure où l’hindouisme, tout comme l’islam, sont des religions fermées. Il dénonce d’abord la hiérarchie et la discrimination qui est au principe de l’hindouisme, appuyant sa démonstration sur le mythe de Purusa, l’homme primordial. Il condamne la division de la société en castes irrévocables et héréditaires. Il s’insurge sur le fait que la venue au monde d’une fille est considérée comme un malheur, qui pousse parfois certaines familles à commettre des infanticides. À cette vision de l’hindouisme, il oppose l’idéal égalitaire sur lequel est basée la société birmane bouddhiste, expliquant que les gens y sont considérés également, qu’ils soient jeunes, vieux, garçons ou filles, qu’ils sont tous égaux devant Dieu. Quant à l’islam, le Bamar le considère plus égalitaire, mais pas plus tolérant :

« Les non-musulmans sont des infidèles ! Il faut être musulman pour épouser un(e) musulman(e), ou bien se convertir ! Les filles ne sont pas envoyées à l’école ! Ce n’est pas ce que j’appelle de l’ouverture d’esprit. »¹

Ce sont les raisons pour lesquelles les Birmans ont du mal à s’intégrer à la société indienne, estime Aung Aung. Face à ce fossé culturel, et ne parlant toujours pas bien la langue locale, le hindi, ils se sentent comme dans une « prison sociale », dit-il, même après vingt ans.

Des relents xénophobes sont en effet perceptibles dans les attitudes de certains Indiens. La hiérarchie hindoue, qui imprègne l’ensemble de la société, et qui vise la coopération entre les différentes castes, n’en relègue pas moins les non hindous et les

¹ Entretien réalisé en septembre 2006.

hors-castes (les Intouchables, redéfinis comme *dalits*) au rang d'impurs. À cette échelle de pureté est associée, entre autres, au sommet (le plus pur) le blanc, au bas (le plus impur) le noir¹. Ainsi, au sein même des Indiens, on entend certains du Nord, à la peau claire, parler de ceux du Sud, à la peau foncée, comme de singes (*bander*). Les sentiments racistes exprimés par la population locale dans la vie quotidienne visent cependant en premier lieu les étrangers, d'autant plus s'ils sont sombres de peau. De fait, vivre en Inde pour un Africain relève de la gageure. Tous les Africains rencontrés ont entendu à leur sujet les termes de *bander* ou de *kala*² (noir, très négativement connoté), dont ils ont très vite appris le sens, même s'ils ne parlent pas hindi. Les étudiants congolais qui vivent là où se sont installés les demandeurs d'asile africains sont eux aussi extrêmement sévères sur l'attitude des Indiens à leur égard.

Dans un court essai – *L'Étranger* –, Alfred Schütz s'interroge sur « la situation typique dans laquelle se trouve un étranger lorsqu'il s'efforce d'interpréter le modèle culturel d'un nouveau groupe social qu'il aborde et de s'orienter en son sein » (2003 : 7). Le sociologue allemand définit le « modèle culturel de la vie d'un groupe » comme l'ensemble des « valeurs, institutions, systèmes d'orientation et de conduite particuliers [...] qui [...] caractérisent – si ce n'est constituent – chaque groupe social à un moment donné de son histoire » (*op. cit.* : 9). En d'autres termes, il s'agit d'un « schéma d'interprétation et d'expression ». Schütz démontre que, pour l'étranger, son modèle culturel est caduque en ce nouveau milieu et que celui de l'autre groupe n'est pas légitime. De plus, il souligne qu'un modèle culturel n'est opératoire que pour « les membres [...] du groupe qui possèdent [au sein de celui-ci] un statut clairement défini dans sa hiérarchie et qui en sont conscients » (*op. cit.* : 25). Ainsi, il qualifie d'objectivité l'un des deux traits fondamentaux du nouveau venu envers le groupe. Cette objectivité est due à « l'expérience amère de l'étranger des limites de sa manière de penser habituelle » (*op. cit.* : 36) laquelle lui a « enseigné qu'un homme peut toujours perdre son statut, ses règles de vie et même sa propre histoire » (*ibid.*).

¹ L'Occidental a, dans ce contexte, une place ambiguë et privilégiée : il est impur, mais il est riche et a la peau blanche, il est donc diversement considéré.

² Notons que j'ai plusieurs fois entendu les Chinois ou les Birmans utiliser ce terme de *kala* pour parler des Indiens, légèrement plus foncés de peau qu'eux.

On observe ici que l’objectivité de l’étranger se transforme en attitude critique du fait du rejet dont le réfugié se sent l’objet.

En observant à présent les situations concrètes de la vie courante qui posent problème entre Indiens et réfugiés, nous allons voir, comme le suggère Schütz, que les facteurs culturels et sociologiques sont intimement mêlés dans les interactions quotidiennes entre les deux groupes.

2) *Relations quotidiennes et de voisinage*

Qu’il s’agisse de la différence de culture, des traits physiques ou bien du problème de la langue, l’altérité est souvent mal vécue par les réfugiés, en premier lieu par les Chin. Un grief récurrent qu’ils adressent aux Indiens est que ceux-ci les confondent avec les Népalais, qu’ils les dénigrent, les méprisent. En effet, les Népalais sont considérés comme la main-d’œuvre bon marché de l’Inde et ils sont ceux qui portent un des statuts les plus négatifs dans l’imaginaire collectif. Très nombreux à travailler à Delhi et partout en Inde, ils acceptent des salaires et des conditions de travail dont beaucoup d’Indiens ne veulent pas. Les réfugiés de Birmanie, nombreux à avoir fait des études, vivent très mal d’être dénigrés en parole et en geste (« on nous regarde de haut », ai-je entendu des dizaines de fois), au même titre que les Népalais. Les Tibétains rencontrent eux aussi ce genre de comportements, mais ils semblent les relativiser davantage, preuve d’une certaine assurance dans les rapports avec la population locale : qualifié de Népalais par des Indiens peu amènes, Choedar a pour habitude de les « traiter » en retour de « Paki » (Pakistanaï), une amabilité équivalente. Lhapka, pour sa part, relate en riant que souvent les Indiens les interpellent dans la rue, se bridant les yeux avec leurs doigts et en leur criant « Chini, Chini ». Il prend cela avec philosophie car dès que les Indiens ont compris que les Chinois étaient aussi les ennemis des Tibétains, ils adoptent ces derniers.

Au quotidien, les réfugiés ont à faire aux propriétaires des chambres ou des appartements qu’ils louent, à leurs voisins et aux autres acteurs de la vie courante : les commerçants, les conducteurs de rickshaws, les médecins, les instituteurs, les passants... Les propriétaires d’appartement font partie des personnes incontournables pour les réfugiés. Résidant souvent dans le même immeuble que

leurs locataires, les propriétaires imposent leur règlement, et semblent agir comme des surveillants des habitants des lieux, du nombre de leurs membres comme de leurs allées et venues. Il n'existe apparemment pas de lois spécifiques régissant le départ des lieux, les réfugiés ne sont donc pas à l'abri de l'expulsion, qu'elle soit motivée ou arbitraire. Régulièrement, des réfugiés voient leur logement fermé à clé par le propriétaire, avec leurs affaires dedans, pour cause de loyer impayé ou en retard. Les réfugiés mettent en avant les contraintes qui pèsent sur leur mode de vie, ou tout simplement sur leur liberté de circuler, d'héberger d'autres réfugiés en difficulté ou encore de se retrouver entre amis, de se réunir pour pratiquer sa religion. Ils parlent de l'intrusion des propriétaires dans leur vie privée, de leurs abus de pouvoir (comme l'interdiction de cuisiner de la viande imposée par des propriétaires végétariens).

Plus problématique encore est le refus qu'opposent certains propriétaires de fournir une attestation de domicile, nécessaire au réfugié pour renouveler son permis de résidence. Cette procédure de déclaration des étrangers, qui a été renforcée après l'attaque du parlement du 13 décembre 2001, implique l'officialisation de la location, et entraîne donc son imposition, que nombre de propriétaires cherche à éviter.

D'un point de vue plus global, les réfugiés décrivent les relations de voisinage et les interactions de la vie courante comme très souvent conflictuelles. Ils fustigent le sans gêne des Indiens, leur façon de dévisager les gens. Les femmes réfugiées, en particulier les Chin, dénoncent le regard que portent les Indiens sur elles, qui sont nombreuses à s'habiller à l'occidentale, qui ont l'habitude de côtoyer les garçons et qui vivent avec des hommes qui ne sont pas leur mari. Ces femmes, qui ont plus de liberté que leurs consœurs indiennes, attisent en effet la curiosité – et l'envie – des Indiens, dont un bon nombre a tendance à les considérer comme « faciles », « *open* ». Les jeunes femmes de Birmanie ne sont pas les seules à ressentir ce regard, les Tibétaines également, tout comme les Indiennes du Nord-Est, qui sont les plus virulentes à l'encontre de leurs compatriotes de Delhi.

Enfin, les réfugiés doivent par ailleurs s'accommoder de prix plus élevés, depuis la course en rickshaw jusqu'au loyer de l'appartement en passant par la nourriture. Chin Chin, femme chin arrivée à Delhi vers 1996, estime que la situation s'est un peu améliorée, maintenant que les gens du quartier savent qui ils sont. Elle précise

cependant que ceci s’applique à l’endroit où elle vit, Chanakya Place¹, et que, d’une manière générale, la vie à Delhi est très difficile. Elle pourrait parler des heures du « harcèlement » qu’elle a vécu à son arrivée et que d’autres continuent d’endurer.

Un autre sujet sur lequel les réfugiés sont intarissables, est celui qui touche au rapport aux institutions qui, sans être quotidien, fait partie de la vie courante des réfugiés et s’impose à eux.

3) *Interactions institutionnelles*

Les interactions institutionnelles renvoient davantage au statut social des personnes qu’à des questions de distance culturelle. Elles se produisent lors des visites au HCR, aux ONG partenaires de l’agence des Nations Unies, au Foreign Regional Registration Office (FRRO, lieu de renouvellement des permis de résidence), aux ministères de l’Intérieur et des Affaires étrangères parfois. Les réfugiés s’y rendent pour accomplir des démarches administratives en lien avec leur statut, ou pour demander de l’aide dans le cas du HCR. On se limitera ici aux échanges des réfugiés et des demandeurs d’asile avec le HCR et le FRRO, car ce sont ceux qui cristallisent le plus de frustrations et de désenchantement.

En ce qui concerne les relations avec le personnel local – c’est-à-dire indien – du HCR, elles font l’unanimité auprès des réfugiés : à part avec quelques rares personnes sympathiques, la plupart du temps, les échanges sont très mal vécus. Pour Assad, arrivé avec son père, sa mère et ses frères en 1989, les relations sont devenues conflictuelles depuis que le personnel du HCR est majoritairement indien :

« Quand nous sommes arrivés à Delhi, le HCR était à Golf Links. Là-bas, presque tout le personnel était étranger. Les gens étaient très gentils, ils prenaient le temps de discuter, on pouvait sentir qu’ils étaient là pour nous aider. Le bureau était spacieux, on ne sentait pas de tension particulière. J’aimais m’y rendre.

Mais les choses ont énormément changé en dix-douze ans, depuis que le personnel est presque en totalité indien. Je n’ai jamais eu à me plaindre des Indiens en particulier, je vis ici depuis si longtemps, je parle plusieurs langues indiennes, mes amis sont indiens, je ne traîne qu’avec des Indiens en fait, excepté ma famille. Eh bien, ce personnel au HCR est vraiment dur. C’est quelque chose dont je discute souvent avec mes amis, quelque chose que je n’aime pas chez les Indiens, cette habitude qu’ils ont, cette mauvaise habitude, de hiérarchiser entre les gens. Tu es supérieur à un tel, qui est inférieur à toi... je ne supporte pas cette idéologie. Eh bien on peut dire que le personnel du HCR en use face aux réfugiés, vis-à-vis desquels il se sent infiniment supérieur.

¹ Chin Chin habite depuis le début dans ce quartier de Janakpuri, chose assez rare chez les réfugiés qui pour la plupart ont déménagé de nombreuses fois.

Et puis le HCR à Jor Bagh, on dirait une prison ou une cage ! Il y a des grillages partout, les pièces sont toutes petites... parce qu'ils sont effrayés par les réfugiés. Parce qu'il y eu des incidents, je sais, mais ces incidents ont eu lieu parce que le personnel parle mal aux réfugiés, il est rude avec eux. Ce n'était pas comme ça avant. Et qu'ils ne disent pas que c'est parce qu'on est nombreux, parce que du temps de Golf Links on était au moins trois fois plus. Ils devraient être capables de gérer les choses tranquillement, dans le respect des réfugiés. »¹

Les Chin dénoncent eux aussi largement le comportement « discriminatoire » des employés locaux, qui leurs demandent par exemple « s'ils sont venus en éléphant » ou « s'ils envoient leurs lettres au moyen d'oiseaux », et qui mettent *a priori* en doute leur parole, cherchant obstinément une faille dans leur histoire. La détermination de statut semble être particulièrement stigmatisante ; et si certains reconnaissent la difficulté du travail du HCR pour identifier les « vrais » réfugiés et la restriction de son mandat aux cinq catégories établies par la convention de Genève, ils n'en dénoncent pas moins l'attitude des officiers qui procèdent aux entretiens.

Les demandeurs d'asile congolais, quant à eux, s'interrogeaient sur l'« inhumanité du personnel », dont le métier est pourtant d'aider des personnes vulnérables. Ils s'appuyaient sur leur expérience ainsi que sur celle d'un jeune Tchadien, qu'ils trouvèrent « entre la vie et la mort » sur un banc de Malviya Nagar et qui, depuis, vit avec eux. Paul, arrivé seul en juin 2006, fit état d'une « absence totale d'aide » de la part du personnel du HCR, qui se contenta d'enregistrer son interview et de lui dire de revenir le mois suivant. Sans argent, isolé, Joël espérait trouver auprès de l'agence des Nations Unies de l'aide en matière de logement, de santé (arrivé avec un rhume, son état s'est sérieusement dégradé en Inde) et d'occupation pendant ce mois d'attente.

« À toutes mes questions, ils ont répondu : 'On ne peut rien faire.' Ils m'ont vu pourtant, en train de souffrir, sur un banc à l'extérieur de la réception, seul et malade. Ils m'ont juste donné quelques adresses. Les policiers²... ah vraiment, Dieu est merveilleux... les policiers m'ont donné à manger et l'un d'entre eux des médicaments. S'ils n'avaient pas été là, je ne sais pas ce que je serai devenu. Alors que les officiers du bureau [du HCR]... ils ne m'ont pas donné un grain d'arachide, pas un grain. Sans les policiers et sans mes amis congolais plus tard, je ne sais vraiment pas où je serais maintenant. »³

On peut en effet imaginer que le personnel local indien, qui ne peut s'empêcher de comparer la situation des réfugiés à celle de la société indienne, est moins réceptif

¹ Entretien réalisé en janvier 2006.

² Des policiers sont présents nuit et jour à l'arrière du HCR, là où se trouve la réception. Ils assurent la sécurité du HCR ainsi que des ambassades qui se trouvent aux alentours. Un campement de quelques tentes y est donc installé en permanence.

³ Entretien réalisé en août 2006.

aux revendications des réfugiés. L’Inde rassemble à elle seule la moitié des pauvres de la planète et Delhi, grande métropole qui attire pour ses opportunités économiques, présente aussi le spectacle quotidien de la misère. Par ailleurs, un certain nombre de demandeurs d’asile adresse aux officiers du HCR des requêtes auxquelles ils n’ont pas les moyens de répondre. Ainsi, la distance émotionnelle, la limitation de l’empathie sont des façons pour le personnel du HCR de se protéger d’une implication affective qui serait lourde à porter, vu le mandat très limité de l’agence.

L’autre acteur incontournable, après le HCR, et ce pour tous les réfugiés, est le Foreign Regional Registration Office (FRRO), agence indienne en charge des étrangers. Les visites au FRRO constituent un passage obligé pour les réfugiés, tous les six mois en moyenne. Ce n’est généralement pas à cette occasion que les problèmes se présentent. C’est plutôt lors des visites des agents du FRRO au domicile des réfugiés, lesquelles sont nécessaires à la validation du permis de résidence mais également pour obtenir l’autorisation de sortie (*exit clearance*) indispensable pour partir en réinstallation dans un pays tiers. La corruption des agents est une chose acquise pour les réfugiés, qui savent qu’ils doivent verser de 300 roupies à 800 roupies pour ne pas voir leur dossier placé tout en bas de la pile, et ainsi attendre de longs mois avant de pouvoir partir, alors que le reste du dossier est prêt. Lhapka, un étudiant tibétain qui a tenté d’obtenir un Identity Certificate (l’équivalent du passeport délivré par les autorités indiennes aux Tibétains en possession d’un Registration Certificate, voir chapitre suivant), explique comment cela se passe :

« Quand les inspecteurs viennent chez toi, ils vont dire : ‘*tchai ké lié... koutch to dé do...*’ (donne quelque chose pour le thé). Moi, j’ai dû donner 300 roupies la première fois, parce qu’ils étaient deux, et 200 roupies la deuxième fois. Ils ont dit alors : ‘*ok, kaam ho djaéga*’ (le travail sera fait). »¹

Pour remédier au problème, le HCR a tenté d’introduire la présence d’une personne de l’agence ou des ONG partenaires lors de la visite d’inspection du Foreign Regional Registration Office. Ceci fut très mal reçu par le bureau indien, qui, par l’intermédiaire du gouvernement, mit fin à la surveillance de ses agents. Précisons

¹ Entretien réalisé en février 2005.

cependant que la corruption est un des terrains d'égalité des réfugiés avec les Indiens, qui y sont soumis eux aussi.

Un autre domaine où les interactions qui se jouent sont davantage sociales que culturelles, est celui du marché du travail.

4) *Compétition économique, insertion professionnelle*

La vie dans une ville de quinze millions d'habitants où le tiers occupe des bidonvilles (Dupont et Ramanathan, 2007 : 114) est marquée par une forte compétition pour l'accès aux ressources. Les réfugiés ne sont pas bien placés dans cette course si l'on considère l'interdiction qui leur est faite de travailler. Car même si près de 90%¹ de l'emploi se passe dans le secteur informel, les réfugiés, comme les migrants illégaux (les Bangladais sont nombreux à Delhi), sont désavantagés. Et quand bien même ils se positionnent sur le marché du travail, leur statut instable, leur faible nombre, leurs différences religieuses, culturelles et linguistiques, tout contribue à les marginaliser. Les problèmes de langue sont les plus saillants ; ils les empêchent souvent d'accéder à un emploi et quand ils parviennent à se faire embaucher, c'est en très grande majorité pour des tâches très peu rémunérées. Les réfugiés dépourvus de permis de résidence (des Afghans et les Iraniens notamment) dénoncent par ailleurs le harcèlement de la police locale, particulièrement ceux qui ont essayé de s'employer seuls, à travers la vente ambulante ou la conduite de rickshaws.

Parmi ceux qui parviennent à surmonter ces difficultés, certains, en premier lieu les Tibétains, expriment des reproches quant à l'attitude des Indiens sur le lieu de travail. Ainsi, les jeunes furent plusieurs à dénoncer la dépréciation dont ils sont victimes de la part de leurs collègues indiens. Tsering, qui travaille au sein d'une équipe très majoritairement tibétaine dans un restaurant d'un marché fréquenté par les expatriés, raconte son travail précédent dans un hôtel cinq étoiles :

« Je travaillais au Taj, nous étions quelques Tibétains, mais surtout des Indiens. Nous, nous venons de villages, on n'est pas habitués aux grandes villes, à la compétition. Eux, ils n'hésitaient pas pour en profiter, ils faisaient de la politique auprès du patron, quand quelque chose se passait mal, c'était de notre faute, les meilleurs clients, les tâches les plus

¹ Selon le quotidien *Hindustan Times*, 86% de la population active est employée dans le secteur informel (« A third of us live on 20 rupees a day », 10 août 2007).

intéressantes, ils se les réservaient. Nous, c’est vrai qu’on est un peu naïfs, on est des paysans... eux, ce sont des requins, ils ont l’habitude de se battre, ils sont si nombreux. »¹

On a là l’expression de la forte compétition professionnelle dans laquelle les locaux profitent de leurs atouts et des faiblesses de leurs collègues étrangers. Les cas d’abus de pouvoir, de salaires impayés, de renvois sans notification préalable, etc., sont le lot des réfugiés qui, puisque travaillant dans le secteur informel, et parce qu’ils sont réfugiés, n’ont aucun droit à faire valoir sur le marché du travail.

On ne peut omettre de remarquer que la faiblesse de la maîtrise du hindi, constatée en particulier chez les Chin et une partie des Tibétains, n’est pas que le résultat d’une difficulté d’apprentissage. On peut d’ailleurs tracer un parallèle entre les deux groupes : ce problème de connaissance de la langue est plus aigu chez les premiers que chez les seconds, mais il procède de la même logique. Parmi les Tibétains qui ont fait leur scolarité en école tibétaine (le hindi n’y est pas enseigné), qui aspirent à des emplois chez Café Coffee Day ou au Big Chill², dans des centres d’appel ou des grands hôtels, et qui vivent entre eux, l’intérêt pour le hindi est faible tout comme sa maîtrise. D’autres, parmi ces jeunes, lorgnent du côté des États-Unis où, depuis 1991, 10 000 Tibétains se sont exilés ; là encore, c’est l’anglais et non le hindi qui est privilégié. Les Chin, pour leur part, ne veulent pas envoyer leurs enfants dans des écoles Indiennes car ils estiment que le hindi n’a aucun intérêt pour eux et les jeunes le parlent très peu. Comme les Tibétains, la jeunesse chin vit largement repliée sur elle-même et s’intéresse à l’Occident bien plus qu’à l’Inde. Au vu des conditions qui leur sont proposées à Delhi, de nombreux réfugiés de Birmanie espèrent décrocher la réinstallation dans un pays tiers, c’est-à-dire occidental. Dans cette optique, comme dans celle du retour en Birmanie, le hindi ne leur servira pas.

Il faut avoir en tête par ailleurs que les Afghans musulmans, les réfugiés de Birmanie, les jeunes générations de Tibétains ne sont pas forcément prêts à occuper ces emplois déqualifiés et très mal payés. Les accepter marquerait une importante régression sociale par rapport à leur vie antérieure, au niveau économique mais aussi symbolique. Les Afghans musulmans sont issus pour beaucoup des classes supérieures de leur société, les réfugiés de Birmanie viennent de milieux militants et

¹ Entretien réalisé en novembre 2004.

² Il s’agit de bars-restaurants branchés qui se développent dans toute la ville et qui constituent le repère de la jeunesse dorée de la capitale et des classes supérieures.

universitaires, les jeunes Tibétains ont fait des études et aspirent à des emplois de cols blancs. De plus, ils ont tous conscience de la hiérarchie que les Indiens établissent entre les individus et qui s'exprime également à travers l'activité professionnelle. V.P. Vaidik, ce journaliste spécialisé sur l'Afghanistan faisait cette remarque :

« Les Afghans ont gouverné l'Inde, à plusieurs reprises, et notamment sous le Sultanat de Delhi, la dynastie Lodi, qui a donné son nom aux jardins du même nom, était afghane. Accepter des emplois déqualifiés serait s'abaisser face aux Indiens. J'ai rencontré au Canada, aux États-Unis, d'anciens ambassadeurs qui étaient devenus chauffeurs de taxi. Ça ne leur posait pas de problèmes, parce que les Occidentaux sont des étrangers pour eux. Pas les Indiens. »¹

En cela, on peut dire que cette exclusion professionnelle est à la fois subie et voulue. Comme nous le verrons, notamment dans le chapitre suivant, l'aide que reçoivent les réfugiés de leur administration de tutelle ou de membres du groupe expatriés a permis (ou permet) aussi à certains d'obtenir des ressources autrement qu'en travaillant, ce qui les dispense d'une confrontation avec le monde du travail indien.

Il convient d'ouvrir une parenthèse au sujet des Tibétains. Benz dit qu'« ils ont créé des camps de réfugiés qui sont rapidement devenus non seulement viables mais, pourrait-on dire, prospères, que ce soit au niveau agricole ou au niveau artisanal, au point même de susciter parfois la jalousie des populations indiennes voisines »². On observe en tout cas que les petits incidents dégèrent vite. Dhondup, qui a grandi à Manali, en Himachal Pradesh, et travaille aujourd'hui pour l'administration tibétaine à Delhi, a écrit, en français (qu'il apprend à l'Alliance française), un texte d'une page sur la vie de réfugié en Inde. En voici un extrait :

Si un petit conflit se produit entre les Tibétains et les Indiens, c'est un gros problème pour les Tibétains qui commence. « Quittez ce pays maintenant ! », demandent les Indiens. En 1995, les Indiens ont brûlé l'école et un petit magasin tibétain à Dharamsala après un petit conflit.³

À Delhi, cependant, les Tibétains n'ont pas réellement fait état de tensions car la situation y est quelque peu différente : en effet, les Tibétains de Delhi sont, globalement, des personnes qui ne bénéficient pas (ou peu) de l'aide de leur administration, car ils n'en ont pas besoin. Mais il faut ici prendre en compte le fait

¹ Entretien réalisé en mai 2005.

² Voir http://www.cafe-geo.net/article.php3?id_article=1036, 7 mars 2007.

³ Ce « petit conflit » prit en fait une grande ampleur : la population locale organisa une manifestation contre les Tibétains à l'issue de laquelle la foule en colère se mit à briser les fenêtres des bureaux de l'administration tibétaine, à mettre le feu à plusieurs magasins ainsi qu'à une école. C'est l'intervention de l'armée tibétaine, dont un bataillon est à Dharamsala, qui permit d'arrêter la foule et de protéger les Tibétains, notamment les enfants. Entretien réalisé en juin 2006.

que, à bien des égards, les réfugiés tibétains sont des privilégiés par rapport à la majorité de la population indienne. L'importance des fonds et de l'aide internationale dont ils bénéficient, contrairement aux autres réfugiés, leur assure, nous en reparlerons dans les deux chapitres suivant, des études gratuites, des aides en matière de santé, une prise en charge de la vieillesse, etc.

Ce rapport inversé à la faveur des réfugiés reste cependant un cas particulier. Pour les réfugiés qui, d'une manière générale, ne maîtrisent pas bien la langue locale et qui ne se projettent pas dans la société indienne, les rapports avec les Indiens sont limités, et cantonnés à une interprétation personnelle des agissements de l'autre, sans le media de la langue pour se parler, s'interroger, échanger, se comprendre. Alors, parfois, les relations avec la population locale dérapent.

5) *Crises*

Deux études de cas permettent d'évoquer des événements extrêmes survenus aux réfugiés au contact de la population locale. Ces événements témoignent de la violence sociale qui peut régner en Inde en certains lieux et en certaines circonstances. Ils illustrent la situation vécue par les réfugiés face aux Indiens : celle de minorité à qui la majorité attribue parfois des représentations négatives, et vis-à-vis de laquelle elle se sent en droit d'agir violemment. Les deux incidents connaîtront une issue semblable : le déménagement des réfugiés, témoignant de leur sentiment d'impuissance face à des autorités, sinon corrompues, en tout cas peu préoccupées par leur sort, une population locale qui fait bloc, une incapacité juridique de fait (même si on a vu dans le chapitre précédent que les réfugiés peuvent saisir les tribunaux). Ceci est d'autant plus vrai pour les réfugiés sous mandat des Nations Unies, qui ne disposent pas de leaders les représentant officiellement auprès des autorités indiennes et qui, en dernier ressort, ne sont pas reconnues légalement. Ainsi, en cas de problème sérieux, c'est auprès du HCR qu'ils se tournent, bien qu'un bon nombre juge sa mission de protection largement défailante (nous y reviendrons).

Si nous allons montrer, au long de ce travail, que les réfugiés savent instrumentaliser et alimenter l'identité de « victime » qu'on leur attribue *a priori*, nous voyons ici que cette attitude a aussi des fondements manifestes. La stigmatisation

dont les réfugiés peuvent faire l'objet sera particulièrement remarquable dans le premier cas. Dans le second, si les victimes sont bien une famille de réfugiés, l'interprétation que donne le réfugié de l'incident témoigne d'une réification ethnique qui opère dans les deux sens : les réfugiés, eux aussi, prêtent aux Indiens des attributs particuliers, en fonction de leur origine géographique.

La première étude présente un aspect du « contact culturel » en évoquant l'incident survenu en octobre 2002 avec un jeune homme chin, John, vivant à Chandanhola, tout comme une dizaine de familles chin.

Deux enfants, un Chin et un Indien, qui jouaient ensemble disparurent pendant quelques heures un après-midi. John, les retrouva et les raccompagna chez eux. Cependant, l'inquiétude avait eu le temps de gagner les esprits, particulièrement chez les Indiens, et ceux-ci crurent que leur enfant avait été kidnappé. Certains allèrent jusqu'à penser que les Chin voulaient le *sacrifier*, le *manger*. Une bagarre s'ensuivit entre les deux communautés et les policiers arrêtaient John, victime d'une plainte déposée par la famille indienne. S'il n'y eut pas de blessés, le jeune homme séjourna tout de même plus d'un mois en prison, et tous les réfugiés vivant dans ce quartier de Delhi décidèrent de déménager, craignant des représailles.

Qu'une situation où des enfants qui ont échappé à la surveillance de leurs parents disparaissent dégénère aussi vite et dans ces proportions montre à quel point les relations entre Indiens et Chin peuvent être tendues. Les Indiens, se basant sur leur « connaissance » des habitants du Nord-Est qui, d'après eux, mangent tout ce qui est comestible (singes, serpents, chiens, chats, etc.) et, par extension, font des sacrifices humains, ont immédiatement imaginé le pire. A cette occasion, les Chin sont passés, aux yeux des Indiens, du statut d'étranger à celui de sauvage. Nous établissons tous de limites entre ce que nous pensons être le monde « civilisé » et ce qui en est extérieur. Nous définissons ainsi notre humanité. La méconnaissance de l'autre et la force de l'imaginaire collectif ont fait basculer les Chin hors du cadre « civilisé ».

La seconde étude de cas relate une histoire de racket vécue par le jeune frère de Mokka, Afghan musulman, et le passage à tabac de sa mère, en novembre 2001. Elle servira d'appui pour évoquer la vie dans un quartier où des individus pauvres, des migrants intérieurs, sont concentrés. Ce quartier périphérique et populaire de Delhi, Madangir, peuplé de Madrasi et de Bihari¹, était autrefois le lieu de résidence de plusieurs familles afghanes, mais qui ont toutes quitté le lieu après avoir obtenu des

¹ Le Bihar est un des États les plus pauvres d'Inde. Dans l'imaginaire populaire, les Bihari sont, de plus, non éduqués. On les retrouve sur les chantiers de toute l'Inde (comme au Ladakh) et aux besognes les plus dures. Ils sont les héros de la plupart des blagues populaires.

réinstallations en Occident. Mokkhi, 24 ans alors, y demeurait cependant avec sa famille (son père, sa mère, sa sœur et ses deux frères).

Un jour, les parents de Mokkhi réalisèrent que plusieurs objets avaient disparu (la chaîne en or de Karima, la montre de Rohullah) et pensèrent que c'était les voisins qui les avaient dérobés. La mère demanda au plus jeune fils s'il savait quelque chose. Celui-ci finit par avouer que c'était lui qui avait donné les objets manquants à un jeune du quartier qui le rackettait. La mère de Mokkhi décida de se rendre chez le jeune pour réclamer les objets en question. La mère du jeune, sa fille et ses deux fils, en guise de réponse, se mirent à tabasser la mère de Mokkhi. Celui-ci, apprenant ce qui se passait et se rendant sur les lieux, trouva sa mère allongée par terre, tout ensanglantée. Alors qu'il emmenait sa mère à l'hôpital, la mère de famille indienne passa quelques heures en prison puis fut relâchée. La famille afghane déménagea peu de temps après. Mokkhi reste persuadé que les policiers ont reçu un pot-de-vin pour la libérer si vite. Il a conservé des photos de la sortie de l'hôpital.

Pour Mokkhi, il est clair que cet incident s'est produit parce que le quartier rassemble une forte proportion de Bihari et de Madrasi, « des gens pauvres et dangereux, rendus fous par l'alcool ». Venant de l'état le moins développé de l'Inde (le Bihar), les premiers portent le stigmate de la pauvreté. Les clichés populaires font des seconds des personnes violentes, du fait de leur consommation supposée d'alcool (puisqu'ils viennent d'une ville où les *liquor shops*¹ sont très répandus) et de la couleur de leur peau (plus sombre) qui les range davantage du côté de l'animalité que de la civilisation. Cet épisode ne fit que renforcer cette croyance populaire et le sentiment d'insécurité ressenti par cette famille afghane isolée à Madangir, qui quitta rapidement le lieu. Cependant, on pourrait aussi le mettre sur le compte d'un malheureux dérapage, comme il s'en produit parfois, et chercher d'autres éléments de justification. Pour une famille afghane musulmane, deux raisons évidentes pourraient expliquer le fait de ne pas être acceptée par la population locale : être musulmane et étrangère. Mais on peut aussi se demander si cette famille percevant une allocation mensuelle du HCR à hauteur de 4 000 roupies et dont le fils travaille pour une ONG pour un salaire de la même somme, n'a pas cristallisé le ressentiment d'Indiens de milieux très populaires venus à Delhi pour travailler et ne pouvant espérer bien mieux que des salaires environnant les 2 500-3 000 roupies².

¹ La vente d'alcool est très réglementée en Inde et varie d'un État à l'autre, qu'il s'agisse de l'autorisation ou non de la vente d'alcool, des horaires d'ouverture des magasins ou des prix des bouteilles.

² Le salaire d'un ouvrier non qualifié dans le secteur formel était d'environ 2 500 roupies par mois en 2000. Il n'est pas rare, à l'heure actuelle, de se voir proposer dans le secteur informel des salaires compris entre 800 et 2 000 roupies.

À travers ces deux exemples, on voit que la perception de l'autre se nourrit d'une méconnaissance mutuelle.

La relation des réfugiés à l'Inde participe à leur construction identitaire de groupe sous tutelle, vulnérable. L'interdiction de travailler, l'obligation de faire renouveler son permis de résidence, renforcent la stigmatisation des réfugiés. Ils rencontrent des problèmes de communication, ne maîtrisant pas la langue locale, et tout simplement ils vivent une vie d'expatriés, coupés de leur village natal, de leur famille pour la plupart. Cette situation ne fait que marquer la différence qu'ils ressentent avec la population locale.

Les difficiles relations avec les Indiens tiennent notamment, semble-t-il, à l'idée que se font les réfugiés de la « différence » qui existe entre leur culture, leur apparence physique, leur mode de vie, et ceux de la population locale, à la représentation de la différence vécue. Cette « différence » est une catégorie « construite », qui ne repose pas nécessairement (en tous cas pas uniquement) sur des critères objectifs, il s'agit plus d'une identité façonnée que l'on attribue à l'autre. Elle n'est mobilisée que dans certaines situations, notamment celles qui sont conflictuelles, où elle est exacerbée plutôt qu'aplanie. Michel Izard (1991 : 192) pointe justement que « toute culture, autant que par le désir d'ouverture vers les autres cultures, est sollicitée par la tentation de fermeture sur elle-même : aucune culture ne peut affirmer sa particularité sans souhaiter marquer sa différence, pensée comme irréductible, par rapport aux cultures avec lesquelles elle est en relation ». C'est la deuxième proposition de cette citation qui vient d'être illustrée. Le point suivant va nous amener à mettre en lumière la première proposition, à savoir les échanges possibles entre les réfugiés et la population locale. On cherchera ainsi à identifier les facteurs qui favorisent cette coopération.

B- COOPERATIONS

Dans la même perspective que celle adoptée pour aborder les conflits, la coopération est comprise comme une gestion des tensions existant entre les différents acteurs en présence, une régulation des conflits latents, débouchant sur la paix sociale. Dans la capitale, on observe des coopérations entre réfugiés et Indiens

dans trois grands domaines : l'économique pour les relations de travail, le religieux à travers les pratiques ou les lieux partagés, et le politique, rappelant que cette dimension est centrale dans l'expérience des réfugiés. On évoquera pour finir les amitiés qui se tissent entre exilés et locaux.

1) *Coopération économique*

Malgré les difficultés évoquées précédemment, de nombreux réfugiés travaillent, embauchés par des Indiens. Les hommes afghans sikh et hindous, ainsi que les musulmans dans une moindre mesure, sont employés comme vendeurs, sédentaires ou ambulants, comme ouvriers, conducteurs de rickshaw et d'auto-rickshaw. C'est le cas des pères de famille, tant qu'ils ne sont pas trop âgés, des jeunes hommes et de quelques femmes lorsque la situation économique l'exige ou dans des familles afghanes moins conservatrices, relativement nombreuses à Delhi chez les musulmans. De façon récente (2005-2006), les réfugiés de Birmanie sont employés, notamment dans des usines. Nous verrons dans le chapitre suivant pourquoi jusque-là ils étaient quasiment absents de la sphère professionnelle indienne.

Dans d'autres cas, lorsque les réfugiés développent leur propre activité commerciale, ils se trouvent nécessairement en interaction avec les Indiens. Le père de Tami (Taramjeet), par exemple, est co-proprétaire d'un magasin avec un associé afghan. Ils paient un loyer modique à un Indien, propriétaire du terrain sur lequel se trouve leur magasin, sur le modèle du système de *leasehold* (comme dans le cas des Tibétains). Ali et ses fils ont acquis un rickshaw auprès d'un propriétaire indien, etc. Il arrive également, chez les Afghans et les Tibétains, que les réfugiés et les Indiens s'associent. Choekyi, une jeune épouse tibétaine, travaille dans un magasin dont les propriétaires sont tibétains (naturalisés indiens) mais dont la gérance est assurée par des Indiens. Une association d'un autre ordre est celle qui s'est développée avec l'essor du tourisme médical chez les Afghans et les Iraniens. Plusieurs réfugiés ont proposé leurs services de guide et d'interprète à ces riches malades venus se faire soigner à Delhi. Certains ont exploité cette opportunité pour se garantir des marges sur les traitements délivrés par des médecins indiens de mèche.

Parfois se mettent en place de véritables accords de coopération à un niveau collectif. L'exemple le plus évident est celui des vendeurs de pull-overs, activité

commerciale tibétaine qui constitue un exemple achevé de réseau professionnel réfugié associant la population locale.

Le commerce des pulls est devenu l'une des activités principales des Tibétains en Inde – qu'ils habitent hors des *settlements* ou en leur sein –, même si « l'administration tibétaine a tendance à le minimiser, n'appréciant guère l'insertion économique qu'il génère » (Fautrez, *op. cit.* : 129). Les Tibétains achètent l'essentiel de la production (des sweaters et des pull-overs de fabrication indienne et chinoise) au Penjab, à Ludhiana, où ils contractent aussi des prêts auprès des Indiens et achètent ainsi leur stock de pulls. C'est dans cette même ville que se trouve l'Indo-Tibetan *lala's* Association¹, fondée conjointement par les Tibétains et les Indiens dans le but d'apporter de l'aide aux vendeurs en cas de problèmes (de vol, de perte, etc.).

Les Tibétains revendent leurs pulls dans toute l'Inde lors de la saison hivernale. De façon plus récente, le Bihar est aussi devenu un lieu d'approvisionnement. Les Tibétains, fonctionnant en partenariat avec les grossistes indiens au travers des associations, obtiennent facilement des prêts des banques indiennes. Ils sont par ailleurs connus pour rembourser rapidement et totalement les sommes qu'ils empruntent. Delhi, plus précisément Majnu ka Tila, est une des étapes de ce commerce, accueillant dans ses hôtels et ses restaurants les hommes et les femmes d'affaires de passage, leur fournissant les moyens de se déplacer à travers ses agences de voyage.

La tante de Choekyi réside à Majnu ka Tila et vit du commerce des pulls. Elle se rend au Bihar pour acheter son stock qu'elle revendra ensuite à Delhi, sur le marché tibétain non loin du Fort Rouge, et à Jaipur. Avec 3 000 roupies, elle obtient un prêt de 25 000 roupies en banque qui lui permet d'acheter pour 50 000 roupies de pulls auprès de grossistes penjabi, qu'elle rembourse à l'issue de la saison.

Sandrine Fautrez qualifie cette activité d'« entrepreneuriat ethnique » (*ibid.*), tant dans sa forme que dans ses enjeux. Soulignons cependant que ce commerce ethnique ne se fait qu'en partenariat avec les grossistes locaux. Les commerçants se regroupent selon une proximité familiale, amicale et de *settlement*. Il semble cependant que Delhi présente une diversité des origines plus grande que les autres marchés tibétains,

¹ Lala, en hindi, signifie commerçant, propriétaire de son établissement ou de son commerce.

réunissant des vendeurs de différents *settlements* ainsi que des résidents de Delhi, lesquels vendent sur ce marché et aussi sur d'autres, en particulier Jaipur. Ladakh Budh Vihar est aussi un lieu important de revente de ces pulls.

Plus rarement, des réfugiés embauchent des Indiens. Encore une fois, il s'agit de Tibétains ou d'Afghans, qui ont de plus, généralement, obtenu la nationalité indienne. Jetsun, est une femme d'affaires tibétaine, née en Inde à Darjeeling il y a quarante ans. Depuis son plus jeune âge, elle côtoie les Indiens dont elle partage la langue, et, à défaut de sentiment purement patriotique envers le pays, elle lui exprime une très grande gratitude. Tout ceci est le fait de son père, dit-elle, qui ne voulait pas être un « réfugié-réfugié », qui ne souhaitait pas vivre dans un des *settlements* ni mettre ses enfants dans une école tibétaine. Elle a donc fait sa scolarité dans une école chrétienne, puis à l'université de Chandigarh. Elle a pris la nationalité indienne à sa majorité (18 ans). Propriétaire avec son frère (lui aussi né en Inde et devenu Indien) de leur commerce, ils travaillent avec deux Indiens. Elle précise par ailleurs qu'il n'y a pas de hiérarchie entre eux, que ce sont ses collègues et non ses employés. Cette proximité acquise au fil des années et du fait d'une vie véritablement au contact de la population locale favorise grandement de tels échanges. Chez les Afghans également, on rencontre ce genre de situations. La boulangerie du Central Market de Lajpat Nagar II en est un bon exemple. Elle est tenue par un Afghan marié à une indienne, qui emploie des réfugiés afghans et des Indiens, qui ont tous en commun la religion musulmane.

La situation des Tibétains est assez singulière et le cas de Majnu ka Tila l'est d'autant plus. Il est connu comme le quartier tibétain ou le *little Dharamsala* et attire de nombreux touristes pour son ambiance pittoresque. Il génère une activité commerciale, détenue par les Tibétains. Dans les *guest houses*, hôtels et restaurants de Majnu ka Tila, des Indiens sont employés comme serveurs, personnels de ménage, hommes à tout faire, réceptionnistes, etc. Ils occupent des postes subalternes dans ces commerces tibétains. Par ailleurs, comme dans tous les autres coins touristiques de l'Inde, on croise de nombreux mendiants, cirEURs de chaussure ou cureurs d'oreilles dans les étroites ruelles du quartier. Enfin, ce fut longtemps le QG de nombreux étudiants indiens du campus voisin de Delhi University, qui venaient

passer leurs après-midi dans les *dhaba*, les petites échoppes servant du *chhang*, une bière fermentée de millet ou d’orge, et des *momo* (raviolis). Estimant cependant que cette vente et cette consommation d’alcool n’étaient pas souhaitables, ni pour les Tibétains ni pour les Indiens, les autorités tibétaines et indiennes mirent fin à ce commerce dans les années 1990. Et Majnu ka Tila perdit son nom de Chhangpura (la ville du Chhang).

Il apparaît clairement que les Afghans et les Tibétains bénéficient d’une intégration économique, qui leur permet de développer des coopérations professionnelles avec les Indiens, au contraire des réfugiés de Birmanie. La langue est le plus petit dénominateur commun permettant aux réfugiés de travailler au contact des Indiens, auquel s’ajoute parfois la religion. Voyons à présent, en terme de religion, où les réfugiés et les Indiens peuvent se retrouver.

2) *Pratiques religieuses partagées*

Au pays où est né le Bouddha, les Tibétains passent pour des frères de religion. Une distinction nette est faite entre les religions indiennes – hindouisme, bouddhisme, sikhisme – et les autres – christianisme, islam, judaïsme. Dans cette perspective, les Tibétains font partie de l’univers religieux indien. De plus, il n’est pas rare d’entendre, pour parler des Tibétains, du «peuple du Dalai Lama». Ainsi, les Tibétains bénéficient de l’aura de leur chef spirituel, reconnu quasiment unanimement et de façon très positive. On a vu précédemment que le sentiment national avait pesé sur la politique très favorable menée par Nehru vis-à-vis des Tibétains. Ainsi, les diverses manifestations religieuses organisées par les Tibétains, qu’il s’agisse de célébrations autour de la visite du Dalai Lama dans la capitale, de conférences sur le bouddhisme ou de célébrations diverses, attirent toute une frange de la population indienne (parmi lesquels les intellectuels, les étudiants et les militants sont majoritaires) et bénéficient d’une large publicité.

L’enthousiasme populaire pour les bouddhistes birmans est nettement plus mesuré car la situation de la Birmanie ne bénéficie pas de la même couverture médiatique, excepté lors du récent soulèvement des moines à l’automne 2007, et parce qu’ils sont infiniment moins nombreux (pas plus d’une centaine à Delhi). Ils n’en demeurent pas moins, au même titre que les Tibétains, des frères de religion. Le

Monastère 8888, baptisé en référence au 8 août 1988, le Jour du soulèvement national, en est une expression. Les propriétaires sont indiens tandis que le moine senior est birman. Le monastère accueille en tout huit moines birmans, dont deux sont réfugiés.

En ce qui concerne les Afghans sikhs et hindous, certains *gurudwara* (Rakabganj au centre de Delhi, celui du 20^e bloc à Tilak Nagar) sont plus spécifiquement afghans, qu’il s’agisse des responsables du lieu ou des fidèles qui viennent s’y recueillir. Cependant, pour leur pratique religieuse quotidienne, la plupart se rend dans le temple le plus proche, indien donc les trois quarts du temps, et se fond dans la masse des fidèles indiens.

Les Afghans musulmans pour leur part n’ont tout simplement pas établi de mosquée afghane. Ils se contentent des lieux de cultes indiens. Il faut par ailleurs préciser que parmi ces Afghans qui n’ont pas voulu s’installer en Iran ou au Pakistan, un nombre important marque ses distances avec toute manifestation radicale de l’islam. Ne vivant pas forcément dans des quartiers musulmans, les Afghans ont aussi plus de liberté dans leur pratique religieuse. Celle-ci s’en trouve quelque peu modérée, tout du moins dans la sphère publique. En revanche, la plupart des familles comprenant des enfants du sexe masculin font appel à l’imam du quartier, indien, pour l’étude et la récitation quotidienne du Coran. Ces moments sont par ailleurs l’occasion de discussions entre l’imam et les hommes de la famille présents autour des sujets qui font l’actualité.

Les Chin, au contraire, ont développé leurs propres Églises. La pratique religieuse hebdomadaire se fait quasi-exclusivement entre Chin, et entre Chin de la même obédience (nous verrons qu’il existe un très grand nombre d’Églises). Ceci n’empêche pas des contacts avec le monde chrétien indien, mais ils sont largement cantonnés aux domaines de l’éducation et de l’aide sociale. Ainsi, les Chin évoluent dans le réseau des Bible Colleges et ils ont tissé des liens avec certaines écoles primaires à Delhi. Seul un groupe de catholiques (très minoritaires chez les Chin) a adopté une Église indienne comme lieu de culte.

Enfin, il faut signaler que, depuis 1983, une confrérie afghane chrétienne s’est développée suite à l’action d’évangélistes indiens. Deux pasteurs indiens jouent un rôle majeur dans cette communauté assez hétéroclite, composée également d’Iraniens

et d'Irakiens, réfugiés ou non. Il s'agit juste de l'évoquer ici, cette question sera développée ailleurs (chapitre 5). On peut interpréter ce phénomène, nous le verrons, comme l'établissement d'une relation de clientélisme avec les missionnaires chrétiens tout autant que de soutien.

L'intense et multiple présence des religions en Inde a favorisé la construction de ponts entre les réfugiés et la population locale et de véritables réseaux d'entraide se sont parfois établis. Ce soutien indien s'exprime dans un autre domaine, constitutif de l'identité de réfugié : celui des droits de l'homme. Nous en dirons juste un mot car ce point sera lui aussi détaillé plus loin (chapitre 4).

3) *En matière de politique et de droits de l'homme*

Seuls les Tibétains et les réfugiés de Birmanie évoluent dans cette sphère largement politique. En contact avec les leaders de mouvements politiques étudiants et généraux, des membres du parlement, des ministres de renom et un ancien président, les hommes et les femmes politiques du Tibet et de Birmanie se sont fait une (petite) visibilité sur la scène politique indienne. Aung Aung se souvient, amusé, de leurs débuts où, lors des manifestations, ils avaient le soutien des étudiants du Nord-Est. Mais celui-ci ne suffisait pas. Ils ont alors eu l'idée de « louer » des Indiens pour grossir le cortège : ces derniers recevaient quinze roupies pour avoir marché avec les Birmans et scandé leurs slogans.

Par ailleurs, le soutien de la société civile, qu'il s'agisse d'associations militant pour les droits de l'homme ou d'intellectuels (chercheurs, écrivains, artistes) est aussi observable. Les réfugiés mobilisent ces individus et ces organisations pour médiatiser leur cause et pour les épauler au sein de la société indienne, face aux autorités, aux Nations Unies et à la communauté internationale. À défaut de statut, les réfugiés acquièrent ainsi une certaine légitimité, une reconnaissance politique au sein de la société qui les accueille.

Voyons enfin, les relations quotidiennes sous leur angle positif, en évoquant les liens cordiaux et amicaux qui unissent réfugiés et Indiens.

4) *Relations cordiales et amitiés*

Des relations positives se sont établies pour certains réfugiés avec leur propriétaire ou avec leur employeur. Ce sont majoritairement les plus anciens réfugiés qui en font état, maintenant qu'ils se sentent davantage familiers des lieux et qu'ils connaissent et comprennent mieux leurs « hôtes ». Assad, jeune Afghan musulman arrivé il y a plus de dix ans avec sa famille, comme Chin Chin, dame chin d'une quarantaine d'années vivant à Delhi depuis dix ans elle aussi, ont des propriétaires très compatissants, estiment-ils. Ils comprennent et acceptent les retards de paiement, ils ne regardent pas ce qu'il se passe dans leur maison, ni combien de personnes y vivent. Le propriétaire de Chin Chin lui a laissé de nombreux meubles et il entretient très régulièrement les lieux. Kyi Ku, mère de famille chin d'une cinquantaine d'années, fait le ménage chez une famille de réfugiés de la Partition. Ils sont très gentils avec elle car ils comprennent ce qu'elle est en train de vivre, parce qu'ils l'ont eux-mêmes vécu, explique-t-elle. Ils lui ont donné un réfrigérateur, et de nombreuses autres petites choses qui sont venues meubler son appartement.

Des réfugiés, peu nombreux, nourrissent des amitiés avec des Indiens. Il s'agit très souvent de réfugiés qui ont fait leur scolarité dans des écoles indiennes, ou de jeunes qui ont grandi en Inde. Nourris de films bollywood, de séries télévisées indiennes¹, de la publicité, ils ont les mêmes références, vivent dans les mêmes quartiers et parlent les mêmes langues que les Indiens (le hindi, le penjabi, le hinglish, ce mélange de hindi et d'*english*, très prisé des jeunes urbains). Globalement, on rencontre dans cette catégorie des Afghans sikhs et hindous, des Tibétains, des Afghans musulmans dans une moindre mesure et quelques rares réfugiés de Birmanie.

Ou bien encore, on observe ces liens amicaux entre des Indiens et des réfugiés qui sont insérés professionnellement parlant. On citera par exemple Salman Khan, qui me fut présenté par des amis indiens. Ces derniers, l'un photographe, l'autre mannequin, l'ont rencontré dix ans auparavant dans une agence de mannequin et sont devenus amis. Salman précise que, dans son quartier de Laxmi Nagar, tout le monde le connaît. Il y est arrivé au début des années 1990, et n'en a bougé que pour

¹ C'est le cas de certains Afghans même avant leur arrivée en Inde. En effet, les programmes indiens étaient largement diffusés à la télévision afghane, jusqu'à l'arrivée des Taliban.

passer quelques années à Bombay. Sa famille était arrivée cinq ans auparavant. Il a appris le hindi en travaillant dans le bazar de Laxmi Nagar. Il dit avec une certaine fierté que les gens du quartier l'appellent Khan *bhai*¹.

La proximité géographique, des destinées communes, le partage d'un quotidien, la rencontre grâce à l'école ou au travail sont donc déterminant dans l'établissement de liens d'amitiés. La religion constitue également un facteur important présidant à ces relations. Ce fut le cas dans la construction d'une amitié entre Mokkhi, qui habite avec sa famille dans le même immeuble de Hauz Rani depuis plusieurs années, et ses voisins, des musulmans, dit-il en premier lieu. Cette amitié est faite d'invitations réciproques, notamment au moment des célébrations musulmanes, comme l'Id. Il semble que chez les Chin, le déterminant religieux soit particulièrement prégnant car on remarque que leurs amis indiens sont très souvent chrétiens (des Indiens du Nord-Est), et parfois, de surcroît, d'anciens Indiens de Birmanie. Ainsi, le professeur d'une école missionnaire qui accueille des Chin, venu soutenir les réfugiés lors d'un tournoi sportif, a pour parents un couple d'Indiens nés en Birmanie, mais l'ayant quittée en 1972.

CONCLUSION

Les Chin sont ceux qui apparaissent comme le groupe le plus minoritaire. Ils sont une minorité numérique tout d'abord, car même si l'on compte les demandeurs d'asile en attente de statut et les déboutés, on atteint au maximum 2 500 individus. Ils appartiennent à une minorité religieuse ensuite, très peu représentée à Delhi². Ils représentent une minorité culturelle enfin, qui dépasse le cadre de la religion et comprend des faciès, des vêtements, des habitudes alimentaires distinctes de celles de la population d'accueil (même si Delhi est une ville cosmopolite et que de nombreux Indiens du Nord-Est y vivent). Les Chin sont les seuls parmi tous les réfugiés à cumuler toutes ces singularités. Ils trouvent un certain soutien auprès des chrétiens

¹ Bhai signifie « frère » en hindi. Il est autant utilisé au sens propre du terme qu'au figuré pour montrer une marque d'affection, une certaine intimité.

² Bien que les Chrétiens constituent 2,3% de la population totale de l'Inde, ils sont concentrés dans quelques États, en particulier le Mizoram (87%) et le Meghalaya (70%) et ne totalisent que 0,9% à Delhi (*Census* 2001).

indiens, de politiques ou de militants, mais ils ressentent davantage la stigmatisation dont ils sont l’objet.

Des éléments objectifs témoignent de leur non-intégration, si tant est que ce terme ait un sens dans la situation de Delhi, nous en discuterons plus loin. La maîtrise du hindi est beaucoup plus faible que dans les autres groupes, même quand il s’agit des jeunes. Ces derniers, tout comme les femmes, ont tout juste acquis le vocabulaire pour se débrouiller dans la vie courante. Les premiers réfugiés arrivés en Inde il y a près de vingt ans ont toujours des problèmes de compréhension, d’accent. On peut se dire que les cours délivrés par la Young Men’s Christian Association (YMCA) dans le cadre de son partenariat avec le HCR sont d’un très mauvais niveau, mais on peut penser aussi que les réfugiés chin ne cherchent pas à apprendre le hindi car ils s’en désintéressent totalement. L’insertion professionnelle est quasi-inexistante en dehors des circuits du HCR. Ils n’ont pas développé leurs propres réseaux locaux visant l’autosuffisance économique.

Ils ont vraiment investi deux quartiers, ceux de Janakpuri et Vikaspuri, en y ouvrant un grand nombre d’associations (qui n’affichent pourtant pas leur présence), ils sont familiers de certains lieux du quartier qu’ils louent pour organiser leurs diverses célébrations (réunions politiques, mariages, événements culturels, etc.). Mais on ne les retrouve nulle part ailleurs dans la ville. L’observation de leurs déplacements quotidiens est assez révélatrice de la situation d’isolement qu’ils vivent, celui-ci étant à la fois subi et voulu, nous y reviendrons. La plupart des Chin, en particulier les femmes, les jeunes, ne se déplace jamais seule, toujours en groupe ou en tout cas à deux. Les enfants sont eux toujours accompagnés d’un adulte. Il s’agit là d’un témoin de leur inconfort à vivre dans la capitale indienne.

Pour la population locale, les Chin sont en premier lieu des étrangers, des gens appartenant à une autre culture et qui ne font pas nécessairement partie de son humanité, comme nous l’avions vu avec l’exemple de John. Les idées des Indiens sur les croyances des Chin ont participé à construire une frontière entre les deux groupes. La question des croyances ou de la religion peut en effet exacerber la démarcation entre ‘nous’ et ‘les autres’ ou, au contraire la modérer, comme c’est le cas avec les Afghans.

Les Afghans, en tant que musulmans, appartiennent à une minorité plus nombreuse et plus visible dans la capitale. Les musulmans ont leurs quartiers, leurs restaurants où l'on sert des kebabs, leurs bouchers, notamment bovines, et leurs monuments dispersés dans toute la ville, datant pour la plupart de l'époque moghole (XVI^e – XVII^e siècles).

Les musulmans en Inde représentent aujourd'hui 13,4%¹ de la population. Les relations entre islam et hindouisme ont été dessinées par l'histoire de l'Inde, depuis le sultanat de Delhi (XIII^e – XVI^e siècles), jusqu'à la Partition en 1947. Depuis les années 1960, le communalisme² a pris de nouvelles dimensions et des émeutes entre les deux communautés éclatent épisodiquement dans tout le pays. La destruction de la mosquée d'Ayodhya (Uttar Pradesh) en 1992 par des extrémistes hindous et ses conséquences (comme la revanche des musulmans dans les bidonvilles de Bombay), l'incendie du train de Godhra au Gujarat en 2002 qui a déclenché le massacre de plusieurs milliers de musulmans et le déplacement d'un bien plus grand nombre en sont des expressions. L'arrivée au pouvoir des nationalistes hindous en 1998 n'a pas manqué de raviver les tensions. C'est en effet un des points de l'agenda politique du Bharatya Janata Party (le parti du peuple indien, BJP). Leur chute en 2004 a marqué un apaisement entre les deux communautés à l'intérieur du pays, mais l'inquiétude se concentre aujourd'hui sur la menace créée par des groupes terroristes pakistanais, possédant de plus en plus de relais locaux³, ainsi que par des groupes indiens.

L'histoire commune à l'Afghanistan et à l'Inde n'est pas inconnue des réfugiés, qui n'hésitent pas à rappeler que la dynastie Lodi, qui régna sur Delhi avant l'arrivée des Moghols, était afghane. Le commerce séculaire entre l'Asie centrale et l'Asie du Sud passait par l'Afghanistan. Cela constitue en quelque sorte des références communes qui, symboliquement, participent à la recréation d'un territoire.

¹ *Census* 2001. Ils sont un peu moins dans la capitale : 11,7%.

² « Est communaliste 'celui ou celle dont l'attachement à sa communauté se combine avec une hostilité à l'encontre d'autres communautés qui partagent son espace géographique et politique.' » (Racine citant Kakar, 2001 : 41).

³ On peut citer les derniers attentats en date : février 2007, des bombes dans le Samjhauta Express Delhi-Lahore ; juillet 2006 des bombes dans plusieurs trains de banlieue à Bombay ; Diwali 2005, des bombes à Pahar Ganj et Sarojini Nagar, marché très populaires de Delhi. A la suite des attentats de Bombay, en 2006, les réfugiés sans permis de résidence (Iraniens, certains Afghans) ont subi de nombreux contrôles : chez eux, au café Internet, dans la rue.

Les Afghans musulmans, on l'a vu, ont souvent choisi des quartiers musulmans pour résider. Ils vont prier dans les mosquées indiennes, les jeunes parlent hindi, les femmes aussi pour beaucoup. Ils sont bien plus dispersés que les autres groupes (aux alentours de 2 000 réfugiés statutaires en 2006 selon le HCR, de Laxmi Nagar à Hauz Rani, plus un certain nombre d'Afghans naturalisés), ce qui pourrait confirmer l'idée qu'ils bénéficient ainsi d'une certaine solidarité religieuse, même si celle entre compatriotes semble l'emporter sur toutes les autres. Et même s'ils dénoncent les problèmes auxquels ils sont confrontés, ils parviennent à s'insérer dans le monde professionnel indien. Quand aux déplacements des réfugiés (des enfants et des femmes en particulier) qui traduit à fois leur rapport au territoire et à la population locale, il est bien moins problématique que pour les réfugiés de Birmanie.

Les Afghans sikhs et hindous n'ont jamais fait état de difficultés particulières à vivre avec les Indiens. Leur religion partagée, leur communauté de destin, leur langue commune leur ont permis d'entrer dans les réseaux locaux et de s'intégrer à la société indienne. Les Indiens les considèrent très majoritairement comme des frères et les traitent aussi bien (ou aussi mal). L'appellation de « Kabouli Sikhs » que la population locale leur donne tend à faire penser que le vecteur de réunion est la religion. Taranjeet Kaur¹ est indienne penjabi sikhe et interprète à l'association YMCA. Voici ce qu'elle pense des Afghans :

« En 1947, lors de la Partition, certains Sikhs sont partis vers l'Afghanistan, et d'autres vers l'Inde, comme mes parents, qui, peu après 1947, sont venus à Delhi, où je suis née. Les Afghans et moi, nous sommes des frères de religion. »²

La spécificité de Delhi renforce tous ces éléments. Son peuplement à la suite de la Partition tend à faire oublier que les sikhs ne sont que 1,9%³ à l'échelle de toute l'Inde. De plus, il faut signaler que, selon les leaders de la Khalsa Diwan Welfare Society, 20 000 Afghans sikhs et hindous non réfugiés sont établis dans toute la ville. Ils ont pris la nationalité indienne ou disposent de visas de plus ou moins long terme. On les rencontre lors des fêtes sikhes majeures célébrées au *gurudwara* Rakabganj (le

¹ Toutes les femmes sikhes s'appellent ... Kaur, et tous les hommes sikhs ... Singh, une façon de lutter contre le système des castes et de ne pas introduire de distinctions entre individus grâce au nom.

² Entretien réalisé en septembre 2002.

³ *Census* 2001. À Delhi, ils sont 4%.

grand temple des Afghans) ou à l’ambassade d’Afghanistan pour la fête nationale, le 19 août. Mais, à la différence des Tibétains, ils ne présentent pas une visibilité particulière au niveau de la ville. Tous ces éléments constituent néanmoins un ancrage fort à la vie matérielle et symbolique des Afghans.

Ainsi, quand ils dénoncent la vie difficile en Inde, leurs griefs sont dirigés vers le gouvernement indien, qui ne les a jamais aidés, estiment-ils. Ils ont néanmoins réussi à reconstruire un territoire dans lequel ils ont un accès au travail, ils peuvent pratiquer leur religion et vivre en famille. La proximité culturelle et la communauté de destin sont déterminantes dans la construction des interactions avec la population locale.

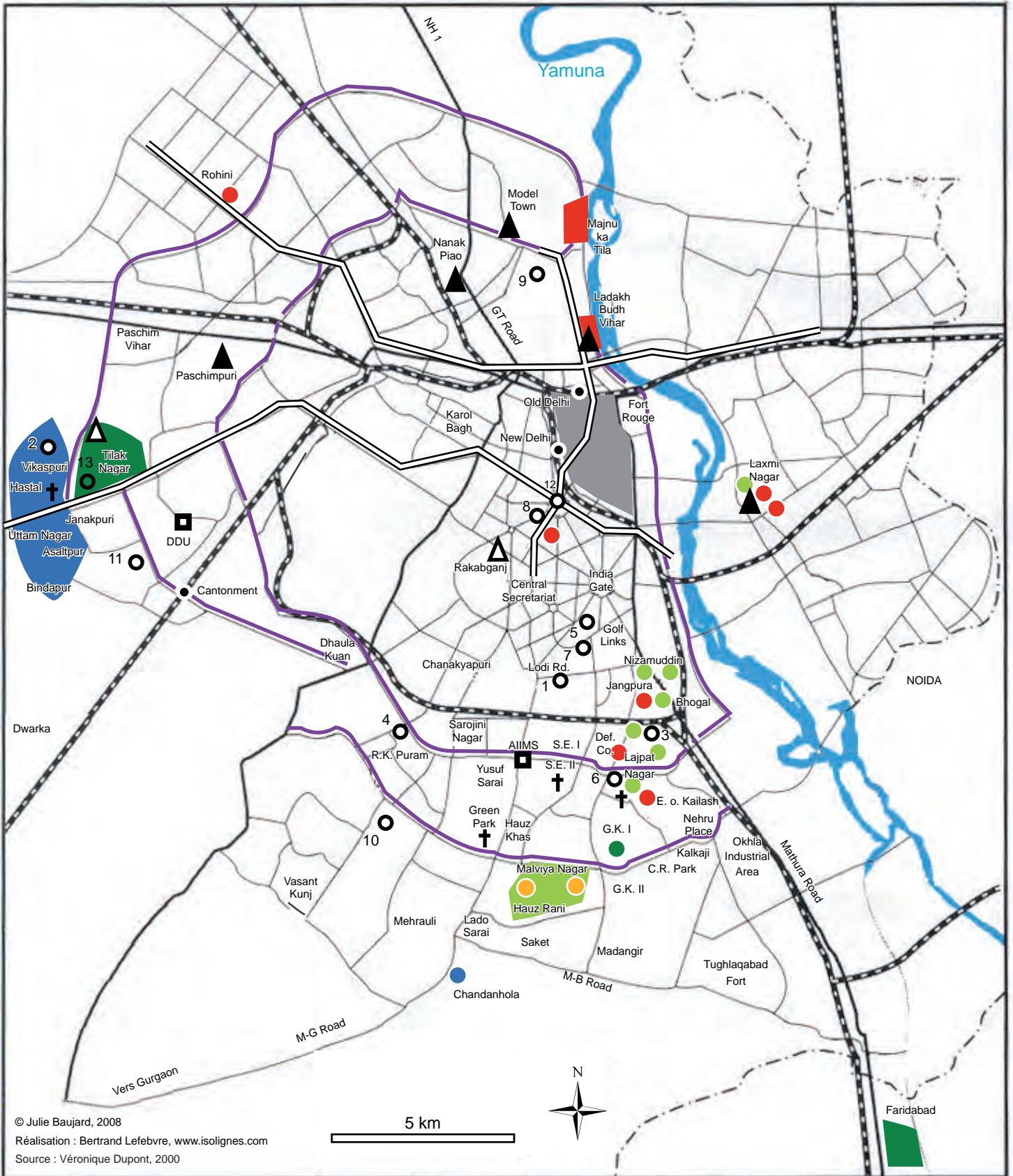
En ce qui concerne les Tibétains, enfin, nous l’avons dit, ils sont considérés par les Indiens, à l’instar des Afghans sikhs et hindous, comme des frères de religion. Le bouddhisme, qui est une réforme de l’hindouisme, est né en Inde et il présente une philosophie proche, à bien des égards, de la religion qui l’a inspiré. Les Tibétains sont aussi des alliés contre l’ennemi chinois (même si l’ennemi n°1 est le Pakistan, et par extension les Pakistanais, la défaite indienne en 1962 contre le Chine reste gravée dans les esprits). On peut aller au-delà et dire qu’ils ont une légitimité à résider en Inde. Ce fut le choix du Dalai Lama et l’Inde leur a ouvert les bras. L’infrastructure mise en place pour les réfugiés l’a été conjointement par l’Inde et le pouvoir tibétain qui a ainsi créé une nation tibétaine en exil (Norbu, 2004).

Le nombre de réfugiés tibétains en Inde associé au temps long de leur exil (plus de cinquante ans pour les premiers) fait qu’ils ont pu et peuvent se reconstruire un paysage social tibétain et que la vie familiale est une réalité pour beaucoup. « Autosuffisants » du point de vue économique (grâce à de nombreux soutiens, voir chapitre 4), fonctionnant largement en communauté, ils ont, à un niveau individuel, moins besoin des Indiens. Tout ceci explique que leurs relations avec la population locale soient globalement vécues positivement.

J’ai cherché à exposer les raisons extérieures de la vie en marge des réfugiés, celles qui s’imposaient aux réfugiés. Dans le chapitre précédent, j’ai présenté les aspects légaux qui donnent corps au statut de réfugié en Inde et qui permettent de

mieux appréhender la relation des réfugiés avec leurs nombreux partenaires. Dans ce chapitre-ci, c'est à travers le rapport au territoire et à la population locale, que j'ai appréhendé les contraintes auxquelles doivent faire face les réfugiés. Pour la plupart d'entre eux, il faut parler de co-présence avec les Indiens. Celle-ci s'explique différemment selon les groupes, on l'a vu. Il apparaît que, d'une manière générale, les réseaux des réfugiés ne visent pas à proprement parler l'intégration. Mais signifie-t-elle quelque chose ? L'administration centrale tibétaine (Central Tibetan Administration, CTA) va justement dans le sens d'une non-intégration des Tibétains à la société d'accueil, car c'est, pour elle, la garantie de la survie de la culture tibétaine. Le HCR en revanche demande aux réfugiés de s'intégrer le temps de leur exil. Mais l'Inde leur en donne-t-elle les moyens ? C'est ce que nous allons maintenant aborder au travers d'un chapitre intitulé : « Les réfugiés face à leur organisation de tutelle ». Il s'agira de voir quelles sont les interactions qui existent entre les réfugiés et leur organisation de référence, l'administration centrale tibétaine ou le HCR.

Carte n°2 : Les territoires des réfugiés à Delhi



© Julie Baujard, 2008
 Réalisation : Bertrand Lefebvre, www.isolignes.com
 Source : Véronique Dupont, 2000

Lieux de résidence des réfugiés Majeurs / Mineurs

- Tibétains
- Afghans musulmans
- Afghans hindous, sikhs
- Chin Birmans
- Africains

Administration / ONG

- 1 HCR
- 2 DBA, YMCA, VHAD
- 3 DBA (YMCA, VHAD)
- 4 FRRO
- 5 Ministère de l'Intérieur
- 6 Bureau du Dalaï Lama

- Lignes de métro
- Routes principales
- Voies ferrées
- Gare
- Ring Road

Institutions / Lieux significatifs

- 7 India International Center
- 8 Jantar Mantar
- 9 Delhi University
- 10 Jawaharlal Nehru University
- 11 Prison de Tihar
- 12 Connaught Place (CP)
- 13 Khalsa Diwan Welfare Society

- Lieux de culte chrétiens
- Gurudwara / Monastère bouddhiste
- Hôpital
- Old Delhi

Majnu ka Tila, la première colonie officielle tibétaine



A l'extérieur, sur le Ring Road, la passerelle pour traverser en toute sécurité a été construite en 2006, après de nombreux décès. D'après le Master Plan de 2021, elle doit être rasée...



L'entrée principale du « nouveau quartier », par opposition au premier lieu d'installation dans les années 1970, fait de tentes. Ici, les constructions sont en dur.



Un dédale de petites ruelles, bordées d'ateliers où des Tibétains fabriquent des moulins de prières ou peignent des *thangka*, mène aux temples qui constituent le cœur de la colonie.



Lieu de sociabilité par excellence, la place, encadrée par les deux temples (le second se trouve sur la droite), rassemble les personnes âgées, qui passent le temps en tournant leurs moulins à prières ou en devisant, les nouveaux arrivants, qui vendent le pain à ceux qui ne le font pas chez eux, et des vendeurs ambulants de nouilles.



Sur la place, également, cet immeuble regroupe la Tibetan Women Association, au RdC, et le « Tibetan Freedom Movement », qui lui-même rassemble le TYC (dont le bureau se situe un peu plus loin dans la colonie), la TWA, Gu-Chu-Sum, les Students for a Free Tibet, et tous les groupes qui contribuent au mouvement de libération du Tibet.



L'entrée de la maternelle tibétaine donne sur le Ring Road, au nord de l'entrée principale. La colonie tibétaine, dont les toits sont ornés de drapeaux de prières, est donc bien visible de l'extérieur.

Ladakh Budh Vihar, entre Ladakhi et Tibétains



Un peu au sud de Majnu ka Tila, en suivant le Ring Road, on arrive au quartier commerçant de Ladakh Budh Vihar. Quartier initialement construit au tour d'un *vihara* (temple), il était destiné à accueillir les pèlerins bouddhistes ladakhi. Le quartier s'est peu à peu transformé en un haut lieu de commerce, tenu à la fois par les Ladakhi et les Tibétains.



Une des rues principales, bordant le Vihara (à gauche) et donnant sur la Yamuna (au fond).



Les destructions de constructions illégales n'ont pas épargné le quartier. Se trouvait ici, à la place du tas de briques, un immeuble de trois étages.

Rohini, cité étudiante tibétaine



A l'entrée de la cité U, comme c'est le cas généralement en Inde, un gardien contrôle les allées et venues des étudiants et des visiteurs. Le bâtiment a été financé par l'ONG Tibetan SOS Children.



Les bâtiments ont été construits selon le modèle architectural tibétain. La cité U peut accueillir jusqu'à cinq cents étudiants.



L'entrée de la salle commune de prières



Au centre de la cité U, un mât de prières entouré par des jardins où se trouve même une piscine, qu'aucun des étudiants rencontrés n'a vu un jour remplie. Ils peuvent cependant profiter de terrains de sport. Une cafétéria, enfin, sert des snacks et des plats simples aux étudiants.

Hauz Rani, quartier musulman et populaire

Au nord de Press Enclave Road, se situe Hauz Rani, zone majoritairement musulmane du quartier de Malviya Nagar. C'est ici que se trouve la majorité des Afghans musulmans qui demeurent encore à Delhi (les plus argentés vivant à Lajpat Nagar). Le quartier est populaire, en témoignent les deux premières photos.



Les magasins de mécanique y sont particulièrement concentrés, et les travaux de voirie fréquents.



Par cette petite rue, on s'enfonce dans le quartier. C'est le chemin qu'emprunte le père de Mokkhi pour se rendre à la mosquée chaque vendredi.



Mais il borde le quartier de classes moyennes de Saket, de l'autre côté de la route. Voici la vue que l'on a si l'on fait un demi-tour sur soi-même : le tout nouvel Max Hospital. C'est dans de telles structures que les riches Afghans viennent se faire soigner, les « patients » pour lesquels certains réfugiés travaillent

Tilak Nagar, quartier des Afghans sikhs et hindous

A l'ouest de Delhi, l'Outer Ring Road, équivalent du périphérique extérieur, sépare Tilak Nagar, à l'est, de Vikaspuri, à l'ouest.



Au loin, on aperçoit la coupole du Gurudwara du Bloc 22, temple considéré comme afghan en ce qu'il est tenu par des sikhs afghans. Quand ils en ont le temps, les Afghans s'y rendent.



Mais souvent, tout simplement, ils vont au gurudwara du coin, très nombreux dans ce quartier peuplé à la suite de la Partition. Ici, celui de Krishna Park, non loin de la rue 13.

Une des boulangeries afghanes



Une des boulangeries afghanes de New Mahavir Nagar, une des zones de Tilak Nagar, dans la même rue que la Khalsa Diwan Welfare Society.
Le tenancier, qui emballe les *naan* tout chaud sortis du *tandoor*, est un Afghan naturalisé.



Ce boulanger est afghan.



Celui-ci est indien.

Quelques lieux des Bamar bouddhistes



Les Bamar bouddhistes vivent pour la plupart à Vikaspuri. Dans ce quartier périphérique du grand ouest de Delhi, les immeubles sont plus nombreux que les maisons. Ici, ils ne dépassent pas quatre étages, mais non loin de là poussent des tours élancées qui en contiennent près de cinq fois plus.

Il s'agit ici d'appartements de la DLF, la plus grosse compagnie immobilière indienne, reconnaissables à leur architecture.



A près d'une demi-heure de transport, se situe le temple bouddhiste où les Birmans se rendent, surtout pour les grandes occasions. Baptisé Monastère 8888 en référence à la répression des manifestations du 8 août 1988 par la junte militaire, il est la propriété d'Indiens mais accueille plusieurs moines *bamar*.



Au centre de la cours du monastère, trône un Bouddha offert par l'Etat du Bihar.

Chapitre 3 Les réfugiés face à leur organisation de tutelle

Nous allons étudier maintenant les relations des réfugiés avec leur organisme de référence : l’administration centrale tibétaine (Central Tibetan Administration, CTA) et le gouvernement tibétain en exil (Tibetan Government in Exile, TGE) pour les Tibétains d’une part, le HCR pour les autres réfugiés d’autre part. Cet examen nous permettra d’analyser ce que ces instances entendent par réfugié, statut de fait dans le premier cas, de droit dans le second.

3-1 LES TIBETAINS ET L’AUTORITE TIBETAINE

Il convient de souligner le cas très particulier des Tibétains. On abordera ici leurs rapports avec leur administration et leur gouvernement, lesquels sont présents sur les lieux de l’exil. Il s’agit pour le moins d’une situation inhabituelle pour des réfugiés, qui, à travers la revendication d’un statut de réfugié, recherchent la protection que leur État ne leur a pas apportée.

A- L’ADMINISTRATION CENTRALE TIBETAINE ET LE GOUVERNEMENT TIBETAINE EN EXIL

Comme mentionné dans le chapitre 2, les deux appellations, l’administration centrale tibétaine (Central Tibetan Administration) et le gouvernement tibétain en exil (Tibetan Government in Exile) renvoient à la notion d’État. Or, si des résolutions ont été adoptées par les Nations Unies, qui reconnaissent la particularité de l’héritage culturel et religieux du peuple tibétain (1959 et 1961), ni les Nations Unies ni l’Inde ne reconnaissent au Tibet le rang d’État.

Presque tous les ingrédients de l’État sont pourtant réunis : une population à la tête de laquelle se trouve un chef « d’État » mondialement reconnu – le Dalai Lama – , un gouvernement élu par les Tibétains exilés (le Tibetan Government in Exile ou TGE), une administration (la Central Tibetan Administration ou CTA), des représentations diplomatiques (les Offices of Tibet), une capitale de l’exil,

Dharamsala, des écoles, des institutions culturelles, des jours anniversaires, etc. Au fil de leur exil, les Tibétains se sont reconstruit un territoire, différent de celui qu'ils revendiquent, éclaté, avec comme centre Dharamsala et plus généralement l'Inde, et des ramifications sur toute la planète. Ce territoire est constitué par un réseau de relations qui donne corps à cet espace. Nous allons aborder ici les relations entre l'administration centrale tibétaine et ses administrés, après avoir précisé ce qu'elle désigne et quelle est son action. Je montrerai ainsi quel est le poids de cette administration dans la construction de l'identité réfugiée tibétaine.

1) *Structure et objectifs*

Reprenant l'analyse de Sandrine Fautrez (1998 : 122-123), je parlerai de l'administration centrale tibétaine (CTA) comme de l'une des pièces maîtresses d'un véritable « maillage administratif des espaces de concentration tibétaine en exil » réalisé par le Dalai Lama et son gouvernement dès son arrivée en Inde :

Les Tibétains lui doivent [...] l'organisation de nombreuses institutions [...] qui veillent depuis près de quarante ans à la cohésion de leur communauté à savoir : une administration centrale à Dharamsala, copiée sur celle des démocraties occidentales [...] avec des délégations dans chacun des *settlements* ; des écoles et autres instituts de formation qui assurent la continuité de l'enseignement de la langue, de l'histoire et celle de la culture tibétaine (dont la médecine et l'art) ; et surtout, la réimplantation en Inde des trois universités monastiques du bouddhisme tibétain (Drepung, Gaden et Sera).

L'administration centrale tibétaine a été réimplantée en Inde par le Dalai Lama, à Mussoorie en 1959, puis à Dharamsala en 1960. Au sens strict du terme, elle désigne les sept départements (équivalents de nos ministères) suivants : Religion et Culture, Intérieur, Éducation, Santé, Finances, Sécurité, Information et Relations internationales, ainsi que trois commissions : celles des élections, des services publics et de l'audit.

Le gouvernement tibétain en exil (TGE¹) comprend quant à lui le Kashag, le parlement, et la Tibetan Supreme Justice Commission. Le Kashag est l'équivalent de notre conseil des ministres : il réunit les *kalon*, qui sont à la tête de chaque département, et est présidé par le Kalon Tripa. Le Kalon Tripa nomme les *kalon*, qui sont ensuite approuvés par le parlement. Jusqu'en 2001, c'est le Dalai Lama qui occupait la place de Kalon Tripa, étant ainsi le chef spirituel et temporel des Tibétains. En avril 2001, le Dalai Lama décida de transmettre ses pouvoirs exécutifs à

¹ Son site officiel est le : <http://www.tibet.com>.

un représentant élu ; c’est ainsi que Samdhong Rinpoche devint le premier Kalon Tripa élu par la population tibétaine, dont 85% s’exprima en sa faveur. Son mandat dure cinq ans et il est renouvelable. En 2006, Samdhong Rinpoche a été réélu avec 90% des suffrages. Le Kashag travaille en collaboration avec la Planning Commission sur les questions de développement socio-économique. Le deuxième pilier du pouvoir, le législatif, est incarné par le parlement, né en 1960. Les députés sont élus au suffrage universel. Ils sont au nombre de 46 membres qui se réunissent deux fois par an. L’élection des membres du parlement a lieu tous les cinq ans. Enfin, le pouvoir judiciaire, troisième pilier, est dans les mains de la Tibetan Supreme Justice Commission.

L’administration centrale tibétaine (CTA) s’est donné une double mission¹ : réhabiliter les réfugiés et restaurer la paix et la joie au Tibet, peut-on lire sur son site officiel². La première de ces tâches consiste en la promotion de l’éducation, la construction d’une culture solide de la démocratie et la réalisation de l’autosuffisance, pour ne pas avoir à dépendre de l’aide extérieure. Elle fonctionne aujourd’hui comme un vrai gouvernement, mais elle sera dissoute en cas de retour au Tibet. Le second objectif de l’administration tibétaine est le travail diplomatique du Dalai Lama, du gouvernement tibétain en exil, des treize Offices of Tibet³ – ils agissent comme des ambassades : ils sont à la fois des relais de l’administration centrale tibétaine et des intermédiaires vis-à-vis des associations internationales (qui figurent parmi les principaux donateurs) – et du Department for Information and International Relations.

Notons enfin la participation féminine remarquable à cette instance administrative : elles représentent aujourd’hui un tiers des employés de la CTA. Alors que, dans le Tibet d’avant 1959, très peu de femmes avaient accès à l’éducation – 2,5% de femmes alphabétisées d’après Tsering Norzom Thonsur (2004 : 333) – , et que les emplois gouvernementaux et administratifs étaient réservés aux hommes, les

¹ On devrait écrire ici « le gouvernement tibétain en exil », car l’administration applique les décisions d’un gouvernement, elle ne les prend pas ; cependant, c’est ainsi que le site de la CTA énonce les choses. La distinction entre les deux corps n’est donc pas capitale, voire utile.

² <http://www.tibet.net>.

³ Hormis à Delhi, ils se situent dans les villes de Katmandou, New York, Washington, Genève, Tokyo, Londres, Canberra, Paris, Moscou, Pretoria, Budapest et Taipei. Celui de la capitale indienne est appelé Bureau du Dalai Lama.

Tibétaines ont vu leur condition évoluer rapidement grâce à une pluralité de facteurs générés par l'exil comme l'avènement de la démocratie, la scolarisation des femmes (d'après les chiffres du Tibetan Demographic Survey de 1998, le taux d'alphabétisation féminine est de 51,6%) ou encore de l'influence de l'Inde où le mouvement d'émancipation féminine est dynamique.

L'administration centrale tibétaine et le gouvernement tibétain en exil sont basés à Dharamsala. Mais Delhi est l'épicentre de la résistance tibétaine dans son expression au monde puisque la capitale indienne est le siège des ambassades, des partis politiques et autres organismes indépendants ainsi que des médias.

2) *Représentativité*

Le gouvernement tibétain en exil (TGE) s'affiche comme la représentation unique et légitime des Tibétains. Ses membres ne sont pas peu fiers d'expliquer le système démocratique qu'ils ont mis en place sur le territoire indien, dont le Dalai Lama est le principal responsable et qui rompt avec le régime théocratique de type féodal qui prévalait au Tibet. La légitimité du leadership du chef spirituel des Tibétains n'a pas été entamée par le fait qu'il a abandonné ses pouvoirs temporels et elle est acceptée par la quasi-totalité des réfugiés. À tel point que l'on se demande quel est le pouvoir effectif du Kalon Tripa. Sans répondre directement à cette question, car l'enquête ne porte pas sur le leadership au sein des Tibétains, précisons cependant que son rôle concerne davantage la politique intérieure (à l'instar d'un Premier ministre) tandis que le Dalai Lama a davantage les prérogatives d'un chef d'État, d'où sa plus grande visibilité face à l'Inde et à l'Occident.

Au-delà de la volonté de maintenir la cohésion interne du groupe à travers la continuité donnée au gouvernement tibétain, le Dalai Lama s'est investi de la mission de sauvegarde d'une culture et d'une religion qu'il savait menacées par l'invasion chinoise au Tibet, de conservation d'un patrimoine. Il s'est positionné comme le porte-parole des exilés tibétains en s'adressant aux organisations internationales. Nous y reviendrons, mais l'on comprend déjà qu'il occupe une place indétrônable, celle du meilleur représentant de son peuple vis-à-vis de l'Occident.

Il est cependant inexact de dire que tous les Tibétains se rangent derrière l'avis du Dalai Lama. La question du leadership ne fait absolument pas débat. En revanche,

la pierre d'achoppement provient d'une divergence de revendication sur le Tibet : véritable autonomie contre totale indépendance. La «voie du milieu»¹ défendue par le Dalai Lama ne trouve pas de supporters du côté du Congrès de la jeunesse tibétaine (Tibetan Youth Congress, TYC) qui milite ardemment pour l'indépendance plutôt qu'une autonomie faite de compromis. Considérée comme l'une des ONG tibétaines (avec la Tibetan Women Association, Gu-Chu-Sum et Amnye Machen), cette organisation, fondée dans les années 1970, se présente comme le parti de la «critique positive», selon les mots de son porte-parole, plutôt que celui de l'opposition, tout en précisant que c'est l'exercice normal de la démocratie. Le TYC incarne ce courant dissident, dont le but n'est pas de s'affronter au Dalai Lama mais d'exprimer une autre tendance de l'opinion tibétaine. Il faisait d'ailleurs partie des signataires d'un appel exprimé à la fin des années 1990 soulevant la question d'un chef élu par le peuple tibétain. Un de ses membres se souvient :

« Sa Sainteté a plus de 70 ans aujourd'hui... Comme dans d'autres communautés, vous avez un leader qui transmet son propre pouvoir aux masses... Tout le système démocratique que nous avons aujourd'hui est le fait du Dalai Lama, et ce de sa propre initiative. Car il a pensé que quand il ne sera plus, si tout son peuple dépend de lui, et uniquement de lui, ça va être le trou noir (*there will be a complete black out*). En mettant en place le système démocratique, il nous y prépare. Par ailleurs, dans la mesure où il n'y a pas de remise en cause du fait que le Dalai Lama est notre leader, le TYC estime qu'il est important que les Tibétains se préparent à la suite des événements, et donc au pire. C'est un des enseignements du Dalai Lama, de se préparer au pire... Ainsi, nous avons écrit au président du parlement pour soulever l'importance d'avoir un leader élu... C'est devenu réalité en 2001. »²

L'après-Dalai Lama sera à n'en pas douter une période d'ébullition politique au sein de la communauté tibétaine. La question de sa succession n'est pas tranchée. Quoi qu'il arrive, la transition que le Dalai Lama actuel a introduite vers un partage des pouvoirs devrait soudainement s'accélérer. Quel en sera le résultat ? La lutte pour la reconnaissance du pays et le retrait chinois va-t-elle maintenir son caractère pacifique ? Ce sont des questions que l'on entend déjà poser, en particulier parmi la jeune génération.

3) *Financement*

L'exil des Tibétains s'est accompagné d'une ouverture vers l'international impulsée par le Dalai Lama. Il a tout d'abord utilisé la culture tibétaine pour créer

¹ L'appellation fait référence au bouddhisme.

² Entretien réalisé en janvier 2006.

une identité politique : la spécificité culturelle des Tibétains a été prise en compte au niveau mondial (les résolutions des Nations Unies l'attestent, l'année du Tibet organisée en 1991 aussi), et le patrimoine culturel tibétain à préserver dans l'exil est devenu un «patrimoine universel à protéger» (Fautrez, *op. cit.* : 119). La diffusion d'un tel discours, associé au développement du bouddhisme tibétain en Occident à partir des années 1960, a ouvert les vannes de la charité occidentale. Notons en outre que la mise en place de l'administration tibétaine a très largement favorisé et canalisé les dons, en exprimant une seule voix auprès des organisations internationales, en présentant une structure reconnue des bailleurs et des bénéficiaires pour recevoir ces aides.

Les Tibétains ont ainsi reçu et continuent de recevoir des fonds importants de l'étranger lesquels ont permis de construire des temples, des écoles, d'ouvrir des dispensaires, des maisons de retraite, etc. Nous le verrons plus précisément au fil du texte. En ce qui concerne le fonctionnement de l'administration centrale, à proprement parler, il est financé par les Tibétains. Chaque Tibétain, à partir de l'âge de 6 ans, contribue à son gouvernement en payant chaque année une taxe dont la trace figure sur son livret vert.

Ce livret vert (appelé aussi *freedom handbook* ou *rangzen latip* en tibétain) est la carte d'identité de l'exilé tibétain. Il fut créé en 1972 et contient le nom, le lieu de naissance, le nom du père et la profession du réfugié ainsi que le numéro d'enregistrement auprès des autorités indiennes, le lieu et la date. La taxe du livret s'élève à 45 roupies pour les personnes qui ont peu ou pas de revenus (comme les enfants ou les étudiants) ; ceux qui gagnent bien leur vie sont censés reverser 2% de leur salaire annuel. Il s'agit d'une contribution «volontaire» (le secrétaire du Department of Information and International Relations insiste sur le terme). Le réfugié reçoit un timbre comme reçu de sa contribution, timbre qui apparaît sur son livret. Pour volontaire qu'il soit, le paiement de la taxe n'en conditionne pas moins la validité du livret qu'il est nécessaire de présenter dans les cas suivants :

- pour voter et élire le Kalon Tripa ainsi que les membres du parlement,
- pour avoir accès aux écoles tibétaines

- pour pouvoir bénéficier des bourses d'étude offertes par les États-Unis (quinze par an)
- pour partir à l'étranger : il est requis pour demander un Identity Certificate (équivalent au passeport)
- pour obtenir un emploi dans l'administration tibétaine

D'après le Welfare Officer de Majnu ka Tila, « ce document est respecté par la communauté internationale, en particulier les États-Unis, il est une sorte de passeport, ou en tout cas la reconnaissance du réfugié tibétain ». Dans les faits, ce livret n'a aucune utilité en dehors de la communauté tibétaine.

Cette taxe ne suffit pas à faire fonctionner l'administration centrale tibétaine, laquelle a bénéficié du prix Nobel de la paix décerné au Dalai Lama en 1989 et que ce dernier a offert au gouvernement. Il continue par ailleurs de reverser une partie des dons qu'il reçoit des fidèles. D'autre part, plusieurs vagues de privatisation des commerces gouvernementaux ont été réalisées (en 2002 et 2005-2006 pour les plus récentes). Le capital a été ouvert en premier lieu aux Tibétains argentés, puis de façon plus large.

On peut dire que le gouvernement tibétain est le « principal acteur organisationnel » (Fautrez, *ibid.*) de la communauté tibétaine : il dirige en son sein, il est l'interlocuteur des acteurs extérieurs, qu'il s'agisse du gouvernement indien ou des gouvernements et des partenaires étrangers. Enfin, il structure les routes de l'exil, et ce dès avant l'arrivée en Inde.

B- PRISE EN CHARGE DU REFUGIE

Il faut bien noter que les réfugiés tibétains évoluent dans un cadre très particulier car, en s'exilant, ils trouvent en terre d'accueil leur gouvernement qui leur propose protection et prise en charge.

1) *Arrivée en Inde*

La prise en charge des réfugiés commence avant leur arrivée en Inde. Le Welfare Officer détaille les étapes par lesquelles passent les réfugiés, dont la très grande majorité arrive par le Népal¹ :

« Au Népal à Katmandou, en Inde à Delhi et Dharamsala existent des Reception Centres. Les réfugiés arrivent au Népal et sont pris en charge par la police népalaise qui les conduit au UN *refugee office* où leur cas est examiné attentivement (*refugees are scrutinized*). En fonction des documents en possession de la personne, et de son histoire, elle est envoyée dans notre centre de Katmandou. De là, les réfugiés sont emmenés à l’ambassade indienne. Il existe trois catégories de permis : études/monastère/pèlerinage. Ce dernier permis comprend les visites à la famille et les pèlerinages bouddhiques. Il s’agit de permis spéciaux qui sont entrés en vigueur dans le courant de l’année 2003. Au départ, le Népal n’était pas très coopératif, il rapatriait de force des Tibétains ou les remettait à l’ambassade de Chine. Il y a eu des moments très difficiles. Mais devant l’indignation de la communauté internationale, ils ont normalisé leurs relations avec nous. Donc, une fois le permis obtenu auprès de l’ambassade d’Inde au Népal, les réfugiés prennent le bus pour Delhi. Et ensuite, c’est le Reception Centre qui organise le trajet jusqu’à Dharamsala. »

Au centre de réception de Katmandou, le réfugié est interviewé, on lui demande de raconter son histoire dans le détail, il est pris en photo et on obtient pour lui un *entry permit* auprès de l’ambassade d’Inde au Népal. Il est ainsi inscrit sur la liste officielle des réfugiés tibétains. Il est extrêmement rare que des Tibétains arrivent par le Ladakh ou Manali (en Himachal Pradesh) mais, dans ce cas, ils sont envoyés au Népal et ne peuvent revenir en Inde que munis de leur *entry permit*. C’est le parcours obligé. L’*entry permit* que les réfugiés y obtiennent est la condition *sine qua non* pour recevoir la bénédiction du Dalai Lama, pour pouvoir intégrer l’école tibétaine ou le monastère, pour obtenir un Registration Certificate et donc aussi un Identity Certificate. Le Reception Centre de Delhi est juste un lieu de transit, entre le Népal et Dharamsala, entre les *settlements* du Sud et Dharamsala.

À Dharamsala, les réfugiés sont conduits au Reception Centre où ils sont pris en charge jusqu’à l’obtention de leurs papiers. Ensuite ils devront se débrouiller. Différentes options leurs sont proposées. Pour les enfants, l’alternative se trouve entre la vie monastique et l’école. Pour les adultes, les choix sont les suivants : le départ pour un monastère pour les moines, les nonnes et celles et ceux qui aspirent à le devenir ; l’envoi dans une structure éducative pour les adultes qui n’ont pas reçu

¹ Certains rares réfugiés viennent en Inde par Hong Kong où ils ont obtenu un visa. Ceux-là débarquent plutôt à Bangalore. Arrivés en règle, l’obtention d’un RC pour eux doit dépendre des documents qu’ils sont capables de produire, de leur capacité à démontrer qu’ils ne sont pas des espions à la solde de la Chine. D’autres, plus argentés encore, obtiennent à Beijing des visas pour l’Ouest et ne passent même pas par l’Inde, explique le secrétaire du Bureau du Dalai Lama.

d'éducation au Tibet ; la possibilité de suivre des formations ou d'être aidé pour trouver un emploi au sein d'un réseau développé par près de cinquante ans de vie en Inde.

2) *Séjour en Inde*

Dans le chapitre 2, nous avons vu qu'en fonction de leur année d'arrivée, les Tibétains possédaient, ou non, des Registration Certificates (RC). L'Inde a en effet interrompu la délivrance des RC depuis, vraisemblablement, le début des années 1990 et ce jusqu'en 2003, date à partir de laquelle les Tibétains ont pu entrer légalement sur le territoire indien, munis d'*entry permits* obtenu à l'ambassade d'Inde à Katmandou. Selon le secrétaire du Bureau du Dalai Lama, le problème qui a causé l'interruption de la délivrance des RC est que certains Tibétains qui se présentaient avaient été instrumentalisés par la Chine et agissaient comme espions. Grâce à la coopération entre le gouvernement tibétain en exil et le gouvernement indien, ce dernier délivre des RC aux « vrais » réfugiés (*genuine*), explique le secrétaire. Un « vrai réfugié » est donc un Tibétain qui est passé par le centre de réception de Katmandou au Népal (les Tibetan Reception Centres sont administrés par le département de la Sécurité de l'administration centrale tibétaine). En Inde, le département de la Sécurité procède à une vérification des informations. La liste des cas satisfaisants est transmise au gouvernement indien qui leur délivre des RC. Donc, les réfugiés tibétains qui arrivent par la voie normale (*proper channel*) ne rencontrent pas de difficultés. Le secrétaire annonce que 99,5% sont des cas véritables, mais que le 0,5% pour cent restant est composé d'espions envoyés par la Chine. Delhi est uniquement un point de transit sur la route vers Dharamsala car la première chose que souhaite le réfugié est obtenir la bénédiction du Dalai Lama.

Il est difficile de savoir ce qui a poussé l'Inde à suspendre puis à reprendre la délivrance des RC ; cependant, les critiques sont vives sur l'absence de réaction du gouvernement tibétain sur cette question, particulièrement de la part de ceux qui travaillaient, dans les années 1990, à récolter les histoires de vie des nouveaux arrivants, parmi lesquels figuraient de nombreux anciens prisonniers politiques. Ce n'est pas tant le défaut de protection que ces activistes pointaient, mais plus l'impossibilité pour ces précieux témoins de voyager (car pas de Registration Certificate, le RC, pas d'Identity Certificate, l'équivalent du passeport) et de participer

à des meetings de lobby politique en faveur de la cause tibétaine. Est-ce à dire que cet état de fait est aussi la volonté du gouvernement tibétain en exil ? C’est une hypothèse que l’on peut faire. Les éléments suivants permettent de l’étayer.

Il faut s’interroger sur la fonction du Registration Certificate (RC), sachant que les Tibétains ne craignent pas d’être rapatriés de force dans leur pays (les quelques cas qui ont pu se produire sont trop rares pour qu’ils puissent être pris en compte). En premier lieu, le RC est le document qui permet d’être en règle sur le territoire indien. Tous les étrangers doivent en posséder un, même s’il se nomme parfois différemment (Registration Report and Residential Permit). En être dépourvu rend la personne vulnérable vis-à-vis de la police (un contrôle d’identité se termine au poste) et dépendante de son institution de référence (après vérification auprès de l’administration centrale tibétaine, la personne est libérée). Ce sont là deux éléments qui révèlent la précarité du réfugié en Inde et qui, entre autres conséquences, incitent ce dernier à rester au sein du groupe. En second lieu, le RC permet d’obtenir un IC, Identity Certificate, lequel permet de voyager et donc de quitter l’Inde ; cette question sera détaillée dans les pages suivantes.

Le gouvernement tibétain en exil assurait qu’il ne pouvait faire d’exception à cause de la présence d’espions. Mais il apparaît qu’il y a eu de nombreuses entorses à la règle. À tel point que Samdhong Rinpoche, prenant ses fonctions en 2001, a tapé du poing sur la table. Le premier chef politique élu des Tibétains voulait que son gouvernement soit éthiquement irréprochable ; l’aide des officiels tibétains aux réfugiés cherchant à obtenir par des moyens détournés des RC devait donc être proscrite. La tactique consistait en la modification de la biographie du réfugié : celui-ci affirmait être né en Inde, de parents vivant en Inde.

C’est exactement ce qui s’est passé pour Lhakpa, jeune homme inscrit en BA de littérature anglaise en 2005 et arrivé en Inde en 1993. À cette époque, l’Inde ne délivrait donc pas de RC. Lhakpa était à l’école du Tibetan Children’s Village de Suja et, avec ses amis, ils se sont plaints un jour à leurs professeurs :

« Nous devrions avoir un RC. Nous voulons poursuivre nos études en College, nous avons besoin d’un RC pour ça. Et puis, quand il y a des troubles à Dharamsala et que la police fait des contrôles, si on n’a pas de RC, on va en prison... »

Mais voici ce que les professeurs leur ont répondu :

« Vous êtes ici pour étudier. Ensuite, vous devez rentrer pour servir le Tibet, vous ne devez pas rester en Inde. »

On peut se dire que, voyant de nombreux Tibétains arriver après les vingt années de fermeture du pays par les Chinois consécutive à la première vague d'exilés qui avaient fui avec le Dalaï Lama, l'administration tibétaine a cherché à limiter l'ampleur de cette nouvelle migration. Deux craintes peuvent être identifiées : celle d'un dépeuplement du Tibet, qui favorise en quelque sorte le projet de colonisation de la Chine, et celle d'une communauté trop lourde à assumer en Inde car trop nombreuse.

Lhakpa est d'accord avec ses professeurs, sur le principe, mais il trouve aussi que rentrer au Tibet est dangereux, parce qu'il ne fait pas partie de ceux qui sont nés en Inde. Pour ces derniers, il n'y a pas de problème, mais pour ceux qui ont fait le choix de quitter le Tibet une première fois, c'est beaucoup plus délicat de rentrer. Il précise d'ailleurs que les autorités chinoises ne donnent pas de visa pour le Tibet aux Tibétains qui déclarent y être nés. Finalement, la requête de Lhakpa et de ses amis a trouvé un écho favorable et le principal de l'école les a envoyés auprès du Welfare Office à Dharamsala où se trouve un bureau des RC. Y travaillent des Tibétains et des Indiens. C'est l'un des Tibétains qui les a conseillés, leur a dit quelle version des faits donner, et qui les a aidés dans toutes les démarches. Lhakpa a obtenu son RC en 2001. La personne a été renvoyée, ajoute-t-il :

« Je pense que les Indiens se sont plaints et que c'est la raison de son renvoi, parce que de son temps, de nombreux Tibétains ont obtenu des RC en faisant une fausse déclaration. Et depuis, nous devons renouveler nos RC en personne. Avant, il nous suffisait de le poster, ou d'envoyer l'un d'entre-nous avec une dizaine de RC. Ce n'est plus possible aujourd'hui. »

Pour Sonam, vendeur de babioles à Majnu ka Tila, qui n'avait pas le type de contact dont a pu bénéficier Lhakpa, il a fallu payer. Cet homme d'une trentaine d'années a quitté Lhassa en 1994. Il est arrivé à Katmandou, a gagné le Reception Centre où il a passé 7 jours (on l'a interviewé et pris en photo, on lui a fait remplir des papiers). Ensuite, on l'a mis dans une voiture direction Delhi. Il a passé une journée au Reception Centre de Ladakh Budh Vihar et le lendemain il a pris le bus pour Dharamsala. Il a passé deux mois là-bas, puis est retourné à Delhi, est parti pour le Népal, y est resté trois ou quatre ans avant de revenir à Delhi (1998), où il vit depuis huit ans. Voici comment il a procédé pour obtenir un Registration Certificate (RC) :

« Seuls les Tibétains arrivés dans les années 1960 et leurs enfants pouvaient avoir le RC, pas les autres. Moi, je l'ai obtenu en payant 4000 roupies à la police et 6000 roupies pour le certificat de naissance, disant que j'étais né en Inde. Ca m'a donc coûté 10 000 roupies ! C'est un ami de Lhassa qui m'a aidé. »

L'arrivée, en 2001, de Samdhong Rinpoche, chef élu du Kashag, met apparemment fin à ces pratiques, et, en 2003, la délivrance des *entry permits* au Népal permet de nouveau celle des RC en Inde. Le RC est à renouveler tous les ans¹, à l'endroit même où il a été délivré la première fois, et en personne depuis 2006. Le renouvellement prend environ cinq jours. Les Tibétains doivent signaler leurs mouvements sur le territoire indien auprès du Registration Office ou du poste de police local et obtenir une permission de départ (ce que très peu font). Le RC permet d'obtenir un IC, pour voyager. Notons enfin que les réfugiés de Delhi ont une *ration card* « puisqu'ils sont résidents de Delhi », explique le Welfare Officer. Les Tibétains s'en servent plus comme d'une preuve de résidence que pour bénéficier d'un accès à la nourriture subventionnée, car ils n'en ont pas besoin, précise-t-il.

a) Études

Quatre-vingts écoles accueillent les enfants tibétains en Inde, au Népal et au Bhoutan. La majeure partie d'entre elles (trente) est financée et administrée par la Central Tibetan Schools' Administration du gouvernement indien. Les autres sont des écoles autonomes administrées par le département de l'éducation de l'administration centrale tibétaine, réparties en quatre groupes : les écoles du Tibetan Children's Village (TCV), fondées par la sœur aînée du Dalai Lama puis dirigées à la mort de celle-ci par sa sœur cadette, les écoles Sambhota (situées en Inde du Nord et au Bhoutan), celles de la Tibetan Homes Foundation ainsi que celles du Snow Lion (au Népal uniquement). Certaines de ces écoles sont des internats. D'après le site officiel de l'administration tibétaine, ces établissements absorbent 80 à 85% des enfants tibétains, les autres suivant leur scolarité dans des écoles privées indiennes.

Dans les écoles tibétaines, l'enseignement est en tibétain. Le programme est original – des manuels scolaires tibétains ont été rédigés à cet effet – mais il intègre aussi celui qui est délivré dans les écoles indiennes (anglais, hindi, mathématiques, biologie, etc.) pour que, à l'issue de la classe 12, les Tibétains puissent intégrer les Colleges indiens.

¹ Les habitants de Delhi doivent quant à eux le renouveler tous les six mois.

Tous les enfants isolés obtiennent des bourses d'études et sont pris en charge dans les internats jusqu'en classe 12. Après, seuls ceux qui ont obtenu un minimum de 60/100 peuvent prétendre à une bourse pour l'université. Ensuite, il faut avoir obtenu au moins 55/100 à sa licence (le BA ou Bachelor of Arts, ou B. Com en commerce, B. Science pour les sciences dures) pour avoir droit à une bourse de maîtrise (MA ou Master of Arts). Les étudiants qui obtiennent des notes honorables voient donc leurs études intégralement financées jusqu'en maîtrise. Ceux qui souhaitent poursuivre en thèse peuvent postuler pour une des cinq bourses proposées chaque année.

Ces bourses proviennent de « sponsors », des bienfaiteurs occidentaux se manifestant à titre individuel ou par le biais d'associations, comme la française Aide à l'Enfance Tibétaine. Dhondup, malgré son origine très modeste (ses parents sont arrivés avec le Dalaï Lama, ont été envoyés sur les chantiers de construction des routes, puis ont trouvé du travail comme porteurs dans les champs de fruit), a pu étudier jusqu'en BA. Sa « marraine »¹ a financé ses études depuis l'école primaire jusqu'à l'université. Elle lui a également payé des études de français à l'Alliance française de Delhi.

L'administration centrale tibétaine aide donc aussi les enfants dont les parents ont peu de ressources. Lhamo, mère de deux enfants, explique que la plupart des parents pauvres reçoivent une allocation. Il faut en faire la demande au Welfare Officer et y joindre une lettre de l'association des résidents du lieu où l'on habite ou de l'association des femmes (la Tibetan Women Association) ou bien encore du Congrès de la jeunesse (Tibetan Youth Congress) qui atteste des réels besoins de la famille. Le dossier ainsi constitué est envoyé au Bureau du Dalaï Lama qui le transmet à Dharamsala. C'est là-bas qu'ils se chargent de trouver un sponsor – occidental – à la famille. Les enfants de Lhamo sont jeunes, ils vont donc à l'école de Majnu ka Tila. Elle espère ensuite les envoyer dans un internat du Tibetan Children's Village, ce qui lui permettra de reprendre le travail, mais elle sait qu'il est très difficile aujourd'hui d'y faire admettre ses enfants : les internats sont réservés en priorité aux orphelins et aux enfants des nouveaux arrivants, dont elle ne fait plus partie.

¹ C'est le nom que donne cette association à la bienfaitrice qui paie la scolarisation d'un enfant tibétain (le bienfaiteur est un « parrain »).

En ce qui concerne les études supérieures, nous avons vu que les étudiants peuvent bénéficier, selon leurs performances, de bourses d'études (financées par l'étranger). Notons par ailleurs que la majorité des Colleges en Inde considèrent les Tibétains comme les Indiens (qui n'ont donc pas à payer les frais d'inscription élevés pour les étrangers)¹. Enfin, au cas où il ne resterait plus de place, les Tibétains peuvent prétendre au quota réservé aux étrangers, mais en payant des frais moindres que ce que devrait acquitter un étudiant occidental par exemple.

Enfin, les adultes qui n'ont pas pu bénéficier d'un enseignement au Tibet peuvent, une fois en Inde, suivre des cours à la Tibetan Transit School de Dharamsala. Cet internat qui accueille les 18-30 ans propose un enseignement en tibétain, en anglais et en mathématiques, délivré pendant un maximum de cinq ans. Quand Youdon – arrivée en Inde il y a dix ans – y était pensionnaire, les cours étaient limités à un an. Progressivement, la durée du cursus a été allongée.

Les premiers centres de formation mis en place étaient dévolus à l'artisanat, comme les Tibetan Children's Village (TCV) Handicrafts Centres de Dharamsala et du Ladakh. Puis, d'autres centres sont apparus pour former les jeunes adultes arrivant du Tibet où ils n'avaient pas été scolarisés. Ils peuvent y suivre des cours de langue (en tibétain et en anglais) et des formations telles que la couture, la cuisine ou la peinture de *thangka*. Enfin, des centres de formation d'un autre type voient le jour ces dernières années, moins axés sur le savoir-faire tibétain, et davantage tournés vers le marché professionnel indien. En effet, il s'agit de lutter contre le chômage des jeunes, une donnée nouvelle qui apparaît dans la communauté tibétaine au cours des années 1990 (nous en reparlerons). Le centre de Selakui (Dehradun), dépendant du TCV, et inauguré en 2000, en est un exemple. Les formations proposées sont les suivantes : secrétariat, réception, boulangerie-pâtisserie, mécanique, conduite, électricité, plomberie, couture, techniques de l'esthétique, restauration, informatique, cuisine, dessin industriel, menuiserie, charpente ou soudage.

Des instituts ont été créés pour assurer la transmission de la culture tibétaine, incarnée dans l'art (peinture, sculpture, danse, musique), la médecine tibétaine, l'astrologie, le bouddhisme et les études tibétaines. Pour les arts, on peut citer le

¹ Voir l'article en annexe.

Tibetan Institute for Performing Arts (à Dharamsala) qui accueille des artistes ainsi que des enfants qui suivent le cursus normal en école TCV et qui reçoivent des cours supplémentaires en langue tibétaine, en histoire, en musique et en danse. Le Tibetan Medical and Astrology Institute forme des étudiants et accueille des chercheurs dans ces deux domaines, quant au bouddhisme et aux études tibétaines, l'institut le plus réputé, le Central Institute for Higher Tibetan Studies, se trouve à Sarnath. Ce centre est tout particulièrement réservé aux jeunes exilés tibétains, mais il accueille aussi quelques étudiants et chercheurs étrangers.

b) Travail

L'administration tibétaine dispose de 700 à 800 postes de « fonctionnaires », dont environ 300 au quartier général qu'est Dharamsala. Il existe deux catégories d'employés : les *central staff* et les *local staff*. Les premiers dépendent du département de l'Intérieur de l'administration centrale, et sont notamment envoyés dans les différents *settlements*. Leurs affectations changent régulièrement et il s'agit pour le plus grand nombre d'un travail administratif. Ils sont mieux payés que les *local staff* mais leurs salaires restent toutefois très modestes. À titre d'exemple, le Welfare Officer de Majnu ka Tila, avec ses dix-sept ans comme *local staff* puis près de vingt ans comme *central staff*, ne gagne que 6000 roupies (109 €). Il jouit de quelques avantages en nature comme un logement de fonction et des aides pour l'éducation de ses enfants et il aura droit, à l'issue de ses vingt années, à une retraite équivalant à 75% de son salaire¹. Mais sa rémunération reste très raisonnable. Les *local staff* sont nommés par les *central staff* et sont attachés à un *settlement*. Leurs salaires et leurs avantages sont moindres. Il s'agit surtout d'emplois dans les coopératives agricoles ou artisanales (*corporate societies*) fondées dans les *settlements*. Ils peuvent bénéficier de la retraite si celle-ci a été prévue par le règlement interne de la coopérative, ce qui n'est pas le cas partout. Des épreuves différentes conditionnent l'entrée comme *local* ou *central staff*, plus difficiles pour cette dernière catégorie.

Les programmes de réhabilitation ont visé les *settlements* uniquement, et pas les communautés éparpillées, comme celle de Delhi. En effet, ils ont été implantés dans les zones autorisées par l'Inde pour l'installation des Tibétains. Cependant, il s'avère

¹ Il faut avoir travaillé trente ans comme *central staff* pour pouvoir bénéficier d'une retraite à 100%. L'âge de la retraite est fixé à 58 ans et le temps de service minimum à vingt ans.

que les opportunités d'emplois et les équipements y furent vite saturés, sans compter que les Tibétains n'étaient guère enchantés par le travail agricole, qui plus est sur des terres ingrates. En outre, les Tibétains se sont mis à rechercher plus que l'autosuffisance qui était le but initial, à développer des activités lucratives. Cela les a conduit à chercher du travail en dehors des *settlements* et à développer notamment le commerce de « pulls », comme on l'a vu dans le deuxième chapitre.

À Delhi, hormis ceux qui travaillent pour l'administration ou les organisations internationales, les Tibétains occupent des emplois de détaillants (dans le vêtement essentiellement), de restaurateurs ou tenanciers d'hôtels et de *guest houses*. Il existe aussi des petits fabricants industriels (production d'encens, de cosmétiques, traditionnels et plus modernes, à destination de l'exportation). D'autres agissent comme intermédiaires entre les grossistes et les détaillants (en vue du commerce saisonnier de pulls). Du côté des plus jeunes, les emplois dans les centres d'appel sont assez répandus, ainsi que dans les hôtels à plusieurs étoiles ou la restauration (emplois de service). Sans pour autant s'y opposer, l'administration centrale tibétaine n'encourage pas le commerce des pulls ou les emplois dans les centres d'appels, car elle craint ainsi de favoriser « le processus d'assimilation des réfugiés qui cesseraient alors une vie collective et communautaire » (Fautrez, *op. cit.* : 130).

D'une façon générale, l'absence de permis de travail n'est pas un problème pour se faire embaucher. En revanche, plusieurs dénoncent le fait qu'en être dépourvu interdit aux jeunes Tibétains d'accéder aux emplois qualifiés, reconnus, bien payés, que leurs études justifieraient et qui leur permettraient de se projeter en Inde. C'est justement ce que l'administration tibétaine cherche à éviter.

c) Santé

En ce qui concerne la santé, il n'y a pas à proprement parler de système de prise en charge. Dans certains cas, pour de grosses opérations, l'administration centrale tibétaine peut aider le patient. Ce fut le cas du mari de Dolma, qui, pour être opéré du cœur, devait rassembler 480 000 roupies (8 700 €). Il a fait appel à sa famille (*relatives*) car il était totalement incapable de trouver une telle somme seul mais également à l'administration centrale tibétaine qui lui a apporté 60 000 roupies.

Hormis au dispensaire de Majnu ka Tila, où la santé est subventionnée, les Tibétains doivent se passer d'aide dans ce domaine.

d) Moines et nonnes

La population monastique vivant hors du Tibet s'établit aujourd'hui à environ 20 000 individus (le nombre comprend les moines et les nonnes), c'est-à-dire qu'ils sont plus nombreux hors du Tibet – où ils seraient 1 500 à porter la robe, selon Fautrez (*op. cit.*). Ils sont répartis dans près de 200 monastères et couvents en Inde, au Népal et au Bhoutan. On ne peut pas dire que le retrait amorcé du Dalai Lama du pouvoir politique incarné par le gouvernement tibétain en exil à travers l'administration centrale tibétaine marque le début d'une certaine laïcisation de ce corps, puisque le Kalon Tripa est un moine *geshe*¹, mais il peut faire craindre à l'élite religieuse de perdre l'ascendant qu'elle possède sur la société tibétaine. Cependant, l'internationalisation du bouddhisme tibétain, qui a notamment été permise par les « tournées internationales » de lamas et de *geshe* invités par des tibétologues, bouddhologues, a généré l'autonomie financière de cette population. Il semble que l'on puisse parler, à son propos, de diaspora religieuse, dont les territoires sont essentiellement en Inde (lieu du monastère de rattachement, souvent le jumeau de celui d'origine au Tibet) et en Occident (où les moines ont notamment développé des centres), et qui serait quelque peu affranchie du reste de la communauté tibétaine (Fautrez, *op. cit.*, Lonchamp, 1995). On discutera les parallèles existant, ou non entre réfugiés et diaspora en conclusion.

e) Acquisition de la nationalité du pays d'accueil

La constitution tibétaine, adoptée en 1991, accepte la double nationalité. Cependant, très peu de Tibétains vivant en Inde sont devenus indiens. Youdon Aukatsang, jeune membre du parlement, rappelle la ligne officielle :

« La position du Dalai Lama est telle que les Tibétains doivent rester réfugiés. C'est la condition nécessaire pour que nous ne perdions pas totalement notre identité culturelle. C'est pour cela qu'avec Nehru il a mis en place les *settlements*. Il y a une compréhension mutuelle

¹ Il s'agit d'un grade, équivalent au doctorat, sanctionnant des études en philosophie bouddhique. Samdhong Rinpoche a suivi ses études au monastère Drepung de Lhassa, puis dans celui du même nom réimplanté en Inde, puis dans le monastère tantrique Gyuto de Dalhousie (Himachal Pradesh).

entre l’Inde et le gouvernement tibétain pour que les Tibétains puissent demeurer en Inde, vivre ensemble, mais éviter qu’ils prennent la nationalité indienne. »¹

Une Tibétaine embauchée par une ONG basée à Delhi travaillant pour les jeunes tibétains pense même qu’une disposition particulière de la constitution indienne stipule que les Tibétains ne sont pas éligibles pour la nationalité indienne, qu’ils soient nés en Inde ou y résident depuis plus de dix ans. «Ce n’est pas un document public, très peu l’ont vu, mais il existe. Il provient d’un accord entre les gouvernements tibétain et indien.» Il semble que la jeune femme ait à moitié raison : la présence d’un texte n’est pas attestée, mais Lama Lobsang, élu ladakhi membre de la National Commission on Scheduled Tribes, confirme que, d’un point de vue légal, seuls les Tibétains nés en Inde peuvent prétendre à la nationalité indienne². Ce qui correspond en effet à un traitement spécial.

La stratégie du Dalai Lama et de son administration a permis la transformation d’une identité culturelle en identité politique, reconnue par la communauté internationale, génératrice d’un statut (de fait mais pas de droit) et de revenus. Cependant, toute atteinte à cette « identité patrimoniale [...] muséifiée » (Lonchamp, *op. cit.* : 246) est aussi une menace pour l’identité politique des Tibétains, leur reconnaissance, leur statut. L’assimilation à l’Inde signifiée par la naturalisation est donc combattue. En effet, l’Inde n’accepte pas la double nationalité. Épouser la nationalité indienne revient donc à renoncer à sa nationalité d’origine. Cependant, c’est surtout la désaffection pour la vie dans les *settlements* des jeunes générations, leurs choix professionnels et leurs espoirs tournés vers l’Ouest qui inquiètent les autorités tibétaines.

Mais cette opposition à la naturalisation indienne, fermement exprimée par le gouvernement tibétain, signifie aussi pour les jeunes en Inde la perspective d’un avenir social et professionnel chaotique, de « citoyens de seconde classe », comme le dénoncent plusieurs d’entre eux. Et c’est notamment une des justifications à leur

¹ Entretien réalisé en septembre 2006.

² Il ajoute que « les Tibétains nés Bhutia peuvent entrer dans la catégorie ‘tribus répertoriées’ (Scheduled Tribes, ST), et uniquement ceux-là. Bref, ce sont ceux qui sont nés à Kalimpong, à Darjeeling, au Sikkim et qui ont accepté la nationalité indienne. » Le représentant ladakhi fait référence à la ST Bhotia (ou Bhutia) du Sikkim. Dans cette région, Bhotia désigne les descendants des tibétains qui fondèrent politiquement le Sikkim (autour du XVI^e siècle). Depuis, d’autres peuples s’y sont amalgamés, et notamment des Tibétains. Dans les années 1970, Bhutia fut déclaré ST. Les Bhutia sont *de facto* des citoyens indiens depuis l’annexion du Sikkim par l’Inde en 1975.

envie d'Occident. Tandis qu'ils ne peuvent prétendre aux droits de citoyen en Inde, ils peuvent y accéder aux États-Unis. En effet, un membre de l'administration tibétaine explique qu'après le temps requis en tant que réfugiés, pendant lequel ils ont tous les droits, comme celui de travailler, ils obtiennent la carte verte, et, après cinq ans, s'ils en ont fait la demande, ils deviennent citoyens. Sur les 10 000 réfugiés tibétains aux États-Unis depuis 1991, le fonctionnaire estime que plus de la moitié a adopté la nationalité américaine.

3) *Départ d'Inde*

De nombreux réfugiés circulent entre le Népal, le Bhoutan et l'Inde, notamment pour des activités commerciales, mais aussi pour rendre visite à des membres de leur famille parfois dispersée entre ces pays. Ces déplacements ont notamment lieu entre avril et août, ce qui permet d'échapper à l'été particulièrement rude en Inde, et notamment à Delhi. Du fait du traité d'amitié indo-népalais (1950), l'Inde et le Népal partagent une frontière ouverte qui permet aux Népalais comme aux Indiens de circuler librement entre les deux pays. Il en va de même des Bhoutanais. Les Tibétains bénéficient d'un traitement égal et le Registration Certificate (RC) est suffisant pour traverser la frontière.

Pour voyager en dehors de cette zone d'influence indienne, il faut être en possession d'un document de voyage à obtenir auprès du Comité International de la Croix Rouge pour les réfugiés dépourvus de RC, auprès du gouvernement indien pour les autres. Je ne parlerai que du second cas car, manifestement, les personnes qui avaient besoin du RC l'ont obtenu et, désormais, les RC sont de nouveau délivrés. Le recours au document de voyage du CICR semble extrêmement marginal.

L'Identity Certificate (IC) est l'équivalent d'un passeport. Pour l'obtenir, il faut s'adresser au Bureau du Dalai Lama à Delhi. C'est auprès de celui-ci que le réfugié se procure le formulaire à remplir. Il doit par ailleurs obtenir de Dharamsala une double authentification de son identité auprès du Kashag (qui appose un timbre sur le formulaire) et du département de la Sécurité (qui fait de même). Le réfugié doit joindre à ce formulaire sept photos d'identité et 350 roupies puis déposer l'ensemble du dossier au Bureau du Dalai Lama, lequel soumet la demande au ministère de l'Intérieur indien.

Sonam a fait plusieurs demandes, mais n’a jamais obtenu son IC ; après deux ans et demi, Tenzin attend toujours le sien, dont la délivrance a été retardée à cause d’une erreur d’orthographe dans le nom de sa mère, mais en règle générale, il faut un an pour l’obtenir et sa validité est de dix ans.

Certains réfugiés estiment cependant que l’IC marque une fois de plus leur situation minoritaire au regard du droit. Pema, jeune femme vivant entre les États-Unis et l’Inde, trouve que l’IC fait mauvaise impression face aux douaniers, que ceux-ci les regardent de haut. «Tous les passeports sont de couleur sombre, tandis que celui-ci est jaune clair. Tout le monde remarque que nous sommes un peuple sans État (*stateless people*) » et elle trouve cela dégradant. Elle poursuit : «L’Inde est un pays très peuplé et pauvre. Elle ne peut nous donner tous les avantages que le statut de réfugié garantit. Nous avons juste le droit à une considération particulière.» L’absence de reconnaissance du Tibet à un niveau international, à commencer par les Nations Unies, et par conséquent l’absence d’un statut formel de réfugié tibétain dans le droit international a été dénoncé par plusieurs Tibétains, qui, en cela, s’opposent à leur administration. L’absence de futur en Inde pour les Tibétains, malgré les nombreuses opportunités, a été mis en avant pour justifier les départs vers l’Occident.

Revenons maintenant à cette question de la suppression des Registration Certificates (RC) dans les années 1990 qui intervient au même moment que l’ouverture d’un important programme d’accueil des Tibétains aux États-Unis (près de 10 000 y résident aujourd’hui). On peut faire l’hypothèse que le gouvernement tibétain, ne souhaitant pas que ce programme entraîne un exil des jeunes Tibétains animés par la seule motivation de gagner l’Occident, s’est bien accommodé de la suspension des RC par l’Inde, voire aurait été partie prenante de cette décision. Même si ce départ des Tibétains vers l’Ouest s’est nécessairement fait en accord avec le Dalaï Lama et son gouvernement, car il est, on l’a dit, l’interlocuteur privilégié et incontournable des gouvernements qui proposent de tels programmes, nous verrons que la position des Tibétains sur cette migration vers les pays riches est très ambivalente, autant de la part de l’administration que de la population des réfugiés. Ses opposants dénoncent la seule motivation de l’argent qui pousse les Tibétains à partir en Occident mais ses partisans estiment au contraire que cet argent gagné,

réinvesti dans la communauté, est justement ce qui va rendre les Tibétains moins dépendants d’une aide occidentale et indienne dont la permanence n’est absolument pas garantie. Les chapitres suivants permettront de revenir sur cette question.

La situation politique actuelle au Tibet empêche de penser à un retour massif des Tibétains sur leurs terres d’origine. Cependant, on s’aperçoit que, chez les jeunes, cette envie est bien présente et qu’elle ne reste pas nécessairement à l’état de souhait, comme dans le cas de Tenzin qui attend un visa des Chinois pour pouvoir rentrer, après avoir passé quinze ans en Inde. Le discours de l’administration va dans le sens d’un retour, en particulier pour les jeunes qui sont venus, envoyés par leurs parents, poursuivre des études. Mais il semble que les autorités chinoises n’accordent pas de visa aux Tibétains qui déclarent être nés au Tibet et que l’administration tibétaine ne réussisse pas à intercéder en la faveur des candidats au retour.

Les relations entre les Tibétains et leur autorité nous ont permis d’analyser ce qu’implique le statut de réfugié en Inde pour les Tibétains. Il s’agissait de souligner l’importance des structures internes politiques, administratives et religieuses qui les encadrent dans tous les secteurs de leur vie de réfugiés, témoignant d’une vision holistique de l’exil. L’Occident était souvent en filigrane. Il en sera question de nouveau dans le chapitre suivant. Avant cela, j’analyserai le système d’accueil proposé par le HCR aux réfugiés qu’il prend en charge, ainsi que les rapports de ces derniers avec l’agence des Nations Unies. Nous allons voir que même si le HCR représente, dans ce vide juridique, l’institution de référence des réfugiés d’Afghanistan et de Birmanie, leur situation est très différente de celle des Tibétains

3-2 LES REFUGIES SOUS MANDAT DES NATIONS UNIES ET LE HCR

On est ici dans un cadre plus habituel, celui où des personnes quittent leur pays car elles n’y bénéficient plus de la protection qu’est censée leur apporter leur État, et qui se trouvent prises en charge, dans le pays d’asile, par une organisation internationale, généralement les Nations Unies. Après avoir détaillé le contexte

spécifique à l’Inde d’un point de vue macrosocial dans le chapitre 2, voyons à présent ce qu’il en est, à un niveau microsociale, pour les réfugiés sous mandat du HCR.

Le statut de réfugié est un statut juridique *international*. En vertu de quoi, les réfugiés sous le mandat du HCR bénéficient d’une protection juridique comprenant le non-refoulement dans le pays d’origine, une assistance et des conseils sur le plan socio-légal.

Le service de la protection juridique est le premier auquel les réfugiés ont affaire, lorsqu’ils se présentent pour demander l’asile. Les demandeurs d’asile rencontrent un Legal Officer, assisté d’un interprète, et sont entendus lors d’un entretien où ils exposent les raisons de leur fuite et ce qu’ils craignent précisément. C’est en fonction de ces déclarations que le HCR leur accordera le statut de réfugié ou non. C’est également sur cette base que l’agence déterminera qui est le demandeur principal (*principal applicant*), c’est-à-dire celui qui a quitté son pays parce qu’il craignait des persécutions, et quelles personnes sont acceptées comme ses dépendants (les membres de sa famille qu’il a emmenés avec lui, ou qui viennent le rejoindre)¹.

Un dossier est constitué pour chaque réfugié qui s’avère remplir les conditions donnant le droit au statut, il est alors convoqué pour recevoir son certificat de réfugié. Ce n’est qu’après avoir obtenu ce certificat que les réfugiés peuvent se rendre au Foreign Regional Registration Office (FRRO) et demander un permis de résidence, lequel régularise leur présence sur le sol indien. Les délais sont très variables d’une personne à l’autre, qu’il s’agisse du HCR ou du FRRO : pour l’obtention du certificat de réfugié ou du permis de résidence, les réfugiés attendent de quelques semaines à plusieurs mois. Les validités respectives des documents avant renouvellement sont *a priori* de dix-huit et six mois².

Être réfugié ouvre des droits de protection contre le retour forcé au pays. Mais le HCR a également pour mission d’aider les individus qu’il protège dans la satisfaction

¹ Jusqu’en 2003, la qualification de « *principal applicant* » était importante dans le sens où elle marquait une différence du montant de l’allocation reçue (l’époux(se) ne recevait que 600 roupies quand le *principal applicant* en recevait 1400). Depuis, le montant versé aux époux est équivalent.

² En 2006, le certificat de réfugié est valable dix-huit mois pour les réfugiés tandis que les permis de résidence ont une durée de six mois. En 2001, les certificats étaient valables un an, les permis de résidence six ou douze mois.

de leurs besoins élémentaires de santé, d'éducation, de logement et de nourriture. Les aides que l'agence met en place sont décidées et gérées par la section du programme et font partie des « solutions durables » que le HCR recherche pour les réfugiés.

A- LES « SOLUTIONS DURABLES » PRECONISEES PAR LE HCR

1) *Dans ses directives*

L'abondante littérature grise produite par le HCR définit de façon précise ce que l'institution entend par solution durable : il s'agit d'une solution qui vise à « rendre autonomes les réfugiés, en particulier les femmes, et à renforcer leurs capacités productives et leur autosuffisance [...] »¹. La recherche de ces solutions est considérée comme l'un des principaux objectifs de la protection internationale.

La première de ces solutions est le « rapatriement librement consenti » dans le pays d'origine. Celui-ci implique la cessation du statut de réfugié. C'est donc la réintégration de l'individu à son État-nation d'origine. Cette solution est mise en avant par le HCR comme la meilleure pour le réfugié. Nous y reviendrons.

Quand le retour volontaire n'est pas envisageable, et dans le cas où le pays hôte offre la possibilité de l'« intégration sur place », c'est l'assimilation au pays d'accueil qui est proposée, soit en restant réfugié (donc dépourvu des droits de citoyen) soit en prenant la nationalité du pays d'accueil. C'est la deuxième solution qui est envisagée par le HCR. Les réfugiés se voient alors pris dans « un processus juridique qui consiste à leur accorder des droits de plus en plus semblables à ceux des ressortissants² du pays d'accueil. Avec le temps, ce processus doit conduire à l'obtention du statut de résident permanent et, dans certains cas, de la nationalité du pays d'asile. » Notons que l'accès à la nationalité est un droit discrétionnaire des États.

La troisième solution est la réinstallation dans un pays tiers ou la poursuite de la migration et l'accès à la citoyenneté dans ce pays. Elle est considérée à la fois comme

¹ Document du Comité exécutif du programme du Haut Commissaire, 16 septembre 2003, <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/txis/vtx/excom/pendoc.pdf?tbl=EXCOM&id=3f7954626>, 10 décembre 2006.

² Selon Le Robert (1993 : 1958), un ressortissant est une personne qui ressortit à l'autorité d'un pays, c'est-à-dire qui relève de la compétence de l'État. Il renvoie à résident.

la solution de dernier recours, quand les deux autres ont échoué, et comme un moyen pour parvenir à une répartition plus équitable de la charge (*burden sharing*) des réfugiés. Le HCR recommande aux pays d'accueil des cas qu'elle considère comme nécessitant une protection particulière.

Avant de confronter ces propositions théoriques avec les faits, il paraît important de s'interroger sur les fondements de cette hiérarchie introduite par l'institution entre les trois solutions.

2) *Evolution dans la hiérarchie des solutions mises en avant par le HCR*

J'appuierai ma réflexion sur un texte de Chimni (1999), qui procède à une histoire critique des solutions durables prônées par la communauté internationale en général, et par le HCR en particulier.

Chimni identifie deux phases dans l'histoire des solutions durables du HCR. La première (1945 à 1985) se caractérise par une pratique de la réinstallation des migrants, malgré la promulgation de principe d'un retour volontaire idéal. En effet, à peine sortis de la Seconde Guerre mondiale, les pays d'Europe connaissent une expansion économique sans précédent couplée à un manque criant de main-d'œuvre. De plus, la gestion des réfugiés d'après-guerre devient partie intégrante de la Guerre froide. Ainsi, le monde occidental, Europe en tête, se pose comme « terre d'accueil des 'bonnes' victimes du communisme » (Agier, 2006 : 1).

La seconde phase (1985 à 1998) est subdivisée en trois périodes. Le juriste montre alors comment un glissement s'opère dans les paradigmes, depuis le rapatriement volontaire jusqu'au retour imposé, en passant par le retour en toute sécurité (*safe return*). La première débute dans les années 1990, que le HCR déclare années du rapatriement¹, partant de l'idée que tous les réfugiés partagent le désir de rentrer chez eux, ce qui est souvent démenti par les faits². En 1993, à la fin de la

¹ On trouve mention du caractère volontaire nécessaire pour le rapatriement dans le Statut of the Office of the HCR, mais pas dans la Convention de 1951.

² Cela est d'autant plus vrai pour les générations nées dans l'exil, qui ne connaissent que peu ou pas leur pays d'origine, leurs perceptions quant à la « maison » changent. “Home is where you make it. [...] the diaspora consists of ‘multiple’ homes including the original homeland which is merely ‘the place of nostalgia’ as opposed to other homes which meet more practical needs. Thus ‘returning’ home can mean returning to a home other than the original homeland”, Chimni (*op. cit.* : 5) citant Graham et Khosravi.

guerre de Yougoslavie, la notion de *safe return* est alors introduite. Elle se fonde sur le principe de protection temporaire – c’est-à-dire sur le droit de rapatrier un individu quand son statut de réfugié arrive à terme – et sur le fait que, lorsqu’un État receveur estime que la protection du pays d’origine du réfugié est acceptable, cet État est en droit de retirer son statut au réfugié. On observe alors ici la substitution de l’évaluation subjective de la situation par le réfugié au profit d’un changement objectif de circonstance, « objectivisme » qui permet en fait de postuler la prééminence de la parole d’État sur celle du réfugié. Enfin, en 1996, l’idée d’un retour imposé est officiellement exprimée – pour le bien du réfugié, évidemment.

La conclusion de B.S. Chimni est sans appel : l’évolution du régime international de protection des réfugiés ne se fait pas en fonction de facteurs humanitaires (*op. cit.* : 17).

The dominant states in the international system decide from time to time, in the lights of their interests, which solution to the global refugee problem should be promoted as the preferred solution.

Cette parenthèse nous montre que l’on a bien affaire à une construction subjective, de la part des États, de l’image des réfugiés et des solutions mises en place pour régler leur situation. Poursuivons maintenant avec la mise en perspective de ces discussions théoriques à la lumière des programmes du HCR à New Delhi.

B- MISE EN ŒUVRE DE LA POLITIQUE DU HCR A NEW DELHI

1) *Le retour librement consenti*

La première solution, le rapatriement volontaire, ne concerne que les Afghans. En effet, la situation des pays d’origine des autres réfugiés n’a pas connu de changement qualifié d’« objectif », ou alors dans le sens d’une dégradation, comme c’est le cas en Birmanie.

Si l’on prend les chiffres globaux du HCR de New Delhi pour 2005¹, on s’aperçoit que les retours volontaires forment un phénomène mineur, même si le HCR tend à mettre en avant cette option : « Le rapatriement dans la sécurité et la dignité est *préfér*é par de nombreux réfugiés. [...] Depuis 1988, quelque 3 900 réfugiés

¹ UNHCR *India*, 2006.

sont rentrés dans leur pays. [...] La réinstallation comme solution durable est une option *limitée*. [...] Depuis 1988, environ 13 300 réfugiés ont été réinstallés dans des pays tiers. ».

Sur la période récente (depuis 2002), toujours selon le HCR, environ 500 Afghans sont rentrés dans leur pays, soit une moyenne de 125 retours par an. Comparé au nombre moyen annuel d'Afghans sous mandat du HCR (12 000), cela représente donc environ 1% du groupe qui est rentré chaque année depuis 2002.

Par ailleurs, quand on regarde les chiffres fournis par l'agence pour l'année 2004, on constate que c'est une majorité d'Afghans sikhs et hindous qui sont rentrés en Afghanistan (69 sur 110, entre janvier et novembre 2004¹), bien que l'Afghanistan soit une république islamique et que l'on s'attende à trouver plus de musulmans dans les rapatriés que d'hindous et de sikhs, pour qui l'Inde est postulée «second pays d'origine». Une forte proportion de commerçants composant ce groupe, il semble que les Afghans sikhs et hindous furent plus prompts à réinvestir le secteur économique afghan et à s'établir de nouveau dans les grandes villes du pays que leurs compatriotes musulmans, davantage issus de l'administration. Ces derniers sont par ailleurs susceptibles d'obtenir une réinstallation, option non accessible aux sikhs et hindous.

2) *L'intégration locale*

Qu'en est-il des possibilités d'intégration locale pour les réfugiés ? Nous avons vu plus haut qu'elle consiste, pour le réfugié, en l'obtention de droits de plus en plus semblables à ceux des ressortissants du pays d'accueil, les Indiens. Deux droits semblent fondamentaux dans cette entreprise : celui de résider et celui de travailler.

Le droit de résider, pour un réfugié, donc un étranger, devrait se traduire par la possession d'un permis de résidence. Si la majorité des Afghans arrivés avant fin 2001 a pu bénéficier d'un titre de séjour temporaire, depuis, le gouvernement indien les leur refuse, et le HCR doit négocier chaque cas de façon individuelle comme on l'a vu au chapitre 2. Suite à des négociations entre l'Inde et les membres du parlement birman en exil vivant à Delhi, les réfugiés de Birmanie ont aussi pu

¹ Chiffres donnés par le Programme Officer du HCR lors d'un entretien le 2 décembre 2004.

bénéficiaire de tels permis. En revanche, la quasi-totalité des autres réfugiés – qu’ils soient Iraniens, Irakiens, Somaliens, Soudanais ou d’une autre nationalité – doivent se passer de ce document. Or, en être privé pose un problème pour travailler car le permis de résidence est fréquemment demandé par les employeurs.

La question de la subsistance est assurément le problème majeur rencontré par les réfugiés. En effet, au même titre que les étrangers, ils n’ont pas le droit de travailler. Jusqu’en 2006, la reconnaissance du statut de réfugié ouvrait des droits automatiques à une allocation mensuelle de subsistance¹ de six mois permettant aux réfugiés de s’installer dans la capitale ; elle était couplée avec des formations destinées à les aider à devenir rapidement autosuffisants. À l’issue des six mois, l’allocation était révisée (mais souvent reconduite) et maintenue systématiquement pour les Extremely Vulnerable Individuals (EVIs)². Pour les autres, il faut investir le secteur informel du travail. Si celui-ci regroupe près de 90%³ de la population active, Delhi se caractérise aussi par une très forte compétitivité sur le marché de l’emploi. Le fait d’être dépourvu d’un permis de travail se traduit, pour les réfugiés, par un fort taux d’inactivité professionnelle. Celle-ci engendre une grande précarité et donc une nette dépendance vis-à-vis du HCR.

L’agence ne reste pas pour autant inactive. Tout d’abord, l’institution propose, à travers ses partenaires⁴ Young Men’s Christian Association⁵ (YMCA) et Don Bosco Ashalayam (DBA), des cours en langues (anglais et hindi) et en informatique destinés à procurer aux réfugiés des compétences basiques favorisant leur autonomie face à

¹ La Subsistance Allowance, souvent désignée par ses initiales SA, correspondait en 2001 à 1 400 roupies (25 €) pour un individu seul et environ 3 200 roupies (58 €) pour une famille de quatre personnes. En 2003, elle est réévaluée pour les familles et passe à 4 000 roupies pour une famille de quatre membres (le décompte est le suivant : 1 400 rs pour le *principal applicant*, 1 400 rs pour son époux(se), 600 rs pour les trois dépendants suivants). En 2006, la SA passe de 1 400 à 2 250 rs et de 600 à 750 rs pendant six mois, puis elle est réduite de moitié pendant six mois et se termine alors. Le HCR a procédé à cette augmentation pour permettre aux réfugiés d’éponger les dettes qu’ils ont contractées pendant tout le temps de la procédure de reconnaissance du statut.

² Il s’agit des mineurs isolés, des femmes soutien de famille, des vieux et des malades. Ceux-ci représentent environ 10% du nombre de réfugiés enregistrés par le HCR.

³ D’après l’*Hindustan Times*, le secteur informel regroupe 86% de la population active (« A third of us live on 20 rupees a day », *Hindustan Times*, 10 août 2007).

⁴ Le HCR travaille en collaboration avec des Implementing Partners (IPs dans le jargon onusien) qui sont des ONG locales qui exécutent auprès des réfugiés les programmes du HCR.

⁵ En 2002, le HCR est passé du partenariat avec la National YMCA à celui avec la New Delhi YMCA (NDYMCA). Pour simplifier la lecture, je garde l’acronyme YMCA.

l'agence et à la société locale. Ces cours sont ouverts aux réfugiés dès leur enregistrement¹ auprès du HCR. DBA a en charge le volet autosuffisance. L'ONG organise des formations professionnelles (*vocational training*) en mécanique, conduite, esthétique, coiffure ou dans le domaine de l'air conditionné. Des groupes de travail (*self-help groups*) ont été mis en place pour les femmes afghanes, de Birmanie ainsi que pour quelques hommes afghans dans le cadre de la cellule d'aide psychologique. Une cellule de placement a été mise sur pied pour tenter de trouver des emplois aux réfugiés. Toutes ces activités ont pour but de réduire la dépendance de réfugiés qui ne parviennent pas (ou ne cherchent pas) à faire leur place dans la société indienne. Enfin, et ceci n'est destiné qu'aux réfugiés de Birmanie, un programme garantissant un salaire minimum² a été créé en mai 2005 : le HCR verse au réfugié un complément de salaire si celui-ci trouve, avec l'aide de DBA, un emploi dont la rémunération n'atteint pas le salaire minimum garanti par le Minimum Wages Act de 1948³. Nous verrons plus loin les circonstances d'émergence de ce programme.

Mais, globalement, on constate que les réfugiés qui travaillent n'occupent souvent que des « petits boulots » non qualifiés dont les salaires sont bas. Cependant, la situation varie grandement d'un groupe à l'autre. Chez les réfugiés de Birmanie, le taux d'inactivité est très important, et ceux qui travaillent perçoivent des salaires compris entre 600 et 3 500 roupies mensuelles⁴. Certains Afghans sikhs et hindous sont aussi précaires que de nombreux Chin ; d'autres, en revanche, sont très bien intégrés. Les Afghans musulmans réussissent à être un peu mieux rémunérés que les Chin, mais sans réelles opportunités d'avenir. Les opportunités de formation, les emplois bien payés ne sont pas accessibles aux réfugiés dans ce secteur informel. Nous en reparlerons au chapitre 4.

Le HCR, à travers DBA, met l'accent sur les activités féminines pour répondre à des contraintes objectives, comme l'impossibilité pour les mères d'enfants en bas âge de quitter la maison, et dans le but d'augmenter le revenu familial. En effet, chez les

¹ L'enregistrement est la première étape de la détermination de statut. Voir l'annexe « Détermination du statut de réfugié ».

² Voir le détail du programme Basic Salary Scheme en annexe.

³ Celui-ci équivaut, en décembre 2004, à 2 864 roupies par mois pour 26 jours travaillés.

⁴ Selon l'enquête statistique de Marie Lobo, qui rejoint mes observations. À titre indicatif, le salaire d'un instituteur est compris entre 5 000 et 7 000 roupies.

Afghans, peu de femmes sont autorisées à travailler, cependant, du fait de la situation économique des familles ainsi que de l'accès des femmes à des formations (en esthétique (*beauty parlour*) et coiffure, en secrétariat), les choses changent. Ainsi, l'association a développé les activités suivantes :

- broderie pour les femmes afghanes « ethniques » de Laxmi Nagar
- broderie et couture pour les femmes afghanes « d'origine indienne » de Tilak Nagar
- broderie pour les femmes afghanes « d'origine indienne » de Faridabad
- confection de cartes de vœux pour les femmes afghanes du sud de Delhi
- tissage et tricotage chez les femmes de Birmanie

Les femmes se retrouvent dans les structures communautaires, comme la Khalsa Diwan Welfare Society de Tilak Nagar ou le Metro Gurudwara de Faridabad, ou bien travaillent à la maison : c'est le cas des Chin et des Afghanes de Laxmi Nagar.

En ce qui concerne la santé et l'éducation primaire¹, elles sont prises en charge, dans une certaine mesure, et selon les standards indiens. Dans le premier domaine, c'est à l'association Voluntary Health Association of Delhi (VHAD) que le HCR a confié la charge de conseiller les malades et de les accompagner dans leur traitement, de suivre les dossiers difficiles ainsi que d'évaluer les besoins sanitaires des différents groupes de réfugiés. L'association a aussi la responsabilité de déterminer les personnes vulnérables (EVIs). Ces derniers, comme leur nom l'indique, ne peuvent se prendre en charge pour des raisons indépendantes de leur volonté ; ils reçoivent en conséquence une allocation mensuelle. Les réfugiés ont à leur disposition des institutions de santé gouvernementales (avec lesquelles des accords ont été signés) où les soins et les médicaments basiques sont gratuits.

En matière d'éducation, les familles sont aidées pour la scolarisation de leurs enfants jusqu'à l'équivalent du lycée. L'allocation d'éducation est calculée sur la base

¹ L'éducation secondaire (classes 11 et 12) n'est pas nécessairement subventionnée par le HCR. Elle est décidée au cas par cas.

des frais de scolarité dans les écoles gouvernementales indiennes¹. C'est YMCA qui est le partenaire du HCR dans ce domaine. L'association distribue les allocations aux réfugiés et agit comme médiateur entre eux et les établissements scolaires. Le problème qui se pose ici, sans parler du fait que les réfugiés ne souhaitent pas envoyer leurs enfants dans des écoles gouvernementales², est l'accès à de tels établissements. Si l'on prend le règlement à la lettre (ce qui ne se produit que rarement en Inde, il faut en convenir), nombre de réfugiés sont incapables de produire les documents demandés : certificat de naissance, *ration card* (remplaçable par une attestation d'un élu local), Tribal Certificate pour les réfugiés de Birmanie (car ils ressemblent aux Indiens du Nord-Est qui doivent en produire un). En l'absence de réels accords passés entre la YMCA et quelques écoles, les réfugiés ne parviennent pas à contourner ces difficultés.

Pour les études supérieures, et notamment l'accès à l'université, le HCR dispose de bourses DAFI³ pour des étudiants inscrits dans une université indienne, porteurs d'un projet précis. Les candidats sont auditionnés par une commission composée de membres de YMCA, de l'ambassade d'Allemagne à Delhi et du HCR. Il faut cependant que l'étudiant ait résolu la question des frais d'inscription, *a priori* très supérieurs pour les étrangers à ceux payés par les Indiens. Seule la Jamia Millia Islamia University semble avoir adopté des dispositions spécifiques pour les étudiants réfugiés, qui paient le même prix que les Indiens. À la Jawaharlal Nehru University (JNU), les frais d'admission sont au minimum de 400 € (22 000 roupies) par semestre (alors que les Indiens paient environ 300 roupies) et à la Delhi University (DU), un étudiant birman estime qu'il faut compter 8 500 roupies par mois⁴ pour l'admission et les autres dépenses que l'étudiant doit engager (logement sur le campus, nourriture, livres, etc.) tandis que le site de l'université établit ce devis à 4 500 roupies par mois pour un étudiant indien. Les deux universités JNU et DU précisent par ailleurs

¹ Les familles reçoivent 2500 roupies (45 €) par an pour le primaire et 3100 roupies (56 €) par le « collègue », c'est-à-dire jusqu'en classe 10.

² Dans l'optique d'un retour au pays ou d'une réinstallation, les deux options véritablement prises en considération par les réfugiés de Birmanie, le hindi n'est d'aucun intérêt.

³ Il s'agit de l'Albert Einstein German Academic Refugee Initiative Fund, financé par le gouvernement fédéral allemand. Cinq bourses ont été distribuées en 2002, dix en 2003, vingt en 2004. Cette année-là, la bourse était d'un montant de 6450 roupies (117 €) par mois durant le temps des études (avec un maximum de trois ans).

⁴ Voir le site <http://www.ibiblio.org/BurmaEducation/advice.html#Delhi>, 29 mars 2006.

clairement qu’il faut être en possession d’un visa étudiant, ce qui n’est évidemment pas le cas des réfugiés. Enfin, il faut fournir des attestations des études antérieures, documents que les réfugiés possèdent rarement. Les réfugiés se trouvent donc face à des difficultés réelles pour entrer à l’université et, à part quelques exceptions, ne peuvent poursuivre leurs études en Inde.

Enfin, notons qu’à travers l’association Don Bosco Ashalayam (DBA), dans le cadre de son partenariat avec le HCR, les réfugiés, en particulier les jeunes, peuvent suivre des cours de développement personnel (*life skill workshop*). Par ailleurs, DBA célèbre avec les réfugiés quelques fêtes religieuses : la fête hindoue de Diwali et la fête chrétienne de Noël. Ce que je retiendrai ici, c’est l’approche holiste développée par le HCR et ses partenaires selon laquelle la prise en charge du réfugié doit aussi concerner les domaines plus personnels de sa vie et prendre en compte avec sa culture.

La solution pour atteindre une réelle intégration au sein de la société indienne resterait donc la naturalisation. Officiellement, l’acquisition de la nationalité est ouverte à toute personne pouvant prouver de plus de dix ans de résidence légale (c’est-à-dire possédant un permis de résidence) sur le territoire indien, le certificat de réfugié n’étant pas une preuve. Dans les faits, cela ne concerne que les Afghans sikhs et hindous. À la fin de 2004¹, sur un groupe total d’environ 10 000 personnes, 2 744 avaient exprimé leur souhait d’entamer les démarches, 437 dossiers avaient été soumis au gouvernement indien sur lesquels 7 avaient atteint le stade final et attendaient la réponse définitive. En 2006, ce sont 14 personnes qui ont obtenu la nationalité et de « nombreux dossiers » qui ont atteint l’étape finale². Cela concerne donc très peu de gens. Mais, même pour ces populations privilégiées que sont les Afghans sikhs et hindous, on peut se poser la question de la volonté indienne de les voir accéder à la citoyenneté au regard de l’augmentation des frais de dossier : de 40 euros environ (2 100 roupies) jusqu’en 2005 à 270 euros (15 000 roupies) aujourd’hui.

¹ Entretien avec le Programme Officer du HCR à Delhi, 2 décembre 2004.

² Entretien avec la porte-parole du HCR à Delhi, 11 août 2006.

Remarquons par ailleurs, avec Rajeev Dhavan (*op. cit.* : 25), que le fait que le HCR ne propose aux réfugiés afghans sikhs et hindous qu’une « intégration locale » procède du même raisonnement que celui qui a permis aux nations occidentales de ne pas prendre en charge le problème des réfugiés suite à la Partition :

The kind of refugees India handled during the Partition [...] were termed ‘*national refugees*’. The argument that prevailed was that since these refugees were mostly entitled to rights afforded by their new countries of residence anyway, they were not in need of international protection. A variation of this argument infects some of the contemporary discussions on ‘local integration’, so that the refugees with an affinity to the receiving state are categorized for local integration on the ensure assumption that they *might* be absorbed as citizens in the receiving country.

Nous reviendrons sur ces questions d’intégration locale car elles sont au cœur de cette étude. Mais avant cela, voyons les mécanismes de la réinstallation, laquelle apparaît, aux yeux des réfugiés, comme la solution idéale.

3) *La réinstallation dans un pays tiers*

La réinstallation dans un pays tiers est la dernière solution préconisée par le HCR. Elle est réservée aux cas dits de protection¹, c’est-à-dire les réfugiés :

- qui n’ont pas de permis de résidence
- qui ont un besoin de protection (*protection need*)
- telles les femmes en danger (*women at risk*)
- dont la sécurité physique en Inde n’est pas assurée
- dont l’état de santé nécessite des équipements particuliers non disponibles dans le pays d’accueil, ce qui ne peut être le cas à Delhi (*medical need*).

Elle concerne donc en priorité les Iraniens, les Irakiens, les Soudanais, etc., qui entrent dans la première catégorie. Cependant, certaines de ces familles sont en Inde depuis dix ans. Les Afghans musulmans font aussi partie des populations pour lesquelles la réinstallation est une option car ils n’auront jamais accès à la nationalité, l’Inde ayant été claire avec le HCR sur ce point. Notons au passage que l’institution reconnaît ainsi la nécessité pour les réfugiés d’acquérir la nationalité indienne pour s’intégrer localement . Enfin, chez les Birmans, les candidats potentiels sont *a priori* les personnes vulnérables dont l’intégration est jugée impossible.

¹ Il ne m’a pas été possible de savoir combien de personnes étaient ainsi catégorisées chaque année, le HCR refusant de communiquer ce type d’informations.

La réinstallation dans un pays tiers est un processus qui engage le pays tiers considéré et, la plupart du temps, le HCR. L'agence recommande des cas de protection aux pays d'accueil qui sélectionnent des individus en fonction de leurs intérêts propres et de leurs quotas. Mais il arrive que des ambassades lancent des programmes de réinstallation indépendamment du HCR. Les réfugiés ont une certaine connaissance des critères de sélection, mais force est de constater qu'il règne chez eux une grande confusion d'une part sur le mode de sélection des dossiers par le HCR, d'autre part sur la répartition des rôles entre HCR et ambassades¹. Les réfugiés pensent souvent que l'agence des Nations Unies fait obstacle à leurs opportunités de réinstallation.

À titre d'exemple, l'ambassade du Canada lança en 2001-2002 une campagne de réinstallation à l'attention des réfugiés de Birmanie, sans concertation avec le HCR². C'est-à-dire qu'elle se chargeait elle-même de faire la sélection des réfugiés. Une fois son quota atteint, elle clôtura le programme en disant que, dorénavant, il faudrait que les candidats à la réinstallation se présentent à l'ambassade avec une lettre de recommandation de l'agence des Nations Unies. Or, le HCR ne recommande que les cas qu'elle juge «de protection». Ainsi, il refusa à un grand nombre de Chin ladite lettre. Les Chin interprétèrent ce refus comme une opposition à leur réinstallation. S'en suivit une grande amertume de leur part vis-à-vis de l'institution.

La décision finale de la réinstallation appartient au pays d'accueil. Cependant, le HCR peut tenter de faire pression sur les pays tiers pour qu'ils se montrent accueillants. Il peut aussi prendre des mesures pour aider la réinstallation de telle population dans tel pays. Ainsi, en 2001, un fonctionnaire du gouvernement américain à la retraite était présent dans les bureaux de l'institution. Son rôle était de faciliter la réinstallation des réfugiés afghans «ethniques» aux États-Unis : conseils

¹ La confusion naît aussi du fait que cette émigration en Occident peut être liée à un programme de réinstallation ou à un *sponsoring* individuel. Le programme de réinstallation est une opération qui vise tel ou tel groupe de réfugiés (en fonction de quotas) et qui est orchestré, *a priori*, avec le HCR (les États-Unis choisissent toujours leurs candidats en passant par le HCR, ce qui n'était pas toujours le cas de l'Australie et du Canada dans le passé). En parallèle existent des *sponsorings* individuels (de la part d'un membre de la famille qui se déclare prêt à accueillir son neveu, sa sœur, etc., de la part d'une Église voire d'un ami), au sujet desquels les pays concernés peuvent, ou non, demander son avis au HCR.

² Ce programme avait été initié grâce à l'appui d'ONG et d'Églises canadiennes. Soixante-dix familles en bénéficièrent.

dans la constitution des dossiers des réfugiés, travail d’intermédiaire entre le HCR et l’ambassade américaine.

Avec l’attaque terroriste du 11 septembre 2001 aux États-Unis, la réinstallation des Afghans a connu un arrêt brusque. Les pays d’accueil – États-Unis, Canada et Australie majoritairement – ont qualifié un ensemble de groupes armés de terroristes, et étaient, de manière générale, moins enclins à accueillir des musulmans, *a fortiori* s’ils étaient afghans. Les personnes ayant participé à ces groupes déclarés hors la loi se trouvaient *de facto* exclu des programmes d’immigration. Ainsi, des réfugiés reconnus par le HCR (qui exclut du statut de réfugié les personnes qui ont eu des activités qualifiées de terroristes) qui étaient en voie de réinstallation ont vu le processus s’arrêter au motif qu’ils étaient à présent considérés comme dangereux. C’est ce qui arriva à Aurangzeb Satrapi, Iranien, membre de l’Organisation des Moudjahidin du Peuple Iranien¹ dans sa jeunesse, devenu réfugié en les fuyant. Il reçut courant 2002 une lettre de rejet des services d’immigration américains au motif qu’il avait eu des contacts avec une organisation jugée terroriste – il était devenu un terroriste potentiel.

Si l’on regarde les chiffres du HCR, on apprend que 13 300 personnes ont été réinstallées depuis 1988. Il s’agit principalement des Afghans musulmans (à l’exclusion des sikhs et hindous) et, dans une moindre mesure, des réfugiés de Birmanie, quelle que soit leur origine ethnique ou confessionnelle². Selon les chiffres de Dhavan (*op. cit.* : 99-106), les Afghans musulmans ont bénéficié de 5 200 réinstallations sur la période 1998-2003. Le nombre d’Afghans sikhs et hindous n’a presque pas varié (le nombre des nouveaux réfugiés reconnus a été contrebalancé par les quelques retours en Afghanistan) et était établi en 2003 à environ 9 500 personnes. Or, l’effectif des Afghans est passé dans la même période de 16 000 à 10 000. Ce qui confirme que la quasi-totalité du groupe des Afghans musulmans a obtenu la réinstallation.

¹ On voit bien ici que cette qualification est éminemment politique. Les Moudjahidin du Peuple Iranien ont eu leur QG en France dans les années 1980.

² Je ne m’arrêterais pas sur les autres nationalités, qui sont prioritaires pour la réinstallation donc pour lesquelles l’alternative entre s’intégrer en Inde et partir en réinstallation ne se pose pas.

Les réfugiés de Birmanie, exilés plus «récents», ont obtenu des réinstallations dans une plus faible proportion, mais qui reste significative au regard de l'effectif du groupe. C'est à partir de 2000 que le nombre est devenu vraiment conséquent, avec par exemple 158 départs en 2003 sur un groupe qui dénombrait 940 réfugiés, ce qui en représente 17%. Les années qui suivirent confirment le phénomène avec des programmes du Canada (200 personnes sont parties en 2002 selon les réfugiés), de l'Australie.

Pour les Afghans musulmans et les réfugiés de Birmanie, la réinstallation a donc concerné un nombre important de personnes. Ceci a fait naître un fort espoir chez ces communautés dont il semble que ce soit devenu l'objectif principal. On peut ainsi interpréter la résistance des réfugiés de Birmanie aux tentatives du HCR de les mener vers l'autosuffisance comme le reflet de leur volonté de réinstallation : moins ils seront intégrés, plus ils auront de chances d'être considérés comme des cas de protection et donc d'être recommandés par le HCR (au titre de la catégorie *protection need*). C'est en cela qu'il apparaît que les réfugiés ont une certaine connaissance des critères de sélection. La forte résistance des réfugiés de Birmanie aux initiatives lancées par le HCR pour les préparer à l'autosuffisance peut donc être interprétée comme une stratégie de «non-intégration», répondant aux conditions d'intégration proposées par l'Inde, sur lesquelles le HCR a peu de prises.

Suite aux conclusions de l'enquête de Marie Lobo¹, le HCR a mis en place un centre pour procéder au *profiling*² des femmes réfugiées de Birmanie. Il s'agit d'interviews approfondies, menées par une Indienne, lors desquelles les femmes exposent leurs problèmes. D'après le HCR, ces entretiens ont été d'emblée assimilés par les réfugiées à la réinstallation, tandis que le but de l'institution était de mieux connaître ses bénéficiaires et de donner une voix aux femmes en particulier. Les

¹ Marie Lobo est une consultante indépendante du HCR qui a réalisé une enquête sur les réfugiés de Birmanie, et avec eux, de mai à juillet 2005. D'une manière générale, les réfugiés sont d'accord avec ses conclusions qui mettent en avant leurs difficultés à vivre dans la capitale indienne. Il est question que ce *profiling* s'étende ensuite aux autres nationalités.

² Mis en place à la suite de l'enquête de Marie Lobo, ce « centre de consultation et de protection » fut financé par les États-Unis dans un premier temps, puis par l'Australie jusqu'à la fin 2006. Le HCR propose sur son site un article sur le centre : <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/news/opendoc.htm?tbl=NEWS&page=home&id=442280914>.

réfugiées ont fait état de violences conjugales, lesquelles seraient apparemment très répandues. Sans vouloir nier le phénomène, car, en effet, l'inactivité des réfugiés qui entraîne des dépressions, la consommation d'alcool, la misère sociale sont autant de facteurs générant de telles pratiques, je m'interroge sur la part de construction du discours de ces femmes réfugiées pour entrer dans les catégories de l'assistance humanitaire (femmes violées, battues, etc.), pour être considérées comme des *women at risk*. En effet, je n'ai pas récolté de tels discours, et mes observations m'ont conduite à penser que les femmes de Birmanie pouvaient compter sur des associations féminines puissantes¹ ; que les réfugiés, hommes et femmes, mettent en avant la redéfinition des rôles entre les hommes et les femmes depuis leur arrivée en Inde (vers une plus grande égalité), bref, que le tableau est peut-être moins sombre que celui dépeint lors du *profiling*.

Ces dernières réflexions concernent les réfugiés de Birmanie, et ce n'est pas un hasard. Des réfugiés sous mandat du HCR, ils sont de loin les plus informés des mécanismes des Nations Unies, des questions de droits de l'homme, de droits des minorités, de l'attention particulière donnée aux femmes. Organisant de nombreuses formations sur ces thématiques (*human rights trainings*), étant au contact des militants, en Inde et au-delà à travers Internet, ils ont une bonne connaissance du système international de protection des réfugiés.

Les trois solutions de principe ainsi que leur mode d'application, leurs dispositions, sont adaptées en fonction des contraintes posées par le pays d'accueil, de la réaction des réfugiés, et des limitations économiques et politiques de l'agence. Un arrêt rapide sur l'évolution de la politique du HCR à Delhi en donne l'illustration.

C- EVOLUTION DE LA POLITIQUE DU HCR : ENTRE « VIEUX » REFUGIES ET NOUVEAUX ARRIVANTS, UN TRAITEMENT DIFFERENT

Considérons maintenant la politique du HCR à Delhi dans son évolution, d'abord envers les réfugiés les plus anciens, présents depuis une à deux décennies,

¹ Par exemple, à l'issue des manifestations d'octobre-novembre 2003, que nous allons aborder dans quelques pages, les femmes vont faire savoir aux hommes qu'elles étaient furieuses qu'ils n'aient pas tout mis en œuvre pour libérer en premier les femmes détenues.

avec l'exemple des Afghans et des Birmans, puis à l'égard de ceux arrivés plus récemment, à travers le cas des Somaliens et des Palestiniens.

Arrivés dès le début des années 1980, les Afghans reçurent une allocation mensuelle de subsistance pour aider leur installation, allocation qui continuera à être versée aux nouveaux arrivants jusqu'aux années 1993 et 1994. C'est à cette époque qu'environ 13 000 nouveaux Afghans sont parvenus à New Delhi, parmi lesquels figurait une majorité de sikhs et d'hindous. La solution de l'allocation mensuelle fut jugée intenable tant d'un point de vue économique qu'idéologique pour l'institution. Avoisinant les 25 000 personnes, la charge financière pesant sur le HCR devint importante, ce qui s'ajouta à la crainte que cette allocation n'entraîne un afflux encore plus massif (*pull factor*) et ne rende dépendants les bénéficiaires, alors que, selon le HCR, de nombreux Afghans avaient les moyens d'aller vers l'autosuffisance, surtout les sikhs et hindous.

Les protestations des réfugiés afghans n'y purent rien : en remplacement de l'allocation, les réfugiés ne reçurent plus qu'un *lump sum grant* (bourse d'une somme forfaitaire correspondant à un an d'allocation mensuelle) comme capital pour démarrer une activité dans le secteur informel (entre 15 000 roupies pour une personne seule et 30 000 roupies pour une famille nombreuse).

Pour les réfugiés de Birmanie, le scénario fut quelque peu différent dans son développement, même s'il commence de la même façon. Les premiers d'entre eux sont arrivés à Delhi au début des années 1990. La majorité du groupe fut placée sous allocation mensuelle, et ce jusqu'en 2000. De la même façon que pour les Afghans, ce sont des contraintes économiques qui ont présidé à un retour à l'esprit de la politique du HCR, lequel s'est traduit par la réduction du nombre de bénéficiaires de l'allocation mensuelle de subsistance¹. Si ce changement de cap fut introduit par le Programme Officer fin 2000, les trois années qui suivirent (2001-2004) furent le théâtre d'un bras de fer entre le HCR et les réfugiés, ces derniers déployant toutes les stratégies possibles pour empêcher l'institution de mettre en place son programme visant à leur autosuffisance (Obi et Crisp, 2000). Il est difficile de dire à quoi tient

¹ Pour les Afghans, c'est l'arrivée soudaine de plusieurs milliers de demandeurs d'asile qui a créé la surcharge financière sur l'institution, on peut donc parler de cause externe, tandis que pour les Birmans, il s'agit d'une crise interne à l'agence, créée notamment par une baisse continue des dons.

cette différence dans le changement de politique, imposé aux Afghans, négocié avec les Birmans, à savoir si c'est l'institution qui est à l'origine de cette inflexion, ou bien si c'est la réaction des réfugiés qui a obligé l'institution à choisir des options différentes. Le résultat, en tout cas, est que la résistance des réfugiés de Birmanie a repoussé la mise en œuvre de la suppression de l'allocation, entre autres dispositions.

Globalement, les années 2005 et 2006 ont vu le nombre de centres et de personnel embauchés pour les réfugiés dans les ONG partenaires du HCR largement réduit. Les services aux réfugiés n'ont pas été épargnés. Si certaines de ces coupes sont justifiées par le HCR par une baisse d'effectif (Malviya Nagar, Faridabad), notons tout de même que l'effectif global des réfugiés n'a pas bougé entre 2003 et 2006. La réduction budgétaire était annoncée de 20% en 2005, et 20 à 30% en 2006. Le HCR a finalement dû réduire son propre personnel : neuf postes en moins (sept à Delhi, deux à Chennai) sur un effectif total de 28.

En 2005, 110 demandeurs d'asile somaliens se sont présentés aux portes du HCR. Soupçonnant un trafic humain (et notamment de mineurs) cherchant à rejoindre l'Occident, le HCR a arrêté d'enregistrer les Somaliens. Le HCR déclare¹ n'avoir reçu depuis lors que deux demandes d'asile, ce qui confirme, selon lui, cette thèse. Ceux qui ont réussi à obtenir le statut de réfugié ont été réinstallés de façon quasi automatique. Il semblerait que l'institution ait repris depuis peu l'enregistrement au compte-goutte, «selon les besoins de protection individuelle». Cependant, de moins en moins de pays de réinstallation acceptent les Somaliens. Ils ne peuvent en tout cas pas être refoulés dans leur pays car il n'y a pas d'avion direct pour la Somalie et aucune compagnie aérienne n'accepte de les embarquer de peur de les voir débarquer sur leur sol lors des transits et y demander alors l'asile. On peut parler pour ces populations de ce que Brachet (1997) qualifie d'« asile au noir » : une présence tolérée de ces demandeurs d'asile déboutés pour lesquels personne ne semble avoir de solution.

¹ Entretien avec le porte-parole.

Le cas des Palestiniens s'en approche. Venus d'Irak par la Syrie grâce à des passeurs (payés 2 000 à 6 000 US\$) qui se sont envolés avec leurs passeports, une centaine de Palestiniens sont arrivés à Delhi en 2006. Selon un personnel du HCR¹, l'agence va procéder à une reconnaissance de leur statut, statut qu'ils ont déjà, car ils sont des descendants de réfugiés de droit (des gens qui tombent sous la protection de l'UNRWA² ou bien alors celle du HCR). Mais l'agence ne compte leur proposer aucune solution, du fait qu'il s'agirait d'une élite qui aurait été favorisée sous le régime de Saddam Hussein³ et dont les standards de vie ne peuvent être atteints par les programmes du HCR à Delhi. Par ailleurs, il semble que l'option de la réinstallation est à écarter car ils sont perçus comme « politiquement incorrects », du fait de leur lien supposé avec le Hamas. Leur retour en Irak ou même en Syrie apparaît lui aussi impossible pour des raisons de protection. Il semble donc que le HCR assume qu'ils sont soutenus par leur diaspora, « qui est présente partout dans le monde », pour vivre dans la capitale, voire par leur ambassade.

Un autre indicateur de l'évolution de la politique du HCR à Delhi, ou des moyens qui lui sont donnés, est la détermination du statut de réfugié. Je ne parlerai pas de la question du taux de reconnaissance car il m'a été impossible d'obtenir des informations précises sur la façon de procéder à l'examen de la demande, pas plus que des chiffres détaillés⁴. En revanche, le temps que prend le processus aujourd'hui est révélateur. Si dans les textes et selon le discours officiel, la procédure dure, à Delhi, en moyenne huit mois quand elle comporte un appel, on constate, dans les

¹ Ne reflétant pas forcément le discours officiel de l'institution.

² "Under United Nations Relief and Works Agency's operational definition, Palestine refugees are persons whose normal place of residence was Palestine between June 1946 and May 1948, who lost both their homes and means of livelihood as a result of the 1948 Arab-Israeli conflict. UNRWA's services are available to all those living in its area of operations who meet this definition, who are registered with the Agency and who need assistance. UNRWA's definition of a refugee also covers the descendants of persons who became refugees in 1948. The number of registered Palestine refugees has subsequently grown from 914,000 in 1950 to more than four million in 2002, and continues to rise due to natural population growth, <http://www.un.org/unrwa/refugees/whois.html>, 12 août 2006.

³ Newsletter de Refugees International, « Urgent Appeal for Palestinians Fleeing Iraq », <http://www.refintl.org/content/article/detail/9660>, 16 novembre 2006.

⁴ Ma demande de stage à la Protection a été refusée, justifiée par mon incompetence dans ce domaine (un observateur n'a pas sa place dans ce département), mes diverses questions sur les critères de reconnaissance n'ont jamais obtenu de réponse (au-delà des cinq critères officiels), on a toujours brandi l'argument de la confidentialité.

faits, que cette durée est de l'ordre du double¹. Pendant ce temps-là, les demandeurs d'asile ne reçoivent pas d'assistance. Ils doivent donc se débrouiller avec leurs économies personnelles s'ils en ont ou en vivant grâce à la communauté déjà présente quand elle existe. Le HCR s'en remet donc pour partie aux réseaux locaux.

« La politique du HCR est en train de changer, entend-on au HCR. L'agence n'a plus les moyens de sa politique actuelle, donc, notamment, l'aide aux réfugiés urbains est en passe d'être revue. ». On voit en effet que l'assistance automatique de type allocation mensuelle de subsistance, diverses formations, etc., est en voie de disparaître, le HCR ne maintenant que des aides aux « personnes extrêmement vulnérables ».

Pourquoi ces mesures touchent-elle en priorité les réfugiés urbains ? Tout porte à croire que c'est parce qu'ils sont considérés comme moins prioritaires, moins vulnérables, voire comme des réfugiés « de première classe », ainsi que l'on peut l'entendre parfois dire par le personnel du HCR, par exemple chez ceux qui ont travaillé dans les camps ou dans des pays en guerre avant d'être en poste à Delhi, ou bien chez le personnel local qui, comparant la situation des réfugiés avec la misère indienne, a du mal à accepter les revendications parfois exigeantes de ceux-ci. Afghans et Birmans de Delhi ne forment qu'une petite minorité des réfugiés issus de ces deux pays : quatre millions d'Afghans en Iran et au Pakistan contre 25 000 au maximum dans la capitale indienne ; 200 000 réfugiés Birmans en Thaïlande, aux alentours de 40 000² dans le Nord-Est indien contre un peu plus d'un millier à Delhi. Pour la plupart d'entre eux, Delhi ne constituait pas la destination première, sauf pour ceux qui sont venus directement en avion (un bon nombre des Afghans musulmans, des Iraniens, des Africains). Globalement, ils sont issus des classes moyennes et supérieures de leurs sociétés d'origine. Et l'on peut dire qu'un nombre conséquent d'entre eux est venu jusqu'à Delhi dans le but de poursuivre la migration, notamment en obtenant une réinstallation. S'il est vrai que beaucoup de réfugiés

¹ Se reporter à l'annexe « Détermination du statut de réfugié ».

² Ce chiffre avancé par les ONG militant pour le respect des droits de l'homme est cependant largement discutable dans la mesure où il semble inclure un grand nombre de migrants de travail qui passent la frontière dans un sens ou dans l'autre au gré des opportunités économiques.

vivent mieux que nombre d'Indiens, qu'en est-il de leurs droits en tant que personnes contraintes à l'exil, dépourvues de la protection nationale ?

On parle régulièrement de crise financière du HCR ; des réductions budgétaires ont été annoncées à Delhi chaque année depuis le début de cette enquête (2001). Une des difficultés que rencontre le HCR est qu'il vit des dons que les nations – occidentales en majorité – lui font, dons qui sont de plus en plus « liés », c'est-à-dire destinés à une action précise (Crépeau, 1998). Néanmoins, John Telford (2001) souligne que les crises financières du HCR sont cycliques et qu'elles sont politiques avant d'être financières :

Most governments state quite explicitly that they regard humanitarian aid as a component of foreign policy. When their interests are involved, governments seem to be able to provide unlimited funds. So-called financial crises are really not financial crises. They are political crises. Funding does not seem to be tied to the availability of cash to donor governments nor depend on economic cycles. Recessions do not necessarily coincide with reduced funding for UNHCR and periods of growth do not lead to increased resourcing of refugee programmes. While by no means synchronised, we are witnessing a general downward trend in donations from most Western governments at a time when most are enjoying unprecedented budget surpluses.

La politique du HCR dans la capitale indienne se trouve confrontée à la nécessité de s'adapter en permanence aux fluctuations de son budget, à des groupes de réfugiés dont la taille varie, à l'agenda du pays d'accueil comme de ceux d'Occident. L'agence est contrainte de suivre la ligne du pragmatisme, particulièrement dans un pays comme l'Inde, qui abrite la moitié des pauvres de la planète.

Même si ce constat n'est pas nouveau, il est important de souligner que l'évolution de la politique d'asile du HCR répond davantage à des « enjeux relevant d'autres logiques que celle qui, appuyée officiellement sur les valeurs de la démocratie et la priorité attribuée à la défense de la liberté, justifiait que [...] lui fût accordé un statut particulier » (Frigoli, 2004 : 153) D'une mission initiale de « protection des sans-État » (Agier, *op. cit.*) fondée sur une conception politique de l'asile, on est passé à une « conception humanitaire liée à l'émergence d'un nouvel ordre mondial et révélant la 'dépolitisation' de cet enjeu stratégique. » (Frigoli, *op. cit.* : 154) La globalisation, le contrôle des flux, le « partage du fardeau » produisent le passage d'un système de droit (*entitlement*), à un système humanitaire (*relief*) dans lequel le réfugié est de moins en moins en mesure de revendiquer des prérogatives acquises et garanties par des textes internationaux.

Si l'on compare la différence de traitement des Afghans dans les années 1980 et des Palestiniens aujourd'hui, ce déplacement est parfaitement démontré. Il s'agit dans les deux cas de personnes issues des classes supérieures de leur société d'origine. Dans le premier cas, cela ne les a pas privées des droits assortis au statut de réfugié. Dans le second, on reconnaît leur statut, c'est tout.

On remarque que malgré ces contraintes géopolitiques macrosociales qui semblent atomiser les individus, ceux-ci ont une très certaine capacité de résistance. Ils ne restent pas passivement à recevoir une aide des Nations Unies, au contraire, ils font tout pour l'orienter, la dessiner, en fonction de leurs intérêts, de leurs difficultés, de leurs espoirs. Les réfugiés tibétains, à l'inverse, sont très peu revendicateurs face à leur administration. Leur prise en charge est beaucoup plus poussée, et la solidarité au sein du groupe beaucoup plus efficace, mais des limitations certaines pèsent sur leur statut. Voyons donc ce qu'il en est pour les Tibétains premièrement, puis pour les réfugiés sous mandat des Nations Unies.

3-3 PERCEPTIONS DES CADRES DE TUTELLE PAR LES REFUGIES

Nous aborderons ici les sentiments exprimés par les réfugiés par rapport au cadre institutionnel dans lequel ils sont pris, ainsi que les réactions qu'il leur inspire, lesquelles vont de la gratitude à la contestation, en passant par l'indifférence et la résignation.

A- LES TIBETAINS, ENTRE GRATITUDE ET INDIFFERENCE

D'une manière générale, l'administration centrale tibétaine étant reconnue comme la représentation légitime des Tibétains, par eux-mêmes et par le reste du monde, les critiques sont assez rares, à la différence de ce que l'on va voir de la part des réfugiés sous mandat des Nations Unies vis-à-vis du HCR. De plus, conscients de tout ce qu'a obtenu le Dalai Lama pour son peuple, les Tibétains expriment, envers leur chef spirituel et par conséquent leur administration, une vraie gratitude.

Les critiques, jamais exprimées contre le Dalai Lama, se traduisent davantage dans des pratiques qui s'écartent du schéma imposé par le Dalai Lama et l'administration.

1) *Gratitude*

Avant toute chose, les réfugiés tibétains proclament, dans leur très grande majorité, leur immense gratitude vis-à-vis du Dalai Lama pour toute l'aide qu'il a obtenue de l'Inde et de l'Occident, dont le flot ne s'est pas tari. Tsering, jeune mariée née en Inde, en est presque émue :

« L'image du Dalai Lama joignant les mains en inclinant la tête [en signe de salutation, de déférence, de respect] pour demander leur aide aux nations occidentales, à l'Inde, à qui peut aider les Tibétains, restera à jamais gravée dans ma mémoire. Il est le plus grand des mendiants, car il mendie pour son peuple, il demande la charité pour nous, les Tibétains réfugiés. »

La vieille Dolma, qui est arrivée en Inde enfant, ses parents suivant le Dalai Lama dans son exil en 1959, et qui dit ne garder sa joie de vivre que parce qu'elle vit près de son chef spirituel, estime qu'ils seraient « tous morts sans son action ».

D'autres Tibétains, très reconnaissants également, évoquent cependant la position inconfortable de celui qui reçoit de l'aide, qui vit de la charité des autres. Dhondup en est un exemple :

« Je suis fier, et en même temps je me sens redevable. Mon gouvernement m'a aidé en me trouvant une 'marraine'. Aujourd'hui, c'est grâce à Sa Sainteté le Dalai Lama que je reçois mon salaire, car il a donné [l'argent de] son prix Nobel au gouvernement. Tous les Tibétains âgés de plus de 7 ans versent 50 roupies par an pour le fonctionnement de l'administration, mais ça ne fait pas beaucoup. C'est très difficile pour notre gouvernement. Il n'a pas un centimètre carré de terre, pas de business, rien pour générer de l'argent. C'est l'étranger qui a apporté l'argent pour construire les écoles, les monastères, les maisons de retraites, les coopératives agricoles, etc. »

La position de chef spirituel protège le Dalai Lama de critiques éventuelles, pourrait-on penser. Il est évident que les reproches sont difficiles à exprimer à son encontre. Cependant, cette enquête n'a pas non plus permis de relever de discours virulent contre les deux organismes administratif (l'administration centrale tibétaine) et gouvernemental (le gouvernement tibétain en exil), institutions avec lesquelles le leader a pris quelque distance, même s'il est impossible de les dissocier franchement. Ce que l'on peut observer, en revanche, ce sont des pratiques qui s'éloignent du cadre dessiné par l'autorité tibétaine. On rencontre plus volontiers les acteurs de ces pratiques hors des *settlements*, et donc notamment à Delhi. Elles expriment une certaine critique du système, jamais virulente toutefois.

2) *Des chemins divergents*

En premier lieu, on recense dans cette catégorie des Tibétains « en marge » ceux qui ont refusé de rejoindre les *settlements* à leur création. C'est le cas des parents de Jetsun, fille d'une grande famille de résistants du Kham, arrivés en Inde en même temps que le Dalai Lama. Elle explique le sentiment de son père :

« Mon père ne voulait pas aller dans les *settlements*, pas plus qu'il ne voulait nous envoyer dans une école pour réfugiés tibétains. Il ne voulait pas être, ni faire de nous des 'réfugiés-réfugiés'. Il ne voulait pas que nous soyons en permanence habités par cette idée d'être des réfugiés et rien d'autre, il devait penser que ces milieux n'étaient pas assez ouverts, peut-être trop protecteurs... Il faut dire aussi que nous n'avions pas besoin d'aide, mes parents étaient riches, ils sont venus du Tibet avec tous leurs bijoux, les biens qu'ils pouvaient transporter. Mais à côté de ça, nos mères¹ nous ont enseigné le tibétain, et mes parents nous ont transmis avec beaucoup de passion le respect de Sa Sainteté le Dalai Lama. »²

Et bien qu'elle assure suivre aveuglément le Dalai Lama, Jetsun qui a 45 ans aujourd'hui, a un passeport indien, « puisque je suis née en Inde », dit-elle. Son père voulait l'envoyer à l'étranger quand elle a eu sa majorité, à Hong Kong, où elle n'est finalement pas allée. « C'était très simple à l'époque, ce qui n'est plus le cas », ajoute-t-elle. Travaillant dans une agence de voyage, elle encourage d'ailleurs les Tibétains à demander un passeport (IC), parce que cela prend du temps. Ainsi, le jour où ils en auront besoin, ils l'auront.

Puis, il y a ceux qui n'ont pas voulu envoyer leurs enfants dans les écoles tibétaines. Il s'agissait de Tibétains qui ne vivaient pas dans les *settlements*, par choix ou par la force des choses. Ils estimaient que, comme les *settlements*, les écoles participaient à une certaine ghettoïsation des Tibétains. Certains ont clairement signifié qu'ils ne voulaient pas vivre dans un monde clos, où les individus rebâtissent un univers qui leur ressemble en se protégeant de l'extérieur, en restant recroquevillés sur eux-mêmes. Ce discours ne les empêchait pas d'exprimer leur reconnaissance envers l'Inde et le Dalai Lama, mais ils ne souhaitaient pas suivre la voie que ces derniers leur avaient tracée et ils ont pris leur distance. Ainsi, les parents qui souhaitaient apporter une autre éducation à leurs enfants les ont inscrits dans des écoles indiennes non tibétaines et, autant que possible, dans des établissements

¹ La polygamie tout comme la polyandrie est une pratique courante des Tibétains. Les deux maris (femmes) doivent être frères (sœurs).

² Entretien réalisé en juillet 2005.

chrétiens, les plus réputés du pays. On le comprend, les familles fortunées avaient davantage les moyens de s'affranchir du groupe que les autres.

Enfin, on trouve ceux qui, du fait d'une connaissance plus large du monde, acquise au fil d'une vie plus exposée (hors des *settlements* et des écoles mais aussi grâce à des emplois dans des ONG occidentales par exemple) ou grâce à de la famille ou des amis vivant à l'étranger, ont des critiques à formuler sur le bien-fondé de la politique mise en place par le gouvernement tibétain. Pema a eu un peu le même parcours que Jetsun, hors des *settlements* et des TCV *schools*, « les deux éléments du réfugié tibétain typique »¹. Et cela n'a en rien entaché son désir de militer pour la cause tibétaine. Mais elle est un peu amère parfois sur la gestion qui est faite des réfugiés :

« Les jeunes, qui veulent tous aller en Occident, je les comprends. Ils sortent d'écoles où ils n'ont été qu'entre eux, où il y a très peu d'occasion d'être exposé au monde. Alors, quand ils le découvrent, ils sont très attirés ! Ce n'est pas les opportunités qu'il y a dans les *settlements* qui vont les retenir. En plus, en Inde, on n'a pas le droit de devenir citoyen, donc on n'aura jamais les mêmes droits que les Indiens. Alors que si tu vas en Occident, tu deviens citoyen américain, canadien, etc., et ensuite, eh bien tu peux t'acheter ta maison, faire pousser tes légumes, personne ne t'en empêche... Mais ici... parfois je ne comprends pas quelle est la logique de notre gouvernement. On n'est pas reconnus réfugiés, mais on n'a pas non plus le droit de devenir citoyen... »

Le mari de Pema vit avec leur jeune enfant aux États-Unis, où il travaille. Elle partage son temps entre les États-Unis et Delhi.

Le secrétaire du Bureau du Dalai Lama dresse un rapide bilan de l'existence de la communauté tibétaine depuis le début de l'exil. Ce petit texte va nous permettre de conclure sur le rôle de l'administration tibétaine (CTA) et du gouvernement tibétain en exil (TGE) pour les réfugiés tibétains. Les diverses structures mises en place et les politiques développées répondent aux défis qui ont été posés à ce groupe, à ses dirigeants et à ceux du pays d'accueil, l'Inde. Ils évoluent en même temps que la communauté tibétaine, ses besoins, ses réussites, ses opportunités.

« Les réfugiés tibétains sont indépendants économiquement et s'en sortent bien, mais ce ne fut pas tout le temps le cas. Dans les années 1960-1970, les Tibétains étaient très pauvres, beaucoup sont morts de maladie ; la plupart travaillaient sur les chantiers de construction des routes en Himachal Pradesh. Entre 1960 et 1980, les Tibétains se sont battus durement et ont résolu le problème de leur subsistance. Les années 1990 ont été celles de la réussite

¹ C'est le commentaire que fit une réfugiée n'ayant pas vécu en settlement ni suivi l'école tibétaine (ce qu'elle regrettait), en parlant de son mari, qui, lui, avait connu les deux.

économique (aujourd'hui, 15% de l'apport de devises (*foreign exchange*) au Népal provient des Tibétains). Mais notre plus belle réussite est l'éducation. Aujourd'hui, tout le monde peut lire et écrire dans notre communauté, ce qui était loin d'être le cas au Tibet. De plus, en Inde, nous avons pu mettre en place une éducation mêlant le côté traditionnel des Tibétains et le côté moderne de l'Inde. Aujourd'hui, les Tibétains se débrouillent très bien à l'étranger ; et la prochaine génération fera encore mieux, grâce à l'éducation reçue là-bas. Mais notre nouveau challenge est celui du maintien de notre identité. Nos parents l'ont conservée très fermement ; les *settlements* les y ont aidés, les écoles tibétaines aussi. Mais maintenant, avec la dispersion, c'est beaucoup plus difficile... Nous sommes une espèce rare... à protéger.»¹

Tous les efforts de l'administration centrale tibétaine ont été et sont tournés vers l'organisation puis le maintien de la cohésion interne du groupe et la préservation d'une identité culturelle tibétaine. Fautrez (*op. cit.* : 135) parle d'un « processus de spatialisation et de recomposition d'un territoire » à travers des réseaux politiques, religieux, économiques (qui seront présentés dans le chapitre 5) à échelles variables. Face à ce désir de cohésion, le défi que pose la dispersion des Tibétains à travers l'Inde, bien que regroupés pour la plupart dans les *settlements*, change d'échelle avec l'accueil des Tibétains en Occident. C'est plus généralement le défi posé par un exil qui dure et qui risque fort de se prolonger encore. Ne bénéficiant pas d'une reconnaissance officielle sur le plan international, l'administration centrale tibétaine est pourtant considérée à bien des égards comme un acteur étatique. À défaut d'un statut formel, elle a obtenu un statut de fait pour les réfugiés Tibétains à qui elle apporte, avec le soutien de l'Inde et de la communauté internationale, protection et prise en charge, cas de figure pour le moins original dans une situation de gestion des réfugiés, où c'est généralement un acteur non-communautaire qui gère les réfugiés, une institution allogène, le HCR.

Comme tout autre système administratif, le système de prise en charge que la l'administration tibétaine a développé tend à donner l'image d'un groupe uniforme qui pourtant présente des disparités en termes d'origine géographique (au Tibet comme en Inde), de mode de vie, d'origine sociale. L'autorité tibétaine a fait apparaître un idéal-type du réfugié tibétain, issu des *settlements*, des écoles et des monastères et nonneries. Certains ont redessiné ce modèle tout en incarnant les valeurs du mouvement de résistance tibétain, axé sur la sauvegarde d'un patrimoine devenu mondial. D'autres enfin s'en sont nettement affranchis et dénoncent la volonté de l'administration centrale tibétaine de les maintenir en Inde dans une situation précaire et incertaine. Ceux-là sont souvent stigmatisés par les discours des

¹ Entretien réalisé en juin 2006.

Tibétains conservateurs se présentant comme les ambassadeurs de la paix (*peace torchbearer*) et dont le devoir est de se « sacrifier » pour cette cause.

Voyons à présent quelles manières d'être réfugié se développent pour des individus bénéficiant du statut officiel de réfugié pour les Nations Unies, lequel n'est cependant pas reconnu par l'Inde.

B- LES REFUGIES DU HCR, ENTRE RESIGNATION ET CONTESTATION

Il faut noter que les réfugiés ne peuvent revendiquer une reconnaissance, des droits particuliers, qui leur permettent de bénéficier d'une protection – relative à leur statut – émanant de la communauté internationale, que parce que, justement, cette communauté internationale, en s'organisant, a mis au point une idéologie, assortie d'un dispositif législatif, qui défend les droits des individus, qui protège les populations des atteintes à la dignité humaine¹. Cette dépendance de fait² engendre une identité de groupe, de statut, face à l'entité dominante que représente le HCR. C'est dans cette perspective que les réfugiés conduisent leurs relations avec l'organisation internationale. Les réfugiés se représentent donc, se vivent en tant que collectif démunis, en tant que minorité. Ils dénoncent leur précarité sociale et économique et attendent du HCR qu'il exerce son mandat envers eux. Car ces individus ont quitté leur pays pour l'Inde, où la communication et l'accès aux ressources élémentaires sont autant de problèmes majeurs et où ils se retrouvent « sous perfusion », « sous tutelle » du HCR. Le groupe des réfugiés trouve le sens de son existence à Delhi, et son unité, dans l'interaction avec le HCR, l'institution de protection, qui lui confère cette identité formelle de réfugié.

Par ailleurs, on part de l'idée que « l'acteur fait l'expérience du monde social tout d'abord comme le champ de ses actes possibles » (Schütz, 2003 : 10) et qu'il

¹ Voir à ce sujet, notamment, Jean-Loup Amselle (2001), chapitre 1 « La globalisation et l'avenir de la différence culturelle », p. 23-48.

² Il est ici intéressant de remarquer que si les idées de populations vulnérables, victimes désarmées, et donc « incapables », sont véhiculées par l'idéologie humanitaire et sa logique d'action, elles sont aussi instrumentalisées par les réfugiés pour tenter d'avoir une prise sur leur trajectoire.

« ordonne le monde autour de lui, tel un champ qu’il domine et dont il est le centre [...] Il en extrait des éléments qui peuvent lui servir de moyens ou de fins en vue de ‘son usage et de son agrément’, et ce afin de poursuivre ses buts et de vaincre les obstacles. » (*ibid.*). Ainsi, le HCR est considéré ici comme un « système de ressources que les acteurs en interaction cherchent à mobiliser à leur profit en constituant des coalitions dont les stratégies s’affrontent, aboutissant à des *renégociations* permanentes de l’ordre social » (Cuin et Gresle, 1992 : 83). Ce sont les rapports entre un collectif donné, les réfugiés, qui se présente comme démunie, dépendant du HCR pour sa protection et la satisfaction de ses besoins élémentaires, et l’institution requise qui seront ici envisagés.

1) *La question de la représentation des réfugiés*

Répondant à la demande faite par le HCR de créer un comité dont le rôle serait d’être une interface entre le groupe des réfugiés de Birmanie et l’institution, le All Burmese Refugees Committee (ABRC) fut créé le 6 janvier 2001, sous la direction des membres du parlement birman en exil. Les réfugiés, au nombre de 300 personnes environ, se réunirent et désignèrent les individus qu’ils pensaient être compétents pour défendre au mieux la communauté. Ceux-ci pouvaient choisir d’accepter cette fonction, ou de la refuser, ce que certains ont fait. Quand tous les membres furent désignés par l’assemblée, ils se répartirent les différents secrétariats en fonction de leurs compétences. Le Social Welfare Committee (SWC) s’est, quant à lui, formé le 21 janvier 2001, sur une structure de la All Burma Students League (ABSL), associée à des membres de la Women’s Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB) et de la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA).

La façon dont les comités se sont formés, ainsi que leur composition, a soulevé la question de la représentation du groupe. Qui était habilité à parler pour l’ensemble des réfugiés regroupés sous l’appellation « Burmese refugees » ? Alors que le ABRC s’est formé à l’occasion d’une réunion rassemblant une grande partie de la communauté des réfugiés, le SWC s’est constitué entre personnes de même tendance politique¹. Il s’agit donc de groupements de différente nature, l’un formé sur une base ethnique et communautaire, l’autre autour d’organisations politiques ; l’un approuvé

¹ Ainsi le ABRC compte alors onze membres, dont un est arakanais, un birman (musulman) et les neuf autres sont chin, alors que le SWC est presque exclusivement composé de Birmans.

par quelques centaines de personnes, l'autre par des dizaines. Le All Burmese Refugees Committee (ABRC) jugeait être le comité représentatif légitime. Cependant, le Social Welfare Committee (SWC) s'estimait mieux placé pour porter la voix du groupe des réfugiés de Birmanie dans la mesure où il rassemblait des réfugiés de type idéal, les activistes politiques de la première heure. Ce conflit de légitimité donna lieu à quelques heurts lors de réunions au HCR, le ABRC reprochant au SWC d'être sectaire, cherchant à favoriser le sort des seuls Birmans plutôt que celui de l'ensemble du groupe, le SWC dénonçant un détournement de leur combat par des Chin plus en recherche d'un vie meilleure qu'ayant réellement été contraints à l'exil¹.

Le SWC ne vécut que quelques mois. Son rôle ne fut donc pas décisif dans les rapports entre le HCR et le groupe des réfugiés de Birmanie. Cependant, sa création nous informe sur deux caractéristiques de ce groupe : l'absence d'un leadership reconnu de tous et le débat, interne au groupe, sur la question des « vrais » et des « faux » réfugiés. Le ABRC fut, de toute son existence, largement critiqué par les réfugiés pour son (in)action, son manque d'efficacité, ou sa non-représentation ; il fut cependant l'instance en charge de négocier les intérêts du groupe face au HCR de 2001 à 2005. Durant ces cinq années, il tenta, non seulement de faire entendre la voix des réfugiés, mais aussi de les faire apparaître comme des sujets politiques ayant la capacité d'exercer leur droit à l'autodétermination. Ainsi, quand les membres du ABRC rencontrèrent l'ONG Udyogini (2001) qui devait être le partenaire du HCR dans des projets de micro-crédit, ils écoutèrent attentivement ce qui leur était proposé et répondirent : « Nous allons y réfléchir, nous devons consulter Deena² et discuter entre nous avant de prendre notre décision ». Mais quelle est l'étendue du pouvoir du ABRC, dont le HCR a dicté la création pour associer les réfugiés à la redéfinition du programme qui leur était destiné ? On peut se demander si ce n'est pas seulement un moyen de légitimer l'action de l'agence (Pupavac, 2006) laquelle, de toute façon, va appliquer sa politique. Les pages qui suivent vont nous permettre de répondre à cette question.

¹ Voir mémoire de maîtrise.

² Deenadayalan, le leader de l'association pro-Birmans The Other Media (TOM).

Les Afghans n’ont pas connu, en ce début de XXI^e siècle, de changement flagrant dans ce qui leur était proposé par le HCR, si ce n’est davantage d’activités développées autour de l’autosuffisance. Cependant, ils furent invités, tout comme les réfugiés de Birmanie, à former des comités représentatifs. Ils organisèrent un meeting et choisirent les personnes les plus qualifiées pour les représenter auprès de l’agence des Nations Unies. Ils identifièrent douze membres représentant leurs quartiers : deux leaders pour Lajpat Nagar, East of Kailash et Greater Kailash, trois à Bhogal, deux à Laxmi Nagar et quatre à Malviya Nagar (Hauz Rani), dont le Dr Toursène, membre de l’Afghan Refugees Association. Ce comité s’est avéré être un regroupement des quelques leaders des vieilles associations qui vivaient alors, faute de membres, lesquels étaient partis, les uns après les autres, en Occident.

Malgré leur accord de principe avec le souhait du HCR, le comité n’eut jamais de nom, ni de réelle existence. À y regarder de plus près, on pouvait constater que chaque quartier avait son secrétaire à l’éducation, à la santé et à la réinstallation, les trois thèmes d’intérêt aux yeux des Afghans, mais que la gestion collective du groupe, à l’échelle de la ville, n’avait pas lieu. Si l’unité du groupe existait, elle n’a jamais pris la forme, face au HCR, d’actions collectives. Le HCR interagit, dans le cas des Afghans, avec des leaders de quartiers qui représentent les autres Afghans du lieu. Notons toute la difficulté pour les réfugiés de s’accorder sur des instances représentatives, à la différence des Tibétains.

Chez les Afghans sikhs et hindous, cet appel du HCR pour former un comité des leaders n’a pas non plus provoqué de remise en cause du mode de représentation qui prévalait jusqu’alors. Ce rôle a continué d’être endossé par les leaders de la Khalsa Diwan Welfare Society pour les Afghans de Tilak Nagar, et par ceux de la Nawa Jawan Society pour les réfugiés vivant à Faridabad.

Il n’y a pas de leader des autres nationalités ; leur séjour dans la capitale étant généralement de courte durée, puisque, s’ils obtiennent le statut, ils sont *a priori* rapidement réinstallés. Leur nombre est par ailleurs trop minime pour que la présence d’un représentant se justifie.

Enfin, notons que les Nations Unies développent un discours quant à l'égalité entre les sexes et tentent de le faire passer dans les différents programmes qu'elles mettent en place. Les premier *gender guidelines* ont été développés par le HCR en 1991 (Binder et Tošic, 2005 : 616) et depuis, différents textes ont été adoptés. Cette attention particulière envers les femmes se traduit dans des allocations spécifiques quand elles sont isolées avec des enfants, des places prioritaires en réinstallation, des programmes de génération de revenus spécifiquement féminins. De la même façon, le HCR a insisté auprès du All Burmese Refugees Committee (ABRC), une fois que le comité a gagné en légitimité auprès des réfugiés, pour que les femmes soient représentées proportionnellement à leur nombre. En 2005, le HCR a pris cinq engagements en faveur des femmes, dont celui de leur représentativité¹. Ainsi, cette même année, l'agence a prié le ABRC de revoir sa copie car les représentants masculins étaient en trop grand nombre. Le HCR voulait que 40% des délégués soient des femmes car elles composaient alors 43,5% du groupe. Chez les Afghans, qu'ils soient musulmans, sikhs ou hindous, aucune femme n'a endossé le rôle de représentante, sans que le HCR ne proteste.

Mais il faut remarquer que les échanges avec les Afghans sont bien plus distendus, que l'agence ne leur finance pas de bureau tel que celui dont jouit le ABRC ; elle est donc moins autorisée à orienter le travail des représentants des réfugiés. Egalement, le HCR est aujourd'hui beaucoup moins central dans la vie des Afghans. Leurs revendications vis-à-vis de l'institution sont moins virulentes que celles des réfugiés de Birmanie. Cependant, elles sont de même nature.

2) *Compétence des partenaires du HCR et adéquation des services de l'agence mis en cause*

L'année 2000 ne marqua pas seulement un changement de cap dans le programme pour les Birmans, elle vit aussi la délégation du paiement des allocations mensuelles (versées jusqu'alors directement aux réfugiés) aux partenaires du HCR – les Implementing Partners (IPs) dans le jargon onusien : des ONG ou associations locales qui sont embauchées par le HCR pour travailler avec les réfugiés, notamment

¹ Voir en annexe.

dans les domaines de l'éducation et de la santé. Ce transfert de responsabilité au profit des IPs fut très mal vécu par les réfugiés. Pour les réfugiés de Birmanie, il survint en même temps que l'annonce de la suppression prochaine de l'allocation. Pensant que les deux actions étaient liées, les réfugiés ont cru que le HCR se débarrassait ainsi d'un dossier brûlant. Ayant déjà de nombreux griefs¹ contre la Young Men's Christian Association (YMCA) en particulier, ils se sentirent « trahis ».

D'une façon plus générale, pour l'ensemble des réfugiés – cette transmission de compétences en a été le révélateur –, la gestion des services du HCR par des organismes tiers, les IPs, est interprétée de façon très négative. Ils ont le sentiment d'une mauvaise gestion, d'une perversion des associations dès l'instant où elles sont employées par le HCR, voire d'un détournement de « l'argent des réfugiés ».

Les réfugiés leur reprochent en premier lieu leur manque de compétence. La YMCA était largement pointée du doigt, les réfugiés estimant que les cours d'anglais étaient bien meilleurs quand les réfugiés les assumaient ou que les formations qu'elle proposait n'étaient pas en phase avec le monde du travail et les opportunités que pouvaient trouver les réfugiés. Aujourd'hui, l'influence de la YMCA est moins centrale donc l'association est moins critiquée.

La Voluntary Health Association of Delhi (VHAD) essuie globalement les mêmes reproches d'incompétence. En août 2005, deux étudiants américains en médecine, venus faire du bénévolat auprès des réfugiés de Birmanie à Delhi, ont monté avec l'aide d'un Chin, Van Kip Thang, et en partenariat avec VHAD, un service de distribution de pastilles chlorées pour purifier l'eau. Il s'agissait pour VHAD de récupérer les pastilles gratuites auprès de la municipalité (Municipal Corporation of Delhi) et de les faire distribuer par les « animateurs communautaires » qui devaient dans le même temps diffuser de l'information aux réfugiés, éduquer les comportements quotidiens. Très rapidement, les réfugiés leur ont dit que leurs pastilles étaient bien plus efficaces que celles de VHAD. Les acteurs de cette initiative donnent leur analyse : les pastilles sont meilleures parce qu'elles ont été mieux introduites, parce qu'ils ont fait de l'information en même temps, qu'ils ont expliqué les gestes simples qui évitent tout un nombre de maladies comme la dysenterie et les

¹ Je les expose dans le détail dans mon mémoire de maîtrise (2001 : 75-77).

diarrhées, très fréquentes chez les réfugiés. L'étudiant américain s'étonne tout de même que les travailleurs sociaux de VHAD n'aient pas été formés pour travailler avec des gens d'une autre culture ; il estime qu'ils ne savent pas comment aborder des étrangers démunis :

« Nous avons pris avec nous un des travailleurs sociaux de VHAD. J'ai été frappé de voir qu'il ne parvenait pas du tout à instaurer l'échange avec les réfugiés. Les réfugiés, parce qu'ils ont une mauvaise image de VHAD, étaient renfermés, bras croisés, regardant ailleurs, et l'Indien était debout au milieu de la pièce en donnant sa leçon. Pas étonnant que ça ne marche pas. »

Selon Van Kip Thang, si les rapports entre VHAD et les réfugiés sont mauvais, c'est parce que l'association cherche avant tout à plaire au HCR plus qu'à travailler pour les réfugiés. C'est aussi ce que pensent les réfugiés de Birmanie au sujet de Don Bosco Ashalayam¹ (DBA), qui faisait du très bon travail tant qu'elle n'était pas le partenaire du HCR. L'agence a choisi DBA pour s'attaquer à l'aspect le plus délicat et le plus problématique de la « condition » de réfugié en Inde, celui de l'accès au travail, et donc aux moyens de subsistance, aux ressources élémentaires légitimement convoitées par les réfugiés, telles qu'un logement, de la nourriture en quantité suffisante, le choix de son éducation et la possibilité de se soigner. Mais avant d'être identifiée par le HCR comme partenaire potentiel en 2001, cette association travaillait avec les réfugiés de Birmanie et l'International Catholic Migration Commission (ICMC). Il s'agissait d'un programme similaire, destiné uniquement aux réfugiés de Birmanie (une quarantaine de réfugiés) et financé par l'ICMC. Le coordinateur de DBA explique :

« La commission cherchait un partenaire pour travailler avec les réfugiés de Birmanie. Ils nous ont contactés. On a travaillé six mois avec un petit nombre de réfugiés, parce que c'était une nouveauté pour nous, une nouvelle sphère d'action, un nouveau public. Les réfugiés ont été très contents. Le HCR a eu connaissance de ce partenariat, et il nous a proposé un plus gros projet, avec tous les réfugiés. »

Le programme DBA-ICMC fut considéré par tous comme un succès. En revanche, celui avec le HCR, qui est destiné à tous les réfugiés, ne satisfait plus ceux

¹ Cette organisation travaille avec les enfants et la jeunesse à risques de Delhi. Avec les réfugiés, son champ d'action est plus large, et l'organisation s'occupe des 18-45 ans. DBA est une branche de la mission Don Bosco, qui tient son nom d'un prêtre italien du XIX^e siècle de la région de Turin, présente dans 135 pays, dont l'Inde depuis quatre-vingts ans. Trois cents institutions à vocation caritative fonctionnent sur le sol du sous-continent, comprenant des lycées, paroisses, centres sociaux, maisons d'édition, centre de réhabilitation pour différentes catégories de jeunes à risques (enfants des rues, des bidonvilles, enfants au travail, drogués, etc.)... Si Don Bosco est un institut missionnaire d'obédience catholique, ainsi que l'a précisé le coordinateur du projet, Biju Sebastian, que des valeurs de charité chrétienne y sont défendues, aucune différence n'est faite entre les religions. Par ailleurs, le partenariat avec le HCR impose que DBA ne fasse pas de prosélytisme.

de Birmanie. Ils critiquent désormais la qualité de l’enseignement et le défaut d’accompagnement des candidats, qui avait fait la réussite du programme financé par l’ICMC. Le coordinateur à DBA commente les reproches des réfugiés :

« J’étais le professeur des Birmans. Père Sebastian¹ manque aux Birmans parce que le projet a grandi, c’est une réaction affective. Aussi, cela dépend des personnes, et peut-être que les personnes nouvelles, que DBA a formées, sont encore peu familières avec le concept d’accompagnement, et qu’elles ont besoin d’un peu de temps. Ils vont comprendre que Don Bosco ne les a pas abandonnés. »

Ces mécontentements ont apparemment émergé lors d’un meeting informel réalisé par une association pro-Birmans, The Other Media, en juillet 2002, soit après une session entière de formation. Cette session s’est soldée, chez les Birmans, par un très fort taux d’absentéisme aux cours de fin de formation et aux examens. Selon les représentants du All Burmese Refugees Committee (ABRC) :

« Les certificats délivrés sont inutiles... Alors, à quoi bon suivre les cours ? Nous restons concentrés sur l’issue des cours, c’est-à-dire le travail que l’on peut trouver... Et puis, l’enseignement a changé depuis qu’il y a le partenariat avec le HCR. Avant, les responsables étaient tout à fait derrière les étudiants, ils les motivaient, les accompagnaient, c’était bien. Mais à Vikaspuri, ça n’a plus rien à voir. Sur les 150 étudiants inscrits, il y en a plus que 20 aujourd’hui ! »

Selon les chiffres fournis par Don Bosco Ashalayam (DBA), sur les 80 Birmans inscrits, seuls 41 ont réussi leur formation². L’absentéisme des Birmans, qu’ils justifient par le manque de qualité de l’enseignement, est expliqué par DBA par la coïncidence de la fin de la session avec la retransmission télévisuelle de la coupe du monde de football. On peut se demander si ces critiques sur la qualité des cours n’ont pas été formulées *a posteriori*, pour servir d’« alibi » aux jeunes, plus amateurs de football que d’études. Mais les Birmans se sont aussi sentis dépossédés en voyant DBA passer du rang d’organisation bienveillante et indépendante, financée par une organisation chrétienne³, à celui de partenaire « dirigé » par le HCR. Plutôt que d’en retenir les aspects positifs (comme un plus grand nombre de bénéficiaires), ils ont dénoncé les conséquences néfastes dues à ce nouveau partenariat (baisse de la qualité des cours). Ils voient cette interférence du HCR comme une mesure qui les dessert, qui les prive d’ONG qu’ils jugent efficaces tant qu’elles restent indépendantes.

¹ Le Père Sebastian était à l’époque le père supérieur de la mission.

² À titre indicatif, les taux de réussite des autres groupes étaient les suivants : 42 sur 61 chez les Afghans « ethniques », et 68 sur 74 chez les Afghans « d’origine indienne » de Faridabad.

³ Je rappelle que plus de 90% des réfugiés de Birmanie sont chrétiens.

En outre, en plus de dénoncer l'incompétence des partenaires du HCR et leur perversion à son contact, les réfugiés les accusent de dépenser, voire de détourner, l'argent qui leur est destiné.

Les Afghans musulmans rejoignent les réfugiés de Birmanie dans leurs critiques sur l'emploi des fonds du HCR. Ils ont fait les comptes des dépenses du centre de Don Bosco Ashalayam (DBA) de Malviya Nagar, qu'il s'agisse du loyer, des factures, et des salaires. Cela représente une grosse somme (et leur estimation est bien en deçà de la réalité). « C'est l'argent des réfugiés ! », s'insurgent-ils, « Le HCR de Delhi dit à Genève qu'il finance DBA pour donner des cours aux réfugiés mais cet argent va aux Indiens ! Il y a presque davantage d'Indiens qui y travaillent que de réfugiés pris en charge ! ». En effet, les postes de coordinateurs comme ceux de professeurs, sont presque tous occupés par des Indiens. Les réfugiés ne sont embauchés, sauf rares exceptions¹, qu'aux postes d'animateurs communautaires et traducteurs, emplois les moins bien rémunérés de la gamme. Comparant avec ce qui se passait dans les années 1990, ils ne comprennent pas le changement : « Avant, il y avait un seul bureau du HCR et 20 000 réfugiés afghans, tandis qu'aujourd'hui, il y a environ 10 000 réfugiés, quatre bureaux (UNHCR, YMCA, VHAD, DBA) et tant d'employés qui ne travaillent pas pour les réfugiés... »

Ces revendications concernent la compétence des associations mandatées par le HCR pour mettre en œuvre sa politique, ainsi que leurs relations, « troubles » selon certains. Mais les réfugiés vont plus loin : ils dénoncent la politique des Nations Unies, qu'ils estiment souvent non conforme à leurs droits de réfugiés. Tous se retrouvent pour mettre en avant les manques du HCR en matière d'éducation, de santé, de travail et de réinstallation.

Au sujet de l'éducation, le montant de l'allocation est jugé trop faible. On a vu les difficultés que rencontrent les réfugiés pour faire admettre leurs enfants dans des établissements publics. Mais le problème majeur auquel ils se heurtent est ailleurs : dans ces écoles gouvernementales, la langue véhiculaire pour l'enseignement est le hindi, qui ne leur paraît d'aucun intérêt pour le futur de leurs enfants, sans compter

¹ Deux Afghans seulement ont été professeurs d'anglais, aucun autre réfugié n'a été sollicité pour les cours d'informatique, alors que certains en ont la compétence (ou pouvait être rapidement formés).

qu’elles pratiquent un examen d’entrée basé sur la connaissance de cette langue. Il en résulte que tous les réfugiés qui le peuvent envoient leurs enfants dans des écoles privées, qui enseignent en anglais, mais dont les frais de scolarisation sont bien supérieurs à la somme allouée par le HCR pour l’éducation – et que beaucoup n’en ont pas les moyens.

Enfin, si en 2001 il était encore envisageable de négocier avec le HCR la prise en charge des classes 11 et 12 (l’équivalent du lycée), ce n’est plus le cas en 2004. Pour mettre en avant la responsabilité du HCR envers eux, son devoir de protection, les réfugiés parlent de leur lien à l’institution en terme de relations de parent à enfants :

« Il doit assurer notre futur. Et le futur passe par l’éducation et la satisfaction des besoins élémentaires. Le HCR paie l’éducation jusqu’en classe 10, alors que le système scolaire indien se termine en classe 12. Ça veut dire que nos enfants doivent travailler après la classe 10 ! »

L’enquête de Marie Lobo fait apparaître un très fort taux de déscolarisation chez les réfugiés de Birmanie : 65% de l’échantillon. En plus de la difficulté d’admission dans les écoles gouvernementales, que l’on a déjà évoquée, cela révèle une dégradation de la situation économique des réfugiés de Birmanie consécutive à la suppression de l’allocation mensuelle. Ils ne veulent pas, comme les Afghans musulmans, de ce type d’éducation pour leurs enfants.

La santé est aussi un sujet sensible. Les réfugiés dénoncent le fait qu’ils ne soient remboursés que s’ils se rendent dans des hôpitaux gouvernementaux¹, AIIMS et DDU Hospital, ce qui n’est pas forcément évident en cas d’urgence, la nuit ou même après 17h30 (pendant les heures de bureau, ils peuvent être accompagnés par un travailleur social de la Voluntary Health Association of Delhi (VHAD) qui sert d’interprète, et un minibus est prévu pour transporter les malades). Ils n’acceptent pas non plus que le HCR refuse de prendre en charge les opérations lourdes. Un Afghan musulman est allé voir un médecin de AIIMS. Celui-ci lui a diagnostiqué un problème au cœur, pour lequel il faudrait pratiquer une revascularisation. Le coût de l’opération est estimé à 130 000 roupies. Le HCR lui a dit qu’elle ne serait pas prise en charge², alors que le médecin lui a dit que sa vie était en danger. Celui-ci s’insurge : « Pourquoi le HCR reconnaît un réfugié ? Pour le protéger. Et donc, qu’est-ce qu’il

¹ Des accords ont été passés avec le Deen Dayal Upadhyay (DDU) Hospital pour les réfugiés vivant dans l’ouest, et avec le All India Institute of Medical Sciences (AIIMS) pour les autres. Un guichet pour les réfugiés y a été mis en place.

² Le HCR ne prend pas non plus en charge les médicaments importés.

fait pour cela ? Eh bien s’il ne fait rien, il doit enlever du logo [du HCR] les mains qui protègent le réfugié ! ». Le leader de l’Afghan Refugee Association conclut :

« Nous discutons depuis sept mois avec le HCR, cinq réunions ont eu lieu, mais rien n’a changé. Pourquoi le HCR garde les Afghans réfugiés depuis 23 ans ? La politique de Genève devrait être la suivante : fournir de l’assistance aux réfugiés entre six mois et trois ans. Ensuite, s’ils ne peuvent pas assurer de futur aux réfugiés, ils doivent les réinstaller. À tous les réfugiés reconnus, le HCR devrait fournir toute l’assistance requise en matière d’éducation, de santé, d’allocation mensuelle, de travail, bref, tout. C’est ce qui est inscrit dans la convention de Genève de 1951. Et que se passe-t-il pour nous ? Pas d’allocation, pas de permis de travail... que peuvent faire les réfugiés ? Des sales business ? Voler ? Se faire brûler devant le HCR¹ ? Faire des manifestations pour qu’ils oublient celle de Birmans et s’occupent de nous ? ».

Les réfugiés ne manquent pas par ailleurs de comparer les différents traitements dont ils sont l’objet. Les Afghans sikhs et hindous, qui sont les moins virulents dans leurs critiques vis-à-vis de l’institution, dénoncent tout de même les limites de la prise en charge en matière de santé² et les ratés de l’agence dans le suivi pour l’acquisition de la nationalité indienne. Ils sont nombreux à s’interroger : « pourquoi le HCR nous reconnaît le statut de réfugié s’il ne peut nous aider ? »

Que leurs revendications concernent directement le HCR ou bien ses partenaires, leur interlocuteur est l’agence des Nations Unies. Face à elle, ils disposent de moyens limités pour faire valoir leurs positions. Dans des travaux antérieurs, j’évoquais déjà ce rapport de force inégal entre les réfugiés de Birmanie et le HCR (Baujard, 2003 : 135) :

Si les réfugiés sont très fermes auprès du HCR sur ce qu’ils veulent, sur ce qu’ils méritent au regard des lois internationales concernant les réfugiés, leurs moyens de pression sur l’institution sont toutefois limités : les grèves de la faim et l’appel à l’indignation de la communauté internationale sur le traitement dont ils sont l’objet de la part du HCR semblent être les seuls procédés radicaux à leur disposition. Le secrétaire à l’information du All Burmese Refugees Committee (ABRC), annonçant, lors d’un meeting avec le Chef de mission, que les réfugiés allaient diffuser un mémorandum sur Internet relatant la nouvelle politique du HCR à leur égard, reçut une réponse expéditive de celui-ci : *‘Eh bien vous n’avez qu’à laisser Internet vous répondre !’*. Le secrétaire général du ABRC excusa immédiatement son collègue, expliquant que ce n’était pas ce qu’il avait voulu dire... Dans ce genre d’échanges, la diplomatie est reine et ce dernier l’a bien compris. Il s’agit de négocier au mieux leurs intérêts avec le HCR de Delhi, car ils ne seront pas gagnants dans l’opposition. Ils font donc appel à l’arsenal juridique international qui existe autour des réfugiés, à leurs valeurs pour la démocratie, au combat qu’ils mènent et à la situation qu’ils vivent.

¹ Fin janvier 2004, un Iranien s’est donné la mort en s’immolant par le feu à l’intérieur du HCR de Kuala Lumpur (il s’agissait d’un demandeur d’asile rejeté).

² Par exemple, ils souhaiteraient que les opérations de la cataracte (entre 10 000 et 15 000 roupies) soient prises en charge.

En effet, même si les réfugiés sont très fermes face au HCR en défendant leurs revendications – ce qu’ils estiment mériter au regard des lois internationales mais aussi de leur combat pour la démocratie et/ou de la situation qu’ils vivent –, ils possèdent très peu de levier pour faire prospérer leurs revendications. La relation qui unit ces deux univers est, à l’évidence, très asymétrique, elle met aux prises une instance « donneuse » d’aide et des groupes receveurs. Ces derniers ne peuvent rendre la pareille, ne peuvent apporter de contre-don, ils ne se situent donc absolument pas dans l’échange.

D’une manière générale, les discours des réfugiés laissent percevoir une grande frustration quand ils évoquent leurs échanges avec le HCR. On peut en effet souvent parler d’un « dialogue de sourds », tant les logiques des réfugiés et du HCR sont éloignées. Nous allons voir maintenant les différentes formes que ces revendications prennent pour s’exprimer.

3) *Les formes d’expression et de résistance*

Les visites individuelles au HCR se font le lundi matin. La plupart est le fait de demandeurs d’asile en attente d’une décision de l’agence. Ils dénoncent quasiment tous les réponses qu’ils reçoivent quand ils se rendent à Jor Bagh : « vous serez contacté », « vous recevrez une lettre », « on vous appellera » ou bien encore « il faut attendre ». Alors que les réfugiés viennent parce qu’ils ne veulent (ou ne peuvent) plus attendre. Les motifs de ces visites concernent essentiellement le renouvellement de l’Under Consideration Certificate, dont la date arrive à échéance alors que la première interview n’est toujours pas survenue, ou bien le résultat de l’interview, qui est censé arriver dans un délai d’un mois mais qui n’est toujours pas tombé, ou encore la décision en appel. Ainsi, Mohamad comme Joséphine se sont rendus tous les lundis matin au HCR pendant un an. Le but de cette visite est de sortir le plus rapidement possible de cette situation très inconfortable de l’attente, de l’entre-deux. Mais elle est aussi une façon de rythmer une existence de demandeur d’asile totalement désœuvré. Enfin, c’est une tentative, de la part des réfugiés, de personnaliser des relations bureaucratiques, dans l’espoir que cela améliore leur situation.

Une autre partie des visites est le fait de réfugiés reconnus et concerne des demandes de réinstallation, ou tout autre sujet de préoccupation des réfugiés. Comme le HCR ne reçoit pas plus de soixante personnes dans la matinée, les réfugiés arrivent au petit matin, voire dans la nuit, pour commencer à attendre devant l'entrée de la Réception. Face à l'affluence croissante des réfugiés (due aux retards du traitement des dossiers des demandeurs d'asile), le HCR a affecté des semaines pour chaque groupe à partir de l'été 2006. Il fallait toujours venir le lundi matin, mais les « Afghans ethniques » étaient reçus tel lundi, les « Birmans » le lundi suivant, les « autres nationalités » le troisième, etc.

Certains se sont lassés de se rendre au HCR. Mais ils ne se sont pourtant pas découragés d'obtenir un jour gain de cause. Assan envoie des courriers réguliers¹, depuis dix ans, dit-il, pour expliquer tous les efforts qu'il fait pour se débrouiller à Delhi, où il n'arrive qu'à survivre, et demander sa réinstallation, comme les autres Afghans, pour qu'il puisse enfin, à 40 ans, recommencer sa vie. Pour garder trace de ces courriers, il préfère envoyer des fax que de simples lettres dont on ne sait jamais si elles vont atteindre leur destinataire. Il conserve très soigneusement cette correspondance avec le HCR, qu'il range avec les différents certificats obtenus à la fin des formations qu'il a suivies, ou des jobs qu'il a décrochés. Il s'est ainsi constitué une sorte de « *book* » du réfugié.

Des réfugiés trop exaspérés ont changé de registre. Puisqu'ils ne parviennent pas à obtenir ce qu'ils veulent en recherchant la collaboration avec le HCR, ils passent dans l'opposition et expriment leur mécontentement en utilisant diverses techniques, depuis le sit-in pacifique et silencieux, jusqu'à l'immolation par le feu, en passant par du « ramdam » devant la réception, des grèves de la faim, voire des tentatives de suicide à l'intérieur du bâtiment.

C'est chez les Afghans que j'ai pu observer, ou entendre relater, des actions individuelles spectaculaires, parfois dramatiques, et qui restent dans la mémoire de tous, sans concerner nécessairement les Afghans eux-mêmes. Une femme afghane s'est immolée par le feu à la fin des années 1990 devant le HCR ; en octobre 2002, un Irakien, après plusieurs tentatives, a essayé de se suicider dans l'enceinte du HCR, et a

¹ Voir l'annexe « To the Legal Officer... ».

réussi à mettre fin à ses jours au poste de police où on l'avait transféré¹. Le demandeur d'asile qui s'aspergea de kérosène et y mit le feu, à Kuala Lumpur, alors qu'il était reçu par un officier de protection du HCR en 2004, alimenta les discussions pendant de longues semaines. Peu de temps après, une Iranienne de Delhi a menacé le HCR de faire de même si elle n'était pas réinstallée. Certains individus, désespérés et/ou perturbés en arrivent à ces actions extrêmes. Si, comme le remarque Agier (2002 : 172), la prise de parole « participe au sauvetage de chaque vie », on constate que ces individus n'ont pas réussi à se faire entendre, à faire reconnaître leur récit et à trouver ainsi un sens à leur existence.

Les Afghans sont nettement moins pris en charge aujourd'hui par le HCR ; leurs attentes vis-à-vis de l'institution sont d'autant moins grandes qu'ils se « débrouillent » seuls. Il faut aussi remarquer qu'une frange des Afghans vit assez confortablement pour ne pas avoir besoin de l'aide du HCR. Les rapports avec l'institution sont donc beaucoup moins centraux d'un point de vue du groupe, et dans leur vie de réfugiés. C'est très certainement pour cette raison que l'absence d'avancées dans les négociations entre le HCR et les leaders afghans ne débouche pas sur une mobilisation collective.

Pour les réfugiés de Birmanie, en revanche, la résistance est très largement collective. Depuis 2001, où le HCR les a invités à prendre part aux décisions les concernant et où ils ont créé le All Burmese Refugees Committee (ABRC), jusqu'à sa dissolution en 2005, le ABRC a incarné la voix de la majorité face à l'agence des Nations Unies. Si en 2001, le comité était surtout sur le mode de la négociation – participation aux réunions du HCR, accueil de ses agents dans les quartiers des réfugiés, échanges de lettres –, il a peu à peu infléchi son action vers une opposition plus marquée puisqu'il n'obtenait pas ce qu'il demandait. Les actions collectives qu'il a organisées ou auxquelles il a participé ont revêtu différentes formes, la plus utilisée étant la manifestation, d'autres s'incarnant dans des boycotts ou des actions

¹ C'est la seule manifestation non-birmane que j'ai pu observer. Elle réunissait les hommes musulmans réfugiés, qu'ils soient afghans, iraniens, irakiens, ou africains. Il s'agissait plus d'une marche funéraire (ils allaient porter le cercueil au cimetière) que d'une manifestation visant le HCR ou la police indienne.

concurrentes, comme un « contre-jour des réfugiés ». Commençons donc par la forme la plus courante, la manifestation.

Les réfugiés de Birmanie sont rôdés à ce genre d'exercice. De nombreuses manifestations ont eu lieu au cours de ces cinq années. Deux séries de manifestations serviront à illustrer cette prise de parole publique des réfugiés, d'en présenter les acteurs et les réactions qu'elles suscitent, de la part du HCR et des autorités locales.

La première série est constituée de deux manifestations, qui ont eu lieu à l'automne 2002. Face à la poursuite de la politique du HCR en dépit de la résistance des réfugiés, ces derniers ont cherché d'autres moyens pour marquer leur opposition. D'autant qu'une question supplémentaire s'est greffée à la lutte des réfugiés pour une perpétuation de l'allocation mensuelle ou une réinstallation dans un pays tiers soutenue par le HCR : celle de nouveaux arrivants, qui ont très vite été soupçonnés d'être de « faux » réfugiés. C'est la conjonction de ces deux causes qui a provoqué les deux manifestations qui se tinrent devant le HCR (le 23 octobre) et sur Lodi Road – appelée aussi VIP Road¹ –, à une centaine de mètres du HCR (le 8 novembre), tout comme celles qui allaient avoir lieu un an plus tard.

Le problème au sujet des nouveaux arrivants était le suivant : alors que les demandeurs d'asile en provenance de Birmanie arrivent de façon régulière², six cents personnes se présentent au HCR entre avril et mai 2002. Cette soudaine arrivée de demandeurs d'asile de Birmanie aurait été déclenchée par une rumeur circulant à l'intérieur de la Birmanie promettant une réinstallation aux États-Unis à tous ceux qui atteindraient Delhi³ et obtiendraient une reconnaissance du HCR. Cette rumeur s'appuyait sur le fait qu'un leader chin expatrié aux États-Unis et partie prenante de la reconnaissance d'un millier de demandeurs d'asile chin et kachin sur l'île de Guam

¹ Traversant un quartier d'ambassades, de centres culturels et intellectuels de renom, ainsi que d'agences des Nations Unies, elle est empruntée par de nombreuses personnalités

² D'après le HCR, en moyenne, moins de deux cents demandeurs d'asile de Birmanie se présentent au HCR chaque année, dont 60% sont reconnus réfugiés.

³ La rumeur disait, selon un responsable chin proche des Birmans, qu'une fois à Delhi, les demandeurs d'asile obtiendraient d'office la reconnaissance du HCR, recevraient 300 US\$ par mois et qu'après deux ou trois mois, ils seraient envoyés aux États-Unis et au Canada. Avec l'aide de passeurs, le trajet jusqu'en Inde coûtait 100 000 kyats par personne, soit environ 300 US\$ ajoute-t-il. La conversion pose un problème puisque 100 000 kyats égalent 1500 US\$. On retiendra que ces réfugiés sont venus grâce à des passeurs qu'ils ont payé une forte somme.

(territoire américain au large des Philippines) en 2001¹, se rendait à Delhi au printemps 2002. Il avait pour mission de dresser un tableau de la situation des demandeurs d’asile et des réfugiés de Birmanie à Delhi, dont il fit un rapport, lequel fut envoyé au HCR à Genève, ainsi qu’au US Department of State. Dans ce texte intitulé « Refugees from Burma Need US Protection », il enjoint le HCR de faciliter la réinstallation des réfugiés de Birmanie, dont la vie en Inde est un calvaire, tandis qu’ils pourront bénéficier d’une large solidarité aux États-Unis de la communauté chin et chrétienne. Le HCR eut vent lui aussi de cette rumeur, qui émergea lors d’un meeting organisé par l’association pro-Birmans, The Other Media. Arguant qu’Aung San Suu Kyi – la principale opposante à la junte birmane – avait été délivrée de son assignation à résidence² et qu’il ne s’était pas produit depuis de crise majeure, l’agence refusa la reconnaissance *prima facie*³ à ce groupe qui en faisait la demande. De plus, il rejeta une très grande partie des demandes d’asile.

Pour le HCR, il s’agissait d’une campagne de réinstallation orchestrée par la diaspora chin, elle-même soutenue par l’Église américaine, dont les manifestations de Delhi faisaient partie. Le HCR a estimé que les réfugiés de Birmanie cherchaient ainsi une visibilité et fut conforté dans son idée par le fait que la moitié du groupe des nouveaux arrivants est assez vite repartie vers la Birmanie ou le Nord-Est indien. Quelques jeunes ont fait le choix de continuer vers le sud de l’Inde et d’aller étudier dans des Bible Colleges⁴. Mais deux cent cinquante Chin et Kachin ont continué de défendre leur cause à Delhi. Le ABRC les soutenait, déplorant que le HCR soit persuadé d’avance que tous étaient venus pour se réinstaller et critiquant la qualité des interviews.

À l’issue de la première manifestation, les demandeurs d’asile ont obtenu du HCR qu’il accélère le traitement des dossiers en cours. Certains dossiers rejetés furent

¹ Pour plus de détails sur l’épisode de Guam, se reporter à l’annexe «Guam, 2001. Un millier de demandeurs d’asile de Birmanie reconnus réfugiés et envoyés aux États-Unis ».

² C’était le 6 mai 2002. Sa libération fut accompagnée de la relaxe de prisonniers politiques il s’agissait donc d’une période de légère détente entre l’opposition démocratique et la junte militaire au pouvoir.

³ La reconnaissance *prima facie* désigne la reconnaissance du statut de réfugié à un groupe dans son ensemble et non sur une base individuelle, comme c’est généralement le cas. Cette reconnaissance *prima facie* s’applique aux mouvements importants de population liés à une cause bien identifiable, comme un événement politique majeur.

⁴ Une de ces institutions protestantes est particulièrement prisée des Chin, le United Theological College à Bangalore. Chennai semble aussi une destination de choix.

rouverts. Peu avant la seconde manifestation, des membres de la diaspora chin, présents alors à Delhi, ont rencontré le Chef de mission pour appuyer ce projet de réinstallation. Ils n’ont cependant pas obtenu plus d’avancées. Une autre manifestation eut lieu, mais sans résultats.

Cette première série de manifestations avait pris la forme de sit-in pacifiques de quelques heures, jusqu’à la rencontre d’une délégation des réfugiés par le HCR ou la délivrance d’un message jugé satisfaisant par les manifestants. La deuxième série (octobre 2003) fut d’une tout autre nature : elle dura près d’un mois et s’acheva par l’intervention violente de la police indienne. Elle était cependant en totale continuité avec les premières manifestations.

Les demandeurs d’asile et réfugiés de Birmanie se battaient pour les trois mêmes revendications : le maintien de l’allocation mensuelle dont la suppression avait cette fois commencé, la reconnaissance des demandeurs d’asile et la réinstallation dans un pays tiers. Certains brandissaient même des panneaux « Asylum and Resettlement Seekers », ce qui exaspéra au plus haut point le HCR, qui s’estimait confondu avec une « agence de voyage ». Les réfugiés étaient installés, comme l’année précédente, sur Lodi Road, occupant une partie de la route, et étaient présents jour et nuit, avec femmes et enfants, pancartes et slogans, de façon pacifique. Cependant, au bout de trois semaines, la tension a commencé à se faire sentir, d’une part parce que les manifestants n’obtenaient aucune avancée, d’autre part car la police trouvait que les choses traînaient en longueur. Un des représentants politiques donne sa version des faits, avec toute la théâtralité que comporte un tel événement, auquel il n’a pourtant pas assisté :

« Les manifestants étaient de plus en plus provocateurs vis-à-vis de la police, peut-être avec raison. La police, elle, avait l’ordre de ne pas bouger, car, à cette même période, le vice-président et le ministre des Affaires étrangères indiens étaient en visite en Birmanie. Les manifestants ont interprété cette absence de réaction comme de la peur, ils se moquaient d’eux ouvertement. Les policiers étaient furieux. Et puis, même si l’Inde est la plus grande démocratie du monde, qu’on y jouit de la liberté d’expression, les manifestants étaient là jour et nuit et le lieu devenait vraiment sale. Leurs manières étaient de plus en plus agressives, ils jetèrent même leur urine et leurs excréments sur le HCR. Cela a mis le HCR en colère. Une autre chose malheureuse survint : un des responsables du HCR dit aux manifestants que leur décision (de couper la l’allocation, etc.) avait été prise après discussion avec les leaders politiques birmanes (nous !). Là, ce sont les manifestants qui étaient furieux. Ils firent une annonce, nous dénonçant, nous, les ‘politiciens’. [...] Les autorités voulaient intervenir car l’occupation de VIP Road posait des problèmes de sécurité. Sachant que nous, les activistes politiques, nous ne soutenions pas la manifestation, ils avaient d’autant moins de crainte d’être

accusés ensuite d’atteinte aux droits des demandeurs d’asile. Et ils ont voulu frapper fort. La veille de l’opération, parce que c’en était une, un Senior Police Officer est allé trouver les manifestants, qui étaient une centaine, et leur a dit : « Vous êtes très peu. ». Les manifestants ont répondu : « Les autres sont à la maison, mais ils nous soutiennent. ». Alors le policier a dit : « Qu’ils viennent, qu’ils signent un mémorandum et je le transmettrai aux autorités. ». Le jour suivant, ils étaient cinq cents manifestants quand les policiers reçurent l’ordre d’agir. Deux cents forces d’intervention rapide et quatre cents policiers, avec des canons à eau et des bâtons, sont tombés sur les manifestants et les ont sévèrement frappés. Cinquante personnes ont fini à l’hôpital ; deux cents ont été arrêtées, placées en détention temporaire et relâchées le lendemain mais vingt-quatre sont restées en prison. »¹

Pendant les trois semaines d’occupation sur Lodi Road, les manifestants reçurent le soutien de The Other Media (TOM) ainsi que des quelques personnalités indiennes engagées dans la défense des droits de l’homme. À la suite de l’arrestation des réfugiés ou des demandeurs d’asile, Socio-Legal Information Council (SLIC, un des partenaires du HCR en matière de protection) proposa aux détenus de les représenter face au juge et envoya une lettre au gouvernement local, de gauche, pour tenter de faire annuler l’affaire, sans résultat. L’arrestation des réfugiés fut donc suivie d’une condamnation à comparaître : la sentence maximale pouvait être de trois ans, mais la déportation ne semblait pas être envisagée. Le procès devait avoir lieu fin 2004 ; trois ans plus tard, l’affaire est toujours en jugement.

En dépit du fait que les réfugiés disent avoir été piégés (*police played a trick*, relate le responsable, même si l’on ne voit pas bien quel était, en l’occurrence, l’intérêt de la police), cette manifestation ne s’est heureusement pas terminée par un massacre, comme celle du Caire en 2005². Il n’y a pas eu de déportation des demandeurs d’asile déboutés et donc illégaux « confirmés »³. Cependant, il y a eu des blessés. Pour le HCR, cet événement exprime un échec dans la communication entre l’agence et les réfugiés, qu’ils soient déboutés, demandeurs d’asile ou réfugiés reconnus, car ces trois catégories figuraient parmi les manifestants. La question qui se pose ici est comment

¹ Entretien réalisé en janvier 2004.

² « Le 30 décembre 2005, eut lieu l’effroyable massacre, par la police égyptienne, d’un nombre de Soudanais oscillant, selon les sources, entre 27 personnes (d’après les autorités) et plus de 200 (d’après le chiffre cité « selon des témoins oculaires, la presse internationale et des organisations des droits de l’homme » par le Parlement européen). Faisant suite au traité de paix au Sud-Soudan de juin 2004, le HCR a décidé d’arrêter toute procédure en vue de la reconnaissance du statut de réfugié en faveur des Soudanais. Durant des semaines, les pourparlers entre l’organisation onusienne et les leaders des réfugiés ont « pataugé » jusqu’à ce que le HCR sollicite la police égyptienne pour évacuer les manifestants. », extrait de « Le drame de la place Mustapha Mahmoud au Caire raconté par Barbara Harrell-Bond », interview filmée et publiée par Fabienne Le Houérou, <http://terra.rezo.net/article553.html>, 9 avril 2007.

³ Être illégal en Inde parce que l’on demande l’asile est une chose ; perturber l’ordre public quand on a été débouté du statut de réfugié en est une autre.

cette manifestation s’est cristallisée et a dégénéré, tandis que toutes les autres sont restées pacifiques. Le fait que la tension avec les policiers monte peut être considéré comme l’étincelle qui a provoqué la répression, mais pas comme le motif d’une si longue manifestation. Le soutien de TOM et de quelques autres activistes a certainement joué, car cette association exprime une opposition de principe au HCR. Mais, ce qui paraît déterminant ici, et qui explique que l’ensemble des réfugiés, reconnus ou non, ait pris part au mouvement, est la dégradation de la situation économique du groupe des réfugiés de Birmanie, à la fois du fait de la suppression de l’allocation mensuelle et du poids des nouveaux arrivants, en attente de statut, qui sont pris en charge par le groupe.

Les réfugiés de Birmanie dépendent largement du HCR. La suppression de l’allocation de subsistance (la SA) représente donc un enjeu extrêmement important pour le groupe. Le HCR essaie *a contrario* de se dégager de cette relation de dépendance et de mettre en place l’autosuffisance, conformément à sa ligne directrice¹. La résistance des réfugiés de Birmanie à ce programme est forte. Le discours des représentants du All Burmese Refugees Committee (ABRC) est très construit : l’atteinte de l’autosuffisance est irréalisable pour les réfugiés parce que l’Inde ne leur délivre pas de permis de travail ; et quand bien même ils se positionnent sur le marché du travail, leur statut instable, leurs différences religieuses, culturelles et linguistiques, tout contribue à les marginaliser. Ne pouvant pas, pour des raisons politiques, rentrer dans leur pays, ils font valoir que l’allocation doit leur être maintenue. Dans le cas contraire, ils attendent du HCR qu’il garantisse leur réinstallation dans un pays tiers.

Cette longue manifestation n’a pas amené le HCR à accéder aux demandes des réfugiés. La police a quant à elle ordonné l’interdiction de tout regroupement de plus de cinq personnes à moins de deux cents mètres du HCR. Dans une lettre à l’agence des Nations Unies, quelque temps après, le ABRC lui demande d’assister les détenus

¹ Notons que le HCR a procédé à la discontinuation de l’allocation à la fois pour être en accord avec la politique globale de l’agence et du fait d’une réduction budgétaire.

ou de payer les cautions¹ fixées par le tribunal, tout en rappelant qu’il revendique l’allocation ou la réinstallation.

La solution que les réfugiés trouvèrent pour sortir de l’impasse économique dans laquelle la prise en charge des demandeurs d’asile les mettait fut notamment de mettre en place des « camps » à Janakpuri et Vikaspuri. Ils donnèrent ainsi une visibilité à ces nouveaux arrivants et permirent d’obtenir l’aide d’organisations charitables, chrétiennes pour l’essentiel, mais aussi des partenaires du HCR, VHAD et YMCA.

Entre ces deux séries de manifestations, les réfugiés de Birmanie avaient tenté une autre carte, celle du boycott. Le HCR, bien que poursuivant sa politique vers l’autosuffisance des réfugiés, a pris en compte la résistance des Birmans et a cherché à trouver un terrain d’entente. Dans ce but, l’institution a organisé fin octobre 2002 une table ronde autour du cas birman intitulée « Consultations on Sustainable Livelihoods of Urban Refugees in India ». L’agence des Nations Unies invita, en plus des interlocuteurs habituels (les responsables des ONG partenaires, le ABRC ainsi que d’autres représentants des réfugiés), des membres actifs de la cause birmane : le directeur du South Asia Human Rights Documentation Centre (SAHRDC), le directeur de The Other Media (TOM), le directeur de l’Oxford Secondary School² (qui révéla la rumeur). Les trois premiers ne répondirent pas à l’invitation, non plus que le représentant du All Burmese Refugees Committee. L’absence de ce dernier marquait clairement l’opposition des réfugiés aux objectifs du HCR.

En janvier 2003, les leaders politiques des Birmans de Delhi (élus membres du parlement birman en 1990), restés en retrait jusque-là, ont essayé de négocier avec le HCR les intérêts de leur communauté. Malgré cette nouvelle coopération, il semble que chacun soit resté sur ses positions : en mars, les participants birmans au programme du HCR et de Don Bosco Ashalayam boycottèrent les cours.

¹ Elles étaient de 5 000 roupies pour les réfugiés qui pouvaient se prévaloir d’un garant indien, 10 000 roupies pour les autres.

² Que l’on a déjà évoqué dans le chapitre 2.

Pendant ces cinq années, le ABRC n'a cessé de mettre en avant les difficultés qui empêchaient les réfugiés de Birmanie d'aller vers l'autosuffisance. Le comité a dénoncé sans relâche leurs problèmes de langue, d'absence de permis de travail, leur différence de culture (si la situation s'améliorait, ils iraient au Mizoram), qui justifient leur volonté de voir maintenir l'allocation mensuelle ou bien alors d'obtenir une réinstallation. S'il n'a en effet pas obtenu la satisfaction de ces deux dernières revendications, on peut probablement mettre au crédit du ABRC et de sa résistance constante les aménagements opérés par le HCR tels que la suppression très progressive de l'allocation, l'importante augmentation de celle-ci (en 2003 puis en 2006) ainsi que le salaire minimum garanti (2005).

Malgré les tentatives du HCR pour recueillir l'assentiment des Birmans sur sa politique, les logiques poursuivies ne semblent pas pouvoir se rejoindre. Cependant, le rapport de force entre le HCR et les réfugiés, même défavorable, permet aux réfugiés de trouver une certaine visibilité. « C'est en apparaissant comme sujets politiques, aussi inattendus soient-ils dans leurs formes d'expression et leurs revendications, que les 'communautés' de déplacés et de réfugiés deviennent identifiables dans la société », note Michel Agier (2002 : 172). La prise de parole des réfugiés au travers de manifestations ou de grèves de la faim, de façon symbolique et parfois dramatique (les enfants – voire les nouveaux-nés – placés aux premiers rangs, le cercueil représentant la mort des droits des réfugiés), témoigne « d'une tentative d'émancipation, d'expression du sujet dans un espace large, politique, l'espace du monde » (*ibid.*). Elle représente un investissement du champ politique et la volonté d'une « reconnaissance de communautés existentielles », dont le message est audible dans l'espace public, et pas uniquement celui d'une souffrance.

Plus d'une année après la manifestation de 2003, en 2005, les réfugiés de Birmanie procéderont à la dissolution du All Burmese Refugees Committee (ABRC). Elle intervient sur un constat d'échec : ils estiment ne pas être représentés par le ABRC. Cette émanation du HCR est à leurs yeux trop dépendante de l'institution pour pouvoir vraiment défendre leurs droits et leurs intérêts. De plus, elle manque de leaders de poids en son sein. Les représentants qui y siègent s'occupent plus de faire tourner un bureau qui ne sert à rien que d'adresser les problèmes de la communauté,

expriment de nombreux réfugiés. Les espoirs sont déçus ; le ABRC est lui aussi perverti. Le comité disparaît au profit d'un retour à ce qui prévalait avant sa formation : les leaders des organisations majeures travaillant pour la communauté négocient directement avec le HCR et vice versa. Il s'agit des membres du parlement en exil, des leaders du Chin Refugee Centre, du All Burmese Refugees Students' Parents Group, de la Women Rights and Welfare Association of Burma, etc., de ceux qui se sont fait connaître du HCR en endossant le rôle de porte-parole, grâce à leur maîtrise de l'anglais, à leur connaissance du système onusien, à leur ancienneté dans la capitale indienne.

En 2006, ils organisent un contre-événement lors du Jour mondial des réfugiés. C'est Kei Ngun Lian, réfugié reconnu travaillant pour The Other Media, qui proclame à l'assemblée qu'ils ont décidé de boycotter le Jour des réfugiés du HCR parce que sa relation avec le gouvernement indien, comme avec ses partenaires, n'est pas transparente.

Au vu des diverses relations que les réfugiés entretiennent avec le HCR, de la place que celui-ci occupe dans leur vie, on ne sera pas surpris qu'il soit différemment perçu par les réfugiés. Ces perceptions nous informent sur la façon qu'ont de se concevoir les réfugiés.

Pour certains réfugiés, le HCR est surtout un centre social. Ils estiment que son rôle est d'aider les réfugiés en matière de santé et d'éducation. Cette position s'est retrouvée de façon majoritaire chez les réfugiés afghans sikhs et hindous. Parmi les familles rencontrées avec Gulab Singh, dans lesquelles au moins un membre masculin de la famille travaillait, les revendications à l'encontre du HCR étaient quasiment absentes en dehors des domaines cités. Certaines personnes ne mentionnaient même pas l'institution, faisant directement référence aux ONG partenaires. Ces dernières, comme le HCR, étaient plus souvent identifiées par le lieu où elles se situaient que par leur nom (ainsi, l'association pour la santé, VHAD, s'est appelée Shankar Garden puis Vikaspuri, le HCR était Golf Links, aujourd'hui Jor Bagh). Les plaintes concernaient l'insuffisance de la prise en charge en matière de santé pour les réfugiés qui sont confrontés à des traitements lourds, ainsi que la manque d'aide pour l'éducation. Les parents qui préfèrent envoyer leurs enfants dans des écoles privées où ils apprendront plus rapidement l'anglais doivent payer de leur

poche. Il semble pourtant que la plupart y parviennent, au prix de sacrifices ; ils pensent que c'est la seule garantie pour leur enfant de s'élever un tant soi peu dans l'espace social. « Avec le hindi, on ne trouve que des jobs à 3 000 roupies, pas plus. Et qu'est-ce qu'on fait avec 3 000 roupies ? On survit. On fait comme mon mari qui doit aller à vélo à son travail, à une heure et demie d'ici, parce que s'il prenait le bus il ne resterait plus rien de son salaire. Il faut connaître l'anglais pour trouver un bon travail », affirmait ainsi l'une des mères rencontrées.

Du côté des Afghans musulmans, ceux qui se placent dans ce genre de rapports avec le HCR, que l'on pourrait qualifier de distanciés, par comparaison à ce que l'on constate avec les réfugiés de Birmanie, mettent en avant, dans leurs revendications envers l'institution, le fait qu'ils ont besoin d'une protection particulière. Pour enfoncer le clou, ils rappellent que leur statut est tellement précaire que l'Inde peut suspendre leur permis de résidence, document leur assurant une protection minimale. De plus, ils comparent leur situation avec celle des Indiens et dénoncent l'absence de droits de citoyen qui caractérise la position de réfugié.

Le HCR est aussi considéré comme le porte-parole des réfugiés auprès du gouvernement indien pour la vie à Delhi, et les réfugiés voudraient notamment que l'agence négocie avec le gouvernement des permis de travail pour les réfugiés, ou avec les ambassades pour la réinstallation. Le problème, dans les deux cas, est qu'il ne s'agit pas de droits. Avoir un permis de travail dans un pays qui ne reconnaît pas même les réfugiés paraît peu envisageable. Quant à la réinstallation, ce n'est pas un droit du réfugié, et le HCR répond inmanquablement qu'elle n'a pas le pouvoir de se substituer aux États pour l'accueil des réfugiés.

Cependant, la confusion intervient quand le HCR prend part à des processus de réinstallation, comme ce fut le cas avec la présence d'un fonctionnaire américain pour aider l'accueil des Afghans musulmans (« ethniques » pour les Nations Unies) aux États-Unis que nous avons déjà évoquée. Des sentiments d'injustice s'installent même au sein de certains groupes, qui se sentent lésés et qui ne comprennent pas nécessairement la logique du HCR. Voici ce qu'en dit l'un des responsables des Afghans sikhs et hindous :

« Il y a cinq ou six ans, peut-être dix, de nombreux réfugiés afghans, des musulmans, étaient présents à Delhi. Le HCR les a envoyés dans les pays occidentaux. Le HCR a imposé à ces pays de prendre des réfugiés. Mais il n'a envoyé que des réfugiés musulmans, et il n'a pas

permis, même à 1 % de sikhs ou d'hindous, de partir. C'est injuste ! Quand ces sikhs et ces hindous approchent le HCR, ils sont aussi afghans, ils veulent aussi aller à l'étranger pour s'établir là-bas. Mais le HCR leur répond 'Non, vous êtes d'origine indienne, cet endroit est bien pour vous'. Mais ce n'est pas le cas. Parce que les réfugiés ne peuvent pas trouver de bons emplois, ils sont illettrés, ce n'est pas une place juste pour eux. L'action du HCR est très injuste, notre peuple est très triste que pas une famille, même une simple famille, n'ait été envoyée dans les pays occidentaux. Les Afghans sikhs et hindous que vous voyez dans ces pays, ils y sont parvenus par leurs propres moyens.»

Ces revendications vont à l'encontre de la raison d'être du HCR, qui n'est pas un centre de placement, dont la mission est plus globale. On voit bien à quel point les logiques de chacun des acteurs (les réfugiés, le HCR) sont aux antipodes, et surtout qu'une grande incompréhension existe entre ces deux mondes. Les Afghans sikhs et hindous pensent qu'ils sont victimes d'une injustice, tandis que le HCR estime appliquer sa politique en matière de réinstallation : l'agence n'intervient que dans des cas dits de protection.

On constate l'émergence de revendications spécifiques en fonction de la politique mise en œuvre par l'institution dans chacun des groupes. Ainsi, même si cette absence de réinstallation orchestrée par le HCR est dénoncée par un leader de la Khalsa Diwan Welfare Society, aucun des réfugiés sikhs et hindous adultes n'a évoqué la réinstallation comme futur envisagé. Seuls les jeunes ont fait part de ce désir, mais il s'explique peut-être davantage par l'accès à des moyens de communication rendant l'Occident accessible (télévision, Internet). Chez les Afghans musulmans, l'espoir de réinstallation occupe les esprits, parce que nombreux sont ceux qui en ont déjà bénéficié. Pour les réfugiés de Birmanie, l'alternative est l'allocation mensuelle de subsistance (que la majorité de la communauté recevait) ou la réinstallation.

Les réfugiés de Birmanie se situent résolument à un autre niveau que les réfugiés afghans dans leurs revendications. Plusieurs éléments expliquent cet état de fait. D'une part, les réfugiés de Birmanie, on le verra, sont une communauté extrêmement structurée, ils ont à leur tête des leaders plus ou moins influents dont le réseau assure aux réfugiés un certain soutien international. Ils sont à ce titre comparables aux Tibétains. Ce soutien s'exprime notamment dans la mise en place de formations aux droits de l'homme. Ainsi, les réfugiés de Birmanie sont très au fait de leurs *droits*. Les manifestations devant le HCR étaient l'occasion pour divers représentants des réfugiés de venir soutenir les manifestants en leur rappelant leurs droits et en les encourageant à les défendre de façon pacifique.

Par ailleurs, jusqu'à ce qu'intervienne la cessation de l'allocation, les seuls réfugiés qui travaillaient étaient employés dans les ONG partenaires du HCR ou dans les organisations proprement réfugiées, subventionnées par l'international. La stratégie du HCR visant l'autosuffisance des réfugiés rencontre une logique inverse de leur part, que l'on peut qualifier d'« assistancialisme » (Olivier de Sardan, 1995 : 136). Elle consiste à vouloir bénéficier du maximum des avantages matériels du projet en question, tout en donnant en retour le minimum. En effet, on observe, en 2007, que lorsque les réfugiés n'ont plus le choix, ils finissent par trouver du travail¹, en dépit de toutes les difficultés auxquelles ils sont confrontés. Comme tout système d'aide, celui-ci montre ses limites en produisant des effets non désirés. Cependant, il génère également des dynamiques, à la fois sur le mode symbolique de revendication identitaire et sur le mode économique par la recherche d'alliances, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Le HCR occupe une place centrale pour les réfugiés de Birmanie, qui n'hésitent pas à parler de leur lien à l'institution comme d'une relation de parents à enfants, mettant ainsi en avant le devoir de protection que l'agence a envers eux, et à rappeler à la communauté internationale, HCR en tête, sa responsabilité, puisque c'est elle qui a mis au point le statut de réfugié, assorti d'une protection et d'une prise en charge de celle-ci.

CONCLUSION

Deux remarques se dégagent de ce qui précède. La première est que le HCR, qui dispense des services à des individus qu'il a classés en communautés auxquelles il applique différentes politiques – dans la limite de la réglementation du pays d'accueil et des pouvoirs que lui confère sa tutelle internationale –, est instrumentalisé en retour par ces individus. La résistance des réfugiés aux objectifs du HCR montre que ceux-ci refusent de se positionner comme de simples victimes recevant passivement de l'aide d'une organisation internationale, et qu'ils sont des acteurs, maîtres, pour une part, de leur destinée ; d'un point de vue sociologique, cette acception endogène

¹ En juin 2007, le site Mizzima News (géré par des Birmans de Delhi) présente des photos de réfugiés au travail avec le commentaire suivant : « A group of Burmese girls paint toy replicas of Mr. Bean, in a toy manufacturing company. Following the UN refugee agency stopping monthly allowance in 2003, a large number of Burmese refugees, with the help of Christian Charity groups, have opted to work in Indian firms. », <http://www.mizzima.com/Foto-2007/June/Toyworker.html>, 22/10/07.

du réfugié agit comme mode opérateur d'une identité revendiquée, à la recomposition assumée. Les réfugiés de Birmanie semblent, de ce point de vue, avoir la plus grande maîtrise cognitive et idéologique de leur destin parmi les trois groupes de réfugiés sous protection du HCR étudiés ici. Cependant, et l'on en vient à la deuxième remarque, les réfugiés de Birmanie sont aussi ceux pour lesquels la prise en charge du HCR est la plus importante. Il apparaît que la politique du HCR influence pour une large part la façon dont se positionnent les réfugiés par rapport à l'institution. Il s'agit bien d'une des pièces maîtresses du contexte d'accueil, du système englobant dans lequel s'inscrit le réfugié. On peut le qualifier d'institution de développement, et l'appréhender comme une cause exogène de changement social chez l'individu puisqu'il lui assigne un nouveau statut.

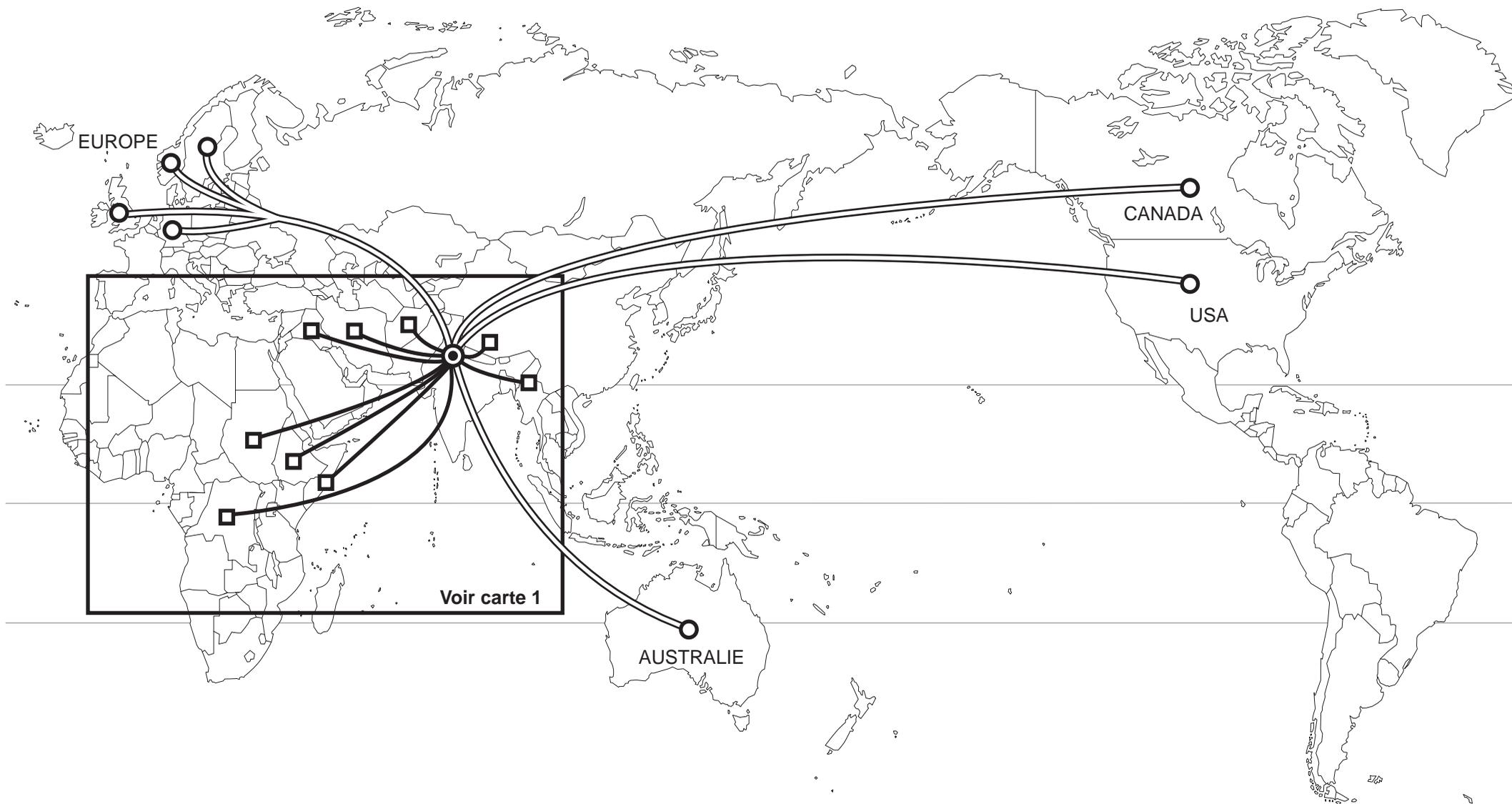
L'exposition du cadre institutionnel dans lequel sont pris les réfugiés a mis en lumière la part des administrations dans la construction de l'identité réfugiée. Si ce rôle est assumé par un acteur endogène chez les Tibétains, le HCR est pour les réfugiés de Birmanie et d'Afghanistan une instance allogène. Ceci explique pour une part les fortes dissensions qui existent entre les communautés de réfugiés et l'agence des Nations Unies. La différence de prise en charge est un autre facteur explicatif majeur.

On peut tracer un parallèle entre Tibétains et réfugiés sous mandat des Nations Unies en ce qui concerne l'absence de reconnaissance formelle. Les Tibétains bénéficient d'une reconnaissance de fait mais pas en droit. S'ils sont mieux positionnés au sein de la société indienne que les réfugiés sous protection du HCR, les Tibétains ne sont pas en mesure de revendiquer un statut moins précaire (car ils font figure de privilégiés par rapport à la population locale et que c'est justement leur gouvernement qui veut les maintenir dans ce statut). Les réfugiés sous mandat des Nations Unies obtiennent un statut reconnu sur le plan international, mais pas en Inde, où ils doivent cependant vivre.

Mais ces deux institutions que sont l'administration tibétaine et le HCR ne sont pas les seuls interlocuteurs des réfugiés. Les réfugiés bénéficient de soutiens de la part du monde politique, d'ONG, de la société civile, en Inde et de par le monde

occidental (principalement), qui, eux aussi, façonnent les réfugiés dans leur nouvelle identité d'exilé en Inde. C'est ce que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

Carte n° 3 : Delhi, une ville de transit pour les réfugiés



	Flux entrants : demandes d'asile à Delhi
	Flux sortants : réinstallations dans un pays tiers
	Delhi

Le HCR



Situé dans les beaux quartiers de la capitale, le HCR dispose de deux entrées. Celle-ci, sur Jor Bagh, est réservée au personnel et aux invités, mais pas aux réfugiés. Ces derniers doivent contourner le bâtiment et s'adresser à la réception, à l'arrière.

Nous y voici.



Les tentes sont celles des policiers qui gardent la zone. En effet, en plus du HCR, se trouvent à Jor Bagh plusieurs ambassades.



Des demandeurs d'asile afghans ont ouvert un petit estaminet où ils proposent aux réfugiés et aux demandeurs, d'asile qui passent des heures à attendre un rendez-vous, du thé (indien, avec du lait, ou afghan, sans) et des frites.

Autosuffisance et soutien psychologique avec Don Bosco Ashalayam



Pour les Birmans, l'activité de réalisation de napperons est proposée par l'association pour gagner de l'argent. Elle constitue une activité familiale ou réalisée en groupe d'amis. Peu rentable, elle n'est pas très populaire auprès des réfugiés.

Cette activité, ainsi que la réalisation d'enveloppes en papier journal est également proposée au sein de la cellule psychologique, ici auprès d'hommes afghans.



À l'occasion du marché de Diwali (Lodi Road), les produits réalisés par les réfugiés sont vendus sous le label Koshish (qui signifie « essai », « tentative »). Les deux vendeurs (à gauche) sont des Indiens, membres de DBA. À droite, deux réfugiés afghans sikhs vendent la production de femmes réfugiées dans une initiative indépendante du HCR, et plus ou moins pilotée par la Khalsa Diwan Welfare Society.

Le All Burmese Refugees Committee, 2004

Le bureau a déménagé d'Asalatpur à Mahindra Park, dans Janakpuri. Tout le matériel est fourni par el HCR, qui paie également les factures d'électricité et d'eau.



Toute la maison est occupée par les réfugiés. le ABRC est au premier, tout comme la cuisine, une salle-de-bains et deux pièces qui servent de chambre.



Nous sommes en 2004 et le ABRC héberge une part des demandeurs d'asile qui ont manifesté devant le HCR. Cette solution est provisoire, mais dure depuis quelques mois déjà.



Une cinquantaine de personnes vivent dans cette maison de deux étages.



Au deuxième, donc, la garderie pour les tous petits...



.... et des plus grands.

Le cours de hindi de YMCA

Manifestations de demandeurs d'asile birman, novembre 2002



De gauche à droite : Un journaliste réfugié birman enregistre pour son groupe de presse le son de la manifestation. Il s'adresse à la foule tandis qu'un de ses associés film la scène. Un membre du parlement birman élu en 1990 encourage les manifestants, assis pacifiquement, dans leur combat.



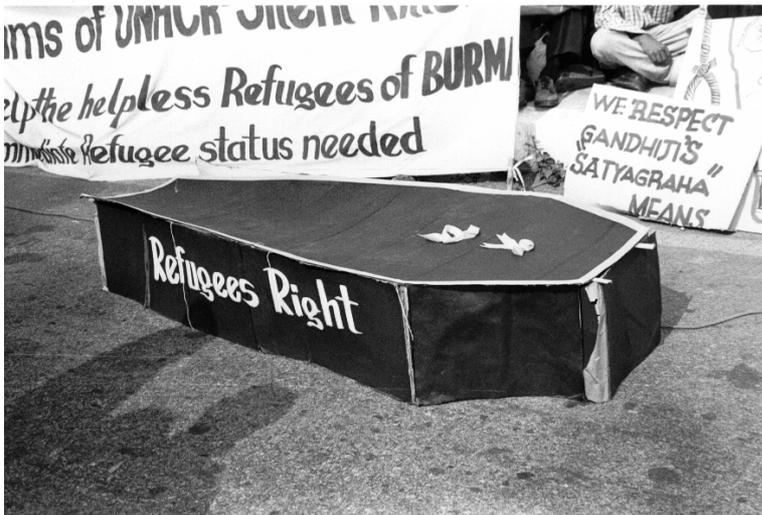
Les références des manifestants sont premièrement Gandhi et Aung San Suu Kyi.



Un an plus tard, les pancartes sont recyclées. Les manifestants occupent cette fois sur Lodi Road. Ils y resteront trois semaines et seront délogés par l'intervention, cette fois violente de la police indienne.



Entre les manifestants et les forces de l'ordre, tous pacifiques, une avocate indienne, militante des droits de l'homme, encourage avec son haut-parleur les demandeurs d'asile.



Si les demandeurs d'asile s'inscrivent dans le mouvement de la non-violence lancé par Gandhi et repris notamment par Aung San Suu Kyi, ils sont aussi et surtout chrétiens, puisqu'il s'agit de Chin et de Kachin. Ils l'expriment ici très clairement, avec la présence d'un pasteur et celle d'un cercueil, symbolisant ce qu'ils estiment être le déni de leurs droits.



Un des « camps » des réfugiés birmans, Janakpuri, 26 février 2004

Suite aux manifestations de demandeurs d'asile de novembre 2003 face au HCR, les réfugiés birmans ont mis en place des « camps ».



Au fond, on distingue la porte qui donne sur la rue. À gauche, c'est le mur d'une des chambres. En face du réfugié qui pose devant l'objectif, se trouve un petit réduit équipé de toilettes et qui sert également de salle de bains. Il est environ 11h, nous ne sommes qu'en février et le soleil est déjà brûlant. Les demandeurs d'asile cherchent une bâche pour faire un peu d'ombre sur leur terrain, pour pouvoir sortir de ces deux pièces où ils passent déjà de nombreuses heures.



Une des deux chambres, où dorment une quinzaine d'hommes chin. De la ficelle, des clous, des serviettes et des tissus pour diviser l'espace, et tenter de gagner un peu d'intimité, des clous et des cintres pour suspendre les habits. Un tas de valises entreposées à l'entrée de la pièce.

World Refugee Day organisé par le HCR, 20 juin 2006



1



2



3



4



Devant le bâtiment qui abrite les trois associations partenaires du HCR, DBA, YMCA et VHAD, se tient le World Refugee Day « officiel », intitulé « Keeping the flame of hope alive ».

La majorité du public est composée des Afghans sikhs et hindous de Tilak Nagar. Les Iraniens, les Afghans et les Africains qui fréquentent le bureau de DBA de Lajpat Nagar sont venus aussi (un bus a été affrété pour les emmener jusqu'à Vikaspuri), ainsi que des Afghans de Faridabad. Quelques rares réfugiés birmans sont également présents. Au programme des festivités : des danses penjabi et cinématiques (chorégraphies de films, photo 4), une courte pièce de théâtre pour illustrer le thème de la journée, l'espoir (photos 1 et 2). Elle raconte l'histoire d'un village où les paysans attendent la pluie ; ils font appel à un gourou qui les bénit et appelle la pluie. Elle ne vient pas, mais la morale est qu'il faut garder l'espoir, car c'est ce qui tient en vie. Tous les membres de la famille et de l'univers indiens sont représentés : la belle-mère acariâtre, la belle-fille sous les corvées, le père de famille, le gourou, etc. Enfin, des réfugiés interprètent des chansons de leur pays (ci-contre).

Le repas de midi est offert aux participants ainsi que des prix à la fin de la journée.

Contre-World Refugee Day chez les réfugiés de Birmanie, 20 juin 2006

L'événement voit la participation de The Other Media, d'Amnesty International India et du South Asian Forum for Human Rights. Leurs représentants, ainsi qu'un avocat¹ indien des droits de l'homme prononcent des discours de soutien aux réfugiés. Les Indiens sont à la table des invités, tout comme Kei Ngun Lian, réfugié chin travaillant pour TOM, U Than Zin, du All Burmese Refugees Student's Parents Committee, un leader kachin et un révérend, qui présidera à une prière collective. Les allocutions des Indiens, faites en anglais, sont traduites en birman par Kei Ngun Lian. Les leaders des différents groupes chin, kachin, arakanais sont présents, tout comme quelques Birmans, dont U Than Z La. La conclusion des discours est peu optimiste : « Il n'y a pas de raisons de célébrer le «réfugié». Nous célébrerons pour notre part l'unité de notre peuple et notre résistance », dit un des orateurs.



Comme de nombreux meetings des réfugiés de Birmanie, celui-ci s'ouvre avec la chanson de Michael Jackson « Heal the World ». Chaque discours est ponctué par une danse traditionnelle des différents groupes ethniques chin : *matu, baka, tidim, fulam*, etc., interprétées par les enfants et les adolescents, ou bien par des chants, en birman ou en anglais. L'assistance, largement composée d'enfants et de jeunes, est nombreuse, près de 300 personnes. Les réfugiés ont loué le temple hindou de Poshangipur pour l'occasion (Asalatpur).



¹ Ashok Agarwal, de la Lawyers Chambers, engagé auprès des réfugiés de Birmanie depuis la fin des années 1990, était l'avocat de John (à la suite de l'incident de Chandanhola, voir chapitre 2).

Chapitre 4 Le soutien politique aux réfugiés et ses répercussions sociales

Le statut de réfugié est défini par un ensemble d'acteurs avec lesquels les réfugiés sont en contact. L'hypothèse qui est faite dans ce travail est que la redéfinition ou la reconstruction identitaire à l'œuvre chez les réfugiés est largement influencée par les interactions du/des réfugié(s) avec cet ensemble d'acteurs. La relation des réfugiés au pays et à la société d'accueil a donc fait l'objet des chapitres 1 et 2. Les rapports aux organisations de tutelle (l'administration tibétaine et le HCR) ont été détaillés au cours du chapitre 3. Ce chapitre 4 sera quant à lui consacré aux interactions des réfugiés avec leurs autres « partenaires » – ceux qui dépassent ce cadre de départ imposé – que sont les partis et les hommes politiques, les activistes et les ONG. Ces acteurs exogènes, extérieurs aux groupes d'origine des réfugiés, tiennent une place déterminante dans la vie des réfugiés, qu'ils soutiennent en premier lieu sur un plan politique. Mais de plus, cet appui politique se prolonge dans le soutien de projets sociaux mis en place par les réfugiés.

L'activité politique des réfugiés de Birmanie sera davantage évoquée que celle des Tibétains, car Delhi constitue pour les premiers le siège de la résistance et de l'affirmation réfugié, le lieu de la visibilité¹, la vitrine de leur combat, bref, ce qu'est Dharamsala pour les Tibétains. De plus, l'activité politique de ces derniers, à travers les quelques représentants officiels de l'administration basés à Delhi, peut être qualifiée de type étatique. Elle n'a pas fait l'objet d'un traitement approfondi car cette recherche s'intéresse aux formes originales développées par les réfugiés, des individus à qui, *a priori*, la protection de leur État fait défaut. Dans la sphère sociale également, les Tibétains apparaîtront peu. En effet, ceux qui se sont établis à Delhi étaient en premier lieu des familles et des individus indépendants, qui n'avaient pas besoin de l'infrastructure mise en place par l'Inde et le Dalai Lama dans les *settlements*. En ce qui

¹ Rappelons que les réfugiés de Birmanie revendiquent la présence de 30 000 à 50 000 réfugiés, non-reconnus, dans les États du Nord-Est, en particulier au Mizoram.

concerne les étudiants, ils fréquentent les universités de la capitale, bénéficient d’une cité universitaire tibétaine, à Rohini (nord de Delhi) ; ils n’ont donc pas eu à développer de réseaux extra-communautaires. Enfin, les jeunes qui travaillent dans les centres d’appel ou dans la restauration cultivent leur indépendance, d’autant plus que leurs trajectoires font l’objet de la réprobation d’une part de la communauté, car elles ne s’insèrent pas dans le schéma proposé par l’administration tibétaine. Dans le domaine religieux, les grands monastères se trouvent au sud de l’Inde ou dans les régions himalayennes, mais pas à Delhi. Ce n’est donc pas un lieu où l’on peut observer la mise en place de partenariats au-delà du groupe.

En revanche, les Afghans et les autres réfugiés seront absents de ce chapitre. Ceci s’explique par le fait que le soutien international se déploie à l’intérieur de l’Afghanistan, dont le gouvernement est reconnu ; les organisations en exil ne sont donc plus en position de capter des subventions. Par ailleurs, l’absence d’instances politiques propres en exil, prive les Afghans (qu’ils soient sikhs et hindous ou musulmans) de l’interlocuteur nécessaire pour attirer et négocier avec les bailleurs. Les Afghans fonctionnent principalement sur leurs propres réseaux, à dominance familiale, économique et religieuse. Les autres réfugiés d’origine africaine sont pour leur part trop marginaux pour être visibles.

Ce sont les contacts, les relais, les réseaux des réfugiés avec le monde politique indien et occidental qui vont être présentés ici. Le but n’est pas de dresser une liste exhaustive des organisations, des partis, ou des personnalités auprès desquels les réfugiés tentent de faire avancer leur cause, mais de faire le point sur celles et ceux dont le soutien est remarquable à Delhi, d’identifier les réfugiés qui font le lien entre ces organisations et le groupe d’exilés qu’ils représentent et d’apprécier le poids de cette inscription politique dans un monde qui dépasse celui du groupe d’origine. Quel type d’activité politique développent ces réfugiés qui se présentent avant tout comme des activistes politiques ? Dans quels réseaux s’inscrivent-ils ? À quelles ressources accèdent-ils ?

Une remarque préliminaire est nécessaire. Les groupes de soutien, qu’ils s’inscrivent clairement dans la sphère politique ou qu’ils se rattachent plus généralement au monde des militants pour la défense des droits de l’homme,

rencontrent, selon qu’il s’agit des Tibétains ou des Birmans, deux univers bien différents. Le premier se caractérise par son unité, présentant des corps bien identifiables et spécialisés : un gouvernement et son administration, comme on l’a vu au début du chapitre, un parlement, quatre ONG à proprement parler tibétaines¹ (Tibetan Youth Congress ou TYC, Tibetan Women’s Association ou TWA, Gu-Chu-Sum et Amnye Machen) et quelques autres mixtes, issues de ce soutien international, comme le Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre ou les Friends of Tibet. De plus, le groupe représente une entité remarquable, en ce que, même s’il existe une dizaine de bureaux du Tibet à l’étranger et qu’une petite partie des Tibétains vit en Occident, l’administration tibétaine et la grande majorité de la population en exil vit sur le sous-continent indien. À l’inverse, la division est constitutive du groupe des réfugiés de Birmanie. Le gouvernement en exil (NCGUB²) est composé d’un premier ministre, le Dr Sein Win, résidant aux États-Unis, de trois bureaux du Premier ministre dirigés par des ministres (aux États-Unis, en Thaïlande et en Inde, à Delhi, où siège le Dr Tint Swe) et de deux ministres des Affaires fédérales et des Affaires constitutionnelles. Si l’on considère le groupe à Delhi, majoritairement composé de Chin, on peut dire que le leadership de la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA), très proche du NCGUB, est, sinon contesté, en tout cas modéré par la direction issue des rangs des réfugiés (et des membres de la diaspora) et la nature des activités politiques des Chin. Militant pour un dialogue tripartite entre la NLD, la junte birmane et les représentants des groupes ethniques (incarés dans la United Nationalities League for Democracy, l’Ethnic National Council, le National Reconciliation Program et la Chin National League for Democracy dans le cas des Chin), les activistes politiques chin de Delhi, sauf quelques rares cas, n’ont que peu de contacts avec la NLD-LA et le NCGUB et ont développé d’autres réseaux.

L’inscription des réfugiés dans la scène politique locale ainsi que les contacts qu’ils ont pu tisser avec la communauté internationale seront analysés dans un premier temps (4-1). Puis, je montrerai que les retombées de ces différents soutiens à Delhi dans les communautés de réfugiés sont à la fois politiques et sociales (4-2).

¹ Elles sont tibétaines dans le sens où elles émanent de la société tibétaine et que les membres qui les composent sont en premier lieu ou exclusivement (dans le cas du TYC) tibétains.

² National Coalition Government of the Union of Burma (NCGUB), fondé en 1990 dans les zones frontalières birmano-thaïes par des parlementaires birmans élus en 1990 mais dont le mandat a été confisqué par la junte.

4-1 DES SOUTIENS PLURIELS

A- LES APPUIS INDIENS

1) *Personnalités et partis politiques*

Les Tibétains ont reçu le soutien du monde politique indien dès le début des années 1950. Un des membres du comité exécutif du Tibetan Youth Congress résume la situation qui prévalait alors sur la scène politique de Delhi :

« La plupart des grands leaders de l'Inde ont fait des déclarations pour soutenir le Tibet contre l'invasion chinoise. Vallabhbhai Patel, Jai Prakash Narayan, Ram Manohar Lohia, Deen Dayal Upadhyay, Bhimrao Ramji Ambedkar, même Atal Bihari Vajpayee, tous ont compris la menace. Patel a même écrit une lettre à Nehru, mais celui-ci ne l'a pas écouté, il n'a écouté personne... Nous avons publié un recueil avec toutes leurs déclarations de soutien, de la droite à la gauche, tous y sont. »¹

Jai Prakash Narayan (Janata Party) fut ainsi à la tête de l'organisation de la première All India Tibet Convention, qui se tint à Calcutta en 1959. L'année suivante, une autre Convention se déroula à Madras et les premiers groupes de soutien au Tibet furent formés. Parmi eux², nous retiendrons l'Indo-Tibet Friendship Society, fondée en 1978 à New Delhi autour de 114 personnalités indiennes et tibétaines comprenant des membres du parlement indien. Des antennes régionales se développèrent là où vivaient des Tibétains. En 1986, ces divers groupes se fédérèrent au sein de la All India Indo-Tibet Friendship Society. Selon le gouvernement tibétain en exil, il existe aujourd'hui trente-cinq branches régionales indiennes comptant quelques centaines de milliers d'adhérents. Elles travaillent en coopération avec l'Indo-Tibet Coordination Office qui, lui, est un organe de l'administration tibétaine dont la mission est de rechercher le soutien politique de l'Inde.

Du côté des Birmans, le premier cercle de soutien manifeste aux réfugiés fut constitué de Birmans et d'Indo-Birmans exilés de Birmanie depuis d'Indépendance. Le plus célèbre est le « clan U Nu » (Egreteau, 2006). Than Than Nu, fille d'U Nu,

¹ Entretien réalisé en juin 2006.

² On peut en citer quelques-uns : le Tibet Swaraj Committee, l'Himalaya Bachao Sammelan, l'Himalaya Committee for Action on Tibet ou encore le Core Group for Tibetan Cause.

restée à Delhi quand son père fut autorisé à rentrer en Birmanie¹, lança les premières campagnes de résistance au State Law and Order Restoration Council (SLORC)², arrivé au pouvoir par le coup d'Etat du 18 septembre 1988, sur les ondes de la All India Radio (AIR). Deux autres figures indo-birmanes de la résistance au régime militaire de Rangoun furent Maw Thiri (de l'Oxford Secondary School de Vikaspuri, cf. chapitre 2) et Usha Narayanan, épouse d'origine birmane du président indien KR Narayanan³ (1997-2002). Tous les trois animèrent l'émission quotidienne de quatre-vingt-dix minutes «Burma Current Affairs» qui fut interrompue en 1991 sur ordre du gouvernement indien. Un autre membre était Aung San Suu Kyi, dont la mère fut nommée par U Nu ambassadrice de Birmanie à Delhi ; elle fit sa scolarité dans la capitale indienne, d'abord au Lady Shri Ram College, puis à la Delhi University. Évoluant dans les mêmes cercles que sa mère, Aung San Suu Kyi fréquentait alors les deux fils d'Indira Gandhi. C'est avec le soutien de Rajiv Gandhi, d'intellectuels indiens, d'avocats, d'activistes militant pour les droits de l'homme et d'Indiens expulsés de Birmanie résidant à Bombay qu'apparaît, au début des années 1970, l'Indo-Burma Friendship Society. Elle est présidée à ses débuts par KR Narayanan.

Des groupes de parlementaires indiens issus du Lok Sabha (Chambre des députés) et du Rajya Sabha (Chambre des représentants) soutiennent les réfugiés. Le Forum des parlementaires indiens de tous les partis pour le Tibet⁴ a été fondé en 1970. Peu de temps après sa création, l'homme politique indien George Fernandes en assurait la direction. Celui-ci s'affiche comme un défenseur des droits de l'homme depuis son entrée en politique, à la fin des années 1960. Dirigeant syndicaliste, opposant à Indira Gandhi lors de l'état d'urgence (1975) puis ministre plusieurs fois, d'abord dans des gouvernements de gauche, il finit par fonder le Samata Party en 1994, et brouille un peu les pistes en s'associant ensuite au Bharatya Janata Party (le

¹ On se souvient qu'il fut exilé à Bhopal (Madhya Pradesh) de 1974 à 1980. De la même façon que Nehru était proche du Dalai Lama, il était ami avec U Nu et avait rencontré Aung San, le père d'Aung San Suu Kyi et de l'Indépendance birmane, assassiné en 1947. U Nu est décédé en 1995.

² Le State Peace and Development Council, la junte militaire au pouvoir, s'appelait SLORC jusqu'en 1997.

³ Tous deux sont aussi connus pour leur engagement en faveur des chrétiens, des femmes ou des intouchables.

⁴ Le All Party Indian Parliamentary Forum for Tibet.

parti nationaliste hindou, communément appelé BJP) et il fut ministre de la Défense de ce gouvernement BJP en 1998-2004. Il représente une des figures majeures du soutien indien aux réfugiés tibétains comme birmans (il défend aussi les réfugiés bhoutanais et les séparatistes tamouls du Sri Lanka, les LTTE). Fernandes accueille dans sa propre résidence la All Burma Students' League qui y dispose d'un bureau depuis 1992. Également, quand Soe Myint, l'un des deux Birmans qui détournèrent un avion de la Thai Airways pour demander l'asile en Inde, en 1990, arriva à Delhi, il l'hébergea quelque temps chez lui. Le groupe des parlementaires indiens soutenant les Tibétains compte aujourd'hui environ 130 membres et fait partie de l'union plus large du Forum des parlementaires de tous les partis pour le Tibet¹ créé en 1995. Le Forum parlementaire indien pour la démocratie en Birmanie² a vu le jour beaucoup plus récemment (2005), autour de Nirmala Deshpande. Cette dame âgée de près de 80 ans, membre de la Rajya Sabha, est connue pour son engagement auprès des tribaux et des *dalit*³, des femmes et d'autres sections minoritaires de la société indienne suivant les lignes de l'action politique définies antérieurement par Gandhi. Elle fut nominée pour le prix Nobel de la Paix en 2005. On la retrouve aux côtés des réfugiés tibétains et birmans. Le Forum pour la Birmanie rassemble une trentaine de parlementaires.

Ces deux groupes réunissent des parlementaires de tous bords. Ouvrons ici une parenthèse et notons que les Tibétains sont en relation avec les nationalistes hindous, qu'il s'agisse des contacts entre le Tibetan Youth Congress et l'Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (la branche du BJP réservée aux jeunes) ou du soutien apporté par le Bharat Tibbat Sahyog Manch, composé de membres du RSS et du VHP⁴. Le soutien apporté aux réfugiés de Birmanie est en revanche davantage l'apanage des partis de gauche parmi lesquels les partis communistes (marxiste et marxiste

¹ Le All Party Parliamentary Forum for Tibet. Voir à ce propos <http://www.tibet.net/en/tibbul/2005/1011/focus5.html>, 2 mai 2007.

² L'Indian Parliamentary Forum for Democracy in Burma.

³ Les *dalit* désignent les Intouchables, et sont regroupés administrativement sous la catégorie des castes répertoriées (*scheduled castes*).

⁴ Le Rashtriya Swayamsevak Sangh, ou l'association des volontaires nationaux, ainsi que le Vishwa Hindu Parishad, l'organisation hindoue universelle, sont, avec le BJP, les trois organes principaux des nationalistes hindous.

léniniste¹) figurent en bonne place. Ainsi, quand l'Indo-Myanmar Friendship Society² de Bombay organise en 1999 à Delhi une réunion des Indiens expatriés de Birmanie et qu'elle reçoit le soutien du BJP, du RSS et des officiels birmans de l'ambassade du Myanmar, les activistes pro-démocratie ne sont pas conviés. En ce qui concerne les Chin, ils bénéficient de soutiens ponctuels d'hommes politiques à un niveau régional (essentiellement au Mizoram) ; ce soutien s'exprime à Delhi à l'occasion du Chin National Day, manifestation à la fois politique et culturelle.

Ces différents groupes poursuivent des buts similaires. Les Friendship Societies mettent l'accent sur la proximité culturelle qui existe entre les pays. Dans le cas de l'Indo-Tibet Friendship Society, il s'agit de préserver, promouvoir et renforcer les liens et la compréhension mutuelle qui existent depuis des siècles entre le Tibet et l'Inde aux niveaux culturel, historique et religieux. Son accent plus politique s'exprime dans des campagnes visant à alerter l'opinion publique sur les risques potentiels de menace causée par la présence chinoise au Tibet (donc la « sinisation » de la région) et dans la promotion de l'idée d'un Tibet démilitarisé agissant comme État-tampon entre l'Inde et la Chine. L'Indo-Tibet Friendship Society, ainsi que le groupe des parlementaires indiens, se sont aussi donné pour mission de soulever les questions de la violation des droits de l'homme et des libertés ainsi que celle du droit à l'autodétermination. Enfin, ces comités tentent d'aider les Tibétains à maintenir leur identité en Inde et à garder vivante la question tibétaine sur la scène internationale. En ce qui concerne la Birmanie et l'Inde, l'Indo-Burma Friendship Society met en avant l'histoire politique commune aux deux pays sous domination britannique et la responsabilité de l'Inde en tant que voisin démocratique. Elle cherche à obtenir la libération de la figure charismatique de la NLD, Aung San Suu Kyi, et celle des prisonniers politiques, et à restaurer la démocratie et le respect des droits de l'homme dans le pays. Pour atteindre ces objectifs, ces différents groupes organisent des séminaires, des expositions, des marches, lancent des campagnes de pétitions, diffusent de l'information à l'aide d'Internet ou encore célèbrent les dates anniversaires et les événements marquants de l'histoire de ces pays.

¹ Communist Party of India-Marxist (CPI-M) et Communist Party of India-Marxist Leninist (CPI-ML).

² L'Indo-Burma Friendship Society changea de nom au cours des années 1990.

2) *Les défenseurs des droits de l'homme*

À Delhi, Aung San Suu Kyi fréquentait la fille du Secrétaire personnel d'Indira Gandhi : Nandita Haksar. Cette avocate féministe et défenseuse des droits de l'homme est toujours active aujourd'hui auprès des Birmans de Delhi. Notamment, elle a assuré avec deux collègues bengalis la défense de Soe Myint pour le détournement de l'avion de la Thai Airways¹. Ce cercle formé autour d'Aung San Suu Kyi, icône de l'opposition démocratique à la junte birmane, soutenu par la famille Gandhi et le parti du Congrès, constituera la base de soutiens gandhiens ultérieurs, comme celui de l'Association of People of Asia, présidée par la sénatrice Nirmala Deshpande. Une section dédiée à la Birmanie y est ouvert à la fin des années 1990.

Le South Asia Forum for Human Rights (SAFHR), dont le siège est au Népal, est présidé par Tapan K. Bose. Ce militant pour la paix, la démocratie et le respect des droits de l'homme est l'auteur de plusieurs publications, comme un pamphlet sur la façon dont le HCR a réduit sa prise en charge des Afghans dans les années 1990², ou des publications plus académiques, ainsi celle co-éditée avec Rita Manchanda³. Cette dernière est l'une des sept employés du SAFHR basés à Delhi. Tapan K. Bose fut par ailleurs le président de l'association The Other Media (TOM) dans les années 1990.

À la tête du South Asia Human Rights Documentation Centre (SAHRDC), se trouve Ravi Nair. Grande figure de ce monde militant pro-réfugiés, on le voit souvent dans les manifestations et les conférences organisées par les réfugiés à Delhi. Proche de Nandita Haksar, souvent associé à TOM, il exprime sans relâche une opposition très nette vis-à-vis du HCR.

The Other Media (TOM) se présente comme un média alternatif traitant des droits des minorités et de leurs luttes. Basée à Bangalore après avoir eu son siège à Delhi pendant plusieurs années, l'organisation a un large spectre d'action, allant des phénomènes de violence inter-castes jusqu'à l'amitié indo-pakistanaise, en passant par

¹ Rattrapé par la justice plus de dix ans après les faits, il bénéficia finalement d'un non-lieu. Le procès se déroulait à Calcutta. Voir “Youth for a Cause”, *Frontline*, 20 (7), March 29th–April 11th, 2003.

² BOSE Tapan K., 1999, *Abandoned and Betrayed: Afghan Refugees Under UNHCR Protection in New Delhi*. New Delhi, SAFHR.

³ BOSE Tapan K. and MANCHANDA Rita (eds.), 1997, *State, Citizens and Outsiders: the Uprooted People of South Asia*. Katmandu, South Asia Forum for Human Rights.

le combat des Naga ou la défense des tribaux et des réfugiés. Son leader Deenadayalan, très actif auprès des réfugiés de Birmanie en général, et des Chin en particulier, est chrétien¹. TOM produit des publications, des documentaires, mais pas uniquement. L'organisation a ainsi ouvert un Refugee Desk à Vikaspuri depuis 2004. À sa tête, se trouvait une jeune femme, Naga, diplômée d'une thèse d'anthropologie sur l'identité tribale au Manipur, elle aussi chrétienne. Cette Indienne, connue pour être une militante du mouvement séparatiste naga (partisan de la lutte armée), a été mutée en Thaïlande, notamment pour travailler avec la Chin Human Rights Organization (voir plus loin). C'est un réfugié, un Chin Matu, jusqu'ici son bras droit, qui a été promu à sa place. Une partie de leur travail est sociale ; sur le plan politique, l'organisation est davantage tournée vers le Mizoram et la situation des Chin dans cet État du Nord-Est. Ils y financent des missions et des publications, comme celle du Chin J.H. Hre Mang, *Report on Chin Refugees in Mizoram State of India*.²

Autrefois associé à Ravi Nair au sein du SAHRDC, Suhas Chakma dirige depuis quelques années l'Asian Centre for Human Rights, dont le bureau est situé à Janakpuri. Ce centre ne travaille pas directement en faveur des Tibétains ou des Birmans à Delhi, mais il fait partie du réseau des activistes pour la défense des droits de l'homme. On le retrouve par exemple aux côtés de Mizzima et de TOM dans des conférences sur la position de l'Inde vis-à-vis de la Birmanie. Son bureau se situant dans un des quartiers d'habitation des réfugiés birmans, il est régulièrement sollicité par les réfugiés qui viennent lui soumettre leurs problèmes et à qui il prodigue ses conseils. Ce fut le cas lors de la constitution des camps de demandeurs d'asile à Vikaspuri et Janakpuri en 2004.

Le Human Rights Law Network (HRLN), fondé par Colin Gonsalves, rassemble des juristes engagés dans le combat pour les droits de l'homme. Il se trouve dans les mêmes locaux que le Socio-Legal Information Centre – une des deux ONG partenaires du HCR sur les questions juridiques – dont certains membres font aussi

¹ Un interlocuteur appartenant au milieu gauchiste et vivant à Bangalore voit en lui quelqu'un d'extrêmement influent dans les milieux dirigeants indiens, nourrissant de très bonnes relations avec les membres du cabinet du Premier ministre, avec des Chief ministres (à la tête des États indiens), avec des juges de la Cour suprême, ainsi qu'avec les plus hauts dirigeants du Nord-Est et des leaders chrétiens de toutes sortes. Il ne serait pas populaire dans le monde des activistes défendant les droits de l'homme, mais très apprécié des dirigeants.

² HRE MANG J.H., 2000, *Report on the Chin Refugees in Mizoram state of India*. New Delhi, Other Media Communication.

partie de HRLN. Ses activités visent à informer sur la question des réfugiés en Inde d’un point de vue global – à travers des publications comme celle dirigée par Trakroo, Bhat et Nandi (2005) – et plus particulier : sur les réfugiés chin dans le Nord-Est (réalisation avec l’aide du Zo Global Human Rights Network d’un DVD tourné à la suite du viol d’une Mizo imputé à un Chin, 2002). Les membres de HRLN apportent leur soutien aux réfugiés en participant à leurs conférences, ou quand ils sont incarcérés. Cela se produit souvent à la suite de manifestations, assez régulièrement chez les Tibétains, en particulier pour les membres du Tibetan Youth Congress¹, plus rarement chez les réfugiés de Birmanie.

On peut enfin citer la People’s Union for Civil Liberties², qui apporta son soutien à Soe Myint et son comparse en leur fournissant des avocats au moment de leur arrestation en 1990, les aidant ainsi à sortir de prison et à se rendre au HCR pour demander le statut de réfugié, ainsi qu’Amnesty International India ou bien encore l’avocat Ashok Aggarwal³ pour leur soutien ponctuel. Ce dernier fut partie prenante, aux côtés des réfugiés de Birmanie, de la campagne visant à obtenir la libération du jeune Chin (l’affaire de Chandanhola, 2002, voir chapitre 2).

On a ici une nébuleuse d’ONG dans laquelle les réfugiés puisent un soutien manifeste. Ils mobilisent ces militants de la défense des droits de l’homme pour médiatiser leur cause et pour les épauler au sein de la société indienne, face aux autorités, et aux Nations Unies en ce qui concerne les réfugiés de Birmanie. Dans ce dernier cas, ces associations estiment qu’il est de leur devoir de soutenir les réfugiés face à « l’alliance » qu’ont nouée le gouvernement indien et le HCR. Voici ce

¹ Le HRLN exprima notamment son soutien publiquement lors de la manifestation du 9 avril 2007 devant l’ambassade de Chine à Delhi lors de laquelle les Tibétains demandaient la libération du Panchen Lama et où deux activistes se sont retrouvés en prison.

² Fondée par Jai Prakash Narayan en 1976 sous le nom de People’s Union for Civil Liberties and Democratic Rights, elle devient PUCL en 1980. Cette organisation rassemble des activistes et des membres des partis politiques indiens, ces derniers en nombre volontairement limité, pour ne pas inscrire la PUCL dans un camp ou dans l’autre.

³ Cet avocat a pris la défense des prisonniers de la prison de Tihar suite aux sept décès survenus en moins d’une semaine de juin 2007. Il semblerait qu’ils soient dus aux conditions de détention mêlant une hygiène déplorable, des bâtiments vétustes, la très forte chaleur du mois de juin, à la surpopulation : Tihar abrite plus du double de sa capacité. Voir *Hindustan Times*, 14 juin 2007, p. 3, « Dead Men tell Tihar Tale ».

qu'écrivait un journaliste de l'*Irrawaddy*¹ (groupe de presse militant basé à Chiang Mai, en Thaïlande) en 2002, relayant les critiques des activistes indiens :

“Sources in New Delhi say the Indian government has told the UNHCR to curtail the number of recognized Burmese refugees, an accusation the UNHCR categorically denies. [...] rather than fulfilling its mandate in protecting refugees, the UNHCR is more concerned with maintaining its presence and positive rapport with the Indian government.”

L'article en question traite en particulier de la réouverture de l'affaire du détournement de l'avion de la Thai Airways (1990) et de l'attitude du HCR :

“The UNHCR advised me to tell Soe Myint to ease up on his activities”, charges his lawyer, Haksar. “They asked, ‘can’t you tell him to stop?’ As a human rights lawyer I can’t ask a journalist to not write.”

De son côté, toujours selon l'*Irrawaddy*, le HCR confirme qu'il a conseillé au journaliste de garder profil bas pour ne pas mettre en difficultés les autres Birmans vivant à Delhi :

“We don’t encourage them to take up political activities”, says Wei-Meng². “Why should a couple of people jeopardize the whole community? They are staying here on the goodwill of the Indian government.”

Tony Broadmoor conclut son papier en soulignant les motivations des activistes indiens soutenant les réfugiés :

Indian activists say this is a central reason they became involved in helping the Burmese refugees. They say it is imperative to supply refugees with resources to help strengthen their political skills instead of following the UNHCR line, which they say could stunt their political growth. “When the UNHCR does not take the issue of refugees seriously, someone else must become involved”, says E Deenadayalan, general secretary of the New Delhi-based The Other Media [...]. “We have to help sharpen and broaden their political consciousness.”

On retrouve ici ce que l'on a exposé dans le chapitre 1, à savoir la place ambiguë du HCR en Inde et la possibilité pour cette dernière de rappeler qu'elle est souveraine, situation exacerbée par l'absence de législation en matière de réfugiés. On en revient toujours à la même remarque de la part des officiels : l'Inde est suffisamment bienveillante à l'égard des réfugiés en les accueillant sur son sol ; la contrepartie est que ceux-ci n'ont pas le droit de s'engager dans des activités politiques sur son territoire, lesquelles nuiraient à ses relations avec la Chine. C'est justement ce que ces ONG récusent. Elles entendent bien encourager les réfugiés à exister sur la scène

¹ L'*Irrawaddy* est un journal fondé en 1992 par des Birmans en exil, traitant de la Birmanie et de l'Asie du Sud-Est, en anglais et en birman. L'article, de Tony Broadmoor, est accessible à l'adresse suivante : <http://www.irrawaddy.org/database/2002/vol10.9/cover1.html>, 25 mai 2007.

² La responsable du service de la Protection à l'époque.

politique indienne et au-delà. C'est pourquoi, elles participent aux manifestations des réfugiés ainsi qu'à leurs conférences où parfois se croisent les réfugiés de diverses origines. En 1998, un séminaire intitulé « Asie du Sud-Est : séminaire des ONG pour les droits de l'homme sur le Tibet », co-organisé par le Tibetan Centre for Human Rights and Democracy (TCHRD) et le South Asia Human Rights Documentation Centre, réunissait trente-six représentants de douze pays d'Asie du Sud et du Sud-Est, dont les Birmans de la All Burma Students' League.

Cette frange de la société civile est un monde composé de professionnels indiens des droits de l'homme qui tentent de gagner une certaine reconnaissance de leur combat de la part du gouvernement indien et au sein de la communauté internationale. À côté de ce réseau de militants pour lesquels l'activisme est un métier, les réfugiés trouvent des personnes sensibles à leurs revendications parmi les étudiants et les jeunes, affiliés à des partis politiques ou dans le cadre d'associations et de groupes de soutien.

3) *Un soutien de la jeunesse*

Les Tibétains du Tibetan Youth Congress comme les Birmans de la All Burma Students League (ABSL) ont noué des contacts avec les syndicats et les partis étudiants indiens, à savoir la National Students Union of India (NSUI, Congrès), la Students' Federation of India (SFI, parti communiste marxiste), la All India Students' Association (AISA, parti communiste marxiste léniniste). Un des leaders de la All Burma Students' League en tire le bilan :

« Nous avons noué des liens avec beaucoup de gens quand nous sommes arrivés, au début des années 1990. Notamment avec les partis étudiants, car nous étions nous-mêmes étudiants à l'époque. Depuis, certains des leaders qui nous soutenaient sont devenus dirigeants de partis régionaux, nationaux pour certains. On pourrait penser que c'est un point positif pour nous, mais pas du tout. Ils sont trop occupés maintenant avec leur propre agenda et leur participation à notre cause a reculé. »¹

Comme en témoigne ce Birman, des relations existent entre réfugiés et étudiants indiens politisés mais elles ne semblent pas déboucher sur des actions concrètes. Il en va autrement pour les groupes de soutien composés de jeunes idéalistes. Deux sont actifs à Delhi : les Friends of Tibet et les Students for a Free Tibet.

¹ Entretien réalisé en septembre 2006.

L'organisation Friends of Tibet (FoT) est née en Inde en 1999, sous l'impulsion de Sethu Das, et compte 4 000 membres. Son siège est à Bombay, et l'une de ses 19 antennes régionales (en plus des 6 antennes internationales) est installée à Delhi. Le secrétaire général en est Tenzin Tsundue, le poète activiste. Il s'agit d'un mouvement mixte, réunissant Tibétains et Indiens. À Delhi, le groupe est composé en majorité d'étudiants en licence et mastère de sciences humaines (BA et MA), issus des filières du journalisme, des sciences politiques, de la philosophie et du droit. Les Indiens expliquent ce qui les a poussés à devenir membres par leur intérêt pour le Tibet, le bouddhisme ou les droits de l'homme, ainsi que par leur désir de mieux connaître la situation. En ce qui concerne les Tibétains de FoT Delhi, ils sont tous nés en Inde et disent ressentir le besoin de « faire quelque chose » pour leur pays, pour leur peuple. Plusieurs font partie d'autres organisations – de réfugiés ou pas – en parallèle, comme la Tibetan Women Association ou la All India Students Association (à tendance communiste). Les activités du groupe visent la sensibilisation de la société indienne, en particulier des jeunes et des étudiants, la médiatisation de la cause. Le soutien peut aller jusqu'à la grève de la faim partagée, comme à la suite de la manifestation du 9 avril 2007, après laquelle Shibayan Raha, le coordinateur des campagnes de FoT et un jeune Tibétain de Majnu ka Tila se sont retrouvés en prison. Ils organisent des soirées d'information autour de figures du mouvement tibétain, comme Tenzin Tsundue, des projections de films, des campagnes d'affichage. Les FoT organisent aussi des semaines à Dharamsala pour permettre aux étudiants indiens de rencontrer d'anciens prisonniers politiques, des membres du parlement, le Kalon Tripa, des artistes tibétains ; bref, pour s'imprégner de l'atmosphère tibétaine qui règne dans la ville et mieux connaître ceux dont ils ont épousé la cause. Ils diffusent via Internet (courriels, blogs) des brèves sur le mouvement de résistance tibétain. Leur liste de diffusion comprend les contacts de télévisions (NDTV¹, Total TV), d'agences de presse (Reuters, Associated Press, Agence France-Presse), des journaux (*The Hindu*, *The Pioneer*, *India Today*), de radio (Voice of India Radio), ou encore de personnalités connues pour leur soutien, tel le photographe Vijay Kranti.

Les Students for a Free Tibet (SFT), organisation composée essentiellement de Tibétains, mais aussi d'Occidentaux, sont nés à New York en 1994 et se targuent de

¹ New Delhi TV.

compter aujourd’hui 10 000 membres. Leur siège est à Dharamsala depuis l’an 2000, et plusieurs branches ont été ouvertes à Bangalore, Mumbai, Dehradun et Bylakuppe. C’est aussi l’année 2000 qui a vu la création des « Free Tibet! Action Camps », semaines de formation à l’activisme politique à la mode tibétaine, c’est-à-dire suivant les préceptes bouddhistes (voir plus loin). Ces camps s’adressent aux étudiants qui souhaitent s’impliquer dans la cause tibétaine, soit les Tibétains et leurs sympathisants ; ils sont destinés à former des futurs leaders de branches des SFT ainsi qu’à entretenir la vigueur de celles déjà constituées et l’espoir de leurs membres. Le premier « Free Tibet! Action Camp » à être organisé en Inde s’est tenu à Dharamsala, en octobre 2006¹. Les formateurs venaient d’Inde, d’Amérique du Nord et d’Europe ; il s’agissait essentiellement de jeunes Tibétains et de quelques Occidentaux. Les participants étaient âgés de 18 ans à 30 ans. Cette édition était focalisée sur les Jeux olympiques de Beijing en 2008 et la campagne de dénonciation de la situation au Tibet que les membres de SFT avaient menée. Le but était d’apprendre aux participants à militer efficacement, depuis la fabrication des bannières jusqu’à l’ascension d’arbres qui préfiguraient les immeubles ou les ponts auxquels les activistes les plus engagés grimperaient ou se suspendraient, brandissant le drapeau tibétain ou des messages de protestation contre le gouvernement chinois. Il s’agissait aussi d’apprendre aux jeunes la théorie et la pratique de l’activisme non-violent – et donc notamment de discuter des leçons à tirer des campagnes de désobéissance civile prônées par le Mahatma Gandhi² contre le pouvoir britannique en Inde ; enfin, de leur donner des clés pour interagir avec la police et les médias indiens. Les organisateurs, arrivés en avance sur le lieu du camp (une nonnerie de Dharamsala), en ont profité pour présenter leur action aux jeunes des écoles du Tibetan Children’s Village de la ville, préparant ainsi la relève. Parmi les participants au camp se trouvaient deux jeunes femmes de Birmanie. Il s’agissait des deux stagiaires de la Women’s Rights and Welfare Association of Burma, envoyées à Dharamsala pour y découvrir les ficelles de l’activisme politique et se frotter au monde extérieur (*to get exposure*)³.

¹ Il s’agissait de la huitième édition de ces camps, les autres s’étant déroulés en Amérique et en Europe.

² Ce terme sanskrit signifie la grande (*maha*) âme (*atman*).

³ Voir la vidéo réalisée par Mizzima TV à l’adresse suivante : <http://mizzima.tv/?p=271>, 15 juin 2007.

Ce type d'action réunissant les réfugiés tibétains et de Birmanie témoigne d'une proximité entre les deux groupes, celle d'un destin politique – l'oppression d'État – et d'une condition de réfugié partagés mais aussi de religion, si l'on considère les Bamar bouddhistes, peu nombreux au regard des Chin chrétiens. Bien qu'elles ne soient pas très fréquentes, des actions conjointes sont menées par les Tibétains et les Birmans, qui s'appuient sur un mouvement plus global, le gandhisme. On abordera cette question dans la section suivante (4-2).

Le soutien politique local qui vient d'être détaillé est bien réel, et des voix s'élèvent, chez les Tibétains comme les Birmans, pour exprimer reconnaissance et gratitude vis-à-vis de l'Inde. Ces sentiments sont même parfois exagérés, si l'on considère la tendance actuelle au rapprochement entre l'Inde et la Chine, tout comme entre l'Inde et la Birmanie. Un festival du cinéma du réel organisé en septembre 2006¹ à New Delhi fut l'occasion pour deux jeunes réalisateurs tibétains de présenter leur documentaire intitulé « Democracy in Exile ». Il n'était pas vraiment question de démocratie, mais plus du rôle de l'Inde vis-à-vis des Tibétains, présenté de façon extrêmement positive. Les réactions ne manquèrent pas dans la salle, où figuraient de nombreux intellectuels et activistes indiens, les uns dénonçant le biais du documentaire financé par Doordarshan (la chaîne nationale de télévision), les autres soulignant les échanges commerciaux de plus en plus importants entre l'Inde et la Chine.

Force est de reconnaître en effet que le soutien des politiques indiens comme de la société civile n'est pas en mesure d'influencer la diplomatie indienne. C'est le constat que font autant les dirigeants tibétains que birmans. Le rapprochement économique que l'on constate aussi bien entre l'Inde et la Birmanie qu'entre l'Inde et la Chine vient renforcer la position des activistes, les uns sceptiques, les autres désenchantés. Un membre du Tibetan Youth Congress faisait la constatation suivante :

« Tous les hommes politiques indiens que nous avons rencontrés pour leur demander leur soutien nous l'ont apporté ; ils n'ont pas hésité à faire de grandes déclarations, on les a entendus. Les partis étudiants aussi. Mais ensuite... Ils ont tous leur propre agenda, et la cause

¹ Open Frame 2006, International Forum and Festival of Reality Films, India Habitat Centre, New Delhi.

tibétaine vient après. La raison en est qu'ils ne sont pas Tibétains ; leur loyauté va en premier à leur pays. Qui mieux que les Tibétains peuvent agir pour notre cause ? Personne ne pourra s'engager dans notre lutte autant qu'un Tibétain. Les Indiens nous apportent un soutien formel, mais qui ne se concrétise pas en actes. »

De plus, il semble que ces forums ne soient pas des plus actifs. La conférence organisée par les Birmans le 31 mars 2006 a été l'illustration de ce que certains dénoncent : un soutien de principe sans grande implication. Intitulée « Sustainable Solution for Burma's Crisis and Regional Cooperation », cette conférence se voulait un espace de discussion entre les réfugiés et les parlementaires indiens et étrangers qui les soutiennent autour d'un mémorandum en préparation portant le titre « Role of Burma's Neighbours in Promoting National Reconciliation and Democracy in Burma ». La journée organisée à l'India International Centre réunissait le Forum des parlementaires indiens pour la démocratie en Birmanie, le Groupe interparlementaire de l'ASEAN sur le Myanmar ¹, ainsi que l'Union des parlementaires de Birmanie², organisateurs de l'événement, lequel était soutenu par Burma Campaign India³. Du côté des Indiens, Nirmala Deshpande, fidèle au poste, était présente, ainsi que deux ou trois autres parlementaires. Au moment de mettre la touche finale au mémorandum qui était l'aboutissement de la journée, il ne restait plus qu'un seul Indien. Une responsable féminine birmane, en exposant les différents soutiens dont ils bénéficient depuis leur arrivée à Delhi, exprime sa gratitude envers ceux qui les soutiennent « de tout leur cœur » mais elle insiste sur le fait qu'il faut des résolutions qui contraignent les généraux birmans. Les déclarations de principe restent sans effet. Le soutien amical aussi.

Les réfugiés, qui oscillent entre reconnaissance et désenchantement, n'ont pas limité leurs contacts au monde indien. Ils se sont également efforcés de sceller des relations avec l'Occident, et d'obtenir le soutien de la communauté internationale pour faire progresser leur cause.

¹ ASEAN Inter-Parliamentary Myanmar Caucus (AIPMC).

² La Membres of Parliament Union - Burma (MPU) regroupe les élus de 1990 qui ne furent jamais autorisés par la junte militaire à siéger.

³ Malgré ce que l'on pourrait penser, l'organisation Burma Campaign India (BCI) n'est pas une branche du groupe de soutien Burma Campaign basé au Royaume-Uni, bien qu'elle puisse le devenir, expliquait un de ses membres. BCI est financée par l'Open Society Institute et le National Endowment for Democracy (États-Unis).

B- LES SOUTIENS OCCIDENTAUX

1) *Des gouvernements, des parlementaires*

Rappelons pour commencer que les nations occidentales proposent des programmes de réinstallation aux réfugiés, lesquels débouchent, à terme, sur l’acquisition de la nationalité du pays d’accueil par les réfugiés sélectionnés. Dans le cas des Tibétains, les États-Unis sont de loin ceux qui accueillent le plus de réfugiés, leur proposant des visas de travail qualifié ou non. Pour les Afghans et les Birmans, c’est le Canada qui absorbe le plus de réfugiés, puis viennent l’Australie, les États-Unis et l’Europe du Nord dans une moindre mesure, la Nouvelle-Zélande très récemment. La plupart de ces programmes sont impulsés en partenariat avec les institutions de référence respectives, l’administration tibétaine et le HCR. Quand ce n’est pas le cas, les ambassades occidentales demandent aux réfugiés d’avoir un sponsor, un mécène résidant dans le dit pays de réinstallation. On verra que les Églises ont cette fonction auprès des réfugiés chin (chapitre 5) ; parfois, ce sont des réfugiés réinstallés depuis quelques années qui parviennent à endosser ce rôle.

Ces programmes gouvernementaux offrent des opportunités à un nombre limité de réfugiés qui sortiront de leur statut dans les quelques années qui suivent l’obtention de l’une de ces bourses ou de ces places en réinstallation. Pour la majorité qui demeure en Inde, ces programmes génèrent un fort espoir et orientent les pratiques de ceux qui y aspirent. L’apprentissage de l’anglais, les contacts avec les étrangers, la prise de responsabilité au sein des organisations de réfugiés qui sont financées par l’Occident en sont quelques exemples. Une façon pour les réfugiés d’essayer de tirer leur épingle d’un jeu dont les règles, à Delhi, ne leur offrent que peu de perspectives.

En ce qui concerne le soutien politique à l’échelle internationale, la campagne lancée en 2000 par le gouvernement birman en exil (NCGUB) pour que des parlementaires du monde entier signent une « Déclaration de solidarité avec les membres démocratiquement élus du Parlement de Birmanie » a montré un soutien significatif à travers le monde : 3 285 parlementaires de 94 pays et du Parlement

européen l’ont signée¹. Les Tibétains organisent régulièrement, pour leur part, des conventions des parlementaires du monde sur le Tibet où sont également présentes les diverses ONG. Les nombreux groupes de soutien se joignent à ces rassemblements. En 2005, la quatrième se tenait à Edimbourg.

S’il est important de signaler le soutien des députés à un niveau mondial, il ne sera pas détaillé davantage dans la mesure où il est peu visible à Delhi auprès des organisations politiques des réfugiés.

2) *Les croisés de la démocratie*

Les acteurs principaux qui composent ce monde de démocrates et de libéraux occidentaux sont des organisations et des associations recevant des fonds publics ou privés. Ces groupes financent souvent plusieurs organisations de réfugiés, de telle façon à former, avec eux, un monde enchevêtré, dont je vais tenter de donner dans un premier temps une vision globale et synthétique. C’est dans la section suivante que nous verrons les formes locales qu’il revêt.

Le Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre² (TPPRC) se présente comme une organisation autonome non gouvernementale. Il fut mis sur pied en 1992 par l’Assemblée des députés tibétains et la fondation Friedrich Naumann (FNS). Fondée par le premier président de la République Fédérale d’Allemagne, Theodor Heuss, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, le but de la fondation est de favoriser la reconstruction démocratique de l’Allemagne. Tout comme les trois autres fondations nées en même temps qu’elle, chacune alignée sur un des partis politiques allemands d’alors, la fondation Friedrich Naumann est associée au Parti libéral-démocrate (FDP) et est financée par le Trésor public allemand. Il s’agit donc d’une institution publique de promotion des idéaux démocratiques libéraux et du pluralisme politique.

Les objectifs du TPPRC sont de deux ordres : le lobbying politique et la communication. Il s’agit donc de promouvoir l’agenda politique du gouvernement en exil ainsi que son « image politique », de renforcer le processus démocratique au sein

¹ Pour plus de détails sur ce soutien parlementaire mondial, voir : www.ibiblio.org/obl/docs3/Brochure-Myanmar-fr.doc.

² <http://www.tibetpolicy.org/>, 14 juin 2007.

de la communauté tibétaine, d'assister le parlement tibétain et les services du gouvernement en exil dans la préparation de plans de développement politique, social, économique, et enfin d'analyser la situation des pays directement concernés par l'identité du peuple tibétain, d'en examiner les développements politique et socio-économique et d'attirer l'attention du parlement sur ces questions. Plus concrètement, le TPPRC organise – parfois en collaboration avec d'autres institutions régionales ou internationales, académiques ou culturelles – des ateliers, des groupes de discussion, des séminaires et en publie les actes. Il finance des programmes de recherche sur la politique du futur Tibet ou sur des questions historiques, culturelles, artistiques, économiques, légales, politiques, sociales. Le centre organise aussi des formations pour les députés tibétains sur les thèmes des finances publiques, des systèmes constitutionnels, des procédures parlementaires ou de la pratique de la démocratie parlementaire. Visant par ailleurs la démocratisation de la population tibétaine à sa base, le TPPRC filme les sessions parlementaires et les diffuse sous forme de CD dans les différents *settlements*, ce qui permet aux personnes illettrées (relativement nombreuses dans les premières générations de l'exil) d'y avoir accès. Divers programmes touchant à la mobilisation politique et la direction de mouvements visent les jeunes, les représentants d'institutions et d'ONG. Des activités de lobbying politique de la cause tibétaine avec les parlementaires indiens font aussi partie des activités du TPPRC, lesquelles sont renforcées par des publications en tibétain, en anglais, en chinois. Au sommet du TPPRC, le Governing Council regroupe le président et la vice-présidente du parlement tibétain, le Kalon Tripa (Premier ministre), le directeur régional Asie du Sud de la fondation Friedrich Naumann, le secrétaire du Dalaï Lama et le directeur exécutif du TPPRC.

Lancé dans le sillage et avec le soutien des fondations allemandes, le National Endowment for Democracy (NED) est une association (*private non-profit organization*) fondée en 1983 par le Congrès américain à la suite d'un appel de Ronald Reagan en faveur d'une « croisade » pour la liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes¹. Il

¹ “Let us now begin a major effort to secure the best – a crusade for freedom that will engage the faith and fortitude of the next generation. For the sake of peace and justice, let us move toward a world in which all people are at last free to determine their own destiny.” These words by President Ronald Reagan in a 1982 speech before the British Parliament. [...] Congress responded to President Reagan's call in 1983 when it created the National Endowment for Democracy to support aspiring democrats worldwide. Four nonprofit, nonpartisan democracy institutes were formed to carry out this work – IRI, the National Democratic Institute for International Affairs, the Center for International Private

regroupe quatre instituts, dont l’International Republican Institute (IRI). Le NED, directement ou à travers l’IRI, finance les organes politiques majeurs des Birmans. C’est le cas du gouvernement en exil birman (NCGUB), lequel reçoit également des dons du Norwegian Burma Committee¹ (et dans une moindre mesure, du Canada, de fondations danoises et de la Suède), et des diverses branches de la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA).

Le National Endowment for Democracy est un des bailleurs de l’Euro-Burma Office, basé à Bruxelles, présidé par le Shan Harn Yawngnaw, fils du premier président de Birmanie². Il finance aussi la Chin Human Rights Organisation, fondée en 1995, dont le siège est au Canada et qui dispose d’une antenne en Thaïlande, au Mizoram (considérée comme le *field office*) et à Delhi depuis 2004. Le principal objectif de la Chin Human Rights Organisation (CHRO) est de documenter les violations des droits de l’homme que subissent les Chin en Birmanie et de dénoncer les problèmes qu’ils affrontent, en Malaisie et en Inde en particulier. Ainsi, elle publie le bimensuel *Rhododendron News* sur son site³. Par ailleurs, elle organise dans la capitale des formations sur la réconciliation nationale ou la future constitution de l’État Chin (compris *a priori* dans la fédération de Birmanie ; certains Chin parlent ouvertement d’auto-détermination, d’autres de faire sécession). La CHRO précise enfin que, depuis 2002, du fait de la dégradation des conditions de refuge des Chin en Inde, l’organisation s’est vue obligée de mener des opérations d’aide humanitaire et de collecte de fonds auprès des Églises chin d’outre-mer. C’est cette situation critique qui a amené à la création de l’antenne de Delhi, explique son représentant dans la capitale indienne.

Comme les États-Unis, la Scandinavie compte plusieurs instituts, associations, fondations ou agences publiques qui soutiennent les réfugiés comme le Norwegian Burma Committee déjà mentionné ou l’International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IIDEA), qui relève du gouvernement suédois. Ceci fait partie

Enterprise, and the American Center for International Labor Solidarity, <http://www.iri.org/history.asp>, 28 mai 2007.

¹ Le Norwegian Burma Committee est une ONG fondée en 1992 à l’initiative d’un groupe de Norvégiens et du ministère des Affaires étrangères.

² Sao Shwe Thaik fut président de la Birmanie de 1948 à 1952.

³ <http://www.chro.org/index.php/rhododendron - 2006/>, 8 juin 2007.

d'une politique plus globale des principaux pays scandinaves qui, parallèlement à leur soutien aux réfugiés birmans, accueillent des dissidents et les laissent s'exprimer, comme DVB dont le siège est à Oslo. Le séminaire traitant du rôle des constitutions de l'État fédéral dans la protection des droits des nationalités et des minorités¹ organisé en 2002 par les réfugiés de Birmanie à Delhi était financé par l'IIDEA. En plus du comité d'IIDEA composé de deux Suédoises, d'une Sri Lankaise et d'un Indien, deux chercheurs étaient invités pour parler des expériences de leur propre pays : Yogendra Yadav, du Centre for the Study of Developing Societies, New Delhi, discuta de l'expérience indienne du fédéralisme, tandis que Cheryl Saunders, de l'université de Melbourne, évoqua celle de l'Australie. Le National Reconciliation Program, fédérant les groupes ethniques de Birmanie, faisait également partie des organisateurs de ce séminaire ; les Chinois en charge de l'organisation annoncent qu'ils sont financés par l'Irlande, le Canada, l'Allemagne, la Norvège et la Suède.

Ces divers groupements qui font de la promotion de la démocratie leur cheval de bataille rencontrent chez les réfugiés un écho très favorable. Pour les Tibétains qui ont quitté leurs terres « envahies » par un régime autoritaire, pour les Birmans et les Chinois qui ont fui une dictature, la démocratie est la valeur suprême. Cet appui extérieur vient renforcer l'idée véhiculée par les activistes que les réfugiés sont les meilleurs représentants d'un combat pour la démocratie, passage obligé vers la paix. Il faut remarquer par ailleurs que les Tibétains parlent d'une seule voix, celle du Dalai Lama, et c'est là la condition pour recevoir des fonds étrangers (tous les fonds transitent par le Central Tibetan Relief Committee, organe de l'administration tibétaine). À l'inverse, chez les réfugiés de Birmanie, la fragmentation du groupe en un grand nombre d'associations et de partis est, entre autres, le témoin de la recherche de fonds étrangers. Nous en reparlerons en présentant la structuration interne des communautés.

Après l'action des agences gouvernementales et des organisations proches des milieux du pouvoir, voyons le rôle des écologistes auprès des populations réfugiées, dont certaines se considèrent comme des « espèces rares »².

¹ Il se déroula du 1^{er} au 3 novembre 2002 à Asalat Pur, Janakpuri, New Delhi, pour sa première partie. La seconde était organisée les deux jours suivants à Chiang Mai, en Thaïlande.

² Ce sont là les mots du secrétaire du Bureau du Dalai Lama à Delhi (septembre 2006).

3) *Les Verts*

Il n'est pas rare de se voir remettre, alors qu'on flâne dans les ruelles de Majnu ka Tila, des prospectus pour des campagnes de protection de l'environnement, par exemple celles du Wildlife Trust of India pour la sauvegarde des espèces menacées. L'organisation intervient auprès des Tibétains, en particulier dans les régions himalayennes, réalisant des campagnes de sensibilisation et des actions comme le boycott de produits provenant d'animaux sauvages ou le trafic d'espèces en voie de disparition. La bienveillance du Dalai Lama et ses positions favorables à la protection de l'environnement sont mises en avant sur le site de l'organisation¹. Si l'on considère les activités et le discours du Tibetan Youth Congress (TYC), la question de l'environnement est aussi présente (ils organisent des campagnes de nettoyage des sites dans lesquels ils vivent, plantent des arbres, nettoient le bord de la Yamuna, la rivière traversant Delhi et longeant Majnu ka Tila, etc.). À Delhi, leur discours n'a cependant pas paru aussi articulé que celui des élites de Dharamsala (Huber, 1997), les jeunes du TYC présentant davantage leurs actions comme du travail d'intérêt général, pour le bien-être de la communauté, que comme la poursuite d'une mission écologique ancestrale. Dans cet article, Huber montre en effet la construction, opérée par un petit cercle d'exilés tibétains, de représentations essentialistes dans lesquelles les Tibétains, leur culture et leur mode de vie sont en harmonie avec la nature. Dans cet ensemble de représentations, le bouddhisme est placé à la base même de la culture et de l'identité des Tibétains «verts», Huber parle ainsi de la promotion par les institutions tibétaines d'un «paradigme environnementaliste religieux». L'auteur établit que ce mouvement vert chez les Tibétains est le produit de leur vie en exil et de leur rencontre avec le système mondial. Il conclut que l'invention d'un passé de Tibétains écologistes a permis de construire cette identité tibétaine moderne, réflexive, politisée et qu'elle est l'expression de la créativité culturelle des Tibétains qui opèrent avec succès dans un nouveau contexte global, utilisant les vastes possibilités offertes par les ressources culturelles de la modernité. (*op. cit.* : 114).

Les Tibétains ont ainsi rejoint la nébuleuse des peuples ayant une conscience écologique, une sensibilité environnementaliste, dans les années 1980-1990. Ils participent aux forums de World Wide Fund (WWF), la plus grosse organisation

¹ Voir http://www.wildlifetrustofindia.org/html/prog/afc_tibetan_awareness.html, 28 juin 2007.

privée de conservation de la nature. Des contacts sont visibles avec les organisations militantes EarthRights International et Greenpeace qui apportent leurs connaissances et leur soutien lors des « Free Tibet! Action Camp », ou pour les manifestations organisées par exemple contre la ligne de chemin de fer, inaugurée en 2006, qui relie Beijing à Lhasa, ou lors des campagnes de dénonciations des dommages causés par les Chinois au Tibet, sur la faune, la flore et les ressources naturelles en général. Ou bien encore, les Tibétains sont directement soutenus par certains partis écologistes occidentaux. C'est le cas du Tibetan Centre for Human Rights and Democracy (TCHRD), financé par la fondation allemande Heinrich Böll. Rattachée au parti vert allemand, elle tient son nom d'un grand écrivain et humaniste de République Fédérale d'Allemagne, décédé en 1985. Étant basé à Dharamsala, le TCHRD n'entre pas dans le cadre de cette étude. Précisons cependant que plusieurs Tibétains rencontrés à Delhi ont travaillé dans ce centre, notamment la jeune députée Youdon Aukatsang.

Les réfugiés de Birmanie n'ont pas autant investi cet univers écologiste, ou pas encore. Une des raisons, si l'on considère ici les Chin chrétiens par rapport aux Tibétains bouddhistes, tient au rapport très différent qu'entretiennent les deux religions à la nature. Dans le bouddhisme, il existe un rapport étroit entre l'ordre cosmique et l'ordre social, une fusion, une symbiose. L'un ne va pas sans l'autre. Le christianisme, au contraire, postule un principe d'extériorité par rapport à la nature. L'homme se trouve dans un rapport hiérarchique où il contrôle, domestique la nature. De tels systèmes de pensée sont aux antipodes l'un de l'autre ; ils produisent donc des effets différents.

Il n'en demeure pas moins que les réfugiés de Birmanie entretiennent des échanges avec EarthRights International. Ces activistes américains, qui ont produit le film *Total Denial*¹ sur le gazoduc construit en Birmanie par les entreprises pétrolières Total (France), Unocal (États-Unis) et PTTEP (Thaïlande), ont aussi clairement montré leur soutien en participant à la seconde Convention internationale pour le rétablissement de la démocratie en Birmanie, organisée en 2004 à New Delhi. Par ailleurs, il faut mentionner le Shwe Gas Movement², initié en 2002 par le All Arakan

¹ <http://www.totaldenialfilm.com/>, 9 juin 2007.

² Voir le site : <http://www.shwe.org/>, 9 juin 2007.

Students' and Youths' Congress. Ce mouvement, lui aussi en relation avec EarthRights International, se bat contre un projet de gazoduc dans l'État d'Arakan impliquant la Birmanie, l'Inde et la Corée du Sud. Au-delà des Arakanais, les Chin (ainsi que les Bangladais et les habitants du Nord-Est indien) figurent parmi les populations touchées par le chantier. Une cellule du Shwe Gas Movement existe à Delhi. Le mouvement est représenté à chaque conférence internationale organisée par les Birmans de la capitale indienne. Le forum social mondial de Bombay (2004) fut aussi l'occasion de dénoncer le projet ainsi que l'exploitation dévastatrice des ressources naturelles à laquelle la junte militaire s'adonne dans tout le pays (notamment la déforestation et l'extraction minière à outrance¹).

Le discours des réfugiés de Birmanie en matière d'écologie reste encore trop peu construit aujourd'hui pour pouvoir le soumettre au même type d'analyse que celle produite par Huber. De plus, il est centré sur les répercussions sur les populations plus que sur l'environnement en tant que tel. On peut cependant établir qu'appartenir à la communauté internationale écologiste est un moyen supplémentaire pour les réfugiés de faire entendre leur voix, de rallier de nouveaux partisans et d'attirer des fonds occidentaux. En retour, ce label «vert» a tendance à profiter à l'ensemble du groupe réfugié considéré et à en faire une des caractéristiques de cette identité «réfugié». Les réfugiés seraient, comme les peuples indigènes, préoccupés et respectueux de leur environnement.

Dans un autre registre, mais faisant partie de ce monde militant, une nébuleuse d'ONG est identifiable autour des réfugiés. En effet, ces organisations, qui cherchent à faire triompher par l'action directe leurs idéaux de démocratie et de défense des droits de l'homme, ne peuvent qu'embrasser la cause des réfugiés.

4) Des ONG (support groups)

Si les groupes de parlementaires ou ceux réunissant des démocrates et des libéraux, comme nous venons de le voir, peuvent aussi être définis comme des groupes de soutien, cette expression (*support groups*) renvoie davantage à des ONG. Précisons également que les groupes de soutien basés en Occident n'interviennent généralement pas directement à Delhi mais qu'ils constituent néanmoins une

¹ Voir le rapport d'EarthRights International : « Burma's Resource Curse », August 2, 2007.

ressource pour les réfugiés de la capitale indienne en ce qu’ils leur permettent un accès à un réseau plus large, porteur de davantage d’opportunités politiques et économiques. De plus, quand les réfugiés sont dans des situations critiques, ces groupes se révèlent de précieux soutiens.

La République tchèque a accueilli en 2003 la quatrième conférence internationale des groupes de soutien au Tibet, organisée par le département tibétain de l’Information et des Relations internationales (DIIR) en collaboration avec la Fondation Friedrich Naumann, qui, rappelons le, finance le Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre. Des groupes de plus de cinquante pays y participaient. On n’observe pas de tels rassemblements pour les réfugiés de Birmanie car leur cause est beaucoup moins médiatisée, donc beaucoup moins suivie. On peut quand même mentionner l’Euro Burma Network, qui rassemble des groupes de soutien d’une petite vingtaine de pays européens. Chaque année, l’Euro-Burma Office de Harn Yawngwe organise un « Burma Day » à Bruxelles (en octobre), 150 personnes y sont généralement conviées.

Par ailleurs, à l’instar des Friends of Tibet, il existe des Friends of Burma qui militent pour le rétablissement de la démocratie et le respect des droits de l’homme en Birmanie. Ces derniers appartiennent à un mouvement de solidarité initié au début des années 1990 à la suite d’un séminaire à Ottawa réunissant des représentants de Birmanie, de Thaïlande, de Grande Bretagne, des États-Unis et du Canada. Un second meeting se tint en Thaïlande du Nord avec des organisations allemandes et américaines soutenant les démocrates birmans, puis le réseau s’étendit à la Finlande et aux Pays-Bas. Les Canadian Friends of Burma (CFOB) sont les plus visibles. Rappelons d’ailleurs que Aung San Suu Kyi est citoyenne honoraire du Canada depuis 2008. Ils ont mis sur pied un groupe de soutien de parlementaires canadiens ; c’est notamment auprès d’eux que les réfugiés de Delhi ont pu collecter des fonds pour payer les cautions des 24 manifestants emprisonnés à la suite des manifestations de 2003 face au HCR. Celles-ci s’élevaient à 10 000 roupies¹ par personne, soit une somme totale de plus de 4 000 €.

¹ Elles n’auraient coûté que 5 000 roupies si un garant indien avait été trouvé pour chaque prisonnier, ce qui n’a pas été le cas.

Circulant dans les mêmes réseaux que la Chin Human Rights Organisation, Refugees International (RI) est une organisation basée à Washington. À travers leur site Web, les activistes de RI diffusent des informations sur la Birmanie, et notamment sur les réfugiés vivant à Delhi. Ces articles se terminent par des recommandations au HCR et à ses bailleurs, au gouvernement indien, aux ONG indiennes ainsi qu’aux États-Unis et aux autres pays de réinstallation. Kavita Shukla¹ et Nicole Mailman, les rédactrices sur la question birmane, sont venues à Delhi en 2005 pour dresser un état de la situation. La Belge Chris Lewa, travaillant anciennement pour Images Asia (une ONG basée en Thaïlande), maintenant rattachée au Forum Asia (une fédération d’organisations asiatiques de défense des droits de l’homme), y collabore de temps en temps. Ces militants font partie de ce réseau d’activistes présents sur le terrain entre l’Inde, la Thaïlande et parfois le Bangladesh. Ils se rendent aussi aux universités d’été du HCR, ou dans les grandes conférences sur les migrations forcées organisées par le Refugee Studies Centre d’Oxford ou le Centre for Refugee Studies de Toronto². Ils militent et publient, parfois dans des ouvrages académiques. Certains deviennent des spécialistes de certaines populations ou de thématiques. C’est le cas de Chris Lewa qui figure parmi les spécialistes de l’apatridie, connaissance qu’elle s’est forgée en suivant le cas des Rohingya³. Il n’est pas rare que, lors de ses passages à Delhi, elle rencontre les officiels du HCR, et intercède en faveur des réfugiés. De plus, elle est intervenue plusieurs fois auprès des réfugiés pour leur dispenser des formations aux droits de l’homme, nous en reparlerons au chapitre suivant.

On peut également citer le projet Maje qui, en plus de parler des droits de l’homme en Birmanie, s’intéresse à la question environnementale. Il est né en 1986 sous l’impulsion d’Edith Mirante, l’auteure de *Burmese Looking Glass* et *Down the Rat*

¹ Kavita Shukla a également écrit un long rapport sur la question des déplacés internes en Birmanie : “Ending the waiting game: Strategies for Responding to Internally Displaced People in Burma”, voir <http://www.refugeesinternational.org/content/publication/detail/8705/>, 13 mai 2007.

² Ces deux derniers centres de recherche, associés à des instituts américains, sont regroupés au sein de l’International Association for the Study of Forced Migration.

³ Les Rohingya sont des musulmans d’origine bengalie qui vivent dans l’État d’Arakan, en Birmanie. Leur présence y est contestée et, à ce titre, ils ont été une population particulièrement persécutée par les autorités birmanes. En 1978, quelque 200 000 Rohingya ont fui la Birmanie pour le Bangladesh. La plupart sont revenus mais, en 1991, 250 000 furent de nouveau poussés à l’exil ; ils apparaissent désormais coincés entre le Bangladesh qui ne peut (et ne veut) les accueillir et la Birmanie qui ne veut pas d’eux.

Hole : Adventure on Burma's Frontier.¹ Cette artiste américaine, militante engagée dans la cause birmane, a fini par être expulsée de Thaïlande, où elle vivait depuis six ans, en 1988. Le projet est en relation avec la Chin Human Rights Organisation, The Other Media et Christian Solidarity Worldwide², une organisation britannique de promotion de la liberté religieuse et de défense des chrétiens persécutés. Des articles sont régulièrement mis en ligne pour évoquer le cas des réfugiés de Birmanie, notamment de la situation à Delhi. Ceci nous amène à évoquer le réseau chrétien, qui, bien que s'aventurant peu dans le domaine politique, est néanmoins présent aux côtés des réfugiés de Birmanie.

Avant cela, soulignons qu'une des conséquences assez sensibles du travail de ces différents groupes sur les réfugiés est de mettre en avant que ces derniers ont des droits. Les rapports écrits par ces groupes dénonçant les violations des droits de l'homme perpétrées par les gouvernements oppresseurs, les nombreuses formations (*trainings*) dispensées aux réfugiés et organisées grâce aux fonds et parfois au personnel de ces ONG sont autant d'occasions, pour les réfugiés, de découvrir les textes internationaux régissant le régime de protection des réfugiés ainsi que les autres traités se rapportant plus indirectement à leur statut et concernant les droits des femmes, des peuples indigènes, des minorités, des migrants, etc. La reconnaissance par le HCR participe à cette construction du réfugié en tant que sujet de droit et en est probablement l'élément fondateur. En transmettant ce savoir aux réfugiés, les ONG viennent rappeler aux puissants les engagements qu'ils ont pris en élaborant et en ratifiant de telles lois. La différence du discours tenu par les réfugiés tibétains et par ceux de Birmanie est frappante à cet égard. Les réfugiés de Birmanie sont très revendicateurs et n'hésitent pas à rappeler à la communauté internationale, HCR en tête, son devoir de protection envers les réfugiés, sa responsabilité puisque, en tout état de cause, c'est elle qui a mis au point un statut de réfugié assorti d'une protection et d'une prise en charge. Les Tibétains, en revanche, ont plusieurs fois dénoncé, en se comparant aux réfugiés reconnus par les Nations Unies, leur absence de statut et des avantages qui vont avec (sans pouvoir pour autant expliciter ces derniers). Ce qui est important ici est que le statut spécial des Tibétains en Inde, la

¹ *Burmese Looking Glass: A Human Rights Adventure and a Jungle Revolution*, Paperback, Book, 1994, et *Down the Rat Hole: Adventures Underground on Burma's Frontiers*. Paperback, Orchid Press, 2004.

² <http://www.csw.org.uk/>, 12 juin 2007.

bienveillance de celle-ci à leur égard et le discours inculqué par les autorités tibétaines à son peuple dépossède les réfugiés de toute velléité revendicative.

Enfin, avant de terminer cette revue des différentes sphères dans lesquelles les réfugiés puisent un soutien notoire, il convient de parler de l'implication de philanthropes dans la cause «réfugié», phénomène que je n'ai constaté, à Delhi, qu'auprès des réfugiés de Birmanie, mais qui mérite d'être mentionné.

5) *Des philanthropes*

Le terme philanthropie vient du grec *philanthropia* et signifie amour (*philos*, l'ami) de l'humanité (*anthropos*, l'homme). Il désigne généralement l'exercice de la bienfaisance empreint de désintéressement. On pense ici à l'exercice de la charité dépourvu de référence spirituelle. Cependant, les philanthropes (contemporains) qui s'engagent auprès des réfugiés se distinguent clairement, comme le souligne Abélès (2002 : 190-191) dans son étude des philanthropes de la Silicon Valley, des instances caritatives qui entreprennent «des actions directes sur la pauvreté»; les philanthropes, eux, cherchent à «modifier les causes de cette situation», à «traiter le mal à sa racine». Ainsi, la notion de désintéressement n'est pas centrale, au contraire : ces personnes très fortunées qui investissent dans des projets de société en «attendent un 'retour social sur investissement'» (*ibidem*).

George Soros¹ constitue un bel exemple de ces investisseurs. Ce Hongrois d'origine, exilé en Grande Bretagne (1947) puis aux États-Unis (1956), dont il adopte la nationalité, crée en 1979 l'Open Society Fund qui deviendra par la suite l'Open Society Institute (OSI), en référence à son mentor, auteur de *La Société ouverte et ses ennemis*, le philosophe autrichien Karl Popper (1902-1994). L'Open Society Institute (OSI) de Soros est une sorte de multinationale de la philanthropie, une fondation privée fonctionnant sur la base de remise de fonds à des ONG dont les projets visent la promotion de la gouvernance démocratique, des droits de l'homme et la réforme économique, sociale, légale. À un niveau local, l'OSI intervient dans les domaines juridique, éducatif, de santé publique et des médias indépendants. Sur un plan global, l'OSI tente de favoriser les alliances entre pays et continents sur des questions de

¹ Voir le site de l'Open Society Institute et du Soros Foundations Network, http://www.soros.org/about/bios/a_soros.

lutte contre la corruption ou la violation des droits civils ou politiques. Sur le site de l’OSI, on peut lire que l’objectif initial de George Soros était de soutenir les pays d’Europe centrale, de l’Est et d’URSS dans la phase transitionnelle post-communiste entamée avec la Chute du Mur de Berlin en 1989. Mais on ne peut manquer de constater par ailleurs que George Soros, qui se présente comme un homme « de gauche », est un personnage extrêmement controversé, chez les conservateurs comme chez les libéraux. Dans un article incisif publié en 2003 dans le *New Statesman*¹, le journaliste britannique Neil Clark démontre ses liens étroits avec la CIA et expose ses investissements dans le groupe Carlyle, dont une large part des revenus provient des ventes d’armes. En outre, il nuance l’opposition si médiatique de Soros à George W. Bush en affirmant que les deux hommes poursuivent le même but, celui de propager la Pax Americana et de rendre le monde plus sûr, pour la prospérité des capitalistes. L’OSI est aujourd’hui présente dans plus de soixante pays, y compris les États-Unis.

En 1994, l’OSI lance le Burma Project dans le but affiché de sensibiliser l’opinion internationale à la situation de la Birmanie. De nombreuses initiatives sont financées en vue de restaurer et préserver les droits et libertés fondamentales des exilés de Birmanie à travers des organisations populaires et multiethniques, et ce partout où se sont exilés les Birmans, Chin, Arakanais, Shan, et autres groupes ethniques de Birmanie. Par ailleurs, le Burma Project se propose de former les futurs dirigeants de la Birmanie, en finançant leurs études ou en mettant en place des formations à l’accent politique. Notons enfin que l’OSI publie le périodique *Burma Debate*.

Comme le précise par ailleurs Abélès (*op. cit.*), ces philanthropes s’engagent personnellement dans les projets qu’ils financent. Ainsi, on a vu Soros participer à la conférence de Séoul organisée par le Council for a Community of Democracies en novembre 2002 où l’un des leaders politiques des réfugiés à Delhi, membre du comité central de la National League for Democracy-Liberated Area, y était le représentant pour la Birmanie. Il semble par ailleurs que cette présence soit autant de

¹ Voir en annexe.

l'ordre de l'engagement que de celui du contrôle, comme en témoigne Sylvie Kauffmann, journaliste au *Monde*, dans un article paru en 1997¹.

À Delhi, l'Open Society Institute finance de nombreux projets des réfugiés de Birmanie². Ceux que l'on peut rattacher à la sphère plus particulièrement politique sont au nombre de quatre : Mizzima News, Kachin News Group, Burma Campaign India et Human Rights Education Institute of Burma. Mizzima News est né en 1998 sous l'impulsion de Soe Myint (le « pirate de l'air » de 1990), Thin Thin Aung (de la Women's Rights and Welfare Association of Burma) et Win Aung. Le groupe de presse mené par Soe Myint se veut un multimédia : il diffuse via son site Internet³ (créé en 2000) et à travers un journal mensuel (depuis 2003) écrit majoritairement en birman avec quelques pages en anglais, disponible en version papier ou sur le site. Les journalistes de Mizzima News réalisent aussi des rapports sur des sujets spécifiques⁴ ainsi que des mini-documentaires, disponibles sur le site Mizzima TV⁵. Le Kachin News Group est lui aussi un média, spécialisé sur l'État Kachin, diffusant à la radio et sur Internet en kachin, en birman et anglais. On a déjà évoqué Burma Campaign India. Établie en 2005, cette organisation s'est donné pour mission de recueillir le soutien des politiques indiens et internationaux. C'est elle qui est en contact direct avec le Groupe interparlementaire de l'ASEAN sur le Myanmar⁶ (AIPMC), réunissant des parlementaires asiatiques ayant pris position en faveur des démocrates birmans. En novembre 2006, un séminaire rassemblant les membres du

¹ George Soros, « Bienfaiteur transeuropéen des arts », *Le Monde*, 28 février 1997.

² L'OSI finance quelques projets dans le Nord-Est indien : le Burma News International (2004 et 2005) qui est un réseau de groupes d'information basés aux frontières de la Birmanie, l'Inde, la Thaïlande et le Bangladesh, et le Khonumthung News Group (un magazine et un site Web) fondé en 2002 par des jeunes Chin à Aizawl (Mizoram) ; la Burmese Solidarity Organization (2005) basée à Imphal (Manipur) et à Aizawl, qui organise des formations dont le thème n'est pas précisé et le Daung-Pyoe-Gin Primary School Committee (2004), composé de la NLD-LA, du Kuki Students' Democratic Front of Burma et du All Burma Students' Democratic Front (Western-Burma). Enfin, l'OSI apporte son soutien à différentes organisation des réfugiés de Birmanie en Thaïlande (Mae Sot, Bangkok, Chiang Mai), au Bangladesh (Dhaka), aux États-Unis (Iowa City, New York, Berkeley, Washington DC, San Francisco, Newark New Jersey, Brooklyn, Bloomington, Portland, Dorset, San Diego), au Canada (Ottawa, Ontario), en Australie (Sydney, Blacktown), en Norvège (Oslo), au Royaume-Uni (Londres), aux Pays-Bas (Amsterdam) et en France (Paris).

³ <http://mizzima.com/mizzimanews/>, 9 juin 2007.

⁴ Par exemple : “India-Burma. Drug Cultivation, Consumption and Trafficking. A report from Mizzima”.

⁵ <http://www.mizzima.tv/>, 9 juin 2007.

⁶ ASEAN Inter-Parliamentary Myanmar Caucus (AIPMC).

AIPMC et ceux du Forum des parlementaires indiens pour la démocratie en Birmanie était organisé à Delhi. Quant au Human Rights Education Institute of Burma, il vise à diffuser une connaissance des droits de l’homme à travers des stages et des formations proposées aux réfugiés.

Grâce au soutien occidental, les réfugiés reçoivent de l’argent qu’ils emploient dans leurs organisations, dont la plupart proposent des formations (*trainings*) aux réfugiés. La mise en place de ces formations et le fait d’y participer deviennent ainsi les activités centrales des réfugiés de Birmanie, que certains spécialistes qualifient de *overtrained*, c’est-à-dire de personnes passant le plus clair de leur temps à se former. Ces formations ou ces ateliers (*workshops*) se déclinent presque à l’infini : droits de l’homme, droits des femmes, droits des minorités, droits des peuples indigènes, droits de l’homme et environnement, santé, démocratie, fédéralisme, campagnes de soutien (*advocacy*), textes internationaux, apatridie, et plus généralement les mécanismes des Nations Unies. Par ailleurs, certains réfugiés sont désormais de véritables professionnels du montage d’associations et de la collecte de fonds (dont les Tibétains détiennent la plus grande maîtrise, ce grâce à l’action du Dalai Lama). Une plaisanterie est de mise chez les Chin : « Avec deux réfugiés, vous avez trois organisations ! ».

Cette première partie a permis de détailler le soutien politique dont bénéficient les réfugiés de Birmanie et du Tibet dans une moindre mesure, les acteurs qui le portent et ce qu’ils véhiculent auprès des réfugiés. Les relations établies avec le monde politique indien permettent aux réfugiés d’obtenir une certaine reconnaissance politique au sein de la société qui les accueille. À défaut de statut, les réfugiés acquièrent ainsi une légitimité. Elle permet également de maintenir leur combat vivant malgré la longue temporalité dans laquelle s’inscrit leur exil, qui se voulait à l’origine temporaire. Notons que ce soutien n’a que peu de répercussions réelles sur la situation au Tibet ou en Birmanie. On peut tirer les mêmes conclusions du soutien politique international. Cependant, à la différence du premier, il se traduit

¹ L’*advocacy* est la « combinaison de *lobbying* et de plaidoyer » (Atlani, 2005 : 62).

par un apport de fonds aux réfugiés. Dans un monde aux ressources financières limitées, les sommes allouées sont un enjeu de taille pour les réfugiés qui se retrouvent en compétition pour une captation de ces ressources. Cette question est particulièrement décisive pour les réfugiés de Birmanie qui ne sont pas économiquement autosuffisants¹. Nous allons voir maintenant les effets du soutien politique international dans la vie politique des réfugiés. Puis, on s'intéressera donc à ses répercussions sociales. En effet, nombre d'acteurs, qu'il s'agisse des fondations pour la démocratie ou des philanthropes, témoignent d'une vision holistique de la question des réfugiés selon laquelle le changement de la société passe par une action sur l'ensemble de ses composantes. Leurs financements concernent donc également de nombreux projets sociaux.

4-2 LES RETOMBEES AU SEIN DES GROUPES DE REFUGIES

Les subventions sont indispensables aux activistes politiques pour poursuivre leur lutte en Inde et au-delà, mais également, les réfugiés tirent parti de l'inscription de leur action dans des mouvements plus larges qui leur apportent une reconnaissance symbolique (A). Ces deux dimensions participent à la création d'une élite plus ou moins internationalisée au sein des groupes de réfugiés (B). On évoquera par ailleurs la place des femmes et de leurs organisations dans cette sphère politique (C) avant de passer à celle du social et de montrer que les réfugiés accèdent à un système social du type de ceux qu'offre un État-providence, un « système social-providence » financé par l'étranger (D), qui se décline essentiellement dans l'éducation, la formation et l'aide à l'emploi, la santé ainsi que dans les loisirs.

¹ S'il est coutume de dire que les réfugiés tibétains le sont quant à eux, il faut noter qu'ils ne le sont pas totalement : l'éducation, la prise en charge des personnes âgées, les projets agricoles, artisanaux, etc. sont financés, pour tout ou partie, par l'Inde et l'Occident.

A- ACTIVITE POLITIQUE A DELHI : RECONNAISSANCE SYMBOLIQUE ET ASSISTANCE MATERIELLE

Les soutiens de personnalités politiques indiennes gandhiennes permettent aux réfugiés d'inscrire d'autant mieux leur action dans la mouvance de l'activisme non-violent qu'ils reçoivent un écho plus large et positif au sein de la société locale et au-delà. Quelques mouvements conjoints aux Tibétains et aux Birmans ont tenté de mener de front les deux combats en les inscrivant clairement dans la droite ligne de ceux inspirés par le Mahatma Gandhi : le Burmese-Tibetan Joint Movement, par exemple, mené par le couple Narayanan dans les années 1980 ou le plus récent India-Burma-Tibet Joint Committee (1997), initié par le ministre birman Tint Swe et la sénatrice indienne Nirmala Deshpande. Les activistes politiques birmans ont en effet cherché à s'associer aux Tibétains en arrivant en Inde. Trente ans d'activisme séparent les deux groupes, il est apparu évident que les Birmans pourraient apprendre de leurs « aînés ». Des membres de la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA) et de la All Burma Students' League (ABSL) furent régulièrement invités par les Tibétains, lors des cérémonies mais aussi pour des formations à l'activisme. Par exemple, le Committee for Non Violent Action in Burma a participé en 2000 à un séminaire sur la paix organisé à Dharamsala par les Tibétains, sous la houlette du Dalaï Lama. De leur côté, les Birmans conviaient les représentants tibétains de l'administration ou des organisations majeures que sont le Tibetan Youth Congress et la Tibetan Women's Association lors de leurs célébrations.

Cependant, l'énergie des débuts s'est peu à peu estompée. Avec le temps, les invitations réciproques sont toujours de mise mais les contacts moins fréquents. Un membre de l'ABSL explique que, chez les Birmans, les activistes sont à présent beaucoup moins nombreux, partis en Occident pour une large part. Par ailleurs, les fonds se tarissent, ce qui contraint les réfugiés à n'assurer qu'un travail de routine. La longue temporalité dans laquelle s'inscrivent ces mouvements de résistance explique l'essoufflement ressenti par certains des activistes politiques, notamment dans les rangs des Birmans. Ces derniers sont privés de leur leader, laquelle est en résidence surveillée depuis bientôt quinze ans. À la différence d'un Dalaï Lama qui a fui et vit en exil, elle a fait le choix de rester, quitte à être condamnée au mutisme. Les ministres du gouvernement en exil (NCGUB) sont éparpillés entre l'Inde, la

Thaïlande et l'Occident, de même que de nombreux leaders ethniques shan, karen, chin, kachin ou karenni. Les exilés de Birmanie souffrent ainsi d'un manque d'unité et de structure que leur fournirait un appareil d'État, à l'instar des Tibétains. Par conséquent, ils sont très divisés (Kachin et Chin parlent souvent de leur droit à l'autodétermination) et, sans revendiquer nécessairement la sécession, les groupes ethniques de Birmanie ne se retrouvent pas forcément sous la bannière de la NLD.

À défaut de coopération politique à proprement parler, les Bamar bouddhistes se joignent aux Tibétains dans des célébrations religieuses qui prennent une connotation éminemment politique. Le Festival tibétain de la compassion, organisé en décembre 2002 dans la capitale indienne, en a offert un bel exemple. Le ton est donné en préambule du festival où l'on affirme que «le message de compassion et de non-violence dicté par toutes les religions est, dans le monde contemporain confronté au terrorisme et à la violence, plus que jamais pertinent». À peine plus d'un an après les attentats du 11 septembre 2001, définir la compassion comme le meilleur remède au terrorisme, c'est tenter de placer une des valeurs centrales des religions en général, du bouddhisme en particulier, comme principe d'action politique. Le Birman Tint Swe, plus haut représentant de la NLD à Delhi, comptait parmi les orateurs. Il y lut une communication sur le mouvement de résistance d'Aung San Suu Kyi.

À travers ces initiatives, les réfugiés du Tibet et de Birmanie mettent en relief les deux dimensions centrales de leur résistance, héritées du Mahatma Gandhi : la notion hindoue de *satyagraha*, qui exprime la recherche de la vérité, c'est-à-dire la poursuite d'une quête juste, et celle d'*ahimsa*¹ définissant l'activisme non-violent. Ces deux notions sont présentées comme l'apanage des mouvements hindous au sens large (intégrant le bouddhisme). C'est en tout cas ainsi que se présente le mouvement tibétain. Jane Ardley (2002 : 15) fait remarquer que l'article 3 de la charte² des Tibétains en exil établit que la politique du futur Tibet suivra un principe de non-violence et sera guidée par le *dharmā*³, que la chercheuse qualifie de «vérité» du

¹ Littéralement, *ahimsa* désigne le « non désir de porter atteinte ou de tuer ». C'est Gandhi qui en a fait une arme politique de résistance pacifique (Jaffrelot, 2003).

² Adoptée en 1991, elle a remplacé la constitution de 1963.

³ Dans le bouddhisme, le *dharmā* est l'enseignement du Bouddha. Ce mot sanskrit qui signifie « loi » est aussi un principe hindou. Pour les bouddhistes, le *dharmā* est la loi morale universelle qui enclenche ou stoppe la route de la vie, c'est-à-dire le cycle des réincarnations.

bouddhisme »¹. Ainsi le Dalai Lama et Aung San Suu Kyi incarnent, en ces terres indiennes, les plus fidèles héritiers du Mahatma. Entre eux, le Dalai Lama a en outre introduit une filiation en parlant plusieurs fois d'Aung San Suu Kyi comme de sa « petite sœur » (rappelons que l'un et l'autre se sont vu décerner le prix Nobel de la paix, lui en 1989, elle en 1991). La tradition du mouvement non-violent ne se réduit cependant pas à ses représentants sud-asiatiques, les noms de Martin Luther King, l'un des principaux dirigeants du mouvement noir américain pour l'égalité des droits et la résistance non-violente à l'oppression raciale, prix Nobel de la paix en 1964, Desmond Tutu, chef de l'Église anglicane d'Afrique du Sud, ou Vaclav Havel, président de la République tchèque de 1990 à 2003² sont aussi fréquemment cités pour ancrer ce mouvement de résistance dans l'Histoire mondiale.

Notons par ailleurs que les Birmans bouddhistes ne sont pas les seuls à se réclamer de cette affiliation idéologique. Lorsque les réfugiés de Birmanie (très largement chin, donc chrétiens) manifestent devant le HCR, leurs slogans et les messages délivrés par les leaders expriment ce rattachement au mouvement lancé par Gandhi. « We respect Gandhi Ji's '*satyagraha*' means », dit l'une de ces pancartes ; les portraits d'Aung San Suu Kyi et du Mahatma, peints par un des artistes de la communauté, se dressent au-dessus des manifestants. Tandis que le christianisme s'est développé sur le territoire birman dans son opposition aux espaces bouddhiques et birmans, les réfugiés chin chrétiens goment ici leurs différences avec leurs compatriotes birmans bouddhistes et mobilisent eux aussi ces références pour donner plus de poids à leur action.

Cependant, on ne peut pas mettre les Tibétains et les réfugiés de Birmanie sur le même plan. Le temps de leur exil, la somme des dons reçus, et l'institutionnalisation du groupe (point que l'on détaillera dans le dernier chapitre) font des Tibétains des professionnels de l'activisme tandis que les exilés de Birmanie ne sont encore que des « amateurs ». Si l'on regarde l'un des aspects du mouvement de résistance, celui de la

¹ Ardley précise que cet article témoigne plus d'un rejet des valeurs de malhonnêteté et d'intérêt personnel, que de l'expression d'une volonté de revenir à l'ancien système de gouvernement bicéphale (comprenant un pouvoir religieux et un pouvoir laïc, au sommet desquels se trouvait le Dalai Lama).

² Desmond Tutu, prix Nobel de la paix en 1984, et Vaclav Havel, un des principaux artisans de la « révolution de Velours » qui provoqua la chute du régime communiste (nov.-déc. 1989), ont rédigé un rapport en septembre 2005 intitulé « Threat to the Peace: A Call for the UN Security Council to Act in Burma ». Voir : <http://www.uscampaignforburma.org/contact-resources/ThreatToThePeace.pdf>, 28 juin 2007.

médiatisation ou de la visibilité de la cause, on ne peut que constater l'écart entre les deux groupes. Les Tibétains ont une grande maîtrise de l'art de la communication et du marketing de leurs actions. On peut en juger au nombre et à la qualité des publications qu'ils éditent pour faire écho aux diverses manifestations organisées : elles sont majoritairement en anglais, ce qui nous renseigne sur le public visé, beaucoup sont imprimées sur du beau papier, parfois glacé, les photos sont en couleur. Par ailleurs, les Tibétains savent aussi s'entourer de stars, tel Richard Gere¹, qui permettent des retombées encore plus larges. La conférence internationale sur le bouddhisme *mahayana*, organisée en novembre 2005 à l'India International Centre de New Delhi fut un bel exemple de cette maîtrise. Elle réunissait, en plus des spécialistes du sujet, des supporters des réfugiés tibétains ou des personnes intéressées par la culture ou le bouddhisme tibétains. En examinant avec attention la liste des « participants internationaux », on découvrait par exemple une étudiante française venue assister à la conférence, poussée par la curiosité et l'intérêt, qui y figurait. De simple spectatrice, elle se voyait ainsi propulsée au rang de représentante de la France. Pour participer à ce séminaire de quatre jours, les étrangers devaient s'acquitter de frais d'inscription de 150 US\$, 1 000 roupies pour les Indiens, comprenant les repas de midi.

En comparaison, les conférences des réfugiés de Birmanie sont gratuites ; Mizzima TV propose des mini-documentaires sur les réfugiés et la situation en Birmanie dont la très grande majorité est en birman, peu de publications sont disponibles en anglais, la plupart de celles-ci sont en noir et blanc et rares sont celles qui comportent des photos. Un responsable birman confirme que les deux groupes ne peuvent rivaliser :

J'ai été invité pour participer à un forum organisé par la Gandhi Peace Foundation à Madurai, mais je ne sais pas si je vais pouvoir m'y rendre à cause du manque d'argent. Nous n'avons même pas assez de fonds pour imprimer des prospectus pour l'ABSL, alors me déplacer en Inde du Sud... Quand je compare notre situation à celle des Tibétains... On ne peut faire ce qu'ils font... On n'a pas l'argent et puis on n'a pas la même structure. Les Tibétains, où qu'ils aillent, ils reçoivent du soutien. Et puis, ils ont leur administration, qui centralise, et c'est un ministère en particulier qui gère les financements obtenus. De plus, ils peuvent collecter des fonds à l'intérieur de la communauté, ce qui n'est pas notre cas.²

¹ Président de International Campaign for Tibet en 2002, il était présent à Delhi lors du festival de la compassion (décembre 2002). Les Birmans ont eux aussi leurs stars, comme Jim Carrey qui s'exprime sur Youtube.

² Entretien réalisé en octobre 2006.

Un leader du Tibetan Youth Congress partage ce sentiment. Voici ce qu’il dit du mouvement birman :

Le problème auquel les Birmans sont confrontés, c’est qu’ils dépendent trop largement de leaders basés à l’étranger et que ce sont ces mêmes leaders qui drainent l’argent. Ces dirigeants ont tous des avis différents sur le sens à donner au mouvement. C’est pour cela qu’au TYC nous mettons un point d’honneur à n’être financés que par les cotisations de nos membres, qui sont tibétains.

Un rapport dialectique s’établit entre la reconnaissance symbolique des mouvements de réfugiés et les financements qu’ils reçoivent. L’unité du mouvement est un élément clé pour attirer les subventions. C’est ce qu’ont démontré les Tibétains, que les réfugiés de Birmanie tentent de suivre.

Les fonds qui arrivent de l’étranger permettent, au-delà de l’organisation d’événements médiatiques ou de formations pour les réfugiés, la pérennisation ou l’établissement (plus ou moins durable) des partis et des organisations politiques des réfugiés. Les organisations ainsi financées disposent de locaux, peuvent salarier des réfugiés et génèrent une activité qui dépasse le seul cadre de l’organisation. Sans y être officiellement employés, des réfugiés y trouvent une occupation, quelques tâches à accomplir qui remplissent des journées sinon assez vides, une raison d’être dans ce lieu où ils perçoivent leur présence comme temporaire. Rappelons que, jusqu’en 2005, la majorité des réfugiés de Birmanie ne travaillait pas¹.

Les plus officielles de ces organisations sont le gouvernement en exil (NCGUB) et la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA). Les membres du NCGUB reçoivent de la MPU-Burma² un salaire de 250 US\$ par mois (soit environ 11 000 roupies). À Delhi, seul le parlementaire birman Tint Swe en bénéficie. La NLD-LA Delhi, ou division ouest³, comptait en 2004 environ trois salariés, dont le Chin Ro Ding, qui était à la fois secrétaire aux Affaires étrangères et membre du comité central de la NLD-LA ainsi que secrétaire de la division ouest. Il recevait un salaire de 4800 roupies par mois, versé par l’International Republican Institute. À

¹ L’arrêt de l’allocation de subsistance dont il a été question dans le chapitre 4 a obligé les réfugiés à entrer dans la vie active indienne.

² Members of Parliament Union - Burma.

³ Le parti est composé de sept branches sur toute la planète : la division du nord se situe à la frontière sino-birmane, celle du centre ou du sud en Thaïlande, la division ouest est celle de Delhi, puis d’autres antennes sont localisées en Corée, au Japon, en Australie et aux États-Unis (Los Angeles).

eux deux, le gouvernement en exil et la NLD-LA embauchent une demi-douzaine de réfugiés.

Ces deux organes reçoivent des contributions régulières et inscrites dans le temps. Une autre organisation peut se targuer d'une existence solide : Mizzima News. Elle est probablement l'organisation la plus prospère de la communauté. Son éditeur en chef raconte comment le groupe de presse a commencé :

« Je n'avais au départ que mon ordinateur portable. J'écrivais mes articles et j'allais ensuite au STD¹ du coin, je me connectais et j'envoyais mes papiers aux groupes de presse existants. Puis, de fil en aiguille, on a créé le site Internet, c'était en 2000, et aujourd'hui nous avons un bureau à Vikaspuri, nous employons dix reporters et nous travaillons aussi avec une dizaine de collaborateurs volontaires. »²

On l'a dit, Mizzima News est financé par l'Open Society Institute (OSI), mais pas uniquement. Le groupe de presse reçoit aussi des fonds de Radio Free Asia³, qui émet depuis les États-Unis, et de Democratic Voice of Burma⁴, basée en Norvège.

À classer dans la même catégorie des organisations florissantes, la Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB), qui est financée par l'OSI ainsi que par le National Endowment for Democracy et le Norwegian Burma Committee, comptait fin 2006 six salariés et deux stagiaires. Pas aussi stable que Mizzima News ou que la WRWAB, la Chin Human Rights Organisation, beaucoup plus jeune, mais dont les soutiens semblent solides, a deux salariés et occupe des locaux confortables. The Other Media, l'organisation indienne de défense des droits de l'homme et de promotion de médias indépendants, emploie, depuis le départ pour la Thaïlande d'Acchan Mungleng, la coordinatrice naga, deux réfugiés. Celui qui a pris sa place fut l'un des représentants des réfugiés auprès du HCR dans le cadre du All Burmese Refugees Committee. À côté de ces groupements pérennes, plus nombreuses sont les organisations dépourvues d'un financement régulier. Certaines parviennent à lever des fonds pour des opérations spécifiques, notamment de traduction, ce qui leur

¹ En Inde, jusqu'à l'apparition du téléphone portable, très peu de personnes disposaient de leur propre téléphone (les démarches pour faire installer une ligne sont d'une lourdeur extrême). Aussi, de petites boutiques équipées de téléphones existent à tous les coins de rues et proposent différents services : PCO (Public Call Office) pour les appels locaux, STD (State Trunk Dialling) pour les appels entre États de l'Inde, ISD (International Subscriber Dialling) pour l'international. Le terme STD s'est généralisé pour désigner ces échoppes.

² Entretien réalisé en février 2004.

³ <http://english.dvb.no/>, 28 février 2008.

⁴ <http://www.dvb.no/>, 15 juin 2007.

permet d'offrir des « contrats » temporaires, de quelques jours à quelques mois. C'est le cas des partis politiques comme la Chin National League for Democracy (CNLD) et la United Nationalities League for Democracy (UNLD), qui reçoivent de façon sporadique de l'argent de l'Euro-Burma Office, de comités de soutien en Amérique et en Europe du Nord, ainsi que des Chin d'outre-mer.

La plupart des organisations politiques des réfugiés de Birmanie « bricolent » donc avec quelques « bouts de ficelle » tandis que seules quelques unes sont prospères. Il n'est pas rare, alors, que les locaux de ces dernières deviennent aussi des lieux de vie. La CNLD/UNLD et la Chin Human Rights Organisation (CHRO) occupent deux étages d'un immeuble tout neuf et cossu d'Asalatpur (Janakpuri). La CNLD/UNLD est installée au premier étage, la CHRO au second. À chaque niveau, l'espace se divise en une première pièce très spacieuse, deux autres un peu plus petites mais toujours d'une belle taille, une cuisine et une salle de bains. Du palier, on a accès à une grande terrasse munie d'une deuxième salle de bains. Dans les deux cas, la première pièce sert de salle de réunion, de hall d'accueil, de lieu de célébration ou de prière, selon les besoins. Le bureau à proprement parler est situé dans l'une des deux petites pièces et est équipé d'un ordinateur, de deux tables et de placards contenant quelques dossiers. L'ameublement comme la décoration sont assez sommaires, mais tout paraît neuf. La troisième pièce est une chambre à coucher et il semble que plusieurs personnes vivent dans les locaux, même si c'est de façon temporaire et que les occupants changent. Cette pratique témoigne d'un partage des ressources et d'une solidarité réelle, que l'on observe à bien des égards dans ce groupe des réfugiés de Birmanie.

Pour les Tibétains, Delhi, en tant que vitrine sur le monde politique, est surtout le lieu des conférences, des événements médiatiques, des manifestations de protestation. Les représentations de l'administration centrale sont peu nombreuses – le Bureau du Dalai Lama et de l'Indo-Tibet Coordination Office – et financées par les Tibétains, il n'en sera donc pas question ici. Le Tibetan Youth Congress a une branche régionale, mais là encore, il est indépendant des fonds extérieurs. Reste le Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre (TPPRC), car on ne peut mettre sur le même plan les actions faites en partenariat avec les Students for a Free Tibet ou Friends of Tibet, qui sont ponctuelles et ne permettent pas aux réfugiés de vivre.

Le Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre (TPPRC) se situe dans un immeuble chic de Lajpat Nagar III. Une dame tibétaine portant la *chuba* (robe traditionnelle) est à la réception ; dans la première pièce, les employés forment un tableau varié : un moine à son ordinateur, des jeunes et des moins jeunes derrière des piles de dossiers, des hommes et des femmes, tous tibétains. Les Indiens qui s'affairent dans le bureau s'occupent du ménage, du thé et des autres menus travaux. À la différence de la CHRO où l'aménagement transmet le sentiment d'une installation temporaire et réduite au minimum, le TPPRC semble avoir pris possession des murs depuis de longues années : les étagères et les armoires vitrées sont fournies, des tableaux et des photos ornent les murs. Le visiteur est accueilli selon les règles de la bienséance indienne¹, on lui propose de s'asseoir dans un canapé et non sur une chaise en plastique. Le standing n'est assurément pas le même, qu'il s'agisse du bureau, de l'immeuble ou du quartier. Le TPPRC partage les locaux avec l'Indo-Tibet Coordination Office (ITCO), un organe de l'administration centrale tibétaine. Leurs budgets respectifs n'ont pourtant rien à voir. À compétences à peu près égales et à mission comparable, les salaires versés par les deux bureaux à leurs employés sont très différents : 13 000 roupies par mois au TPPRC contre 4 500 roupies à l'ITCO.

L'apport d'argent est une donnée fondamentale du soutien occidental. Au-delà de cette activité politique, les financements permettent à certains réfugiés de se déplacer en Inde et à l'étranger pour assister à des conférences, y participer, rencontrer les gens qui les soutiennent et délivrer leur message. On assiste ainsi à la formation d'une élite mondialisée. Également, à un niveau inférieur, on observe la constitution d'une catégorie intermédiaire, celle des personnels locaux, embauchés par le HCR ou dans les ONG partenaires de l'agence, et des responsables de projets financés par l'Occident.

¹ Un verre d'eau est apporté d'office et l'on vous propose ensuite un thé. Celui-ci, préparé par des Indiens préposés au thé, est un donc indien (thé au lait sucré et épicé) et non tibétain (salé, au beurre rance de yak).

B- UNE STRATIFICATION SOCIALE SPECIFIQUE

1) *Une élite mondialisée*

Le fait d’être en contact avec les bailleurs occidentaux permet aux responsables politiques des réfugiés d’élargir le champ de leur représentation et d’être les interlocuteurs du monde extérieur. Ils se placent ainsi en détenteurs de la parole du groupe vis-à-vis des instances et des acteurs internationaux. À un niveau plus individuel, ils développent les attributs des activistes « globaux » : une bonne maîtrise de l’anglais souvent couplée avec celle de l’informatique et des nouvelles technologies d’information et de communication que sont le téléphone portable, l’Internet, la vidéo ; une pratique régulière du voyage (en Inde et à l’étranger), une familiarité avec les luttes des minoritaires et de ce fait avec les idées de démocratie et de droits de l’homme, une connaissance des textes internationaux s’y rapportant, et enfin une inscription dans des réseaux qui dépassent largement le cadre de leur propre lutte.

En tant que directeur du TPPRC, Penpa Tsering¹ est en relation avec la presse indienne et internationale à Delhi. Il rencontre régulièrement les parlementaires indiens, travaille avec les cadres occidentaux de la fondation Friedrich Naumann, reçoit les étrangers qui s’intéressent aux réfugiés Tibétains de Delhi, est en contact avec les chercheurs indiens (tel Anand Kumar de JNU) ou occidentaux qui travaillent dans la capitale (citons par exemple Dagmar Bernstorff²). Il évolue donc à la fois dans les milieux académiques et politiques de la capitale. Il est par ailleurs amené à se déplacer en Inde, voire en Occident, comme ce fut le cas lors de la quatrième conférence internationale des groupes de soutien au Tibet (2003, Prague) ou de la visite parlementaire à Londres en octobre 2005.

Grâce à sa position au sein du gouvernement birman en exil, le Birman Tint Swe est médiatique et très bien connecté en Inde, que ce soit avec les politiques, l’armée ou les services de renseignements. En ce qui concerne ses déplacements en Occident,

¹ Penpa Tsering siège par ailleurs au parlement tibétain et a failli être nommé *kalon* (équivalent d’un poste de ministre) en 2004, voir <http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0304/tn17.html>, 9 juillet 2007.

² Cette chercheuse allemande installée à Delhi depuis des années est notamment l’éditrice, avec Hubertus von Welck, de l’ouvrage *Exile as Challenge : the Tibetan Diaspora* (2004). Hubertus von Welck était jusqu’en 2005 le directeur régional du bureau d’Asie du Sud de la fondation Friedrich Naumann, basé à New Delhi. Il est aujourd’hui à la tête de celui d’Asie du Sud-Est en Thaïlande.

s’il a participé en 2005 à une conférence au Danemark avec des parlementaires et des activistes birmans de Thaïlande et d’Occident et qu’il lui arrive de se rendre aux États-Unis et en Europe, en fonction des fonds du gouvernement en exil et au gré des invitations qu’il reçoit, il est cependant moins « international » que certains leaders de son groupe comme le Chin Ro Ding.

Jusqu’à son départ pour les États-Unis, Ro Ding (NLD-LA) était lui aussi bien implanté à Delhi : il connaissait personnellement les officiels du HCR, de plusieurs ambassades, les leaders tibétains, les politiques indiens. Bien qu’il ait occupé une position moins élevée que celle de Tint Swe, il voyageait cependant nettement plus. En tant que secrétaire aux Affaires étrangères, il était responsable du lobbying international. En 2002, il a rencontré Madeleine Albright¹ lors de la conférence en Corée du Sud évoquée précédemment ; en 2003, il a sillonné la planète. Ces déplacements étaient financés par l’International Republican Institute, cette fondation américaine proche des Républicains. Il les relate :

« Je voyage beaucoup, particulièrement cette année. Le 2 janvier, je suis allé en Thaïlande pour un meeting de la NLD-LA ; le 9, j’étais à Washington DC pour rédiger l’avant-projet de la constitution de l’État fédéral Chin. Je suis resté deux mois aux États-Unis et j’ai rencontré les groupes birmans qui y vivent. En mars, je me suis rendu à Chiangmai, en Thaïlande ; en avril, j’étais à Katmandou. Fin avril, je me trouvais en Chine où j’ai été invité, parce que les Chinois savent que le NLD sera le prochain parti au pouvoir, alors ils sont intéressés. Puis je suis retourné de nouveau en Thaïlande, et en juillet j’étais au Sri Lanka pour rencontrer le Janatha Vimukthi Peramuna [parti d’opposition marxiste]. »²

Le journaliste Soe Myint, bien que n’ayant pas de fonction de représentation, est bien connu du monde politique. En Inde, il se déplace souvent, notamment à Calcutta et dans le Nord-Est. À Delhi, c’est son nom qui ressort le plus souvent quand on évoque les réfugiés de Birmanie avec les Indiens ou les Tibétains (avec celui de sa compagne Thin Thin Aung et du ministre Tint Swe). Il est également familier des milieux universitaires. Il publie³, participe à des conférences, comme celle donnée en collaboration avec le chercheur Renaud Egreteau à la Jawaharlal Nehru University (JNU) : « India’s Burmese Policy: Problems and Prospects »⁴. Il participe aux forums sociaux, en Inde lors du forum social mondial de Bombay (2004), ou

¹ Ancienne ambassadrice des États-Unis aux Nations Unies, puis secrétaire d’État de l’administration Clinton.

² Entretien réalisé en mars 2004.

³ Soe Myint (ed.), 2003, *Burma File. A Question of Democracy*. New Delhi, India Research Press.

⁴ School of International Studies, JNU, 14 octobre 2003.

quelques années auparavant pour le Forum Social d’Irlande. Soe Myint cumule les casquettes : il est secrétaire (*joint secretary*) de la Burma Media Association, une fédération d’associations affiliée à Reporters Sans Frontières qui soutient les reporters à l’intérieur de la Birmanie et dans les zones frontières ; il est membre du Free Burma Collegiate, qui subventionne des étudiants birmans à l’étranger. Ces différentes responsabilités sont autant d’occasions de nouer des contacts. Il a fait une tournée en Europe en décembre 2003, invité par le Burma Central Netherlands, et a visité les Pays-Bas, la Belgique, et la France. À Paris, il a parlé des relations indo-birmanes à la Fondation Jean Jaurès. Ils étaient quatre orateurs, précise Soe Myint, deux Birmans de Thaïlande, un de Belgique et lui-même.

Les leaders de la Women’s Rights and Welfare Association of Burma, et notamment Thin Thin Aung, ont établi un réseau solide en Inde où, depuis la création de l’association en 1995, elles travaillent avec diverses organisations féminines indiennes et avec des activistes parmi les plus célèbres. Elles se déplacent surtout dans le Nord-Est indien (où elles ont développé des activités) et en Thaïlande. On se souvient des deux stagiaires envoyées à Dharamsala pour participer au camp tibétain ; elles ont également passé deux mois en Thaïlande pour suivre une formation organisée par la Women’s League of Burma (WLB), une fédération d’organisations à laquelle la WRWAB appartient. Ces deux jeunes femmes se préparent à devenir les futures leaders de l’association. En tant que responsable du programme de réhabilitation politique (*political empowerment*) de la WLB, Thin Thin Aung, à l’image de son mari, est régulièrement invitée en Occident, pour, par exemple, participer à l’assemblée du World Movement for Democracy¹ (2003), intervenir lors de conférences universitaires (Columbia University², 2005), rencontrer les jeunes socialistes en Hollande³ ou parler devant le Sénat américain⁴ (2006).

Par ailleurs, il arrive que les groupes de soutien organisent des conférences à Delhi, et financent par la même occasion le voyage dans la capitale de leaders

¹ http://www.wmd.org/third_assembly/plenarySession.html, 12 juillet 2007.

² <http://www.womensnews.org/article.cfm/dyn/aid/2465/context/archive>, 12 juillet 2007.

³ <http://www.js.nl/?id=1814>, 12 juillet 2007.

⁴ <http://www.senate.gov/~foreign/testimony/2006/AungTestimony060329.pdf>, 12 juillet 2007.

politiques exilés en Occident. Dans le cas des réfugiés de Birmanie, une diaspora s'est constituée au fil des départs successifs d'Inde (ainsi que de Thaïlande et de Malaisie). Elle est structurée par différentes associations politiques birmanes et ethniques et par des groupements de défense des droits de l'homme des « nationalités » birmanes, c'est-à-dire des différents groupes ethniques de Birmanie. Lors du meeting de 2002 financé par l'International Institute for Democracy and Electoral Assistance, plusieurs membres de cette diaspora étaient présents, ayant fait le voyage depuis la Suède, les États-Unis ou le Canada. Lian Sakhong, Ngun Cung Lian, Victor Biak Lian et Chao Tzang Yawngwe¹ faisaient figure de leaders parmi les leaders : ils étaient au premier plan lors du séminaire et furent largement sollicités par les réfugiés de Delhi pour avoir des conseils en matière de réinstallation, notamment, ou pour rencontrer les nouveaux arrivants. Deux des Chin ont rendu visite au Chef de mission du HCR pour discuter avec lui de réinstallation, car ils estiment que c'est là la meilleure solution pour les réfugiés : pour Ngun Cung Lian, « si tu tiens un mois en Inde, tu peux te débrouiller toute ta vie en Amérique ». Celui-ci fut réfugié à Delhi avant de gagner les États-Unis grâce à une bourse de l'université d'Indiana. La communauté chin de Delhi était très fière de recevoir la visite de celui qu'elle présente comme « le plus intelligent des Chin »². Victor Biak Lian a passé lui aussi quelques années à Delhi avant de « décrocher » une réinstallation pour le Canada. Il en a profité pour revoir ses vieux amis et pour manger birman, retrouvant, dit-il avec gourmandise, « les véritables saveurs que l'on n'arrive pas à recréer en Occident ». Cette diaspora, à l'image du groupe de Delhi, est très compartimentée : si le discours de ces leaders était tenu au nom de la communauté des réfugiés de Birmanie dans sa globalité (face au HCR), il s'agissait en fait de la promotion par les exilés chin chrétiens de leur agenda : améliorer le sort des Chin en Inde à travers la réinstallation en Occident pour leur permettre de gagner des terres prospères et chrétiennes.

Pour la plupart, les leaders politiques du groupe de réfugiés de Birmanie, installés à Delhi et principalement constitué de Chin, se trouvent en Occident. En effet on observe que, les uns après les autres, les représentants investis dans les organisations

¹ Les deux premiers et le troisième dans une moindre mesure comptent parmi les leaders politiques chin les plus reconnus, le dernier est shan et occupe lui aussi une place d'importance chez les représentants des groupes ethniques de Birmanie.

² Ayant décroché la première bourse de ce type alors qu'il était tout jeune, Ngun Cung Lian (qui se fait aussi appeler Andrew) est résolument le plus jeune des leaders chin.

de la communauté partent pour l'Europe ou les États-Unis, soit en décrochant une bourse d'étude (ils sont en effet ceux qui ont la meilleure maîtrise de l'anglais et qui sont les mieux armés lors des interviews de sélection), soit grâce à leur réseau, notamment chrétien. En ce qui concerne le groupe en Thaïlande, la même tendance s'observe selon l'activiste Chris Lewa, basée à Bangkok. Elle estime que, dans ce cas précis, ce sont les programmes de réinstallation qui ont largement contribué au phénomène et qu'ils avaient une fin politique : placer les leaders influents loin de la zone de conflit simplifie les relations de la Thaïlande avec la Birmanie ainsi que celles des Nations Unies avec la Thaïlande¹. Quoi qu'il en soit, les dirigeants des réfugiés de Birmanie sont en grande partie en Occident. Ce qui n'est pas le cas des Tibétains. Certains de leurs leaders sont aussi basés à l'étranger, comme l'envoyé spécial du Dalai Lama, Lodi Gyari, qui vit à New York, les représentants des bureaux du Tibet, les membres de l'administration centrale présente elle aussi là où un nombre conséquent de Tibétains vivent. Mais, très majoritairement, les leaders tibétains sont en Inde, et en particulier à Dharamsala.

2) Une catégorie intermédiaire : les « personnels locaux »

Les réfugiés qui parviennent à se faire embaucher par les organisations de tutelle, les ONG ou à travers les programmes développés grâce à l'argent de bailleurs internationaux occupent eux aussi une position stratégique. On a vu le HCR comme un partenaire imposé. Il l'est dans la prise en charge des réfugiés, dans tout ce qui a trait au statut légal des réfugiés en Inde. Cependant, quand ceux-ci travaillent pour lui ou pour ses partenaires, le rapport à l'institution change. Les traducteurs et les réfugiés embauchés dans ce circuit occupent un rôle essentiel d'intermédiaire. Ils peuvent contrôler ou détourner les ressources qui passent entre leurs mains, ou orienter les renseignements qu'ils détiennent. Ainsi, Osman a été trompé par le traducteur qui servait d'intermédiaire avec le HCR lors de sa demande de statut, mais David, qui se présentait devant le HCR avec une nouvelle identité, après avoir été débouté une première fois, fut « couvert » par l'interprète). Les réfugiés, en devenant *local staff* (Lafontaine, 2002), acquièrent un statut qui « leur offre la possibilité de récupérer certains pouvoirs [perdus] durant leur période d'exil : économique, grâce au

¹ Voir, dans un même ordre d'idées, Jérôme Valluy, « Contribution à une sociologie politique du HCR: le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc », TERRA-Editions, Collection « Etudes », mai 2007 : <http://terra.rezo.net/article571.html>, 11 février 2008, p. 58.

salairé, politique, en devenant une personne ‘utile’ aux siens, et familial, en devenant pourvoyeur » (*op. cit.* : 103-104).

L’impact du soutien des diverses ONG et groupes de soutien dans le monde social des réfugiés nous amène aux mêmes conclusions. La prise de responsabilité permet de capter des ressources matérielles (l’argent) et d’autres plus immatérielles (les voyages, le fait d’être en position de développer un réseau plus large et de conserver son statut social – Tint Swe était médecin à Mandalay, élu en 1990, respecté dans son quartier comme un notable). En se plaçant à des postes à responsabilités, en aidant les membres de leur communauté, les réfugiés développent des compétences qui en font les interlocuteurs privilégiés des bailleurs, ce qui leur ouvre davantage d’opportunités. Ces compétences sont principalement la maîtrise de l’anglais, de l’informatique, la familiarité avec le mode de fonctionnement de ces organisations qui travaillent sur la base de projets à durée déterminée (souvent assez courte, ce qui conforte l’idée de situation temporaire), s’adressant à un groupe représentatif (des différents groupes ethniques, des deux sexes) (*op. cit.* : 91). Cette expérience constitue un tremplin parfait pour devenir ensuite un(e) représentant(e) de son groupe. Il est intéressant de remarquer que, depuis 2001, sauf rares exceptions, tous les leaders d’organisations sociales chez les réfugiés de Birmanie sont partis, les uns après les autres, pour l’Occident.

À propos de cette classe dirigeante, chez les Tibétains comme chez les Birmans, arrêtons-nous un moment sur la place qui y est faite aux femmes. De quelle représentation bénéficient-elles chez ses groupes qui brandissent haut et fort les questions de droits de l’homme, de représentation des minorités ou plus généralement des diverses composantes de la société ? La charte des Tibétains prévoit une représentation en fonction de l’appartenance régionale ; les réfugiés de Birmanie étudient de très près quel type de fédéralisme ils veulent développer pour la future Birmanie démocratique, mais qu’en est-il de la question féminine ?

C- DANS UN MONDE D’HOMMES, LE POIDS DES ORGANISATIONS FEMININES

Chez les Tibétains, nous avons abordé cette question au début du chapitre 3, la représentation politique du groupe est assumée par le gouvernement en exil et son administration. Force est de constater que les lieux de décision politique sont éminemment masculins. En 2007, au *kashag* (gouvernement), une seule femme est *kalon* (ministre) sur les cinq membres qui le composent. Les responsables des bureaux du Tibet ne comptent qu’une femme sur les treize représentations. Au parlement, elles sont en nette minorité et elles sont absentes de la Commission de la Justice Suprême.

À un niveau inférieur, les deux groupes principaux qui mènent le mouvement de libération du Tibet sont le Tibetan Youth Congree (TYC) et la Tibetan Women Association (TWA). Fonctionnant de façon largement indépendante¹ du système du soutien international, on détaillera leur action dans le chapitre 6. Mentionnons cependant que la formation de la TWA, qui remonte au 12 mars 1959 (à l’issue de manifestations qui précédèrent la répression chinoise et l’exil du Dalai Lama) est intrinsèquement liée à la situation politique du Tibet. En exil, les femmes tibétaines ont d’abord créé des centres artisanaux, ce qui leur permettait d’allier deux stratégies : l’une, économique, de création d’un revenu, l’autre plus politique à travers la promotion de la culture tibétaine et, au-delà, de la situation au Tibet. L’activité purement politique des femmes tibétaines s’exprimait alors au sein du TYC, créé en 1970 en exil. Puis, en 1984, l’association féminine s’est refondée. C’est seulement après cette refondation (en 1986 précisément) que des femmes sont apparues dans le Centrex (Central Executive Committee), ou comité exécutif du TYC. La création d’une association répond donc à la volonté d’apparaître dans le champ politique et de faire entendre sa voix dans cette sphère publique. Ce n’est cependant pas à Delhi que l’action de la TWA est visible, excepté lors des grandes manifestations.

Du côté des réfugiés de Birmanie, où le leadership est plus diffus, la représentation féminine est aussi minoritaire en son sommet. Les quelques membres

¹ On peut soutenir ces deux associations en devenant un sympathisant, en faisant des donations, mais des fonds propres leur permettent de ne pas dépendre de bailleurs occidentaux.

du parlement élu en 1990 qui vivent à Delhi et qui détiennent la légitimité la plus grande pour mener le combat démocratique birman, en tout cas du point de vue du monde extérieur, sont des hommes. Deux d’entre eux sont particulièrement actifs. Le premier est le Bamr Tint Swe, dont nous venons de parler, il représente le plus haut niveau du pouvoir politique (NLD-LA, NCGUB). Le second, l’Arakanais U Tha Noe, n’occupe pas la même place auprès des réfugiés. Premièrement, il ne siège pas au gouvernement en exil. De plus, sa difficulté à parler anglais ainsi que les problèmes personnels qu’il a traversés ont contribué à lui faire jouer un rôle de second plan. Cependant, son âge (il est né en 1934) et son engagement ont fait de lui une des figures du groupe de Delhi. Aux côtés de Tint Swe, on trouve les membres de la National League for Democracy-Liberated Area, de l’All Burma Students’ Democratic Front (ABSDF) et de l’ABSL ainsi que de Burma Campaign India. Enfin, un cercle emmené par le journaliste Soe Myint (Mizzima News) et sa compagne Thin Thin Aung (Women’s Rights and Welfare Association of Burma), s’agrège ou prend ses distances avec les activistes politiques, au gré des querelles et des amitiés qui rythment la vie des réfugiés à Delhi.

Ces groupes, très majoritairement *bamar*¹, sont aussi largement masculins. Le séminaire du 31 mars 2006 organisé à l’IIC fut édifiant à cet égard, mais on peut citer également les célébrations de l’anniversaire d’Aung San Suu Kyi et globalement l’ensemble des conférences et célébrations organisées par les Birmans. Tint Swe présidait la réunion. Les participants, birmans pour la plupart, appartenaient à la NLD-LA, au ABSDF et à Burma Campaign India. Les quelques femmes présentes étaient en charge de l’organisation ou membres du petit groupe de « jeunes activistes pro-démocratie », tels que Tint Swe les a présentés. Ces derniers, de jeunes Chin et Kachin, étaient venus chanter pour l’ouverture du séminaire. Un des organisateurs de l’événement relata le mécontentement des femmes :

« Les membres de la WRWAB furent très fâchées de ne pas avoir été conviées au séminaire, car même si elles agissent davantage sur un plan social, elles estiment avoir un rôle politique. Dorénavant, nous les tenons informées. »

Il faut cependant souligner le poids croissant des organisations féminines au sein des réfugiés de Birmanie, sous l’effet de deux facteurs. Le premier n’est pas propre à

¹ Il existe un fort clivage entre les Bamar et les Chin au regard de l’action politique, que l’on a déjà évoqué et sur lequel on reviendra plus en détail au chapitre 6.

la situation d'exil. Il s'agit du soutien apporté aux organisations féminines par les Églises chrétiennes, phénomène que l'on observe chez les Chin. Ces derniers disposent d'un grand nombre d'associations de femmes très actives au sein de la communauté. Le second, en revanche, provient de la situation de réfugié. En effet, les Nations Unies, tout comme les bailleurs de fonds occidentaux qui financent les diverses formations, portent une attention particulière aux femmes, jugées plus vulnérables que leurs partenaires masculins. Elles sont aussi considérées comme des interlocutrices privilégiées dans les projets d'activités de création de revenu car elles feraient preuve d'une vision plus collective, elles seraient les garantes de la famille, et, au-delà, du groupe.

La réflexion d'un Chin d'une trentaine d'années, membre de la Chin Human Rights Organisation, est intéressante à cet égard. Alors que la conversation portait sur les classes hiérarchiques qui existaient dans la société chin, voici ce que le jeune homme exprima :

« Peu à peu, ces classes ont disparues. Nos pasteurs et nos évangélistes nous répétaient en permanence que nous sommes tous égaux devant Dieu, les hommes entre eux, et les hommes et les femmes également. Mais un sentiment demeure : celui que les travaux comme le ménage, la lessive, la cuisine, le repassage doivent être faits par les femmes. Les hommes, eux, seraient les protecteurs du groupe. Même à Delhi, de nombreuses personnes pensaient comme ça. Ce n'est pas mon cas. Je sais que ce n'est pas vrai, parce que j'ai reçu des formations aux droits de l'homme. »

Et que disent les chrétiens de l'égalité homme-femme ?

« Ce ne sont pas les évangélistes qui sont responsables de ces changements, ce sont les formations aux droits de l'homme. L'année dernière, nous avons eu une grosse controverse au sein des Chin, à l'issue d'un atelier donné par un Karen, un activiste basé en Thaïlande venu pour nous former. Cette personne nous enseigna que devant la loi des droits de l'homme, les hommes et les femmes sont égaux. Les hommes furent nombreux à ne pas accepter cette idée, tandis que les femmes y étaient très favorables. »¹

La situation d'exil perturbe très fortement la répartition des rôles qui prévalait en pays d'origine entre les hommes et les femmes. Les réfugiés sont privés de leur accès aux ressources, lequel fondait en grande partie cette répartition. Dans ce contexte étranger et précaire, les interventions extérieures ont d'autant plus de poids. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre suivant.

¹ Entretien réalisé en mars 2005.

Cette reconnaissance particulière faite aux femmes est observable au niveau individuel comme au niveau collectif ; elle se traduit par de nombreuses initiatives dirigées vers les associations féminines. D’une manière générale, l’objectif premier de ces associations est de lutter contre la précarité de leurs adhérentes à travers des projets économiques et sociaux. Dans un deuxième temps, elles mettent en place des formations visant la participation politique des femmes, conséquence directe de l’influence des chantres de la démocratie qui gravitent autour des réfugiés. Ces organisations tiennent donc une place importante dans la redéfinition des rôles et du pouvoir de chacun. Ainsi, dressant un bilan de l’action de la WRWAB, une de ses leaders estime que les femmes sont néanmoins davantage écoutées aujourd’hui, et que cela est le résultat de la mise en place des organisations féminines.

Dans ce processus, l’impact de la société d’accueil des réfugiés est aussi à souligner. Il s’illustre par exemple dans certaines revendications des réfugiées. Ainsi, dans le cadre de la Women’s League of Burma, une fédération d’organisations féminines, les femmes de Birmanie ont entrepris en 2005 une campagne vigoureuse pour l’introduction de quotas dans la future constitution de Birmanie :

The WLB has been aggressively campaigning for support of Burmese political parties and organizations for their proposal to have 30 percent reservation for women in the executive, the legislative and the judiciary in the future constitution of Burma.¹

On ne peut manquer de faire un parallèle avec les 33% de sièges réservés aux femmes indiennes dans les conseils municipaux (*panchayat*). Le mouvement indien d’émancipation féminine est ancien et très dynamique ; les femmes réfugiées ont tissé des liens avec leurs consœurs indiennes et s’inspirent parfois de leurs luttes. Ainsi, la WRWAB est en contact avec Malavika Karlekar, intellectuelle et féministe, du Centre for Women’s Development Studies, une proche d’Aung San Suu Kyi qu’elle avait rencontrée au Lady Sri Ram College au début des années 1960.

À travers cette exposition des retombées du soutien reçu par les réfugiés au niveau de l’action politique et de la stratification du groupe, j’ai cherché à montrer comment les interactions avec les bailleurs orientaient la construction identitaire du/des réfugié(s). Nous en arrivons à un aspect cardinal du soutien politique

¹ Texte de présentation du mini-documentaire sur la question, voir : <http://mizzima.tv/?p=233>, 7 juillet 2007.

international : son versant social. En devenant réfugiés, les Tibétains et les exilés de Birmanie accèdent à un système d'assistance sociale que l'on peut qualifier de « système-providence ».

D- ACCES A UN « SYSTEME-PROVIDENCE »

J'entends par « système-providence » l'ensemble des interventions des différents acteurs impliqués auprès des réfugiés dans le domaine social, qui visent à garantir un niveau minimum de bien-être à l'ensemble de la population concernée, en particulier à travers un système d'assistance sociale¹. On ne peut parler ici de protection sociale, laquelle désigne à la fois l'assistance et l'assurance sociales. Cette dernière, qui est basée sur un système de contribution/rétribution n'a pas cours dans le cas des réfugiés. En revanche, on est bien dans le domaine de l'assistance : l'octroi d'une aide aux personnes dont les ressources sont insuffisantes, sans contrepartie. C'est un « système-providence » en ce qu'il n'est pas garanti par un État mais par le « système-réfugié » (composé d'une grande variété d'acteurs, comme nous l'avons vu) et qu'il se déploie dans les différents secteurs du domaine social, soit l'éducation et la formation, l'aide à l'emploi, la santé et dans une moindre mesure les loisirs.

Dans le cas tibétain, on peut même parler d'un État-providence (Humeau, 2005), - Klieger parle, lui, de « welfare society within a state », cité par Methfessel (1997 : 18) - mis en place grâce aux dons étrangers, et qui protège les individus des risques de la vie et prend en charge leur fragilité socio-économique. Les situations d'urgence (notamment l'accueil des nouveaux réfugiés) comme celles de long terme sont gérées par l'administration tibétaine. Ainsi, les Tibétains perçoivent des aides pour étudier, pour assurer la scolarité de leurs enfants, pour démarrer une activité commerciale, pour le soin de leurs malades et de leurs personnes âgées. De ce point de vue, ils sont bien mieux lotis que les autres réfugiés et qu'une large part de la population locale. Cependant, ce n'est pas à Delhi que l'on observe le mieux cet État-providence en action, les Tibétains de la capitale indienne y étant largement indépendants de leur administration. Je développerai donc uniquement les domaines qui sont significatifs pour les Tibétains de la capitale.

¹ Je ne rappelle pas ici la couverture sociale apportée par le HCR mais elle est à prendre en compte dans ce « système-providence ».

1) *Education et formations*

L'éducation est le secteur qui a reçu le plus d'attention de la part du Dalai Lama, en tant qu'élément primordial de la création de la nation tibétaine en exil (voir Korom, 1997 : 2). L'instauration d'un système éducatif tibétain, soutenu par l'Inde, fut, avec l'installation dans les *settlements*, l'un des jalons de l'établissement des Tibétains en Inde. Une large part des nouveaux réfugiés qui arrivent chaque année du Tibet est composée d'enfants envoyés par leurs parents pour y suivre un cursus scolaire tibétain.

Les fonds étrangers versés aux Tibétains le sont soit aux écoles du Tibetan Children's Village (TCV) (et à celles gérées par les trois autres fondations, *cf.* chapitre 3), soit sous forme de parrainages individuels. Excepté le cas du parrainage non institutionnalisé, l'ensemble de ces dons passe par l'administration centrale tibétaine qui les regroupe et les redistribue. À titre informatif, les seules écoles TCV ont reçu en 2006 six millions et demi d'euros¹ de dons occidentaux. À Delhi, le TCV a financé la construction de la cité universitaire à Rohini, dans la deuxième moitié des années 1990.

La situation des réfugiés de Birmanie est pour ainsi dire aux antipodes de celle des Tibétains. Ni le gouvernement indien ni les bailleurs occidentaux n'ont permis aux réfugiés de poser les bases d'un système éducatif équivalent de celui des Tibétains. Par ailleurs, les réfugiés eux-mêmes ne se sont jamais projetés sur le long terme à Delhi. Récemment, suite à l'arrêt de l'allocation de subsistance du HCR entraînant une dégradation des conditions de vie des réfugiés, ceux-ci ont cherché du soutien. Une initiative qui touchait quelques enfants depuis 2003, grâce à des donations individuelles venant d'Irlande, a ainsi été systématisée et uniformisée en 2006, devenant le Refugee Children Education Trust. Celui-ci remet désormais à 167 enfants une allocation de 1 500 roupies pour l'année². On ne peut cependant en aucun cas parler d'une réelle prise en charge, grâce aux dons étrangers, de l'éducation

¹ Voir leur journal *Metok* pour le détail de leurs activités, <http://www.tcv.org.in/metokfiles/metoksummer2006.pdf>, 11 juillet 2007.

² On se souvient que le HCR verse entre 2500 et 3000 roupies pour la scolarisation des enfants jusqu'au secondaire non inclus.

des réfugiés de Birmanie. Les réfugiés doivent envoyer leurs enfants dans les écoles indiennes.

On observait néanmoins un fort taux de déscolarisation en 2005 (65%, d'après le rapport de Marie Lobo¹). Il s'explique par une pluralité de facteurs, et notamment les difficultés rencontrées pour intégrer les établissements publics indiens et la médiocrité de l'enseignement qui y est délivré. Mais aussi, les réfugiés de Birmanie souhaitent que leurs enfants apprennent l'anglais. Ils ne voient pas l'intérêt du hindi car, on l'aura compris, ils ne sont pas dans une optique d'intégration en Inde. Au vu des conditions d'accueil qui leur y sont faites, l'alternative est pour eux le retour au pays ou la réinstallation en Occident. Les quelques tentatives d'écoles communautaires, essentiellement impulsées par les organisations féminines, n'ont pas abouti à la mise en place de structures d'enseignement solides. Les réfugiés n'ont pas l'argent nécessaire pour envoyer leurs enfants dans des écoles privées, qui elles donnent les cours en anglais. Les écoles chrétiennes représentent le seul moyen pour résoudre cette quadrature du cercle (voir chapitre 5).

D'autre part, il existe des bourses permettant à des réfugiés sélectionnés de partir faire leurs études supérieures à l'étranger. Ces programmes visent l'accueil universitaire de Tibétains et de réfugiés de Birmanie uniquement. Des bourses d'études (et des formations professionnelles dans une moindre mesure) sont proposées par divers gouvernements occidentaux chaque année aux réfugiés. Dans la plupart des pays concernés, le boursier a la possibilité, à l'issue de sa formation, de transformer son visa étudiant en un visa de séjour de plus long terme et ainsi de demeurer dans ledit pays. Nombreux sont ceux qui adoptent ensuite la nationalité du pays en question.

Entre 1982 et 2002, un total de 391 bourses ont été décernées à des étudiants tibétains pour suivre des études à l'étranger, soit un peu moins de vingt par an. Elles se répartissent comme suit :

¹ Marie Lobo, Report Survey of Myanmar Refugees in New Delhi, 2 May - 11 July, for UNHCR OCM New Delhi, 2005.

États-Unis	289
EUROPE	56
Japon	17
Taiïwan	12
Mongolie	9
Thaïlande	6
Israël	2

Source : Département de l'Éducation, administration centrale tibétaine¹

Les bourses sont décernées par le département de l'Éducation de l'administration centrale tibétaine. Pour les étudiants désireux de poursuivre leur formation à l'étranger, c'est le comité des bourses de haut niveau qui sélectionne les candidats. Les deux critères majeurs pris en compte (comme dans le cas des bourses pour étudier en Inde) sont le service communautaire réalisé par le candidat et l'excellence des résultats. Les étudiants s'investissant pour leur communauté sont donc privilégiés.

Les financements offerts aux Tibétains sont majoritairement annuels : c'est le cas des quinze bourses Fulbright (dix pour préparer des diplômes universitaires et cinq pour d'autres cursus tels que des formations professionnelles) et des deux bourses du College Berea pour des étudiants en licence. Par ailleurs, divers gouvernements proposent des financements plus longs. Aux États-Unis, l'université de San Francisco décerne une bourse de quatre ans pour une licence (*undergraduate course*) tandis que la Wasatch Academy d'Utah propose à un collégien de lui payer les quatre années de lycée (*high school*). Au Royaume-Uni, le Weston Super Mere College offre plusieurs financements pour différents diplômes, le Pestalozzi Village propose une bourse de deux ans pour diverses formations et la St Andrews University finance des licences. L'Asian Institute of Technology de Bangkok offre une bourse, payée par les gouvernements finlandais et français, pour une formation technique de mastère. La National Sun-Yat Sen University de Taiwan décerne des bourses pour des mastères. La Columbia University d'Israël finance des étudiants en médecine. Enfin, le

¹ <http://www.tibet.net/education/eng/scholarships/>, 19 juin 2007.

Mahindra United World College de Pune (Inde), qui fait partie du réseau des World United Colleges, décerne une bourse pour entreprendre un cursus de deux ans : l’International Baccalaureate.

En ce qui concerne les réfugiés de Birmanie, cinq bourses leur sont proposées chaque année dans le cadre du Burmese Refugee Scholarship Programme, centralisé par l’université d’Indiana. Les candidats sont sélectionnés en fonction de leur score au TOEFL¹ et de plusieurs entretiens menés par des représentants de l’université américaine. Il s’agit d’un financement de deux ans et demi, à l’issue duquel le réfugié peut rester aux États-Unis s’il le souhaite. Les six premiers mois sont consacrés à des cours intensifs d’anglais. Les réfugiés passent alors de nouveau le TOEFL et choisissent parmi sept établissements, en fonction de leurs résultats et de leurs souhaits, l’université dans laquelle ils vont étudier.

On voit bien la différence fondamentale dans le processus de sélection des candidats. Dans le cas des réfugiés tibétains, c’est leur administration qui y procède ; les Tibétains sont donc maîtres, pour une large part, de ce processus décisionnel. Les étudiants de Birmanie, en revanche, sont choisis par les financeurs ; ils se trouvent donc dans une simple position de receveur et dépossédés du choix des étudiants méritants, tout comme des critères de sélection. Les Tibétains ont pu introduire le facteur du service communautaire, nous l’avons vu ; les étudiants de Birmanie sont choisis quant à eux sur leur niveau d’anglais. Une réunion d’information à la communauté, en présence d’une responsable de l’université d’Indiana dans les locaux du Burmese Community Resource Centre en 2001, avait donné lieu à l’intervention d’un réfugié, soutenu par l’ensemble de la salle. Celui-ci faisait remarquer à l’Américaine que c’était très charitable de leur part de permettre à cinq réfugiés de partir chaque année étudier aux États-Unis, mais que la somme investie pour ces cinq privilégiés permettrait de payer les études d’une centaine en Inde. Cette remarque ne semble pas avoir éveillé de réflexion de la part des États-Unis car, en 2006, les réfugiés de Birmanie continuaient de passer les épreuves du TOEFL dans l’espoir d’être parmi les cinq heureux élus.

¹ Il s’agit du Test Of English as a Foreign Language, reconnu internationalement.

Si l'on rapporte le nombre de bourses décernées au nombre total des réfugiés, on obtient un ratio de 20/140 000 (0,0001428) pour les Tibétains et de 5/1800 (0,0028) pour les réfugiés de Birmanie. Même si ce rapport en soi ne veut pas dire grand-chose, car il faudrait comparer le nombre de bourses offertes au nombre d'étudiants potentiels, il laisse penser que, proportionnellement, les premiers sont bien moins dotés que les seconds. Mais ce serait omettre que, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, les réfugiés de Birmanie n'ont pas réellement accès aux universités indiennes tandis que leur homologues tibétains ne rencontrent pas de difficultés pour entrer dans les Collèges ou les universités en Inde et que, s'ils ont de bons résultats, leur scolarité est intégralement payée.

Les réfugiés bénéficient par ailleurs d'un accès à des formations, mises en place par le biais de leurs organisations et financées par des bailleurs occidentaux. Encore une fois, en ce qui concerne les Tibétains, c'est à Dharamsala que l'on observe ce phénomène. À Delhi, les réfugiés de Birmanie sont parvenus à mettre sur pieds différents projets, dans lesquels l'anglais et l'informatique sont centraux.

On a déjà évoqué le soutien apporté par l'OSI. Si l'on considère la période 2003 à 2005, l'Open Society de Soros a financé¹ diverses initiatives. Ce fut le cas de la mise en place de cours d'anglais par le Burma Asylum Seekers Committee (2003), comité qui s'est formé à la suite des nombreux rejets par le HCR des demandeurs d'asile chin et kachin en 2002 et 2003 qui souhaitent ainsi faire entendre leur voix et aider et protéger les personnes faisant face à des délais très longs dans l'examen des demandes (jusqu'à 18 mois dans certains cas, un an pour beaucoup). Elle a financé l'activité du Burma Information and Technology Team² (2004 et 2005), qui, visant le rétablissement de la démocratie à travers le développement des techniques de l'information et de communication, forme les jeunes à l'informatique. De plus, l'OSI subventionne en partie l'English Language Training School. Cette école d'apprentissage de l'anglais est un projet initié par la fondation Prospect Burma, auquel l'OSI s'est jointe. Prospect Burma est une organisation caritative britannique créée elle aussi par un philanthrope, Alan Hal, en 1989. En parallèle de cette école,

¹ Il s'agit de financements d'une année, reconductibles.

² Voir leur site www.burmail.net.

l'organisation fournit chaque année à plus de cent soixante étudiants (en Inde et ailleurs) des bourses pour étudier des matières jugées prioritaires au regard du développement démocratique de la Birmanie : santé publique, éducation, environnement, droits de l'homme, développement technologique.

L'anglais et l'informatique sont considérés par les bailleurs et les réfugiés comme des savoirs indispensables aux réfugiés, déterminants pour leur avenir. Remarquons cependant qu'ils le sont en vue d'une réinstallation ou d'un retour en pays d'origine. Les conditions d'accueil en Inde ne permettent pas aux réfugiés d'espérer décrocher un emploi où ces compétences seront mobilisées. Ces formations entretiennent donc en quelque sorte le sentiment d'entre-deux, celui d'être dans une situation temporaire sur un parcours dont le but, dans un futur proche, est incarné par l'Occident. Elles façonnent aussi ces réfugiés comme des citoyens d'un monde global en leur inculquant les compétences préalables de celui-ci.

Mais pour le moment, les réfugiés sont à Delhi et le problème majeur qu'ils doivent résoudre est celui du travail. À la différence de l'anglais, l'enseignement du hindi, nettement plus prioritaire pour trouver un emploi, n'est proposé que par quelques organisations de réfugiés, qui tentent par ailleurs de doter les réfugiés d'un savoir-faire qui leur permettra de trouver un emploi ou de monter sa petite affaire. Cette sphère est cependant moins active que celle du politique.

2) *Aide à l'emploi*

Les réfugiés ne sont pas légalement autorisés à travailler, la question de leur subsistance paraît donc fort problématique (quand bien même le secteur informel présente des opportunités). Ce n'est pourtant pas ce que nous montre le cas tibétain. Les raisons sont assez clairement identifiables : le volume des dons versés aux Tibétains et la bienveillance de l'Inde associés au fait que l'exil a été envisagé sur le long terme ont permis à l'administration tibétaine de mettre en place des structures économiques de subsistance pour ses exilés. Quand de nouvelles situations ou problèmes apparaissent, l'administration tibétaine, en s'alliant avec un bailleur occidental, cherche des solutions pour y remédier. À Delhi, où la majorité des Tibétains sont indépendants, le problème majeur est celui rencontré par les jeunes

qui ne trouvent pas d'emplois adaptés aux cursus qu'ils ont suivi. L'administration et les *settlements* ne sont plus en mesure, comme ils l'étaient au début de l'installation des Tibétains en Inde, d'absorber la jeune population active. De plus, ces emplois ne représentent pas un secteur attrayant pour une jeunesse ayant reçu une éducation moderne et poussée, vivant dans des grandes villes, et ayant de plus en plus de contacts avec l'Occident. Cette frange de la société se concentre particulièrement dans la capitale indienne, où elle espère trouver du travail.

Ainsi, les Tibétains ont mis sur pied le Youth Opportunity Trust Asia (YOTA) avec le financement de la Tibet Society, qui est la première ONG britannique à avoir fourni une assistance humanitaire aux Tibétains dès 1959. Pour lutter contre l'apparition du « chômage » chez les jeunes Tibétains, le YOTA¹ a défini son activité à la charnière entre le monde de l'éducation et celui du travail. Ses deux représentants, une femme² et un homme tibétains dans la trentaine, expliquent qu'elle consiste tout d'abord en l'organisation de réunions d'information et d'orientation scolaire (au niveau de l'université) et professionnelle. Il s'agit par exemple de préparer les étudiants au processus d'admission dans les universités qui en Inde est un véritable marathon³. Elle met en place des séances pour apprendre à rédiger son CV, pour s'interroger sur son plan de carrière, sur ses motivations, pour développer ses compétences en terme de communication. Elle organise parfois de grandes conférences où les jeunes Tibétains sont invités à réfléchir sur leur futur et la vision qu'ils en ont⁴. Elle propose des formations spécifiques en partenariat avec des institutions indiennes (dans l'hôtellerie par exemple). Sur son site, elle met en ligne des offres d'emplois. Ces offres proviennent très majoritairement du circuit tibétain (comptables, interprètes, professeurs, etc., dans les *settlements* ou pour des institutions de l'administration tibétaine). Enfin, trois jeunes entrepreneurs sont actuellement soutenus dans leur projet de création d'entreprise : le Tibetan World magazine, un styliste et une compagnie d'assistance informatique (*web solutions*).

¹ <http://www.youthopportunity.org/Script/aboutus.asp>, 23 juin 2007.

² Celle-ci passe six mois de l'année aux États-Unis, où vivent son mari et son enfant de deux ans, et six mois en Inde où elle « œuvre pour sa communauté ».

³ À tel point que certains journaux présentent chaque jour des articles sur le sujet pendant toute la période (juin-juillet).

⁴ À Bangalore, en octobre 2006, se tenait la conférence « Creating the future global vision for young Tibetans », voir

Cette agence dont le but est de faciliter l'emploi des jeunes Tibétains est un témoin supplémentaire de la différence des situations vécues par les Tibétains et les autres réfugiés. Chez les réfugiés de Birmanie, qui bénéficiaient dans leur majorité d'une allocation du HCR jusqu'au début des années 2000, et qui ne se sont pas projetés en Inde dans la durée, la plupart des associations de réfugiés ont investi le champ politique. Celles qui se sont saisies de la question de la subsistance des réfugiés sont avant tout des organisations féminines. Il est intéressant de remarquer qu'elles ont d'abord mis en avant la précarité socio-économique de leurs membres pour attirer des financeurs dans le soutien de projets générant des revenus. Dans un deuxième temps, ces organisations ont davantage développé les initiatives visant la participation politique de leurs membres. On peut avancer différents éléments d'explication à ce phénomène : le versement d'allocations par le HCR rendant l'obtention d'un travail plus secondaire, les difficultés rencontrées pour monter sa propre affaire en l'absence d'une structure telle que celle dont bénéficient les Tibétains, des financements bien moindres ou encore l'influence d'un milieu tout entier tourné vers des questions politiques (les réfugiés) ou dont les motivations passent par la politique (les bailleurs).

La Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB), déjà évoquée, est l'organisation féminine la plus solide de toutes celles qui existent chez les réfugiées de Birmanie. Elle a été créée en 1995 pour aider les femmes isolées dans la capitale indienne. Au départ, ces femmes birmanes organisaient des formations grâce à des fonds collectés en montant de petits commerces, tel un service de traiteur préparant de la cuisine birmane. Puis, grâce à un apport de fonds de l'OSI, le National Endowment for Democracy et le Norwegian Burma Committee, elles ont ouvert la clinique, ont mis en place des cours de couture, d'informatique et de langues (anglais, hindi). Peu à peu, elles se sont orientées vers des activités plus politiques, comme l'organisation de formations aux droits de l'homme, des femmes, etc., car leur but est de lutter contre les discriminations faites aux femmes en renforçant leur participation politique. L'association est donc à la charnière entre ces deux sphères politiques et sociales.

La WRWAB est aujourd'hui bien établie avec ses six salariées. Ses dirigeantes se projettent et préparent leur futur en formant la deuxième génération de leaders. De

plus, l’inscription de l’association dans un réseau plus large du fait de sa participation à la Women’s League of Burma permet à quelques-unes de ses dirigeantes de porter leur combat au-delà des frontières indiennes. L’association a créé de l’emploi pour ses responsables. Pour le reste, son but principal est devenu plus politique que social.

L’OSI a aussi apporté son soutien à une autre organisation féminine : la Chin Women’s Organisation (CWO). Formée de six branches (dont cinq sont basées dans le Mizoram et une est à Delhi, fondée en 1997), la CWO propose aux femmes chin des cours d’anglais, des formations aux droits de l’homme, aux droits des femmes, à la résolution de conflit, etc. À Delhi, l’organisation a adapté ses activités aux demandes de ses membres et a notamment mis en place un atelier de couture ainsi qu’une école d’après-midi. Avant l’OSI, une autre fondation américaine avait versé des fonds à la CWO, la Brackett Foundation, dont le soutien touche en particulier les réfugiés de Birmanie vivant en Thaïlande, dans le domaine de l’éducation, peut-on lire sur son site¹. La CWO a maintenu ses activités tant que les financements sont arrivés, soit environ quatre ans. En 2005 l’organisation ne recevait plus qu’un petit financement du NHEC, insuffisant pour mener de réelles activités. Si l’on met en perspective les deux associations, nées environ à la même époque, il est frappant de voir que l’une a aujourd’hui six salariés tandis que l’autre survit, sans salariés ni non plus de programmes à offrir à ses adhérentes. Des problèmes internes (le détournement de fonds à des fins personnelles par l’une des fondatrices), ont fragilisé la CWO, mais aussi le fait que le bagage intellectuel des leaders diffère : les représentantes de la WRWAB étaient étudiante diplômée ou médecin quand elles ont quitté la Birmanie, tandis que celles de la CWO travaillaient aux champs. Elles n’étaient donc pas armées également pour monter leur projet et interagir avec les sponsors.

Voyons enfin le dernier grand domaine qui recueille l’intérêt et l’argent des sponsors occidentaux : la santé.

¹ Voir <http://brackett.colgate.edu/default.htm>, 3 mars 2008.

3) *Santé*

Pour des gens socialement et économiquement fragiles qui, de plus, ne maîtrisent pas bien la langue locale, l'accès aux soins dans un pays comme l'Inde est difficile¹. Tous les réfugiés s'accordent à dire que, à moins d'être accompagnés par l'association Voluntary Health Association of Delhi (partenaire du HCR), ils sont extrêmement peu considérés par le personnel soignant dans ces grosses structures que sont l'hôpital Deen Dayal Upadhyay (DDU) ou AIIMS², les lieux autorisés par le HCR. Si l'on ajoute à cela la surpopulation des malades et les mauvaises conditions de soin, on comprend que, malgré leur situation économique, les réfugiés se tournent souvent vers les structures privées, en particulier quand il s'agit d'urgence. C'est là une des causes de l'endettement des réfugiés.

Grâce aux compétences de quelques réfugiés de Birmanie et aux dons occidentaux, deux cliniques ont été fondées, l'une par la Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB, dont une des fondatrices est médecin), l'autre par la NLD, où le Dr Tint Swe et sa femme (qui étaient à la tête d'une clinique en Birmanie) exercent. La clinique de la WRWAB est financée par l'Open Society Institute (OSI), à travers le National Health and Education Committee, qui agit comme une agence qui gère et distribue les financements occidentaux. Ouverte en 1997 et située à Asalatpur (Janakpuri), elle fonctionne en alternance avec la clinique de la NLD, installée à Vikaspuri. À elles deux, les cliniques sont ouvertes six jours par semaine. Elles prodiguent les premiers soins et administrent des traitements dans les cas des maladies bénignes. Pour les cas graves, le personnel agit comme médiateur vis-à-vis de VHAD pour une prise en charge des patients à l'hôpital DDU. Deux personnes sont embauchées par la WRWAB dans le cadre de la clinique : une infirmière et son assistante.

Le National Health and Education Committee (NHEC) est né en 1990 en Thaïlande. Il s'agit d'une fédération d'organisations politiques dont une partie de l'agenda concerne la santé et l'éducation des groupes ethniques (*ethnic nationalities*) et

¹ Une enquête sur les hôpitaux publics de Delhi menée par l'*Hindustan Times* en juillet 2007 présente un état très effrayant de ces lieux de soin. Ce sont pourtant les seules structures autorisées aux réfugiés s'ils espèrent un remboursement de leurs frais par le HCR.

² Plus connu sous son acronyme, le All India Institute of Medical Sciences est le plus gros centre hospitalier publique de la ville.

démocratiques de Birmanie. La branche de Delhi a été formée en 1996 et présente une association assez hétéroclite, depuis le Chin National Front (mouvement insurgé chin), jusqu’au gouvernement en exil, en passant par le Committee for Non Violent Action in Burma, le Distance Education Programme, la National League for Democracy (NLD), le National Council of the Union of Burma (NCUB) et quelques autres (onze au total). Son Secrétaire général pour Delhi en explique l’objectif :

« Le rôle de NHEC est de soutenir les projets en matière d’éducation et de santé de la communauté. La NLD est là pour la supervision politique, le NCUB est une organisation des leaders ethniques, le National Coalition Government of the Union of Burma a la fonction de gouvernement. Le NHEC aide ces organisations et plusieurs autres, onze au total, qui ont des programmes éducatifs et de santé. Il apporte une assistance partielle : de l’argent et du matériel comme des livres, des cahiers, des médicaments, etc. Également, nous organisons des formations aux premiers soins, les réunions sur le SIDA et le VIH, les débats sur les questions de santé et de droits de l’homme. »

Cette approche transethnique, impulsée par les bailleurs, répond à leur objectif premier de diffusion de la démocratie. Elle oblige les réfugiés à se départir d’un élan nettement plus communautaire, qui apparaît dans le foisonnement des organisations qui doivent ici travailler ensemble.

Le National Health and Education Committee reçoit des fonds du Danish Burma Committee/Danish Labour Movements International Forum¹, du Norwegian Burma Committee², de la Norwegian Church Aid³, du National Endowment for Democracy et de l’American Jewish World Service⁴. Son fonctionnement fait penser à celui adopté par les Tibétains qui, en centralisant les dons et en décidant de leurs affectations (en concertation avec les bailleurs ou non en fonction des cas), sont des récipiendaires actifs plutôt que de simples bénéficiaires d’une aide extérieure.

Enfin, de façon assez récente pour les réfugiés de Birmanie de Delhi, on peut mentionner la Fondation for the People of Burma, une association fondée en 1999 par un investisseur américain bouddhiste. C’est sa foi qui l’a incité à vouloir aider un pays majoritairement bouddhiste, est-il écrit sur le site de la Fondation⁵, et non un élan de charité, chrétienne ou non, ou de philanthropie raisonnée. Celle-ci propose

¹ Voir <http://www.aif.dk/?id=12>, 23 juin 2007.

² Voir http://www.burma.no/?module=displaysection§ion_id=127&format=html, 23 juin 2007.

³ Voir <http://www.nca.no/article/articleview/1720/1/43/>, 23 juin 2007.

⁴ Voir <http://www.ajws.org/>, 23 juin 2007.

⁵ <http://www.foundationburma.org/aboutus.php>, 9 juillet 2007.

son aide en matière de santé, d'éducation et de leadership, en Birmanie, en Thaïlande et en Inde, sans faire de discrimination ou de préférence en fonction de la religion. Ainsi, deux volontaires américains, un couple d'étudiants en médecine, après avoir donné de leur temps et de leurs compétences à la frontière birmano-thaï en 2004, sont venus en 2005 monter un projet sanitaire avec les réfugiés de Birmanie à Delhi¹. Le premier projet avait été réalisé en collaboration avec la Voluntary Health Association of Delhi (VHAD) et le gouvernement indien. Il s'agissait de distribuer aux réfugiés des pastilles gratuites de purification de l'eau. Le second projet, élargi cette fois au traitement des maladies liées à la contamination de l'eau (la dysenterie essentiellement), a nécessité un financement. C'est la Fondation qui a apporté les fonds. Par ailleurs, le réfugié chin qui était partie prenante du premier projet, travaillait, pour le second projet, directement avec les autorités indiennes (VHAD n'ayant pas le temps de s'y impliquer cette fois-ci). On voit ici l'autonomie gagnée par les réfugiés grâce à l'intervention d'acteurs externes.

Pour terminer ce chapitre sur les lieux de l'intervention des bailleurs de fonds occidentaux, arrêtons-nous un instant sur un point plus anecdotique mais néanmoins riche en enseignements, les loisirs.

4) *Loisirs*

Remarquer l'investissement de l'Open Society Institute (OSI) dans des organisations qui s'attachent à apporter du « bon temps » aux réfugiés n'est pas anodin. Cette implication de l'OSI de Soros dans tous les domaines de la vie des réfugiés est révélatrice de l'approche particulière développée par le philanthrope, et que l'on retrouvera de la part des Églises : une approche holiste qui conduit à encadrer et soutenir les réfugiés dans tous les aspects de leur vie.

L'OSI finançait en 2005 l'activité du Burma Community Resource Centre, qui, en plus de mettre à disposition des réfugiés des magazines et des livres et d'accueillir les meetings politiques des Birmans, est un lieu communautaire et de récréation pour les réfugiés. Il organise des activités pour les enfants, propose des jeux aux plus grands qui peuvent pratiquer le tennis de table, jouer au *karom* (billard indien) ou aux échecs. La pratique de ces jeux permet aux réfugiés de s'adonner à une pratique libre,

¹ Cf. chapitre 3.

fictive, fixée par des règles mais qui n’ont rien à voir avec celles de la vie ordinaire et d’être dans un espace-temps distinct de celui du quotidien. Bref, ils permettent aux réfugiés de s’évader.

De temps en temps, le centre organise des journées sportives qui sont l’occasion pour l’ensemble des réfugiés de Birmanie de se retrouver. Différents tournois sont alors mis en place : du football, du volley-ball, du tir à la corde, du badminton, du lancer de javelot et quelques jeux birmans comme le *thik si to*. Les joueurs de football portent tous des maillots, et presque l’équipement complet (shorts, chaussettes, protège-tibia) ; les joueuses de volley sont en jogging et maillot. L’organisation fait preuve de professionnalisme : les responsables portent tous des badges, les listes des joueurs sont informatisées. La participation est payante (100 roupies par équipe de football, 50 roupies par équipe de volley, 30 roupies pour le tir à la corde) et les participants reçoivent des coupons de 30 roupies pour retirer un lot à la fin de la journée en guise de récompense. Des arbitres officiels ont été désignés, les joueurs font des simagrées et simulent la douleur, une altercation se produit entre deux d’entre eux, séparés par les autres équipiers, de nombreux supporters encouragent les deux équipes, bref, tous les ingrédients du bon match de football sont réunis.

Ces journées connaissent un véritable succès chez les réfugiés. Les tournois sportifs offrent premièrement une soupape aux réfugiés, qui peuvent ainsi déverser leur tension et leur excitation, d’habitude condamnées, en les exprimant dans un cadre prédéfini par les règles du jeu. Ceci vaut aussi pour les spectateurs qui, pris au jeu, encouragent les joueurs, condamnent l’arbitre. Deux dimensions interviennent ici : la dimension cathartique du sport mais aussi celle de l’autocontrôle : l’affrontement, encadré par les règles du jeu, n’est pas véritable (Elias et Dunning, 1994). De plus, les sports d’équipe mobilisent les idées de solidarité et participent à la création de la communauté.

Par ailleurs, on peut tracer un parallèle entre les valeurs véhiculées par le sport et celles qui donnent corps au statut de réfugié. Les idées d’égalité des chances entre les joueurs, dont l’identité sociale est mise entre parenthèse le temps du tournoi, de respect de règles qui ont été déterminées pour permettre d’établir une pratique universelle et pour limiter la violence tout en développant un esprit loyal entre les joueurs ne sont pas étrangères à celles incarnées par le statut de réfugié. Il gomme

une part des différences sociales existant entre les personnes en les regroupant sous ce référent identitaire stéréotypé. Il a été élaboré à un niveau international et s'appuie sur une idée universelle des droits de l'homme. Il a été pensé pour réduire la violence vécue par des individus contraints à l'exil ; il exprime une certaine solidarité entre les nations. Le sport permet donc une parabole à la vie de réfugié, tout en représentant un exutoire pour les exilés.

Les réfugiés en profitent pour installer des stands de nourriture birmane et chin, la première, frite pour l'essentiel, rencontrant nettement plus de succès que la seconde, bouillie. C'est l'occasion pour les femmes de faire de la cuisine de Birmanie pour la partager, de parler de son pays avec les badauds, de raconter son exil parfois, et de se faire un peu d'argent. Les Indiens du quartier viennent se mêler à la fête. Des Indiennes s'arrêtent et se renseignent sur la composition des préparations (« Est-ce végétarien ? », demandent-elles le plus souvent), mais peu se lancent. L'ethnologue se sent bien seule face à sa soupe gluante de maïs bouilli.

Une des réfugiés en charge de l'organisation, qui est aussi une des leaders des réfugiés face au HCR, fait part des critiques de la YMCA, qui leur a reproché de dépenser de l'argent à ce genre d'activités. Elle s'en indigne car elle explique que ce n'est pas eux qui décident de l'utilisation de l'argent, mais que, en l'occurrence, c'est l'OSI. Cela illustre à nouveau le problème de la prise de décision laissée au bailleur ou partagée avec les réfugiés. Manquant d'une autorité reconnue et légitime capable de peser sur la direction à donner aux financements, les réfugiés de Birmanie se retrouvent passifs face à l'aide reçue.

CONCLUSION

Ce chapitre consacré au soutien politique reçu par les réfugiés et les retombées sociales qu'il induit au sein du groupe des Tibétains et des exilés de Birmanie a permis de montrer que pour bien des organisations mises en place par les réfugiés, il est difficile de distinguer entre le politique et le social. Cela tient pour une large part à cette condition de réfugié, où la reconnaissance sociale de la personne passe par une reconnaissance de son statut politique et de sa vulnérabilité sociale et économique qui en découle. L'imbrication de ces deux dimensions est particulièrement marquée en ce

qui concerne les réfugiés du Tibet et de Birmanie, où la dimension politique de l'exil tient une place centrale dans la (re)construction identitaire.

L'État-providence des Tibétains n'est pas des plus visibles à Delhi, mais on ne peut ignorer son rôle pour autant. Les Tibétains installés dans la capitale indienne, ou de passage, ne bénéficient pas des structures que l'on trouve dans les *settlements*. Ils reçoivent cependant parfois des aides, comme dans le cas des étudiants. Si l'on ne peut pas dire que les Tibétains sont autosuffisants, l'autonomie qu'ils ont gagnée par rapport aux bailleurs de fonds, en décidant dans une large mesure les affectations des subventions qu'ils reçoivent, est remarquable.

Le schéma est tout autre en ce qui concerne les réfugiés de Birmanie, dont beaucoup se sont exilés à Delhi à cause de leur vulnérabilité, pour y recevoir la protection du HCR. Or, cette protection est très limitée au regard de celle dont bénéficient les Tibétains qui, en plus de recevoir les fonds de gouvernements et d'organisations caritatives, ont mis en place des financements individuels par le biais du parrainage. Ceci entraîne les réfugiés de Birmanie à développer leurs propres réseaux pour tenter d'améliorer leur condition sociale. Le soutien apporté aux réfugiés dans la capitale indienne par les démocrates, les philanthropes et les ONG élargit le champ de leurs possibilités. Cependant, l'autonomie gagnée grâce aux financements occidentaux est ici toute relative ; les subventions sont loin d'être institutionnalisées, à la différence de ce qu'on observe chez les Tibétains.

On peut donc parler de l'existence d'un système d'assistance sociale, un « système-providence » pour les réfugiés du Tibet et de Birmanie, nettement plus abouti dans le cas des premiers. En dépit de ces aides, il faut souligner que les limitations qui pèsent sur les réfugiés, dans ce contexte d'accueil indien, pour l'accès au travail formel ou à la nationalité, empêchent la plupart d'entrer dans des processus de mobilité sociale ascendante.

Il est intéressant de souligner à nouveau que les acteurs majeurs qui apportent leur aide aux réfugiés adoptent une perspective holiste. Malgré des objectifs politiques bien affichés, le Burma Project de l'Open Society Institute (OSI) de Soros se décline autant dans la sphère sociale, participant d'une vision totalisante selon

laquelle la transformation de la société passe par l'intervention dans tous les domaines qui la composent. L'OSI finance donc, au-delà des organisations politiques et des médias, des programmes éducatifs, des projets potentiellement générateurs de revenus, et même des loisirs. Cette approche n'est pas réservée à ce philanthrope ; le National Endowment for Democracy (NED), qui finance des organisations féminines, de santé, tout comme le gouvernement en exil birman, intervient lui aussi dans différentes sphères de la vie des réfugiés. En analysant l'action du HCR dans le chapitre précédent, on a également souligné ce phénomène. L'agence des Nations Unies ne se limite pas à apporter son aide dans les domaines jugés prioritaires de l'éducation, la santé et du travail ; il propose, par l'intermédiaire de ses partenaires, des activités de développement personnel (*life skill workshops*), des célébrations des fêtes culturelles ou religieuses des réfugiés (*dimali*, Noël, nouvelle année musulmane), des tournois sportifs.

Je terminerai ce chapitre sur le poids des ONG et du monde occidental dans la construction identitaire des réfugiés en notant que la relation entre flux de ressources et pouvoir, qui est celle qui unit un État et ses citoyens (Monsutti et Pétric, 2005), est ébranlée premièrement par la condition de réfugié, du moins *a priori*, mais également par la présence massive de l'aide internationale (des ONG, des fondations, des Nations Unies, du monde chrétien). Dans le cas des Tibétains, paradoxalement, le rapport à l'État est central. C'est bien l'administration tibétaine qui assure la santé, l'éducation de son peuple, qui apporte des subventions dans divers domaines de la vie professionnelle. Mais elle ne le fait pas seule, elle est aidée dans sa tâche par l'État indien et par les ONG occidentales. Leur pouvoir est limité par le fait que le gouvernement en exil chapeaute le système, cependant, les valeurs et le mode de fonctionnement de ces dernières sont insufflés dans la communauté à travers les projets mis en place. Nous nous plaçons ici au niveau collectif, mais on peut faire les mêmes remarques au niveau individuel, si l'on considère par exemple les parrainages dans l'éducation et la mise en avant par les Tibétains de référents identitaires qui seront considérés comme méritoires par les parrains occidentaux (Humeau, 2005).

Chez les réfugiés de Birmanie, en revanche, l'État fait totalement défaut. Ni celui d'origine, ni celui d'accueil ne jouent ce rôle de protection et de prise en charge ;

quant aux Nations Unies, leur mandat est très limité. Ce vide laissé est comblé pour une part par les ONG, les fondations, les philanthropes. Or, ces « acteurs étranges », comme les qualifie Frederik Barth (Monsutti et Pétric, *op.cit.*), ne semblent pas avoir de projet à long terme ni non plus de raison d'être politique, car ils ne sont pas, avec les bénéficiaires, dans « une relation fondée sur une dépendance mutuelle comme cela est habituel en politique ». À moins que l'objectif ne se situe pas au niveau local et que ce soit là « la figure souriante de ce qu'on appelle la globalisation » (*ibid.*). C'est bien ce que l'on a observé à travers le soutien de l'Open Society Institute ou du National Endowment of Democracy. Ceci pousse Alessandro Monsutti (2006) à qualifier les ONG de « courtiers¹ de la démocratie » (des droits de l'homme et de l'aide humanitaire). Une autre part du vide laissé par l'absence d'État est comblée par la diaspora (les réfugiés réinstallés en Occident). Cette question sera traitée dans le dernier chapitre.

Enfin, un autre espace encore est occupé par les Églises, actrices majeures du « système-réfugié », dont il va être question dans le chapitre suivant. Le soutien chrétien entraîne là aussi les réfugiés à se rattacher au monde occidental. Pour l'un des responsables birmans, les ONG occidentales sont de mèche avec les minorités ethniques et préparent leur futur au sein de la Birmanie démocratique :

« Les ONG occidentales soutiennent les minorités chrétiennes, elles essaient de marginaliser les Birmans ethniques. Pourquoi ? Parce que nous sommes bouddhistes. Étant chrétiennes, elles sont plus familières avec les chrétiens, donc les groupes ethniques. [...] Les ONG et les groupes chrétiens sont proches parce qu'ils partagent la même religion. Mais je pense également que les ONG doivent avoir quelque intérêt à s'engager ainsi et doivent penser à leur futur... »

Le fait que le réseau chrétien aide les réfugiés sur place ou pour partir en réinstallation, ou encore que les Occidentaux chrétiens rencontrés à Delhi soient souvent des personnes ressources, renforcent l'action et le pouvoir de ce réseau aux yeux des réfugiés. Il génère des logiques communautaires de la part des réfugiés chrétiens. En outre, l'aide chrétienne ne vise pas uniquement des membres de la communauté chrétienne. En effet, les Afghans musulmans ainsi que quelques Iraniens, qui n'ont quasiment pas établi d'associations permettant de capter des aides

¹ Il emprunte cette notion à Blundo et Olivier de Sardan, qui furent les premiers, en France, à l'utiliser. Elle désigne un intermédiaire qui met en relation des acteurs et fait circuler de l'information en vue de son profit.

extérieures, ont fait l'objet de l'intérêt d'organisations chrétiennes prosélytes. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Soixantième anniversaire d'Aung San Suu Kyi

18 juin 2005



Une manifestation haute en couleur
Les Birmans montrent l'importance de l'événement en arborant les insignes de la Ligue Nationale pour la Démocratie (NLD), le parti de la dame de Rangoun.



Une des responsables de la Women's Rights and Welfare Association of Burma s'adresse à la foule.



La présence des femmes et des enfants témoigne de l'importance de l'événement, le nombre des manifestants également : ils sont près de 400, soit encore plus que lors de la venue de Kofi Annan.



Le ministre du gouvernement en exil résidant à Delhi s'adresse à la presse indienne.





Le lendemain, à l'Association of Peoples of Asia se tient une conférence en présence de sa présidente, Nirmala Deshpande, du Dr Anand Kumar, et du Kalon Tripa (équivalent du Premier Ministre) tibétain, Samdhong Rinpoche, entre autres invités.



Ces jeunes femmes *bamar*, membres de la Ligue Nationale pour la Démocratie en exil (NLD-LA), sont, comme à l'occasion de la conférence à l'India International Centre de mars 2006, chargées de l'organisation.



Dans l'assistance, des Birmans et des Indiens. Les tableaux d'Aung San Suu Kyi et du Mahatma Gandhi, qui sont exposés sur l'estrade, sont aussi ceux qui accompagnaient les demandeurs d'asile lors des manifestations devant le HCR, en 2003.

Sustainable Solution for Burma's Crisis and Regional Cooperation

India International Centre – 31 mars 2006



Un groupe de jeunes Chin et Kachin interprètent, en ouverture de la conférence, un de leur tube culte, *Freedom* de Paul McCartney.



Autour de la table siègent des leaders birman, un parlementaire cahemiri, Nirmala Deshpande (de l'Association for Peoples of Asia) et un parlementaire philippin, membre du All India Parliamentary Caucus on Myanmar.



Dans la salle, des réfugiés birmans, principalement *bamar*.

Jawaharlal Nehru University, fac de gauche

JNU est considérée à la fois comme l'une des plus prestigieuses facultés indiennes et comme une université de gauche, une fac « rouge », repère de maoïstes selon certains. Fondée autour de la School of International Studies (SIS)¹ dans les années 1960, elle a conservé cette étiquette de l'université des relations internationales.

Nous sommes en avril 2004. Plusieurs des affiches font référence à la guerre en Irak, d'où les attaques ciblées contre George W. Bush. Les premiers ennemis des étudiants de JNU restent néanmoins les nationalistes hindous (notamment le RSS). On peut lire la signature des partis politiques étudiants : la National Students Union of India (NSUI, Congrès), la Students' Federation of India (SFI, parti communiste marxiste), la All India Students' Association (AISA, parti communiste marxiste léniniste).



De droite, à gauche : Bal Thackeray (Shiv Sena), Osama Ben Laden, G.W. Bush.



JNU se prête aussi à l'organisation de séminaires sur les réfugiés. Ici, il est organisé par le groupe pour l'étude de la sécurité nationale (CSNS). Il réunit, entre autres, des universitaires et des membres du HCR.

C'est à JNU que l'un des trois Tibétains thésards en Inde s'est inscrit. Il explique avec fierté son choix :

« Pour mes études, je souhaitais faire quelque chose qui nourrisse vraiment mon combat politique. C'est pour cela que j'ai choisi JNU. Je voulais faire une thèse en Relations internationales et étudier la diplomatie. Et c'est justement autour de la SIS que JNU est née. C'est donc là que je me suis inscrit. En plus de faire un cursus qui me permet d'être plus clairvoyant dans mon action, je me trouve dans un lieu d'effervescence politique, où les partis étudiants, de gauche, sont très actifs, très divisés, mais très actifs. J'ai notamment des amis népalais et du Nord-Est indien. Ils sont les plus engagés. C'est étrange, c'est de ceux qui se battent au nom du communisme que je me sens le plus proche... »

C'est aussi dans cette université que la jeune parlementaire tibétaine Youdon Aukatsang a réalisé un mastère de politique internationale. JNU abrite de célèbres chercheurs issus des communautés de réfugiés ou de leurs supporters indiens. Citons par exemple le professeur Dawa Norbu, « doyen de la première vague des intellectuels [tibétains] exilés »², qui enseignait depuis une vingtaine d'années à JNU, au département d'études de l'Asie centrale. Côté Indien, la personnalité la plus célèbre auprès des réfugiés est le Dr Anand Kumar, sociologue au Centre d'étude des systèmes sociaux (CSSS), spécialisé en sociologie politique. Militant de gauche depuis les années 1960, il n'a pas manqué de s'associer aux mouvements de soutien aux réfugiés, qu'ils soient tibétains, bhoutanais ou birmanais. Ainsi, il est membre de l'Indo-Tibet Friendship Society, de l'Indo-Burma Friendship Society et de l'Indo-Bhutan Friendship Society³.

¹ Celle-ci se situait alors à la Sapru House, dans le nord de Delhi.

² Voir *Tibetan Bulletin*, May-June 2006, "In Memoriam of Prof. Dawa Norbu", p. 26-28.

³ Quasiment absents de Delhi, les réfugiés bhoutanais ont cependant établi un bureau pour le lobbying politique et organisent de temps en temps des manifestations dans la capitale indienne.

Delhi University, campus des Tibétains

Février 2006



Faculté de droit, midi. Deux orateurs, Tenzin Tsundue (au pupitre), secrétaire général des Friends of Tibet, le célèbre poète-activiste, et Vijay Kranti (assis, à gauche de Tsundue), photographe indien engagé dans la cause tibétaine depuis une trentaine d'années, s'adressent aux étudiants en anglais (Tsundue s'en excuse et le justifie par la faiblesse de son hindi). Kranti insiste sur les liens entre l'Inde et le Tibet et invite l'audience, déjà convaincue, à ne pas considérer la Chine comme un pays ami.

Tsundue relate son histoire, son enfance dans un *settlement* en Inde, son arrestation par les Chinois après s'être égaré alors qu'il marchait au Ladakh, ses trois mois de prison (1997) et ses rencontres avec les prisonniers politiques dont il avait tant entendu parlé, sa prise de conscience des dégâts causés par les Chinois dans leur « modernisation » du Tibet. Il dénonce ce « flot de consumérisme capitaliste » qui va détruire la culture tibétaine et enjoint les étudiants à porter son message.

Puis, un jeune réalisateur présente son documentaire, intitulé « A Noble Effort », sur la préparation, au sein d'une école TCV du Ladakh, des festivités données à l'occasion de l'anniversaire du Dalai Lama. L'accent est mis sur la transmission de la culture aux enfants tibétains, sur le fait que cet apprentissage est nécessaire du fait de l'exil mais qu'apprendre sa culture est une chose qui paraîtrait saugrenue vivant dans son pays.

Enfin, c'est la projection de Kundun, de Martin Scorsese.



L'assistance est majoritairement composée d'étudiants tibétains, et de quelques Indiens. Elle compte près de quatre-vingts personnes. Plusieurs ont leur téléphone portable avec lequel ils peuvent immortaliser l'événement, et garder une image de Tenzin Tsundue en particulier.

En 2006, environ 1200 Tibétains sont inscrits à la Delhi University qui compte plus de 300 000 étudiants, répartis dans les différents College, instituts, écoles disséminés dans la ville.

Friends of Tibet (FoT)

India Habitat Centre, 28 août 2006

L'association a organisé une projection d'un documentaire, *Conflicts*, diffusé sur la BBC.



Une chercheuse indienne de Delhi University, un réalisateur indien, Tenzin Tsundue, le poète activiste qui est aussi Secrétaire général de FoT, et l'un des leaders, tibétain lui aussi, de l'association président les débats.



L'assistance est majoritairement composée de jeunes Tibétains. Quelques Indiens prendront la parole pour demander comment ils peuvent aider la cause. Rapidement, la discussion se cristallise sur les deux options de l'alternative entre indépendance et autonomie.



Organisée avec des étudiants occidentaux de l'université d'Aligarh (Uttar Pradesh), la soirée se termine par une photo de groupe réunissant les membres de FoT Delhi, pour la plupart.

Chapitre 5 Les réfugiés dans la sphère chrétienne

Poursuivant cette réflexion sur les modalités de définition des identités multiples du réfugié et leur construction, nous allons maintenant nous intéresser à la sphère religieuse. Les interactions entre les réfugiés et des acteurs chrétiens indiens et occidentaux procèdent de deux types de logiques : des logiques communautaires, développées par des organisations indiennes et occidentales chrétiennes en faveur de réfugiés déjà chrétiens, et des logiques prosélytes de la part d’acteurs indiens envers des réfugiés musulmans. À ces deux logiques correspondent des dynamiques identitaires que Sebnem Koser Akcapar (2007) distingue selon deux modèles : celui de la continuité et celui de la discontinuité. Les logiques communautaires se développent selon le modèle de la continuité. On le verra à travers le cas des Chin chrétiens, pour qui les institutions religieuses en Birmanie, en Inde et en Occident préparent le chemin d’une migration aux buts et aux rayons d’action très variables (depuis le voyage d’études théologiques en Inde jusqu’à la réinstallation en Occident) et la facilitent. La logique prosélyte implique au contraire une rupture, une discontinuité dans la vie des réfugiés, tout en introduisant une nouvelle cohérence entre leur passé, leur présent et leur futur. Les réfugiés afghans et iraniens qui se convertissent au christianisme en fournissent un parfait exemple, des réfugiés pour lesquels les congrégations missionnaires redéfinissent les perspectives identitaires tant sur le plan matériel que spirituel. On abordera la question du communautarisme chrétien en présentant les différentes sphères où il est à l’œuvre. Puis, on étudiera les ressorts du prosélytisme, qu’il soit souterrain ou bien visible, en s’interrogeant sur l’influence de ces dynamiques dans la construction identitaire.

5-1 COMMUNAUTARISME RELIGIEUX

Ce sont des Chin que nous allons parler, seul groupe à être chrétien d’origine. Le christianisme s’est imposé aux Chin sous l’action de missionnaires américains majoritairement protestants à partir de la fin du XIX^e siècle. En l’espace d’un siècle

environ, la quasi-totalité de la population s’est convertie au monothéisme chrétien, délaissant un paganisme originel (Danel-Fédou et Robinne, 2007).

On entend par communautarisme l’idéologie visant à faire prévaloir la communauté sur d’autres formes d’appartenance, qu’elle soit linguistique, religieuse et/ou ethnique. Dans l’introduction du numéro de la revue *Cultures & Conflits* sur « L’État face aux communautés », Christophe Jaffrelot estime qu’il s’agit d’« une construction moderne et largement stratégique qui émerge nécessairement en relation avec la formation ou les transformations de l’État » (Jaffrelot, 2006), et le définit comme suit :

Le communautarisme se caractérise d’abord par sa prétention à opposer à la relation citoyenne une autre allégeance qui se veut prioritaire. Il remet, par là, en cause la construction d’un espace public et le principe même d’une société politique transcendant les spécificités culturelles.

Ici, notre point de référence n’est pas l’État mais plutôt le HCR, instance de tutelle pour les Chin. L’agence des Nations Unies ne définit pas sa politique en fonction des particularismes ethniques ou religieux, en tout cas pas pour les réfugiés de Birmanie¹. Elle s’efforce de garantir aux réfugiés leurs droits fondamentaux en s’appuyant sur une définition universelle des droits humains ; elle défend une conception unitaire, homogène du réfugié, qu’elle catégorise en premier lieu selon sa nationalité². De la même façon, les bailleurs occidentaux tels que le National Endowment for Democracy ou l’Open Society Institute, dont l’optique est de propager la démocratie, imposent aux réfugiés des approches transethniques, visant une réconciliation nationale. La nationalité est pour eux le niveau de référence pertinent. Le nouveau cadre d’action défini par les organisations internationales, Nations Unies ou bailleurs occidentaux, a donc pour conséquence de renforcer l’appartenance nationale.

Au contraire, les logiques communautaires visent une section précise de la société. Ainsi, les dynamiques communautaires chrétiennes privilégient les membres de la communauté chrétienne. Chez les Chin, où le christianisme est très pluriel (on dénombre en 2005 douze églises pour près de 1 600 personnes, soit environ une

¹ Notons que c’est l’influence du contexte local qui entraîne le HCR à distinguer les Afghans musulmans et sikhs et hindous.,

² Les trois premières catégories sont pour le HCR à Delhi les « Afghans », « Burmese », et les « Other nationalities ».

église pour 133 fidèles¹), ces dynamiques entraînent un éclatement du groupe, une atomisation de celui-ci. Chaque Église est tournée vers ses ouailles et n'est pas prête à œuvrer pour l'ensemble des Chin. Ainsi, quand le HCR a proposé en 2004 à la Chin Women Organisation, rattachée à la Chin Believers Church de mener un programme à destination de l'ensemble des femmes de Birmanie, celle-ci a décliné l'offre, acceptant de travailler pour ses adhérentes, c'est-à-dire ses fidèles, mais uniquement celles-ci. Autre témoin de logiques qui s'opposent, le sort des étudiants chin. L'arrêt de l'allocation de subsistance par le HCR toucha en premier lieu les étudiants en Bible College, le HCR justifiant sa position par son éthique non-prosélyte. Pour les Chin, il s'agissait d'une discrimination sur la base de la religion, d'une atteinte à leur liberté de chrétiens. Le secrétaire général du ABRC déclarait en 2001 lors d'une réunion avec le HCR :

« Les étudiants en théologie doivent être traités comme les autres. Le HCR fait de la discrimination en les privant prochainement d'allocation de subsistance, c'est une atteinte aux droits de l'homme. »

On abordera ainsi deux domaines où le soutien des chrétiens aux réfugiés de Birmanie est un appui aux chrétiens chin : la politique et le social (à travers l'éducation).

A mi-chemin entre ces deux sphères politique et sociale, on s'arrêtera sur la réinstallation, domaine dans lequel les Églises sont très actives. Ceci permettra d'illustrer que les mouvements communautaires tirent leur force de leur dynamique transnationale, comme le souligne Jaffrelot (*op. cit.*) :

Enfin l'efficacité d'un mouvement communautaire et la démonstration de sa puissance supposent souvent une énonciation internationale de son identité et de ses buts et donc une internationalisation de son action de contestation.

Le mouvement chrétien dont la portée globale entraîne la mise en relation des croyants entre eux, qu'ils soient en Birmanie, en Inde ou en Occident. Les congrégations groupusculaires, qu'il s'agisse de celles créées en pays chin ou de celles de Delhi, sont soutenues par des Églises mères implantées principalement aux États-Unis et au Canada (le rôle de la diaspora chin est moteur dans l'établissement de ce soutien, voir chapitre 7). Delhi occupe une place particulière, celle d'un des chaînons

¹ Ce phénomène n'est pas propre à la situation d'exil. François Robinne et Grégoire Danel-Fédou (2007) dressent le même constat à l'intérieur de la Birmanie : la vivacité du protestantisme conduit à la formation d'églises groupusculaires en pays chin, dont la moyenne s'établit dans leur enquête à une église pour 30 maisons environ.

du réseau, d'une des étapes du parcours, qui, idéalement se terminera en Occident. On peut même affirmer que le réseau chrétien crée des réfugiés en poussant à l'expatriation les Chin de Birmanie¹, en accompagnant les exilés et en les guidant jusqu'à Delhi (ce que font les Églises au Mizoram), en leur proposant des perspectives de réinstallation.

A- SOUTIEN POLITIQUE

Des soutiens chrétiens sont parfois visibles lors de manifestations organisées par la communauté des réfugiés de Birmanie dans son ensemble. Ainsi, un représentant américain des sœurs ursulines (catholiques) était présent lors de la première Convention internationale pour le rétablissement de la démocratie en Birmanie (1996, New Delhi). Trócaire, l'agence officielle de développement à l'étranger de l'Église catholique d'Irlande, s'est jointe aux divers groupes de soutien lors de la seconde Convention (2004). Mentionnons également que le Norwegian Burma Committee (qui finance plusieurs organisations de réfugiés, à commencer par le gouvernement en exil) est connecté avec la Norwegian Church Aid.

Cependant, il apparaît que ce réseau chrétien, provenant en particulier des États-Unis, se mobilise surtout auprès des réfugiés chrétiens de Birmanie. On se souvient de l'épisode de Guam² où un millier de demandeurs d'asile chin et kachin ont obtenu le statut de réfugié. Ils furent épaulés par des Églises américaines : le Church World Service (Immigration and Refugee Program), le Lutheran Immigration and Refugee Service et la Southern Baptist Convention. Elles facilitèrent leur libération de prison et les interviews avec le personnel du service d'immigration américain. Nous sommes ici dans le domaine de l'aide humanitaire, mais cette prise de position en faveur des réfugiés peut être considérée comme un acte politique, une pression exercée sur le gouvernement américain pour qu'il accepte ces demandeurs d'asile. La réalisation d'un rapport sur les persécutions religieuses en Birmanie à l'égard des chrétiens par la Christian Solidarity Worldwide est un autre exemple de cette prise de parole d'organisations chrétiennes en faveur des chrétiens de Birmanie.

¹ Cette politique rejoint la volonté des familles d'envoyer un de leurs représentants à l'étranger. Les Chin sont nombreux à partir pour la Malaisie, la Thaïlande, l'Inde, Singapour et au-delà.

² Voir en annexe.

Autre témoin de la présence chrétienne aux côtés des Chin, la sélection de l'activiste chrétien chin Lian Sakhong pour le prix Martin Luther King¹ de 2007 en Suède par un comité très largement chrétien composé de la Baptist Union of Sweden, de la Christian Initiative for Peace, de la Christian Association for Combat to Racism, et de l'Afro-Swedish Association. Le prix lui sera décerné dans l'enceinte du parlement. Notons enfin qu'il existe des Friends of Burma de l'Église baptiste de South Wayne (Indiana). C'est d'ailleurs la première occurrence qui apparaît lorsque l'on tape sur le moteur de recherche Google «Friends of Burma». Voici comment ceux-ci définissent leur mission :

Friends of Burma is a committee of South Wayne Baptist Church, Fort Wayne, Indiana, dedicated to helping the Christians of Burma in whatever way they want to be helped. About 80% of the Protestants are Baptists so most of our work is with Baptists. Christians number about 1 ½ million in a country of about 42 million, most of whom are Buddhists².

Le soutien que les chrétiens d'Occident apportent aux réfugiés de Birmanie existe donc, mais de façon relativement discrète sur la scène politique. En revanche, il est un domaine, à mi-chemin entre les deux sphères politique et sociale, où l'intervention de l'Église est manifeste : celui de la réinstallation.

B- REINSTALLATION

Dans leur quête pour traverser l'Atlantique ou l'océan Indien, les Chin ont développé leur réseau chrétien, avec lequel ils partagent cette vision transnationale. Ils sont ainsi soutenus par quelques congrégations qui proposent de sponsoriser des familles. Elles envoient à leur ambassade en Inde des lettres de soutien aux réfugiés choisis. Selon la procédure généralement suivie par les ambassades, les réfugiés doivent, de leur côté, recevoir l'aval du HCR. Cependant, les logiques de charité religieuse ne rencontrent pas nécessairement celles que le HCR définit comme étant « de protection ». Aussi, l'agence a refusé dans bien des cas de recommander les élus des Églises. De plus, il est parfois difficile de distinguer entre la part de charité en faveur des réfugiés et celle du prosélytisme. Or, le HCR se doit de ne pas encourager ce dernier.

¹ Cette distinction est assortie d'un chèque d'un montant de 25 000 US\$. Voir http://www.encburma.org/enc/enc_info/ENC_General_Secretary_awarded_Martin_Luther_King_Prize.pdf, 10 juin 2007.

² Extrait du site <http://www.friendsofburma.org/>, 28 mai 2007.

Pa Hniang, jeune homme chin d'une trentaine d'années, explique que huit familles ont été sponsorisées par la United Pentecostal Church (UPC) fin 2002, pour être réinstallées aux États-Unis, mais que le HCR n'a pas répondu à leur demande de lettre de recommandation, ce qui aurait empêché le processus. Pa Hniang a connu une déconvenue similaire quelques mois auparavant : le HCR a refusé de lui signer une lettre de recommandation, estimant qu'il ne constituait pas un cas de protection. La UPC s'était engagée à s'occuper des Chin dans les premiers temps de leur installation (en terme de logement, de nourriture et d'éducation), à les accompagner dans leurs démarches administratives, et à se porter garante de leur conduite. Dans ces conditions, Pa Hniang ne comprend pas l'opposition du HCR. Pour le HCR, en revanche, ces dispositions prises par les Églises ne peuvent en aucun cas motiver un appui de sa part : l'agence se détermine sur les conditions d'asile en Inde et sur les idées de « protection » du réfugié. Remarquons qu'un autre programme de réinstallation soutenu par la UPC fonctionna parfaitement avec le Canada, à la même période, le pays n'ayant pas alors demandé son concours au HCR.

Les luthériens prennent aussi part à ces mouvements de soutien à la réinstallation, on l'a vu dans le cas de Guam. Également, le Sleeping Giant Sponsorship Group basé à Thunder Bay (Canada), qui se présente comme un groupe interconfessionnel (*inter-faith group*), bien que suivant les préceptes de l'Église presbytérienne, a pour objectif d'aider la réinstallation de réfugiés au Canada en les sponsorisant. Il semble bien que l'on ait à faire ici à un lobby pour la réinstallation, car ils déclarent :

The Sleeping Giant Sponsorship group is a firm believer in advocacy in refugee rights, and will challenge aggressively negative decisions from Canadian immigration visa officers abroad if it believes the refugee has had an unfair treatment.

Comme on peut le lire sur leur page Web¹, le programme d'immigration au Canada autorise tout groupe de cinq personnes et plus à sponsoriser des réfugiés. Le groupe évalue la somme nécessaire par réfugié à 3 000 US\$ minimum pour une réinstallation permanente². Le processus d'immigration dure environ un an. Toujours d'après leur

¹ <http://www.ibiblio.org/freeburma/action/sleepinggiant.html>, 10 juin 2007.

² Ils expliquent que l'option est beaucoup plus intéressante que celle que certains leur ont suggéré, à savoir l'offre de bourses d'études aux États-Unis, lesquelles ne permettraient d'obtenir qu'un visa étudiant d'une période limitée, et dont le coût serait bien supérieur (un minimum de 40 000 US\$ pour quatre années d'études). On ne comprend cependant pas bien pourquoi il est alors question des États-

site, le groupe est en passe de réinstaller cinquante réfugiés de Birmanie résidant en Thaïlande. À Delhi, quelques réfugiés ont aussi bénéficié de ce sponsorship et ont gagné le Canada. Après cinq familles sponsorisées, Lal Thla Muana, jeune père de famille, a lui aussi décroché un billet pour le Canada. Un ami chin de l’université, avec qui il a travaillé dans le cadre de la Chin Human Rights Organisation, réinstallé au Canada après avoir résidé à Genève, en Malaisie et en Inde, lui a envoyé une lettre d’invitation. Lal Thla Muana a dû écrire son histoire, et l’envoyer à son ami avec une copie de son certificat de réfugié. Le service d’immigration du Canada a donné son accord. Lal Thla Muana a reçu un formulaire de l’ambassade à Delhi. Il a été convoqué six mois plus tard pour un entretien. Quinze jours après, il recevait la réponse, favorable.

On voit ici que le fait d’être chrétien permet aux réfugiés un rattachement à un bloc identitaire élargi, celui du monde chrétien occidental. Celui-ci est particulièrement représenté par les Églises d’Amérique¹. Il faut noter que ce soutien, de l’ordre de la charité, en porte les caractéristiques : il est le plus souvent ponctuel et individuel plutôt qu’inscrit dans le temps et destiné à un grand nombre de bénéficiaires. Sur le sol indien, les réfugiés peuvent également bénéficier d’un appui de l’Église chrétienne, lequel s’exprime pour l’essentiel dans le domaine éducatif.

C- ÉDUCATION

1) *Les écoles chrétiennes*

Les écoles chrétiennes fréquentées par les enfants chin appartiennent à l’ensemble des Églises d’Inde du Nord (Church of North India). Le bureau principal se trouve sur Gurudwara Rakabganj Road, mais la congrégation dispose de

Unis. Pour leur part, ils se proposent d’offrir aux réfugiés, pour un coût bien moindre, le visa permanent, le droit de travailler ainsi que l’accès aisé au système éducatif au Canada.

¹ Notons qu’il apparaît courant qu’aux États-Unis les nouveaux arrivés soient confiés à des groupes religieux pour les aider dans leur intégration. Un article de *Irrawaddy* mentionne au sujet de Karen (chrétiens) récemment réinstallés au Texas, qu’ils furent confiés, comme c’est le cas pour les réfugiés acceptés par les États-Unis, à des agences de réinstallation. Pour ces Karen, il s’agit des Episcopal Migration Ministries. Lire l’article “Welcome to Texas”, http://www.irrawaddy.org/article.php?art_id=7323, 14 juin 2007

nombreuses églises, hôpitaux, écoles dans toute la ville (et comme son nom l’indique dans toute l’Inde du Nord). En ce qui concerne les écoles chrétiennes de l’ouest de Delhi, citons la St Martin School, en connexion avec la Lai Christian Church, située près de Delhi Cantonment, sur Church Road, où ont étudié Saing Par et ses frères et sœurs. La jeune fille chin est arrivée avec sa mère et ses cinq frères et sœurs en 2002. Ayant bénéficié de l’aide de religieux indiens dès leur fuite dans le Mizoram et plus tard à leur arrivée à Delhi, la famille, sans autres ressources que les allocations reçues du HCR, s’est tournée vers les organisations chrétiennes de Delhi. Puisqu’ils sont chrétiens, explique la jeune Chin, les frais d’admission étaient réduits de 50%, ce qui leur revenait à 350 roupies par mois après avoir payé les 1 000 roupies d’admission. Ils ont reçu du HCR 3 100 roupies chacun pour l’année scolaire, ce qui leur a donc permis de payer la moitié de l’année. Ils ont suivi les cours jusqu’au bout et ont passé leurs examens mais n’ont pas pu recevoir leur diplôme à cause des six mois impayés.

L’école de l’Église adventiste du septième jour d’Asalatpur compte elle aussi des enfants chin dans les rangs de ses élèves. Il s’agit d’une école missionnaire, précise le professeur d’histoire rencontré lors de la journée sportive au Burmese Community Resource Centre. Ses parents sont nés en Birmanie où ses grands-parents, originaires de Lucknow, s’étaient installés. Ils sont revenus en Inde en 1972, à Delhi, où il est né. Il comprend le birman mais ne le parle pas. Quelques autres établissements rattachés à l’Église d’Inde du Nord, dont un à Dhaula Kuan, accueillent à des tarifs préférentiels les bons élèves en classe 11 et 12¹ pour lesquelles le HCR ne donne généralement pas de financement.

Les enfants qui achèvent leur cursus dans ces établissements pourront prétendre à l’entrée à l’université. Pour les autres, on a vu que c’était très difficile. Mais une alternative existe pour les réfugiés chrétiens : les Bible Colleges.

2) *Les Bible Colleges*²

Il fut un temps où un nombre important¹ de Chin fréquentaient les Bible Colleges. Ces institutions chrétiennes, présentes en Inde mais aussi en Birmanie,

¹ Ces niveaux équivalent à la première et la terminale.

² À l’instar des réfugiés, j’utilise cette désignation comme un terme générique pour les institutions chrétiennes d’enseignement dans lesquelles les réfugiés chin passent souvent quelques années.

dispensent aux étudiants qu’elles accueillent des cours de théologie chrétienne, d’histoire de l’Église ainsi qu’un enseignement d’anglais et de hindi. Les frais de scolarité sont variables d’un Bible College à l’autre, mais peu élevés. Certains ne font payer que l’admission, comprise entre 500 et 1 000 roupies, d’autres y ajoutent des frais mensuels (dans la même fourchette). On y prépare différents diplômes : le Bachelor of Theology, le Bachelor of Divinity, des mastères dans ces deux disciplines ou bien encore un doctorat de théologie. La plupart du temps, ces établissements sont des internats. À Delhi, plusieurs institutions de ce type existent à Green Park, à South Extension, à Chandanholi, à Noida, etc. Par ailleurs, on trouve des Bible Colleges partout en Inde ; les plus fréquentés par les réfugiés se trouvent à Dehradun dans l’Uttar Pradesh, à Jaipur et à Udaipur dans le Rajasthan, à Bangalore dans le Karnataka et à Chennai (Madras) dans le Tamil Nadu. De tous ces établissements, le plus coté auprès des Chinois est le United Theological College de Bangalore. En premier lieu, il est affilié au Senate of Serampore College (University), institution éducative religieuse créée par la Société missionnaire baptiste, laquelle fut fondée notamment par William Carey (1761-1834). Ce missionnaire anglais est bien connu des Chinois car il a écrit un ouvrage sur les Lakher, un sous-groupe chinois. Le Serampore College fut par ailleurs la première institution religieuse en Inde à obtenir le statut d’université, et, par la suite, à délivrer des diplômes de type universitaire (licence (BA), mastère (MA), doctorat). De plus, le United Theological College est un établissement international accueillant des étudiants de tous les pays ; il en est d’autant plus attractif.

Le fils de Sui Hnem, Sang Hnoel, la fille cadette de Miktui, le mari de Mang Mang, Tun Zing, Johnny, et beaucoup d’autres suivent, ou ont suivi, des études en Bible College. Chin Chin a passé son Bachelor of Theology au Bible College de Dehradun, entre 1994 et 1997. Elle payait 500 roupies par mois à l’époque (aujourd’hui c’est 900 roupies) pour les études, le logement et la nourriture. En plus des cours, de nombreuses activités étaient organisées : travaux manuels le samedi matin, service de culte, bien évidemment, tous les soirs et le dimanche, jeûnes réguliers, diffusion de la bonne parole et de tracts chrétiens le vendredi après-midi.

¹ En février 2004, le secrétaire général du All Burmese Refugees Committee estime le nombre d’étudiants touchés par la suppression de l’allocation mensuelle versée par le HCR à 280. Parmi eux, la grande majorité suit des cours en Bible College.

Chin Chin en parle avec plaisir, elle dit avoir passé des années très agréables là-bas. Accueillant jusqu'à quatre-vingts étudiants de toute l'Inde, le Bible College de Dehradun était un lieu de rencontre, convivial, au sein duquel des pique-niques ou des ateliers de quelques jours étaient organisés à la montagne, au bord d'un lac, le long du Gange. Sur le plan des études, il y avait là-bas une grande bibliothèque, où Chin Chin a appris à faire des recherches bibliographiques sur ordinateur ; elle a perfectionné son anglais très rudimentaire et elle s'est familiarisée avec le hindi. C'est aussi là-bas qu'elle a pris ses premières responsabilités, en se présentant chaque année au conseil des étudiants, et en y étant élue. Le 4 mai 1997, elle a obtenu son diplôme et s'est vue remettre une Bible en anglais. La photo en robe de cérémonie n'a pas quitté le mur de sa chambre depuis. Quelque temps après l'obtention de son Bachelor of Theology, alors qu'elle vivait désormais à Delhi, Chin Chin a entrepris de passer son Bachelor of Divinity, au Bible College de Chandanhola, où il n'y avait pas d'internat pour les filles. Elle a donc dû trouver un logement dans ce quartier éloigné de Janakpuri. Mais entre le loyer, les frais de bus pour se déplacer et le coût des études, cela faisait trop d'argent ; elle n'a pu achever son cursus.

Les diplômes préparés dans les Bible Colleges n'apportent strictement aucun débouché aux Chin sur le marché du travail pas plus qu'ils ne leur permettent d'entrer à l'université en Inde. Cependant, face aux difficultés que l'on a exposées précédemment concernant l'accès des réfugiés de Birmanie à l'université, les Chin trouvent dans ces institutions un moyen de faire des études. De plus, les Bible Colleges sont accessibles aux demandeurs d'asile rejetés par le HCR. Ne demandant pas aux Chin de permis de résidence ou de certificat de réfugié, ils constituent pour les déboutés un véritable asile. Enfin, il apparaît que certains Chin s'y rendent en premier lieu, et frappent ensuite à la porte du HCR pour demander la reconnaissance du statut de réfugié. Non-conforme avec la raison d'être du HCR et dénoncée par certains membres de la communauté – les plus politisés, qui estiment que les Chin peuvent tout à fait venir étudier en Inde mais qu'ils ne représentent alors en aucun cas des *political cases*, donc qu'ils ne sont pas de « vrais » réfugiés –, cette pratique aurait pour but de préparer le futur candidat à la réinstallation car un bon niveau

d’anglais est assurément un atout dans cette entreprise. Mais d’autres s’insurgent et estiment que le HCR et ses partenaires mélangent tout :

« En Birmanie, il existe des congrégations, telles la Convention baptiste zomi, l’Association baptiste haka ou bien l’Association de Thantlang des conventions baptistes, qui envoient leurs étudiants en Inde pour se former. Ceux-ci vont à Bangalore, à Madras pour étudier la théologie dans des instituts missionnaires. Une fois la formation terminée, ils retournent en Birmanie. Delhi étant sur leur route, et à la moitié du chemin, ils s’y arrêtent et nous rendent visite, évidemment. C’est l’occasion pour nous d’avoir des nouvelles du pays, et pour eux éventuellement d’en transmettre une fois rentrés à Thantlang ou ailleurs. YMCA et VHAD ont donné de mauvaises informations au HCR, ce qui n’est pas juste. »

La réalité se situe entre la version du HCR et de ses partenaires et celle de ce réfugié. De jeunes missionnaires, fraîchement formés en Inde, rentrent en Birmanie pour tenter d’y propager la foi chrétienne ; d’autres restent en Inde – décision qui a pu se forger au cours de leur séjour – et tentent de se faire reconnaître par le HCR. La pleine page du *Hindustan Times* consacrée aux réfugiés de Delhi le 20 juin 2007, jour mondial des réfugiés, faisait justement état d’une jeune Chin qui était allée faire des études à Bangalore avant de se présenter au HCR, lequel l’a reconnue comme réfugiée. Il existe ici une ambiguïté totale sur la part du statut de réfugié et sur celle du prosélytisme chrétien dans l’orientation des stratégies des exilés, puisque les réseaux chrétiens de Birmanie poussent les jeunes à l’expatriation pour qu’ils fassent leurs études en Inde. La réinstallation peut éventuellement être le deuxième temps de cette expatriation, mais n’est *a priori* pas le but en soi. Sachant cela, le HCR doit faire le tri entre les personnes qui relèvent de son mandat et celles dont l’exil est le résultat d’un mouvement prosélyte.

Les réfugiés chin peuvent ainsi s’appuyer sur le réseau chrétien pour offrir ce qu’ils pensent être une meilleure éducation à leurs enfants ou tout simplement pour accéder aux études supérieures. Chez les Afghans musulmans, qui adressent les mêmes critiques au HCR sur l’insuffisance de l’allocation d’éducation, il ne semble pourtant pas que l’école coranique, représente une option pour les familles. On ne peut cependant pas considérer cette dernière comme un équivalent du Bible College. En effet, seul l’apprentissage du Coran y est délivré, tandis que les Bible College dispensent des cours plus généraux de langues, d’histoire (de la chrétienté).

D- LOISIRS

Cette question a été développée dans le chapitre précédent. Je n’y reviens que pour mentionner que les Églises aussi proposent quelques distractions aux réfugiés, en premier lieu pour les enfants. Dans le chapitre 2, au sujet des alliés des Chin dans les premiers temps de leur arrivée dans la capitale, on a évoqué la Free Church de Green Park. Le leader de cette Église, EP Jacob, est aussi le doyen du Bible College de Dehradun où Chin Chin et bien d’autres ont étudié. Quand pendant quelques années, les Chin ont vécu dans le sud de la ville, c’est dans l’église de Green Park qu’ils assistaient à l’office. Malgré le nouveau lieu de résidence des Chin (Janakpuri se trouve à 15 km de Green Park, soit environ une heure de bus), les contacts ont été maintenus avec le pasteur de la Free Church. En témoignent des camps d’été organisés en partenariat avec l’église chin United Pentecostal Church lors desquels les enfants chin sont pris en charge pendant une semaine, ou bien les pique-niques occasionnels dans les parcs de la ville.

Qu’il s’agisse d’un soutien politique, d’une aide à la réinstallation ou d’un appui dans la sphère sociale, le réseau chrétien, dans une perspective communautaire, renforce une communauté chrétienne déjà existante et lui permet de prospérer. Nous allons voir à présent qu’il ne faut pas nécessairement être chrétien pour bénéficier de l’aide des Églises et organisations chrétiennes. S’il faut bien souligner l’absence d’associations d’autres obédiences auprès des réfugiés, il convient de remarquer la présence particulièrement marquée des congrégations chrétiennes auprès des exilés (il ne s’agit pas d’un cas isolé, voir Leman, 2007). Bien que l’implication de ces institutions chrétiennes suive une logique de charité et que le prosélytisme ne soit pas nécessairement ce qui les guide, certaines de ces Églises ont pour but (plus ou moins avoué) d’évangéliser les réfugiés. Les prochaines pages détaillent le travail de deux d’entre elles auprès des Afghans principalement.

5-2 PROSELYTISME LATENT

En présentant l’implication des croisés de la démocratie auprès des réfugiés, j’ai mis en avant les valeurs de liberté et d’égalité portées par ce projet politique. Elles se

conjuguent toutefois avec des valeurs chrétiennes sous-jacentes, en particulier au sein du National Endowment for Democracy (NED), qui soutient les réfugiés de Birmanie. Le NED fut fondé en 1983 suite à un appel de Reagan (*cf.* chapitre 5). Depuis 1984, Carl Gershman en est le président. Celui-ci fut l'un des dirigeants du SD/États-Unis, émanant de la scission du Social Democrats/États-Unis¹, et représentant sa tendance droite conservatrice, de 1974 à 1980. Selon Political Research Associates², un *think tank* américain, il incarne la politique sectaire des États-Unis. Gershman a soutenu les efforts de l'administration de George W. Bush, dont il est un fervent supporter, pour imposer la démocratie au Moyen-Orient. Il fut longtemps associé aux néo-conservateurs.

Suivant une logique inverse, des organisations chrétiennes mettent en avant l'aide matérielle qu'elles apportent aux réfugiés, non sans s'efforcer de leur transmettre leurs valeurs. C'est le cas de l'ONG World Vision à travers son projet UMEED et de la secte Moon, qui finance une école culturelle afghane.

A- PROJET UMEED

Lancé par l'ONG américaine chrétienne World Vision³ en 1998, le projet UMEED (signifiant « espoir » en ourdou) a concerné en premier lieu les réfugiés afghans de la capitale. La coordinatrice du projet, Gloria Landge, explique qu'un des responsables de World Vision a eu une vision, précisément : il leur fallait porter secours à ces Afghans en difficulté. Le HCR ne les prenait plus en charge comme par le passé, ils étaient nombreux à être désœuvrés, isolés, les enfants n'allaient pas à l'école, les femmes restaient à la maison. Gloria Landge expose leur mission :

« Nous, les disciples de Jésus-Christ et les amis des déplacés et des déracinés, sommes appelés pour servir ces étrangers sur nos terres, les réfugiés afghans. Nous sommes engagés à travailler pour leur intégration locale et pour faciliter leur réinstallation dans un pays d'asile tiers. »

¹ Ce groupe rejoint le parti socialiste d'Eugene Debs et Norman Thomas dans les années 1960. Il se scinda en deux factions en 1972 : une à gauche, menée par Michael Harrington et le SD/États-Unis, avec à sa tête Tom Kahn, Rachele Horowitz et Carl Gershman. Voir <http://rightweb.irc-online.org/gw/2810.html>, 11 mars 2008.

² Political Research Associates is a progressive think tank devoted to supporting movements that are building a more just and inclusive democratic society. We expose movements, institutions, and ideologies that undermine human rights. Voir <http://www.publiceye.org/about.html>, 11 mars 2008.

³ Cette ONG travaille a priori avec les enfants déshérités, sur toute la planète

Différents types d'activités sont proposés : en premier lieu, UMEED met à la disposition des réfugiés des cours d'anglais et d'informatique ainsi que des formations professionnelles (cours de cuisine, formations pour devenir esthéticienne ou styliste). Il s'agit là d'équiper les réfugiés de compétences qui leur serviront dans leur réinstallation. Par ailleurs, UMEED agit dans le domaine de la santé à travers l'organisation de réunions d'information sur des questions de santé comme le SIDA ou la tuberculose ou le remboursement des frais dentaires. L'ONG est aussi en relation avec des écoles, chrétiennes ou non, pour tenter de faciliter l'admission des jeunes, notamment pour leurs études secondaires. Elle finance l'école privée à quelques enfants.

Préoccupé par « l'harmonie entre les divers groupes ethniques afghans », peut-on lire dans un article paru en 2001 sur le site du UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (UNOCHA)¹, et par leur identité culturelle, le programme se décline également dans le versant culturel, à travers l'organisation de rencontres autour de la cuisine ou de l'artisanat afghans et la célébration des fêtes, comme la fête nationale afghane. UMEED commémore avec les réfugiés quelques journées internationales : celle des réfugiés, de la femme, de la tuberculose. Enfin, une aide est apportée aux femmes indiennes, veuves d'Afghans, dont le HCR refuse de prendre en charge les enfants. UMEED a de plus mis en place une cellule psychologique et de conseil. En 2003, un partenariat est initié avec le HCR pour un programme d'aide psychologique. En 2004, le relais est passé à Don Bosco Ashalayam et UMEED ferme : World Vision met un terme à son aide en faveur des réfugiés, faute de fonds², explique la coordinatrice du projet.

La réinstallation est l'un des objectifs principaux du programme. Dans cet article paru sur le site d'UNOCHA, l'ONG s'attribue la responsabilité de 5 000 réinstallations d'Afghans au Canada, en Grande-Bretagne, en Scandinavie et en

¹ Paru sur le site du UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, un article écrit par World Vision fait un point des activités du programme. En voici un extrait : « The Umeed project also works to build harmony among the various ethnic groups such as Pashtuns, Hazars, Uzbeks and Tadjiks who make up the fabric of the Afghan community in Delhi, by inculcating a common 'Afghan' identity. The project also works at preserving the culture and tradition of the Afghans through craft exhibitions and food festivals that highlight the ethnic, cultural and culinary skills of the people. Voir <http://www.reliefweb.int/rw/rwb.nsf/0/18dc31733097c630c1256af7003ca574?OpenDocument&Click=>, 27 février 2008.

² Des financements qui arrivaient d'Australie, de Hong Kong et de Pologne ont cessé.

Allemagne, entre 1998 et 2001. Il s'avère en fait que le HCR, qui coordonne les réinstallations des réfugiés en leur donnant des lettres de recommandation que les pays d'accueil exigent dans leur grande majorité, travaille avec de nombreux partenaires pour faciliter le processus. Ceux-ci peuvent s'incarner dans des ONG comme World Vision, qui, d'une part, font pression sur les gouvernements des pays d'accueil en mobilisant les communautés chrétiennes de ces pays, d'autres part, dans certains cas, trouvent des sponsors aux réfugiés. Il est donc plus juste de dire qu'UMEED fut partie prenante de ces réinstallations.

Situé à Vinoba Puri, Lajpat Nagar II, le projet ne concernait au départ que des Afghans musulmans. Des Iraniens puis des Somaliens se sont présentés spontanément, dit Gloria Landge, informés de l'existence d'UMEED par les Afghans. Sur la version française du site de World Vision¹, il est écrit que le prosélytisme est proscrit. Questionnée sur la conversion au christianisme de certains Afghans, dénoncée par d'autres, la coordinatrice estime que «se convertir est une action importante, et que si des personnes sont intéressées par la chrétienté, il faut les respecter, en particulier ceux qui le font secrètement». En cela, elle démarque leur action de celle de Serving People In Need (SPIN, voir plus loin), qui affiche ouvertement ses intentions. Mais, selon certains réfugiés afghans musulmans, UMEED, autant que SPIN, apportent leur aide aux musulmans dans le but de les convertir.

Aussi, lorsque UMEED a exprimé sa volonté d'ouvrir une deuxième antenne à Laxmi Nagar, les Afghans, pachtounes dans ce quartier de Delhi, s'y sont formellement opposés. Ces Afghans sont connus des autres réfugiés pour leur conservatisme prononcé². Les Afghans qui ont adopté le christianisme côtoyaient SPIN et UMEED, tant que cette dernière existait. Yasmina y travaillait comme

¹ <http://www.worldvision.fr/data/index.php?id=62>. Il est intéressant de noter que le site français ne mentionne pas le fait que l'ONG est chrétienne dans sa première page de présentation, tandis que les versions anglophones l'affichent d'entrée de jeu. Voir par exemple World Vision États-Unis http://www.worldvision.org/about_us.nsf/child/history?Open&lid=topnav_whoare_history&pos=topnav, ou World Vision International : http://www.wvi.org/wvi/about_us/who_we_are.htm, 16 juin 2007.

² Malgré plusieurs tentatives pour aller rencontrer ces réfugiés, aucun de mes contacts n'a souhaité s'associer à cette entreprise. J'ai rencontré à la fin de mon terrain un de ces Afghans de Laxmi Nagar, qui n'a pas voulu non plus m'emmener dans son quartier, au motif que les réfugiés refuseraient de me rencontrer.

formatrice pour les futures esthéticiennes, fonction qu'elle a ensuite exercée dans le cadre de Don Bosco Ashalayam (partenaire du HCR). Un fils de Toursène travaillait pour UMEED (l'autre pour Don Bosco Ashalayam). Mais également, des musulmans profitaient des cours d'UMEED. Mehbooda, la femme d'Osman a suivi le cours pour esthéticiennes, Zéré également, et son second fils fréquentait les cours d'informatique. L'appartenance chrétienne de l'organisation n'était donc pas un élément de dissuasion assez fort. Ceci laisse penser que l'intérêt pour les services proposés l'emporte sur les appartenances confessionnelles. C'est, on suppose, le pari que fait le HCR, qui ne travaille qu'avec des partenaires chrétiens, ou presque.

On peut donc dire que, sans le clamer ouvertement, UMEED participe au renforcement de la communauté chrétienne auprès des réfugiés, ce en s'adressant uniquement à des réfugiés musulmans, dont certains sont devenus chrétiens.

Dans un autre registre, mais également dans le chapitre des projets soutenus par des organismes très fortement religieux, une école afghane a vu le jour en 1995, sous l'impulsion d'une organisation « chrétienne », la secte Moon.

B- UNE ECOLE CULTURELLE, SOUTENUE PAR LA SECTE MOON

L'école Sayed Jamaluddin Afghan¹ est née d'un projet de la Women's Federation for World Peace (WFWP) visant à l'origine l'Afghanistan. La WFWP a été créée par Hakja Han, l'épouse du révérend Sun Myung Moon, leader de l'Église de l'Unification, plus connue chez nous sous le terme de « secte Moon » et dont les adeptes se trouvent principalement en Corée, au Japon et aux États-Unis. Ce projet a débuté en Afghanistan en 1994 mené par des volontaires japonais² et un couple italo-américain, les Angelucci. Le but était alors de travailler avec les femmes afghanes et de « leur donner une plus juste place au sein de leur société », explique M. Angelucci. Le couple passa ainsi quelques mois à Kaboul puis à Mazar-e-Sharif. L'insécurité, due notamment à la montée des Taliban, les fit quitter le pays. Ils travaillèrent quelque

¹ L'un des plus grands penseurs afghans, Sayed Jamaluddin Afghan (1839-1897) a consacré sa vie à la recherche de l'unité du monde islamique et la résistance au colonialisme occidental. Homme modéré, auteur de dizaines d'ouvrages, il a donné son nom à de nombreuses institutions ainsi qu'à la plus haute distinction nationale afghane, la médaille éponyme.

² Le Japon est le principal bailleur de la WFWP.

temps au Pakistan auprès des réfugiés vivant dans les camps à Peshawar, toujours dans le cadre de la WFP, en collaboration avec les organisations internationales. Face au nombre important d'organisations déjà présentes sur le terrain, souhaitant développer des activités de plus long terme, et recherchant un lieu d'action moins difficile, ils décidèrent de s'établir à Delhi, relate Angellucci.

En 1995, ils ouvrent une étude pour les enfants dans la maison d'un réfugié de Delhi. Avec le temps, ce qui n'était qu'un jardin d'enfants est devenu une véritable école culturelle, fonctionnant deux après-midi par semaine, située dans la Sindhi¹ School de Lajpat Nagar I. Les enfants qui fréquentent l'école sont très largement scolarisés par ailleurs, dans des écoles indiennes, privées pour la plupart. Il s'agit donc davantage d'un centre culturel que d'une institution scolaire, qui représente néanmoins un substitut pour les enfants des demandeurs d'asile en attente de statut.

Les professeurs sont tous afghans et, autant que possible, issus des divers groupes ethniques présents à Delhi : un Hazara, un Ouzbek, un Pachtoune et trois Tadjiks enseignaient en 2005, soit quatre hommes et deux femmes². On retrouve ici aussi cette volonté de représentation des différents groupes ethniques. Il existe plusieurs classes de niveau, où sont enseignés le persan (le *dari*, le persan afghan), la géographie, la culture afghane (à travers la musique essentiellement) et la morale. Cette dernière discipline est basée sur la religion, explique Angelucci :

« Nous souhaitons aider les enfants à comprendre l'essence de la religion. Qu'ils sachent pourquoi on doit prier, pourquoi on doit faire le ramadan, pourquoi on se lave les mains avant de prier, etc. Nous voulons qu'ils ne se contentent pas de répéter les gestes de leurs parents mais que la religion devienne une façon de vivre, d'être, que ce soit quelque chose dont ils sont conscients. »³

L'après-midi commence par la classe de musique, et se termine par du sport. Par ailleurs, quelques enfants méritants, dont les parents sont démunis, sont sponsorisés jusqu'à la classe 10 dans une école de Lajpat Nagar IV. L'ensemble des frais de

¹ Les Sindhi sont originaires du Sindh, province située aujourd'hui au Pakistan. Majoritairement musulmans et vivant au Pakistan, ce groupe compte néanmoins 15% d'hindous, lesquels ont migré en Inde en 1947. Une importante communauté sindhi vit à Bombay. Voir sur ce sujet FALZON Mark-Anthony, 2005, *Cosmopolitan Connections: The Sindhi Diaspora, 1860-2000*, New Delhi, Oxford University Press.

² L'une d'entre elles était une fidèle du programme UMEED.

³ Entretien réalisé en juillet 2005.

scolarité incluant l’inscription, l’uniforme, les livres et les fournitures ainsi que les trajets, voire la *tuition*¹, sont ainsi couverts.

Si elle a accueilli jusqu’à 125 élèves réguliers, l’école tournait en 2005 au ralenti : une soixantaine d’enfants sont inscrits mais ils viennent de façon très épisodique et la fréquentation moyenne s’élève à une petite trentaine. La cause de la baisse d’effectif provient du départ en réinstallation de nombreux Afghans. Elle explique aussi, entre autres raisons, la fin programmée du financement par la WFWP, qui a décidé de retenter l’aventure en Afghanistan. La directrice se mit en quête d’un autre sponsor pour payer les 32 000 roupies que coûte l’école chaque mois, qui se répartissent comme suit :

- 13 000 roupies de loyer (le premier étage d’un des bâtiments de l’école Sindhi)²
- 1 000 roupies par mois de fournitures scolaires et de photocopies
- 9 000 roupies pour le salaire des enseignants (1 500 roupies chacun)
- 4 000 roupies pour le salaire de la directrice
- 5 000 roupies pour l’électricité et l’eau filtrée³

Ce fut chose faite sans arrêt de l’école : l’International Relief Friendship Foundation, une organisation elle aussi fondée par le révérend Moon et sa femme⁴, pris le relais de la WFWP.

¹ La *tuition* désigne l’étude à laquelle se rendent les enfants l’après-midi pour faire leurs devoirs. Cette étude est prise en charge par des enseignants (dans le cadre d’un cours particulier ou de la mise en place de mini-classes) et fait l’objet de frais supplémentaires. Elle n’est pas obligatoire mais tellement répandue qu’elle fait presque partie du système scolaire.

² La directrice estimait, alors qu’elle était en quête d’un nouveau bailleur, que le loyer pouvait être réduit en déménageant dans des locaux moins coûteux.

³ L’eau du robinet n’est que très rarement potable à New Delhi.

⁴ Le couple a fondé en cinquante ans diverses organisations, dédiées à la paix dans le monde, peut-on lire sur le site de l’une d’entre elles : la Professors World Peace Academy, la Youth Federation for World Peace, l’Inter-Religious Federation for World Peace, la World Media Association, l’International Conference on the Unity of the Sciences, le Summit Council for World Peace, l’Interreligious and International Federation for World Peace / Universal Peace Federation, <http://www.peacefederation.org/about/founders.php>, 24 juin 2007. Le révérend Moon a été plusieurs fois poursuivi par la justice, emprisonné aux États-Unis pour fraude fiscale en 1982, accusé en 1997 au Japon pour avoir frauduleusement perçu les assurances vies de centaines de personnes. Il fut condamné à verser 300 000 \$.

Enfin, la directrice enseigne la culture afghane, à travers l'apprentissage du *dari*, à quelques adultes : des femmes afghanes illettrées ainsi qu'un commerçant indien qui fait affaire avec l'Afghanistan et souhaite par conséquent apprendre la langue locale. Il avait commencé son apprentissage à la Jawaharlal Nehru University, mais, grâce à un ami d'un de ses clients – un réfugié réinstallé depuis au Canada –, il a eu connaissance de cette école.

Ce n'est pas un hasard que la directrice soit une femme. Du temps de la WFWP, la directrice de l'école a eu l'opportunité de participer à un meeting international au Japon. Angelucci explique que s'ils ne cherchent pas à implanter le féminisme au sein de la communauté – « Cela serait très mal perçu, étant contraire à la culture afghane », précise-t-il –, ils veulent cependant donner plus de voix aux femmes, et aux Afghans en général, qu'il estime abandonnés par l'Inde.

L'ambassade d'Afghanistan a de nombreux liens avec l'école, à commencer par sa directrice qui est aussi la bibliothécaire de l'ambassade. Les enfants de plusieurs de ses cadres la fréquentent – c'est le cas de ceux du numéro un¹ – ainsi que la fille de la sœur de Shah Massoud. L'ambassade invite par ailleurs l'école à se produire lors de célébrations spéciales, comme par exemple la fête nationale afghane, le 19 août. On observe ainsi une reconnaissance de l'école de la part de l'ambassade.

On peut estimer que les valeurs que le NED défend, tout comme celles véhiculées par le projet UMEED ou la secte Moon, valeurs de promotion de la religion en général et du christianisme en particulier, s'expriment dans le choix des projets à financer et l'orientation qui leur est donnée par le NED, à travers les différentes activités proposées par UMEED et dans l'enseignement délivré à l'école de la secte Moon. Sous-jacentes dans les pratiques et le discours de ces acteurs, elles sont ainsi transmises aux réfugiés. Mais on ne peut comparer ce prosélytisme latent avec celui, avéré, de certaines organisations religieuses qui travaillent auprès des réfugiés.

¹ En 2005, il n'y avait plus d'ambassadeur à Delhi. Après onze années à Delhi, Massoud Khalili avait été muté en Turquie et son successeur n'était pas encore arrivé. Massoud Khalili était aux côtés de Mohamad Massoud lors de l'attentat qui a causé sa mort, il y fut grièvement blessé.

5-3 PROSELYTISME AFFICHE

Voyons à présent l'intervention d'acteurs religieux auprès des réfugiés, non dans un but caritatif, mais pour assurer le salut de ces derniers. En l'occurrence, il sera principalement question de la création d'une congrégation chrétienne afghane (et iranienne) faisant suite à la conversion de réfugiés musulmans à Delhi. Ce point sera particulièrement développé pour plusieurs raisons. La première est qu'il apparaît que la conversion au christianisme et la formation de congrégations religieuses est un phénomène récurrent dans les contextes d'exil en ville (Koser Akcapar, 2007 ; Le Houérou, 2004 ; Leman, 2007). Ceci s'explique d'une part par la demande de migrants vivant en marge des sociétés d'accueil, à la recherche d'une protection et de perspectives pour le futur. Or, c'est précisément ce qu'offrent les Églises à leurs fidèles. D'autre part, comme le montre Johan Leman (*op. cit.*), les migrants en transit, auxquels on peut assimiler une large part des réfugiés de Delhi, et les Églises partagent un regard transnational, ce qui augmente d'autant le succès de ces dernières auprès des réfugiés. La seconde raison est que la congrégation chrétienne afghane (et iranienne) est la seule de ce genre et qu'elle tient véritablement le rôle d'institution pour les réfugiés.

La conversion en tant que telle ne sera pas analysée ici car elle déborde le cadre de cette recherche et qu'il s'agit d'un phénomène trop complexe pour être abordé succinctement. Comme l'affirme Lewis R. Rambo¹ (cité par Koser Akcapar, *op. cit.* : 89) :

Changing one's religion is all the more perplexing because religion is believed to be deeply rooted in family connections, cultural traditions, ingrained customs, and ideologies.

Nous allons plutôt nous pencher sur le rôle que tient la Confrérie dans le parcours migratoire des réfugiés et son influence dans le processus de (re)construction identitaire que vivent les réfugiés. Avant d'en venir à la congrégation elle-même, il faut dire quelques mots d'une organisation missionnaire qui précéda la création de la Confrérie et dont l'activité participe fortement à l'existence et au renforcement de cette communauté chrétienne afghane (et iranienne), Serving People in Need.

¹ On se référera à ses travaux pour plus de détails sur la question : 1993 et 2003.

A- SERVING PEOPLE IN NEED (SPIN)

En 1983, Chandy Verghese, à la tête de Serving People in Need (SPIN), une organisation de Faridabad qui travaille avec les enfants déshérités, décide d'ouvrir un centre d'apprentissage pour les réfugiés afghans de la capitale¹. Le centre propose des cours de langue (anglais, hindi, persan) et d'informatique ainsi que des formations basiques d'aide-soignant(e), de sage-femme et de soin de l'enfant *via* l'hôpital St Stephen (situé dans le nord de Delhi). Si le but final est bien l'évangélisation, SPIN se présente au premier abord comme une structure éducative pour les réfugiés.

Sur son prospectus de présentation, seul le sigle du poisson, symbole du christianisme², laisse penser que l'association est chrétienne. Pourtant, les Afghans qui la fréquentent n'ont aucun doute sur son obédience. Un jour de 2002, Osman m'entretint d'un problème qu'il rencontrait : en couverture dudit prospectus, une photo rassemblait les travailleurs de l'association et des réfugiés afghans, dont Osman. Il expliqua que, depuis cette photo, il avait des ennuis :

« Les cours dispensés aux jeunes, c'est très bien, mais faire figurer une photo sur laquelle on peut nous reconnaître, ça ne va pas, pas sur le prospectus d'une association chrétienne ! Il y a des islamistes afghans, ou non, d'ailleurs, qui habitent à Delhi, et qui vont à Kaboul, qui surveillent. Ces islamistes ont envoyé le prospectus de l'association en Afghanistan. Maintenant on a des ennuis, moi et toutes les personnes présentes sur la photo. Ce n'est pas bien, ils auraient dû nous demander avant de faire ça, ils ont fait une erreur. »³

Cette erreur commise par l'association à l'encontre des réfugiés montre qu'il n'est pas forcément simple de recevoir de l'aide d'une association chrétienne quand on est un Afghan musulman. La capitale indienne compte plusieurs quartiers musulmans (Nizamuddin, Hauz Rani, Bhogal, etc.) et le contrôle des membres de la communauté religieuse musulmane y semble présent, Osman n'est pas le seul à l'avoir dénoncé. Cependant, je n'ai pas pu l'évaluer.

¹ On ne peut avoir qu'une idée du nombre de réfugiés afghans présents alors dans la capitale. Selon Dhavan (*op. cit.* : 99), entre 1980 et 1983, 6190 demandeurs d'asile se sont présentés au HCR, sur lesquels 435 furent reconnus réfugiés par le HCR. Il s'agissait d'Afghans et d'Iraniens. Par ailleurs, une enquête réalisée en 2001 par ACNIELSEN pour le HCR estime que seuls 22% des Afghans présents alors (environ 12 000) sont arrivés avant 1990 (soit environ 2 400 personnes).

² Ichthus en grec, qui symbolise l'eau du baptême et dont l'acronyme signifie Jésus, Christ, Fils de Dieu, Sauveur.

³ Entretien réalisé en novembre 2002.

Le centre pour les réfugiés de SPIN est financé par la Trans World Radio (TWR)¹, une radio évangélique située à Green Park. En 2005, il ne délivre plus de cours mais sa présence est toujours remarquable, notamment à travers des liens entretenus avec l’Afghanistan. SPIN est affilié à l’organisation de charité World in Need International, et, dans le cadre de ce partenariat, intervient directement en Afghanistan, dans des projets éducatifs et de santé (financement d’un «Hôpital de l’espoir» à Kaboul, accueil en Inde de quelques patients pour des opérations à cœur ouvert ou d’autres interventions délicates).

À Delhi, la seule activité qui demeure est celle du Centre d’étude de la Bible. Il se situe à Lajpat Nagar, au premier étage d’un petit immeuble. Il s’agit d’un appartement comprenant une cuisine et deux pièces : une chambre et la salle réservée au service religieux. Aux murs de celle-ci, des guirlandes, des photos, des textes écrits en persan ont été accrochés. Au centre de la pièce, se trouve une grande table où sont posées plusieurs Bibles en persan. Chandy Verghese vit à Faridabad, au siège de SPIN. C’est le fidèle le plus ancien, l’Afghan Hamid, qui vit au centre. En l’absence de Verghese, Hamid dirige les séances d’études. Les réfugiés qui fréquentent l’organisation sont iraniens ou afghans et convertis au christianisme, comme nous allons le voir.

B- LA CONGREGATION CHRETIENNE AFGHANE

1) *Les acteurs de la congrégation chrétienne afghane de Delhi*

a) Les fondateurs : deux « ministres » indiens charismatiques

Dans l’Église protestante, c’est le terme « ministre (de Dieu) » qui est employé pour désigner les prédicateurs désignés et formés par l’Église. Le pasteur est un « ministre » qui célèbre les offices et administre les sacrements. Ce terme est utilisé dans son sens premier, celui de l’accomplissement d’une fonction pour le service de quelqu’un.

¹ Fondée par un Américain, missionnaire et docteur en communication de masse, cette radio missionnaire émit pour la première fois depuis le Maroc (en 1954), en direction de l’Espagne. Depuis, TWR émet dans plus de 200 langues et compte 2800 antennes sur toute la planète. Pour plus de détails, voir leur site : <http://www.twr.org/about>.

L'un de ces « ministres » est donc Chandy Verghese, fondateur de Serving People In Need (SPIN) et du Centre d'étude de la Bible, au début des années 1980. C'est à lui que l'on doit les premières conversions d'Afghans. Chandy Verghese est un Indien du Kerala, qui se dit « réfugié » à Delhi. Avant de fonder SPIN, il travaillait en Afghanistan, où il a appris le *dari*. En 2004, il est retourné à Kaboul, qu'il avait dû quitter, contraint, en 1980, en compagnie d'un chirurgien indien pour soutenir l'« Hôpital de l'espoir ».

Verghese est un homme de près de 80 ans dégageant un grand charisme, qu'il assoit sur sa double fonction de fondateur-financeur du Centre, du fait de ses contacts directs avec la Trans World Radio. Travaillant auprès de la communauté afghane réfugiée depuis le début de l'exode, il bénéficie d'une bonne connaissance de la situation des réfugiés à Delhi, renforcée par ses récents voyages en Afghanistan et les contacts qu'il a pu y nouer. Il est par ailleurs très autoritaire¹.

Le second personnage-clé de cette Confrérie afghane, est le pasteur Ezekiel Joshua, de l'Assemblée de Dieu². C'est cet Indien, du Kerala également, qui est à l'origine de la Confrérie chrétienne afghane de New Delhi. Missionnaire pentecôtiste, il est envoyé au Népal, puis en Afghanistan, à Kaboul, de 1982 à 1985, où il est finalement expulsé du pays. Rentrant à Delhi, il y rencontre de nombreux Afghans, et décide de poursuivre sa mission évangélisatrice dans la capitale. Il entre en contact avec les Afghans en se promenant dans les quartiers du sud de Delhi. Comme il parle le *dari*, c'est aisé, il les interroge sur leur histoire, leur culture. Il les invite à passer chez lui. Avec sa femme et ses enfants, il organise des réunions le samedi matin dans sa résidence, à Hauz Khas, et y parle de Dieu. Ensuite, ils ont coutume de manger tous ensemble. C'est ainsi qu'est née la Confrérie chrétienne afghane, en 1987. Ils célébraient Noël et Pâques, les Afghans appartenant à la Confrérie amenaient d'autres Afghans non convertis, qui se convertissaient à leur tour. Avec le temps, le groupe a gagné de l'importance.

¹ Les réfugiés l'ont plusieurs fois mentionné. J'en ai fait l'expérience en me faisant expulser de l'office, malgré l'invitation d'Abraham, qui, pendant la scène, gêné, regardait ses chaussures.

² L'Assemblée de Dieu est une confrérie pentecôtiste qui se targue de compter près de 250 000 églises dans 190 pays soit plus de cinquante millions de fidèles. L'Assemblée s'est donné trois missions : l'évangélisation, la vénération de Dieu et l'apostolat (*discipleship*). Voir <http://ag.org/top/>, 27 juin 2007.

À certaines périodes il n'y avait que des Afghans, à d'autres que des Iraniens, et parfois l'audience était mixte. Il est même arrivé qu'il ne reste plus que quelques personnes, à tel point que le pasteur a pensé fermer. Les réfugiés parlaient pour l'Occident. En septembre 2006, l'effectif de la Confrérie est d'une petite cinquantaine de personnes, des familles et des individus isolés. Les Iraniens sont plus nombreux que les Afghans. Des Palestiniens et des Irakiens comptent également parmi les fidèles, certains sont demandeurs d'asile, d'autres pas. Une famille palestinienne musulmane a exprimé le désir de se convertir.

Pour ce qui est du charisme, le pasteur Joshua, qui est âgé d'environ 65 ans, n'a rien à envier à Chandy Verghese. Les réfugiés en sont très impressionnés, il est craint du fait de son pouvoir (il est pasteur, à la tête d'une bonne quinzaine d'églises en Inde du Nord et au Népal) et de ses colères. « Il est puissant et sévère », dit un jour de lui un réfugié. C'est le pasteur Joshua qui baptise les convertis. Il estime avoir administré le sacrement du baptême à environ deux cents Afghans et Iraniens durant les vingt ans d'existence de la Confrérie. Découvrons quelques-uns d'entre eux.

b) Les fidèles : portraits de quelques convertis

Hamid, musulman pachtoune, a quitté l'Afghanistan pour se réfugier à Delhi en 1992. Il a obtenu le statut de réfugié la même année. Il est devenu chrétien quatre ans après. Ce sont sa femme et ses enfants qui se sont convertis les premiers, au contact de SPIN, puis il les a imités. Au départ, il se rendait à l'église avec sa femme qui l'incitait à la suivre, mais c'était difficile, il résistait, son cœur n'était pas encore conquis, dit-il. Et puis, un jour de 1996, il a compris, il a trouvé Dieu. À cette époque, il était vendeur dans un magasin indien.

« Dieu m'a pris. Il m'a dit : 'Tu n'es pas un vendeur, tu es le serviteur de Dieu'. Il avait raison. J'ai suivi Sa voie, Il m'a montré le chemin. Et voici ce que je suis devenu. »¹

Trois ans après s'être converti et avoir été baptisé, en 1999, Hamid est devenu « pasteur ». Il n'y a pas eu de cérémonie particulière, précise-t-il, il a juste reçu une lettre de l'Assemblée de Dieu certifiant son enregistrement en tant que tel. Son titre de pasteur, peu de réfugiés semblent cependant le lui reconnaître au motif qu'il n'en a ni le savoir ni le pouvoir. Il doit davantage son titre de leader des Afghans chrétiens

¹ Entretien réalisé en avril 2005.

de Delhi à sa conversion ancienne et à son âge avancé. Mais, c’est lui que les jeunes convertis vont trouver quand ils n’ont pas compris quelque chose, et qu’ils n’osent pas s’adresser à l’un ou l’autre des prédicateurs indiens. Considérant donc son rôle prééminent au sein de la Confrérie vis-à-vis des autres réfugiés, il sera qualifié de pasteur.

« Pasteur Hamid est le premier de la nouvelle génération des leaders chrétiens afghans », dit un jour de lui Chandy Verghese. Il est en fait le seul membre de la Confrérie à être resté à Delhi, quand tous les autres partaient en réinstallation. Le pasteur Hamid se souvient :

« Aujourd’hui, nous devons être sept familles, soit 25 ou 30 personnes. L’année dernière, nous étions neuf familles. Mais à une époque, nous étions une centaine de fidèles ! L’église était pleine, et nous ne pouvions pas tous venir en même temps au centre. L’église est là pour aider les gens à attendre la réinstallation, les aider avec les mots de Dieu. Les gens viennent le samedi et le dimanche aux services religieux, et prient. Tous les réfugiés qui se sont occupés de cette église sont partis les uns après les autres. Moi qui suis resté, je suis un peu le témoin de cette église, sa mémoire. »

Il justifie ce choix par le fait que sa conversion a changé sa vie :

« La vie de réfugié est vraiment mauvaise ; on est soucieux en permanence, préoccupé, inquiet à propos du futur, et du quotidien également. Depuis que j’ai trouvé Jésus-Christ, toute cette tension est partie. Je me sens jeune. Avant, j’étais un homme mauvais, j’avais de mauvaises fréquentations, je commettais des actes condamnables. Maintenant, je suis bon, car j’ai été sauvé. Je suis heureux parce que je sais qu’il y a le paradis, mon espoir est dans le salut, dans une vie éternelle. Je suis un serviteur dans cette maison de Dieu, je suis au service des Écritures saintes, des mots de Dieu. Cela fait aujourd’hui six ans que je travaille ici. Je n’ai pas voulu suivre mes enfants puis ma femme au Canada, car ma mission est ici. »

L’année où Hamid est devenu pasteur, ses quatre enfants sont partis au Canada. Il ne s’agissait pas d’un programme de réinstallation du HCR mais d’une demande directe d’immigration auprès de l’ambassade du Canada, soutenue par la communauté pentecôtiste canadienne. En 2003, sa femme est partie les rejoindre, dans le cadre d’un programme de réinstallation du HCR pour les réfugiés. Aujourd’hui, les enfants sont en passe d’obtenir la nationalité canadienne. Ils vivent dans une petite ville d’Ontario où résident aussi de nombreux Afghans, et notamment le Dr Toursène, converti au christianisme à Delhi.

Hamid ne perçoit plus d’aide du HCR depuis de longues années, il vit de son activité pour la Trans World Radio (voir plus loin). Il bénéficie par ailleurs d’un logement gratuit, car il réside au Centre biblique. On comprend que sa conversion lui a apporté une stabilité du quotidien et le sentiment d’une utilité sociale, d’une place retrouvée au sein d’une communauté formée par les religieux indiens et les fidèles de

la Confrérie. Ceci induit que le futur n'est plus problématique et que la projection individuelle est désormais possible. Le réfugié sort ici de son état transitoire pour reprendre le chemin de sa construction sociale; dans ces conditions, celle-ci est possible en Inde.

Yasmina, tadjike et musulmane, est arrivée à Delhi en 1994, avec son mari, ses enfants, son oncle et son cousin, tandis que ses parents et ses frères partaient pour le Pakistan. Elle a choisi de venir en Inde car, travaillant pour Aryana Airlines, la compagnie aérienne nationale afghane, cela ne lui coûtait pas un centime. Elle a obtenu le statut de réfugié en 1995. En 1996, son mari l'a quittée, la laissant seule avec leurs trois enfants, il est rentré en Afghanistan où il s'est remarié. En 2002, peu après la nomination de Hamid Karzaï à la tête du pouvoir afghan, la famille de Yasmina a quitté le Pakistan et est rentrée au pays. Yasmina, elle, est restée à Delhi. En 2001, elle s'était convertie au christianisme, baptisée par le pasteur Joshua. Le déclic s'était opéré l'année précédente, en suivant les cours d'anglais délivrés par SPIN, lors desquels elle a reçu une Bible. Ce qu'elle y a appris l'a attirée, sans compter qu'elle était entourée de personnes de «grande bonté». Elle a commencé à suivre les offices le samedi et, au bout de quelques mois, elle a été baptisée par le pasteur Joshua. Elle précise spontanément qu'elle ne s'est pas convertie pour se réinstaller, mais que c'est son cœur qui lui a dicté d'adopter la religion chrétienne. Elle ajoute que si elle veut se réinstaller, c'est uniquement parce que la vie est si difficile quand on est chrétien en Inde.

Elle a travaillé pour UMEED, où elle était la formatrice des cours pour esthéticiennes. Puis, quand le programme s'est arrêté, elle a réussi à se faire embaucher chez Don Bosco Ashalayam, pour la même fonction. Elle recevait 2 500 roupies par mois, lesquelles, ajoutées aux 1 800 roupies versées par le HCR pour ses fils, lui assuraient un salaire correct. Lors de notre première rencontre (2004), la mère de Yasmina, est présente. Elle est venue de Kaboul lui rendre visite, passer un mois avec sa fille et ses petits-fils. Quand on se met à parler de christianisme, la mère s'en va dans la cuisine car elle ne peut supporter d'entendre que sa fille a abandonné l'islam. L'oncle et le cousin de Yasmina, avec qui celle-ci était venue, ont décroché une réinstallation au Canada, mais pas elle. Sa mère intervient et dit que le HCR est

corrompu, que seuls ceux qui ont de l'argent partent en Occident. Ce sentiment est largement partagé au sein de la communauté¹. En juillet 2005, son tour arrive cependant et Shukria part avec ses enfants pour l'Australie, dans le cadre d'un programme de réinstallation du HCR.

Son appartenance à la communauté chrétienne des exilés afghans et iraniens a donc permis à Yasmina de travailler, de recréer un réseau social assez solide pour préférer ne pas rejoindre sa famille rentrée en Afghanistan, un réseau porteur de suffisamment d'espoir pour sa nouvelle vie de chrétienne. L'appartenance à la communauté religieuse a permis à Yasmina de compenser les pertes de sa vie antérieure et d'envisager un nouveau départ. Aussi, en partant, elle a transmis à son frère ce qui se voulait un passeport pour l'Occident ou en tout cas le gage d'une nouvelle vie meilleure : toutes les informations relatives à la vie des Afghans chrétiens à Delhi ainsi que l'appartement qu'elle occupait jusque-là et tout ce qui se trouvait dedans.

Alors que Yasmina quitte la capitale indienne, son frère accompagné de sa femme et de ses quatre enfants arrivent et lui succèdent dans son petit appartement de Lajpat Nagar. Ce sont les Hussein. Ils viennent tout droit de Kaboul, où ils vivaient à nouveau depuis deux ans, après dix années passées au Pakistan. C'est au Pakistan que Malalai, la mère, s'est détournée de l'islam pour le christianisme. Elle y suivait des cours d'anglais qui furent l'occasion de la rencontre décisive, celle d'une dame afghane, « si gentille, honnête et avec un grand cœur ». C'est elle qui lui a remis une Bible. Malalai s'est mise à la lire et y a trouvé beaucoup d'intérêt. Elle en a parlé à son mari qui était très opposé au départ à ce qu'elle lui racontait. Il a fini par lire la

¹ De nombreux réfugiés ont mis en cause le HCR, et en particulier la personne en charge de la réinstallation, l'accusant de corruption, qui s'exprimait dans le choix des familles et des individus à réinstaller. Un cas reste gravé dans la mémoire de quelques-uns : la sélection d'un Afghan trafiquant de drogue, passeur, qui fit de la prison en Inde, mais qui décrocha un billet pour l'Occident grâce au HCR, à la fin des années 1990. Je n'ai pas enquêté sur ce sujet délicat qu'est la corruption ; il est par ailleurs évident que le système de protection et de prise en charge des réfugiés (dont le HCR est le pilier, mais qui est aussi constitué des ONG, des ambassades, etc.) n'est pas infaillible et qu'il nécessite de la part de ces professionnels des compétences à la fois juridiques et anthropologiques, ainsi qu'une très bonne connaissance du terrain, ce qui en soi est une véritable gageure. En face, les demandeurs d'asile, dont certains cherchent à détourner le système à leur profit, ne simplifient pas la tâche des professionnels. Ce que nous retiendrons ici c'est que les réfugiés, très souvent, ne comprennent pas ou remettent en cause les processus de sélection.

Bible lui-même, tout en rejetant ce qui y était écrit. Et puis il a commencé à s’y intéresser. Quittant le Pakistan pour rentrer en Afghanistan, Malalaï emporte cette Bible avec elle, cachée dans ses sous-vêtements. Son mari n’est pas au courant. À Kaboul, sa relative maîtrise de l’anglais lui permet de décrocher un poste à l’ambassade d’Italie puis dans une ONG américaine, Shelter for Life International. Au bout de quelques mois, elle se met à recevoir des menaces, à être harcelée pour qu’elle démissionne. C’est ce qui les poussera à quitter de nouveau l’Afghanistan et à venir à Delhi, expliquent-ils. C’est aussi en discutant avec Yasmina, alors encore à Delhi, qu’ils prennent leur décision. Celle-ci leur a dit qu’ils pourraient y prier Jésus-Christ sans danger.

Arrivés à Delhi fin juin 2005, ils vont s’enregistrer au HCR le 7 juillet et reçoivent un « Under Consideration Certificate » ainsi qu’une convocation pour l’entretien de détermination de statut le 3 novembre (accompagnée d’une notification annonçant la décision finale pour le 2 décembre). Ils ne recevront leur premier rejet qu’en juillet 2006. Pendant cette année d’attente, la Confrérie et, plus généralement, les contacts établis avec les chrétiens vont tenir une grande place dans leur vie. Les cours d’anglais de Don Bosco Ashalayam qu’ils peuvent suivre chaque matin en tant que demandeurs d’asile, ceux de l’Assemblée de Dieu le mardi, les offices du samedi et celui du dimanche à la Delhi Bible Fellowship (voir plus loin) rythment leur semaine et permettent entre autres de faire passer l’attente au second plan. Le soutien psychologique, financier et institutionnel de l’Église aide les demandeurs d’asile et les réfugiés à développer un sentiment d’appartenance à un groupe, à partager des idées, à surmonter les sentiments d’isolement propres à leur vie d’exilés. C’est à travers ce réseau également que, plus prosaïquement, les réfugiés découvrent et se familiarisent avec la culture locale et apprennent à survivre dans ce nouvel environnement (Koser Apcakar, *op. cit.* : 91).

C’est en Inde que la famille Hussein est baptisée (excepté les deux plus jeunes, qui doivent attendre d’être en âge d’apprécier la valeur de cet engagement religieux). Les parents conservent précieusement les photos du sacrement, l’immersion dans le bassin d’eau, au domicile du pasteur Joshua. Ce bref rituel scelle de façon définitive le changement de contexte social entre la vie d’avant, en pays d’origine, et celle de maintenant (Leman, *op. cit.*). Il confirme l’entrée des convertis dans la communauté

chrétienne, symbole d'une vie meilleure et d'un rapprochement avec l'Ouest. Malalaï, qui était amère sur sa vie depuis son mariage, est heureuse, malgré ses soucis, depuis qu'elle a trouvé le Seigneur. En outre, elle attend de Jésus-Christ qu'Il les réinstalle. C'est du moins l'espoir de la famille en arrivant à Delhi¹. Face à l'attente et l'incertitude, et au fur et à mesure qu'ils acquièrent une meilleure compréhension du système, les espérances sont replacées dans l'ordre des choses : la revendication vise l'obtention du statut de réfugié, la question de la réinstallation est reléguée.

Par ailleurs, elle estime que le fait que la famille soit devenue chrétienne constitue un motif supplémentaire pour lui reconnaître le statut de réfugié. Au sujet de sa demande de reconnaissance du statut de réfugié, elle avance deux arguments. Le premier est que, en tant que chrétienne, elle ne peut mentir (*I'm Christian I cannot lie*). Tout ce qu'elle a écrit dans sa demande d'asile est vrai, tout ce qu'elle a dit aux officiers de la Protection lors de l'entretien l'est également. Le deuxième argument est le risque qu'ils courent en cas de rejet s'ils doivent rentrer en Afghanistan. La famille de Malalaï est au courant de sa conversion et elle a cessé tout contact avec elle, mais bien plus, l'ambassade en Inde est elle aussi informée et a communiqué la nouvelle au gouvernement afghan, assure Malalaï. Elle est persuadée que s'ils doivent rentrer, c'est dès l'aéroport qu'ils seront arrêtés. L'affaire Abdul Rahman² témoigne du danger.

Les Satrapi sont Iraniens. Ils sont arrivés à Delhi en 2000. Aurangzeb, le père, a fui son pays en bateau, direction Bombay³, puis il a gagné Delhi. Sa femme et leurs deux enfants l'ont rejoint en avion quelques semaines plus tard. Ils sont reconnus réfugiés en 2001. C'est par l'intermédiaire d'amis iraniens chrétiens qu'ils le sont eux-mêmes devenus.

¹ Un échange avec les enfants la première fois que nous nous sommes rencontrés m'avait appris qu'ils étaient venus à Delhi pour gagner l'Australie. Le fait que les enfants aient passé dix ans au Pakistan nous avait en effet permis de discuter en ourdou/hindi sans avoir recours aux parents.

² Le 21 mars 2006, un Afghan chrétien a été arrêté à Kaboul, il est menacé de la peine de mort, car la charia, la loi islamique, interdit la conversion. On a retrouvé une Bible dans ses affaires, une Bible en persan, filmée par les journalistes. On apprend qu'il s'est converti il y a quatorze ans en Allemagne, où il vivait alors. Revenu en Afghanistan après le 11 septembre 2001, il n'a pas renié sa foi chrétienne.

³ Il était censé arriver à Singapour, mais il fut débarqué à Bombay.

« Quand je suis arrivé en Inde, je ne me sentais plus musulman. Je ne priais plus, je ne faisais plus le *namaḥ*¹, je n'allais plus à la mosquée. Après ce que j'ai vécu au sein des Moudjahidin du peuple, je ne pouvais plus penser que l'islam était bon. J'ai passé quatre ans en prison, des musulmans m'ont battu, je n'ai plus de dents et plus qu'un seul rein... Comment pourrais-je encore adhérer à l'islam après toutes ces souffrances, commises au nom d'Allah ? Alors en arrivant à Delhi, j'avais oublié Dieu, je n'avais plus de religion. Grâce à des amis iraniens, j'ai retrouvé Dieu. Ils m'ont donné une Bible et m'ont emmené avec eux à l'église. J'y allais seul d'abord, et puis Taji s'est peu à peu jointe à moi. J'étais déjà reconnu réfugié alors. Ce n'est pas pour le devenir ou pour gagner l'Occident que je suis devenu chrétien. C'est parce que Jésus-Christ est le chemin, la vérité et la vie². Je trouvé tout cela dans le christianisme. J'ai trouvé bien plus qu'une religion, j'ai trouvé le salut. Nous sommes des enfants dans le christianisme, mais, petit à petit, nous allons apprendre, et grandir, et nous saurons si nous sommes de véritables chrétiens. Un autre ami iranien, dont le passé était très sombre, il buvait, fumait, consommait de la drogue, il volait aussi, si bien qu'il eu les doigts coupés en Iran... eh bien il est devenu pasteur. Jésus l'a sauvé. Cet homme avait été débouté par le HCR, et il mendiait et dormait dans la rue, à l'extérieur du Hazrat Nizamuddin³. Un jour, il s'est retrouvé à l'hôpital, en cure de désintoxication. Il s'agissait d'un hôpital chrétien où l'on soigne les patients gratuitement. Il y a rencontré un prêtre catholique, celui-ci lui a fait découvrir Jésus, qui l'a sauvé. Depuis, il prêche à Gurgaon dans un institut biblique de l'Assemblée de Dieu. Il y a été formé par un prêtre taiwanais et va bientôt partir au Kerala, alors qu'un nouvel Afghan deviendra disciple à son tour à Gurgaon. Aujourd'hui, ses yeux brillent, il porte la grâce sur son visage.⁴ »

Qu'il relate sa propre histoire, ou celle de son ami, Aurangzeb associe la conversion à une rupture avec la vie antérieure, un passage d'un état caractérisé par le mal et la souffrance vers la découverte de la bonté, la plénitude, la vérité. La conversion signifie une re-naissance ou un sauvetage, selon les cas ; elle apparaît comme ayant apporté un bénéfice. De plus, Leman (*op. cit.* : 105) qualifie la conversion d'expérience métaphorique de ce que les migrants vivent en s'exilant. Ils laissent derrière eux un style de vie A (islamique) pour un style de vie B (chrétien), tout en maintenant des emblèmes de leur vie antérieure, à commencer par la langue parlée à la maison.

Aurangzeb a reçu le baptême du pasteur Joshua en 2003 ; Taji, son épouse, l'année suivante et leurs deux enfants celle d'après. Les Satrapi vivent de l'allocation du HCR et d'un peu d'argent envoyé par la famille de Aurangzeb vivant au Canada. Privé de permis de résidence, Aurangzeb ne parvient pas à décrocher de travail. Sa

¹ Le *namaḥ* désigne la pratique des cinq prières quotidiennes.

² Il cherche un peu ses mots, et son regard tombe sur un poster affiché sur le mur du salon, qui résume sa pensée : « Jesus is the way, the truth and the life ».

³ L'expression renvoie à la fois au saint soufi Hazrat Khwaja Nizamuddin Auliya (1238-1325), à la *dargah* (tombe) Nizamuddin, au quartier où elle se trouve ainsi qu'à la gare de celui-ci. Son emploi désigne ici ce dernier sens.

⁴ Le vocabulaire est très ancré dans le registre religieux, presque stéréotypé ; notons cependant que l'échange se faisant en *hinglish* (mélange de hindi et d'anglais), son énonciation par le réfugié et sa compréhension par l'ethnologue en présentent une transcription évidemment simplifiée. Entretien réalisé en mars 2005.

filles ont obtenu un contrat de traductrice auprès de la Voluntary Health Association of Delhi¹ dans les premiers temps de leur séjour à Delhi, mais il n’a duré que quelques mois. La famille attend d’être réinstallée par le HCR mais jusqu’ici, toutes les tentatives ont été infructueuses car Aurangzeb a appartenu aux Moudjahidin du peuple, groupe considéré comme terroriste depuis 2001. Bloqués à Delhi et désœuvrés, ils ont trouvé dans la Confrérie chrétienne un lieu de sociabilité et de ressources important. La communauté de croyance offre aux exilés ce que Lemman (*op. cit.* : 105) qualifie de *bridging social capital*, qui tient une place d’autant plus importante que d’autres formes de capital sont manquantes.

Reza l’Iranien est arrivé en Inde à Bangalore en 2003, pour étudier l’anglais. C’est là qu’il s’est converti au christianisme. Même si ses premiers rêves de Marie lui apportant la Bible remontent à l’Iran, et qu’il explique que dès l’enfance il se posait des questions sur l’islam, une fois en Inde, sa quête spirituelle l’a mené sur différents chemins. Il a commencé par adhérer au mouvement Baha’i², puis, il a rejoint l’ashram de Saï Baba³, en Andhra Pradesh, pour finalement revenir à Bangalore et avoir une révélation pour le christianisme, qu’il qualifie non pas de religion mais de salut. C’est avec cette certitude en tête, et sur les conseils d’une amie iranienne de Bangalore, qu’il se rend à Delhi, au HCR, et y demande à être reconnu réfugié. Cette femme, dont le frère est réfugié en Turquie, connaissait le mécanisme de protection du HCR. Nous sommes en juin 2004. Il le dit très clairement, la raison qui le pousse à demander le statut de réfugié est sa chrétienté (*my case is christianity*) : il estime qu’il ne

¹ C’était du temps où l’ONG responsable de la santé des réfugiés avait un bureau à Saket, lequel a fermé en 2002, suite au départ de nombreux réfugiés ayant obtenu des réinstallations.

² Fondé au XIX^e siècle, ce mouvement peut être qualifié de syncrétique, mêlant islam chiite et christianisme. Bien que né dans la ville iranienne de Shiraz et comptant entre 150 000 et 500 000 fidèles selon les estimations (Koser Akcapar, *op. cit.* : 88), le bahaïsme n’a jamais été reconnu en Iran. Il s’agit de la plus récente des religions révélées. Les lieux de culte baha’i se présentent comme des églises œcuméniques. Disséminés à travers le monde, les fidèles (cinq millions environ) se concentrent cependant majoritairement en Inde. À Delhi, le temple du Lotus (à Nehru Place) ainsi qu’une fondation (proche de Central Secretariat) témoignent de la présence baha’i dans la ville. C’est dans cette fondation que fut célébré l’anniversaire du Dalāï Lama en 2005.

³ Né en 1926, Sathya Saï Baba se présente comme la deuxième incarnation de l’avatar Saï Baba. Il s’agit d’un gourou néo-hindou largement controversé à la tête de plusieurs *ashram* (ermitage, lieu d’enseignement et de méditation) et temples, et d’une communauté de quelques millions d’individus.

peut vivre en Iran en tant que chrétien¹. Il est convoqué pour son entretien en octobre et reçoit un rejet au bout de quinze jours. C'est alors qu'il cherche à se faire baptiser, pour prouver au HCR la véracité de sa déclaration. Cependant, le pasteur Joshua n'est pas en Inde à ce moment-là. Reza décide alors de retourner à Bangalore où il reçoit son baptême, en même temps que l'amie iranienne qui lui avait parlé du HCR et que deux catholiques souhaitant devenir pentecôtistes. Son certificat en poche, il file à Delhi et fait appel de la décision du HCR². Il est convoqué pour un deuxième entretien en février 2005, lors duquel il réitère son argumentaire :

« Je ne peux pas rentrer en Iran. Tout d'abord, Jésus-Christ dit dans la Bible : tu es venu à Moi, ton devoir maintenant est de montrer le chemin à d'autres. Or, en Iran, on ne peut être missionnaire chrétien. De plus, ma mère et toute ma famille sont musulmanes, elles pourraient avoir des ennuis avec le gouvernement à cause de moi. J'aimerais aller en Grande-Bretagne, où de nombreux Iraniens chrétiens résident. Je voudrais étudier en Bible College là-bas. Mais pour cela, il faut être reconnu réfugié. »³

Reza reçut le rejet final dans le courant de l'été. Il fut très déçu de constater que la communauté internationale pouvait à la fois considérer les dirigeants islamistes de son pays comme des terroristes et ne pas estimer légitime sa demande de statut de réfugié. En novembre, il était toujours à Delhi, avec le projet d'apprendre l'espagnol, fréquentant un couple de missionnaires, l'une argentine, l'autre brésilien. Il travaillait de temps à autre pour des patients iraniens venus se faire soigner en Inde ou en donnant des cours de persan grâce au réseau de l'Argentine, qui enseigne à l'université Jamia Millia Islamia de Delhi. Il évoluait également entre le centre SPIN de Faridabad et celui de la Delhi Bible Fellowship de Gurgaon où il pouvait loger, étudier la Bible et propager la foi chrétienne.

Cette Confrérie, qui s'est formée autour d'une majorité de réfugiés afghans sous mandat du HCR, réunit aujourd'hui autant de demandeurs d'asile que de réfugiés et de déboutés afghans et iraniens pour la plupart, ainsi que quelques Irakiens voire des Palestiniens. À travers cette rapide exposition des trajectoires de quelques convertis,

¹ Les chrétiens, au même titre que les Juifs et les Zoroastriens, bénéficient en Iran du statut de minorité reconnue. Cependant, l'apostasie est considérée comme une offense capitale et passible de la peine de mort.

² Le réfugié a un mois pour faire appel et il est encouragé à produire toute pièce qui pourrait aider le HCR à reconsidérer sa décision. Reza a fait l'aller-retour entre la capitale et le Karnataka et obtenu son certificat de baptême en dix-sept jours.

³ Entretien réalisé en mars 2006.

on voit que l'adoption du christianisme permet un accès à des ressources entraînant une amélioration matérielle de la vie des réfugiés à Delhi et qu'elle soutient leur projet migratoire le cas échéant. Jamais évoquée comme motivation de la conversion, la dimension d'expédient apparaît cependant clairement. Examinons donc à présent quelles ressources cette congrégation chrétienne afghane et iranienne génère, sans se cantonner pour autant à une vision purement instrumentaliste de la conversion. Nous allons voir que le christianisme donne du sens à leur vie de migrants, les aide à reconquérir leur vie.

2) *La vie de la Confrérie*

a) L'enseignement spirituel

Une remarque préliminaire s'impose : les jours et les horaires des offices (samedi, 10h et 16h) et du cours d'anglais (mardi, 16h) montrent qu'ils s'adressent à des réfugiés qui ne travaillent pas. Il est rare que les travailleurs soient en congé le samedi, même s'il est difficile de déterminer le jour chômé de la semaine (les Indiens travaillent dans leur grande majorité six jours sur sept). Delhi étant une ville administrative et de bureaux, ainsi qu'un centre d'affaires, dont une bonne partie de l'activité est tournée vers l'étranger, elle s'est adaptée au rythme quasiment mondial du dimanche jour de repos. Ceci est vrai du secteur formel, mais pas uniquement, ainsi, la plupart des usines et des zones industrielles, qui embauchent de nombreux salariés de façon informelle, sont aussi fermées le dimanche. Cependant, des variations existent, comme par exemple à Janakpuri, quartier de manufactures, où les travailleurs se reposent le mercredi. Pour ceux qui travaillent dans les marchés, c'est le lieu qui détermine le jour¹. Par ailleurs, les journées de travail sont souvent d'une dizaine d'heures, il est donc *a priori* impossible de se libérer à 16h ou de prendre sa matinée.

Le rendez-vous le plus important de la semaine est le service hebdomadaire à l'Assemblée de Dieu, le samedi matin. L'Assemblée de Dieu occupe une belle et

¹ En ce qui concerne le sud de la ville, la règle est la suivante : les marchés situés au nord du Ring Road ferment le lundi (c'est le cas à Lajpat Nagar, South Extension et Sarojini Nagar) tandis que ceux localisés au sud ferment le mardi (citons par exemple Malviya Nagar ou Hauz Khas).

grande bâtisse du quartier résidentiel de South Extension II. L’office de la Confrérie afghane a lieu le samedi, de 10h à 11h30. Quand il est en ville, c’est le pasteur Joshua qui l’anime. Mais, comme il vit habituellement à Kanpur (Uttar Pradesh) et qu’il rend régulièrement visite à ses diverses églises, ce n’est pas si fréquent. En son absence, c’est le pasteur Hamid qui mène le service. L’affluence est très variable, mais tout le monde vient quand le pasteur Joshua est là. Les offices auxquels j’ai assisté rassemblaient une grosse vingtaine de personnes. Du côté des Iraniens, étaient présents : les Talischi (Taher, Mali et leurs deux enfants), la famille Satrapi et leur amie et colocataire Golnaz, trois hommes célibataires, dont Reza, un jeune couple qui attend un enfant ; du côté des Afghans : la famille Hussein (moins les deux fils), une homme célibataire, une femme d’une cinquantaine d’années, pasteur Hamid, pasteur Hamidullah (un jeune Afghan de Kaboul séjournant en Inde, voir plus loin) étaient là. Un homme d’affaires pakistanais, qui partage son temps entre l’Inde et son pays natal, faisait également partie de l’assistance. Sur l’ensemble de l’assemblée, seuls les Satrapi étaient réfugiés, tous les autres – hormis le Pakistanais, Hamidullah et Golnaz –, étaient des demandeurs d’asile. Au bout du compte, Taher Talischi et sa famille, les Hussein et Reza seront déboutés.

Excepté la jeune femme enceinte, qui porte une *kurta*¹ sur son pantalon, tous sont habillés à l’occidentale. Quelques femmes ont la tête voilée, mais très légèrement. Cette tendance à l’occidentalisation est particulièrement remarquable chez les femmes car, dans ce contexte indien urbain, si les hommes ont largement adopté la chemise et le pantalon, les femmes sont bien plus nombreuses à porter le costume penjabi, qui présente tous les attributs d’un vêtement féminin décent. De manière générale, l’adoption des vêtements occidentaux traduit chez les Indiens l’inscription dans la modernité et témoigne aussi souvent d’une condition aisée. Chez les réfugiés, issus pour beaucoup de milieux urbains et des classes supérieures et/ou lettrées de leur société d’origine, elle exprime tout autant ce désir de modernité et une identification avec l’Occident.

Le service se déroule en *dari*². La plupart ont apporté leur Bible, certains prennent des notes sur de petits carnets, tous sont très concentrés pendant le prêche.

¹ Il s’agit d’une tunique fendue sur les côtés, dont la longueur varie : de mi-cuisse au bas des mollets.

² Le *dari* et le *farsi*, le persan iranien, sont mutuellement intelligibles.

Le pasteur Joshua les fait répéter en cœur. Quelques-uns sont invités à lire à haute voix des passages de la Bible, que le pasteur commente. Il déclame ensuite une prière durant laquelle les fidèles font leur propre prière, tête baissée, yeux fermés, levant un bras, s’asseyant par terre à genoux, en tailleur ou accroupis, formant un cercle, penchant leur tête vers le sol, psalmodiant à haute voix, chacun pour soi. Tous ne sont pas aussi expressifs, certains même restent sur leur chaise et semblent considérer la scène d’un air dubitatif. Cette prière finie, c’est au tour de pasteur Hamid d’en mener une autre. Des croyants rejoignent le cercle le temps de leur prière individuelle, puis retournent s’asseoir une fois celle-ci terminée. Le pasteur Joshua annonce la fin du service. Pasteur Hamid lance une chanson pendant que Reza fait la quête muni d’une sorte de filet à papillons confectionné en feutre (on ne voit donc pas ce que chacun verse). À la fin du tour, Reza prononce quelques mots (j’entends le nom du pasteur Joshua, celui du père de famille afghan et le mot « Canada »), le filet entre les mains, et le remet au pasteur. Il est 11h20, les fidèles rentrent chez eux.

Lors de ces réunions religieuses, les hommes et les femmes sont traités de façon égalitaire ; la hiérarchie familiale, basée sur le genre et sur l’aïnesse, est reléguée au profit de la communion d’un groupe où chacun s’engage en tant qu’individu. Ceci représente aux yeux des réfugiés un progrès par rapport à leur vie antérieure, et, ici encore, un premier pas dans la modernité, un rapprochement avec leur objectif, l’Occident.

Les réfugiés se retrouvent à nouveau l’après-midi, au Centre biblique de SPIN, pour la seconde rencontre majeure de la congrégation. Chandy Verghese préside souvent les séances, mais pas tout le temps. La première fois que j’ai pu assister à l’office, il était absent. L’assistance était à peu de choses près identique à celle de l’Assemblée de Dieu. Deux missionnaires étaient invités ce soir-là : un Taïwanais et un Indien du Manipur¹. Le pasteur Hamid présidait l’office.

Assis en cercle autour de la table, chacun se présente aux religieux invités. Le service commence par un sermon d’Hamid, en persan, lors duquel les fidèles ont presque tous les yeux fermés. Puis, le Pakistanais interprète un hymne en ourdou. Il

¹ Apparemment, des pasteurs de Hong Kong, de Taïwan, d’Inde et d’Occident sont régulièrement invités.

se sert de la table en plastique comme percussion et il chante à la manière des chanteurs de *qawali*¹. Un des Iraniens l'accompagne aux «percussions» tandis que tous les autres tapent dans leurs mains. C'est ensuite au tour du pasteur Hamid de lancer un chant, puis un troisième. Les langues alternent : du persan, de l'ourdou, du penjabi, et de l'anglais (les phrases sont scandées par un «*yes*» final). Les visages expriment la joie. Vient alors le moment du prêche du Taïwanais, traduit de l'anglais en persan par le jeune pasteur de Kaboul. Trente minutes sont normalement imparties à l'étude de la Bible, explique le pasteur Hamid. Le Taïwanais trouve que c'est un peu court mais il se lance ; son sermon durera quarante-cinq minutes, traduction comprise. Le Manipuri fait office d'assistant, il ponctue les phrases du Taïwanais par des «Amen» et donne les références des versets. La leçon du jour porte sur la création de l'univers, d'après l'Ancien Testament.

La réflexion, l'apprentissage, la connaissance semblent faire partie de l'attrait des nouveaux convertis pour le christianisme. Parfois, des sourcils se lèvent, la traduction patine. Alors, Hamid apporte des éclaircissements, en repartant de l'islam et en expliquant bien la différence entre les deux religions. Une fois le sermon terminé, pasteur Hamid propose au Manipuri de prier, ce qu'il fait, en anglais. L'ethnologue est aussi invitée à dire une prière. Le service se termine par la quête. A la fin du tour, l'argent est confié au père de famille afghan qui dit une courte prière l'argent entre les mains, puis pasteur Hamid l'enjoint de poser la «recette» sur l'étagère. Enfin, il nous invite à nous serrer la main, chose que chacun fait très vaguement². Reza prépare un thé, qui conclut l'office.

L'enseignement spirituel est également transmis à travers des activités plus prosaïques, comme un cours d'anglais (dont les réfugiés sont très demandeurs vu leur espoir de migrer dans les pays occidentaux), qui se tient le mardi après-midi, de 16h à 19h. Jeffrey Rudy, missionnaire américain de l'Assemblée de Dieu, vit en famille à Delhi depuis plusieurs années. Il s'est improvisé professeur d'anglais et l'enseigne aux

¹ Chants dévotionnels islamiques soufis très populaires en Inde du Nord et au Pakistan, que Nusrat Fateh Ali Khan fit découvrir à l'Occident.

² Il faut bien noter que, culturellement, les contacts physiques entre personnes de sexe opposé n'ont *a priori* cours qu'entre mari et femme. La pratique de l'accolade ou de la poignée de main est donc pour le moins étrangère aux fidèles, que l'on considère les Iraniens, les Afghans ou les Indiens.

Afghans et aux Iraniens dans l'enceinte de l'Assemblée de Dieu. La classe unique compte en 2006 une vingtaine d'élèves. Le cours commence par une prière dite par pasteur Hamid, puis Rudy propose un chant :

My life is in You, Lord
My strength is in You, Lord
My hope is in You, Lord
In You, it's in You, it's in You!

I will praise You with all of my life
I will praise You with all of my strength
With all of my life
With all of my strength
All my hope is in You!

Il le conclut par ce bref commentaire :

« Je le chante tous les jours. L'espoir n'est pas ici ni en Amérique, l'espoir est en Jésus-Christ. Amen. »

La leçon se poursuit avec des exercices oraux et écrits. Rudy est assisté par sœur Zaha, une Irakienne vivant à Delhi avec sa famille. Elle a fui l'Irak en 2005 et vit désormais à Safdarjung Enclave, quartier résidentiel au sud-ouest d'Hauz Khas. Elle n'est pas réfugiée. Lors du cours, elle prend en charge les plus faibles, les aide individuellement. Les élèves semblent prendre beaucoup de plaisir à apprendre. Quand, au bout de deux heures, le professeur leur demande s'ils sont fatigués, ils répondent en cœur et avec énergie par la négative. Rudy annonce un petit test surprise. Tous se regardent, à la fois inquiets et amusés. Malgré l'écartement entre les élèves imposé par le professeur, ceux-ci communiquent entre eux, copient les uns sur les autres, particulièrement les adultes, se distrayant autant qu'ils s'instruisent. Puis vient le moment de lire un passage de la Bible et de le commenter, l'expliquer. Le cours se termine par une prière dite par Rudy à la demande de tous. Il fait un tour de la salle pour demander s'il y a des requêtes particulières puis prie pour que Dieu les protège, ainsi que les Irakiens sous les bombes, les dix-huit fidèles battus par des hindous au Madhya Pradesh la semaine précédente, Abdur Rahman qui risque la mort en Afghanistan, et tous les chrétiens persécutés à travers le monde, à qui il enjoint de ne jamais répondre par la violence, mais de se réfugier auprès de Dieu, qui se chargera de punir les oppresseurs. L'unité entre les chrétiens, qui se présentent en

Inde comme une minorité discriminée, voire persécutée, et les réfugiés, considérés également, est ici exprimée.

C'est à travers ces trois moments que sont inculqués aux réfugiés les bases du savoir religieux chrétien. Ces rendez-vous réguliers rythment la vie des réfugiés, par ailleurs désœuvrés, et forment le ciment de cette Confrérie. Celle-ci constitue pour les exilés une « enclave d'espoir et de vérité dans un moment de crise », selon les mots de Leman (*op. cit.* : 109), une matrice dans laquelle les réfugiés peuvent procéder à une re-socialisation :

The movement in which the [converts] are re-socialised leads them away from a past of suffering, to a future of safety and self-development in the West. In the meantime, the congregation is their enclave of salvation.

En dehors de l'enseignement spirituel à proprement parler, considérons maintenant les événements plus extraordinaires et les diverses ressources que la congrégation apporte à ses membres.

b) Des ressources matérielles et humaines

Les formes de soutien que la congrégation religieuse déploie en faveur des demandeurs d'asile et des réfugiés sont variées. J'ai pu en lister un certain nombre : mise à disposition d'endroits plus ou moins temporaires pour vivre, aides financières pour payer le loyer ou des frais de santé, soutien dans les démarches administratives, conseils sur tout un tas de questions, allant de la (sur)vie au jour le jour jusqu'aux projets d'avenir, en passant par les options restant aux déboutés du droit d'asile. On s'arrêtera ici sur trois domaines plus particulièrement : ceux de l'éducation, l'emploi et la vie sociale.

Un des sujets qui préoccupent le plus les réfugiés est celui de l'éducation de leurs enfants. On a vu dans le chapitre 4 que les réfugiés statutaires étaient très insatisfaits de l'offre scolaire en Inde, considérant la faible couverture dont ils bénéficient de la part du HCR. Les demandeurs d'asile doivent pour leur part se débrouiller seuls.

Malaläi et Mohamad Hussein sont arrivés en Inde en juin, au moment où l'année scolaire démarre. Leurs premières démarches ont été de s'enregistrer au HCR. Puis,

ils se sont mis à attendre la décision de l'agence quant à leur statut de réfugié. Face à la difficulté de trouver un établissement acceptant leur « statut à l'étude » (*under consideration*) et en l'absence d'aide en matière d'éducation, Malalai et Mohamad n'ont pas réussi à scolariser leurs enfants la première année. Ceux-ci ont suivi l'école Sayed Jamaluddin Afghan. Mais ce ne sont que deux après-midi d'enseignement par semaine. De plus, les filles ont terminé le cursus. Elles n'ont plus rien à y apprendre ; l'école afghane ne constitue donc pas une option pour la rentrée suivante. Pour les garçons, suivre l'école deux demi-journées par semaine n'est pas non plus une solution satisfaisante. En un an, leur situation n'a pas évolué : le HCR n'a toujours pas statué sur leur cas, les enfants n'ont pas réellement été scolarisés et les Hussein sont toujours dans cet état très instable de demandeurs d'asile. Mohamad dont le visa a expiré au bout de trois mois, ne parvient pas à trouver du travail, et les économies de la famille sont épuisées. Ils ont des dettes, qu'ils épongent avec les envois très irréguliers de Yasmina, mais la question de l'école reste entière.

C'est sans compter Rudy, le professeur d'anglais, qui a trouvé une école pour les enfants. Il s'agit de la Life Centre Academy, un établissement chrétien de Moti Bagh. Les Hussein ne paient pas les frais de scolarité (qui s'élèvent à 1 200 roupies par mois et par élève), quant aux uniformes (1 000 roupies par enfant), c'est le pasteur Joshua qui a apporté la moitié de la somme (2 000 roupies), le pasteur Hamid a donné 1 000 roupies, et les Hussein sont parvenus à réunir les 1 000 roupies restantes. Après un examen de niveau, les filles ont été acceptées en classe 6 (alors qu'elles devraient être en niveau 9 et 10, dit leur mère). Quelques difficultés demeurent. Moti Bagh, qui se trouve à 11 km de leur résidence, n'est pas desservi par le ramassage scolaire de la Life Centre Academy. Or, louer un autorickshaw au mois coûte, pour cette course, 1 500 roupies, somme dont ils ne disposent pas. Aussi, c'est leur père qui les accompagne et va les chercher en bus.

Depuis que les enfants Hussein vont à la Life Centre Academy, les autres réfugiés de la Confrérie ont voulu y inscrire leurs enfants. Peyman Satrapi s'y rend désormais ; les enfants des Talischi également.

En ce qui concerne le chapitre le plus délicat de la vie de réfugié à Delhi, l'accès à l'emploi, il s'avère que la Confrérie présente quelques opportunités, qui touchent cependant un très petit nombre.

Hamid travaille à la Trans World Radio (TWR), il y est le Pathan¹, dit-il : c'est lui qui enregistre les messages pashtou, car il est pachtoune. Il ne reçoit pas d'argent de l'Assemblée de Dieu en tant que pasteur, dit-il, mais il est payé pour les travaux de traduction qu'il réalise pour la TWR. Il prépare par exemple un gospel en pachtou à partir de la Bible en *dari* et de deux petits livres en anglais (les *3 year Program of THRU* et *5 year Program of THRU*, édités par The Bible Radio Network). L'exemplaire papier sera envoyé en Afghanistan, et lui l'enregistrera pour la radio. Il s'agira du programme numéro 1036. Il en manquera encore 200 pour achever le *3 year Program*. Ce gospel passe cinq jours par semaine, de 21h30 à 22h. Il commence à la Genèse et se termine à la Révélation, précise le pasteur. Ce dernier reçoit des sommes forfaitaires en fonction du travail demandé, parfois 4 000 roupies, parfois 7 000 roupies et parfois même 12 000 roupies. Le loyer de l'appartement qui accueille le Centre d'étude biblique, où réside Hamid, ainsi que les factures d'eau et d'électricité sont payées par la TWR. Pour les enregistrements, il ne perçoit pas de salaire, dit-il.

Mohamad, en revanche, qui y a fait des enregistrements pendant trois mois, était payé 250 roupies par programme pour dix programmes mensuels, soit un salaire de 2 500 roupies. Malaläi y a participé de temps à autre : elle saluait les auditeurs et introduisait le message du jour, un extrait de la Bible, que Mohamad, tadjik, lisait en *dari*.

Si l'on considère la Confrérie à proprement parler, c'est-à-dire celle formée autour du Centre biblique et de l'Assemblée de Dieu, seule la TWR est un employeur potentiel. Nous verrons un peu plus loin que quelques autres opportunités existent au sein d'un réseau chrétien un peu plus large. Avant cela, voyons en quoi consiste la vie sociale de la Confrérie, à travers laquelle les réfugiés sortent de leur isolement et acquièrent ce *bridging social capital* (Leman, *op. cit.*).

¹ Pathan est synonyme de Pachtoune, et désigne l'appartenance à un groupe ethnique vivant majoritairement en Afghanistan et au Pakistan. On rencontre ce terme en hindi et en ourdou, tout comme Pachtoune, qui existe de plus en persan.

Le Centre est un lieu de culte mais aussi de sociabilité et de festivités. Pasteur Hamid y résidant, le lieu est ouvert aux fidèles qui souhaitent parler de religion, être au calme pour lire, ou qui ont besoin d'un toit pour quelques jours, ce qui fut le cas de Reza ou de Hamidullah. C'est aussi un lieu de festivités. Noël et Pâques, bien sûr, y sont célébrés, les réfugiés reçoivent des cadeaux (des cordes à sauter et des chronomètres pour les enfants, des agendas pour les parents, édités par la Commission Justice et Paix de l'archidiocèse de Delhi, et qui contiennent à chaque page des proverbes chrétiens). Également, des événements plus personnels sont organisés, comme l'anniversaire d'une des filles Hussein. On me montre les photos. Nadia, radieuse, porte une très belle robe afghane au plastron brodé, toutes les femmes de la Confrérie dansent, Rudy et sa famille sont présents, il y a des jus de fruits et des biscuits, les hommes regardent les femmes danser et discutent entre eux. Il semble qu'il y eut au Centre plus d'une occasion de danser. Si bien que Marjane et Golnaz, qui furent à un moment quelque peu lassées de leur Église, ne venaient pas pour le service, mais elles demandaient qu'on les appelle si on y dansait.

La Confrérie est un lieu où naissent des amitiés. Reza, que je rencontre pour la première fois chez les Hussein, leur rend visite très régulièrement et passe du temps à lire la Bible avec les filles. Ils s'installent sur le toit, et passent de longs moments à discuter de leurs lectures. Il pense qu'elles deviendront de bonnes missionnaires. Il en est un à n'en pas douter. C'est encore chez les Hussein que je rencontre l'homme d'affaire pakistanais. Un jour, alors qu'il va rendre visite à une tante habitant de l'autre côté de la Yamuna, il emmène les enfants Hussein avec lui pour les distraire. Ils passeront la journée avec les enfants de cette tante. C'est avec ce Pakistanais et sa femme que les Hussein ont fêté Noël, en famille, après l'avoir célébré lors de l'office de l'Assemblée de Dieu et de celui du Centre, où ils ont reçu des cadeaux (des chronomètres et des cordes à sauter pour les enfants, un agenda chrétien pour les parents). Ces deux hommes, l'Iranien et le Pakistanais, qui s'adressent à Malalaï en l'appelant «Sœur», tiennent une place d'importance dans la vie quotidienne de la famille, qui se sent par ailleurs très en marge de la société locale, sans travail, sans statut.

Enfin, Rudy organise une sortie avec tous les enfants de la Confrérie une fois par mois. Il les emmène au parc, dans des fêtes foraines, à l'India Gate¹ ou encore à Dilli Haat². Malalāi apprécie beaucoup Rudy et sa famille, « des gens si gentils, si bons ». Ces sorties permettent aux enfants d'oublier un peu leur inquiétude quant à l'avenir, sinon très présente au quotidien, témoigne leur mère, et leur décalage par rapport aux autres enfants du voisinage.

La congrégation comble ainsi l'absence de relations sociales avec le monde extérieur, elle permet une resocialisation des réfugiés en les plaçant de nouveau en situation d'interaction avec la société locale, dans d'autres circonstances que celles liées à leur statut. Le soutien psychologique, financier et institutionnel reçu par les réfugiés leur apporte une protection, un code moral, de l'estime de soi et une image positive d'eux-mêmes (Dumont, cité par Koser Akcapar, *op. cit.* : 97). La communauté religieuse leur offre un nouvel espace pour être au monde, chargé positivement, tout comme et le sentiment d'appartenir à cette communauté. Les quelques ressources dont nous venons de parler font cependant naître une compétition entre les réfugiés, sur laquelle il convient de s'arrêter.

c) Compétition entre les réfugiés et critiques mutuelles

Le pasteur Joshua souhaite que les choses soient claires : il ne s'agissait en aucun cas d'aider les réfugiés dans leur vie à Delhi, du moins financièrement, car les Afghans, puis les Iraniens, qu'il rencontre vivent bien mieux que beaucoup d'Indiens. Son intérêt est pour leur âme :

« Ceux qui espèrent une aide matérielle de notre part sont déçus. Ceux-là recherchent d'autres Églises de la ville, de riches églises. Ceux qui se convertissent par intérêt pensent que le certificat de baptême est un visa pour l'Occident. Même si on est très clair sur le fait que nous n'aidons pas les réfugiés financièrement pas plus qu'à se réinstaller, certains pensent que cela peut se faire secrètement, sans que les autres ne soient au courant. Ce n'est pas vrai. En revanche, si nous voyons que l'un de nos croyants est vraiment en difficulté... c'est différent. Il nous est arrivé de nourrir une famille, en lui fournissant des rations journalières de riz, de lentilles, d'huile, pendant plusieurs mois. Nous avons également récolté de l'argent pour les funérailles d'un docteur afghan dont les proches étaient très démunis. Mais nous ne donnons pas d'argent, autant que possible. Parce que nous nous sommes rendus compte que certains

¹ Ce monument en forme d'arc de triomphe, qui commémore la mort des soldats indiens lors des guerres anglo-afghanes (XIX^e siècle et début XX^e siècle), est entouré de pelouses et constitue un haut lieu de pique-nique et de balade dominicale.

² Il s'agit d'un marché d'artisanat permanent où l'on peut également manger de la cuisine de toute l'Inde (des petits stands de presque tous les États de l'Inde proposent chacun leur gastronomie) et assister à des spectacles.

l'utilisait pour boire ou fumer, et aussi que ceux qui demandaient le plus d'aide, montrant leurs vêtements usés, et décrivant leur misère, ceux-là iraient à la bijouterie avant de partir pour le Canada et y dépenseraient leurs économies ! Ce sont quelques leçons que nous avons apprises en ces vingt ans d'expérience. »¹

Ce point de vue nourrit l'idée que le réfugié est une personne qui, de part son statut acquis ou revendiqué, bénéficie d'aides ou cherche à en obtenir. Qu'ils se basent sur les provisions du droit international sur les réfugiés, ou sur le contexte structurel indien qui les prive du droit au travail et parfois même d'une résidence légale, les réfugiés mettent en avant leur précarité, d'autant plus auprès d'instances susceptibles de leur venir en aide.

Le pasteur Joshua n'est pas parvenu à instaurer la dîme². La quête est faite après le service, et il lui est arrivé de donner l'argent récolté à une famille, en présence de tous les autres, pour qu'ils comprennent que c'est un processus d'échange, et que c'est là l'argent de l'Église, que c'est pour cela qu'on fait la quête.

« J'essaie ainsi de leur montrer qu'en donnant à l'Église, on est aidé. C'est pour cela que je ne veux pas donner mon argent, c'est celui de la quête qui est reversé. »

Cependant, on peut observer de la part du pasteur des traitements particuliers envers certains fidèles. Ceux-ci sont souvent interprétés par les réfugiés comme des traitements de faveur, des « récompenses » pour les croyants méritants. Ainsi, quand en mars 2006 le pasteur Joshua a invité Mohamad et Malalāi chez lui, un samedi soir, ils en étaient très flattés. Ils ont revêtu leurs plus beaux vêtements et paraissaient à la fois nerveux et très contents en prenant l'autorickshaw qui les conduirait chez le pasteur. En partant, Malalāi me demanda de ne dire à personne où ils se rendaient, de peur d'attirer la jalousie des autres réfugiés. Autre exemple, en mai 2006, le pasteur Joshua emmena avec lui Mohamad au Kerala pour y rencontrer d'autres fidèles du pasteur, des Indiens cette fois. Ils s'y sont rendus en train et ont demeuré une semaine dans une des églises du pasteur, en présence de fidèles keralais. Il en est revenu enchanté, estimant que la vie dans le Sud est bien plus facile qu'à Delhi, que les gens y sont doux et gentils, que tout le monde y est chrétien, bref, que c'était là un « petit paradis sur terre ». Malalāi était très fière que le pasteur ait choisi son mari pour l'accompagner. À la suite de ce voyage, Marjane a exprimé son désir de partir elle aussi dans le Kerala. Elle en a fait la demande mais on lui a répondu qu'il fallait

¹ Entretien réalisé en juin 2005.

² Bibliquement, il est préconisé de verser sa dîme à l'Église, soit un dixième de ses revenus.

qu'elle trouve une seconde fille, car, seule, elle risquait de s'ennuyer. Malheureusement, son amie Golnaz ayant trouvé du travail, elle ne pouvait l'accompagner. Elle en fut très déçue et ne put s'empêcher de penser qu'il y avait là un traitement en faveur des Hussein, car ni elle ni sa famille n'avaient bénéficié jusque là de «gestes» du pasteur Joshua, pas même au début de leur adhésion à la Confrérie.

On remarque l'existence d'une compétition entre les réfugiés, laquelle s'exprime dans de petites phrases « assassines » dites par les uns sur les autres, et vice versa. Le chercheur, une personne ressource parmi d'autres, considérée comme chrétienne¹ de surcroît, en est ici un des révélateurs. Les critiques visent en premier lieu les autres fidèles. Ainsi, un petit groupe de femmes expliquent qu'elles n'apprécient pas les prières qui sont faites à l'Assemblée de Dieu, elles les trouvent ridicules. C'est pour cela que je les verrai rire de temps en temps, et c'est aussi pour cela qu'elles ne rejoignent pas le cercle quand arrive le moment des prières individuelles. Les gens prient pour la réinstallation, pour avoir de l'argent pour payer le rickshaw, pour des choses très matérielles, en somme. L'une d'elles dit que sa relation à Dieu est très différente de ce genre de choses. D'autres se plaignent des réfugiés turbulents et des gens qui n'arrêtent pas de se battre, physiquement, même, à se jeter des chaises à travers la figure. Pour plaisanter, ils se demandent sur le chemin : « Qui va se battre avec qui cette semaine ? ». Cette démarcation par rapport aux autres est d'ordre général, mais elle suit parfois une opposition entre nationalités. Les Iraniens estiment que le pasteur Hamid favorise les Afghans, parce qu'il est afghan. Les Afghans pensent que le pasteur Hamid n'aide que les Iraniens, preuve en est leur surreprésentation au sein de la Confrérie.

En filigrane, on devine la mise en cause du pasteur Hamid. En effet, il est celui qui met tout le monde d'accord en cristallisant la plupart des critiques. On lui reproche de ne pas dire à quoi est utilisé l'argent de la quête et de répondre aux

¹ Étant athée, je suis restée volontairement évasive sur mon obédience, mettant en avant que j'appartenais à une culture judéo-chrétienne. Cette posture m'a permis d'être mieux comprise dans un pays et auprès de gens profondément religieux que si j'avais clamé mon athéisme (c'est la posture que j'avais tentée au tout début de mon enquête, en maîtrise, auprès des Chin, et qui m'avait valu la remarque suivante : 'Vous ne croyez pas en Dieu... (sentiment perplexe de mon interlocuteur)... vous êtes communiste, alors ?'). Ceci m'a par ailleurs autorisé à me rattacher à leur communauté et à me placer véritablement en situation d'observation participante plutôt qu'en observatrice désengagée.

questions des réfugiés par un «Dieu sait ce qui est fait de cet argent». Les réfugiés disent tous ignorer l'utilisation qui en est faite. Cependant, certains ont parlé de prêts reçus du pasteur Hamid, mais qu'il fallait rendre très rapidement ; d'autres ont bénéficié de dons, comme ce fut le cas pour les Hussein. En plus du monopole que le pasteur détient sur l'argent de la quête, les fidèles dénoncent le fait qu'il capte toutes les ressources sans en laisser aux autres, ou seulement quelques miettes. Il vit en effet au Centre dont le loyer et les factures sont intégralement payées par la TWR et il est le seul à travailler de façon permanente à la radio. Enfin, les réfugiés n'acceptent pas ses remontrances ou sa morale. Une des fidèles me demanda si moi, chrétienne, j'avais le droit de fumer ou de boire de l'alcool. Je répondis que oui. Elle se plaint du fait que selon l'église d'Hamid, on n'en a pas le droit. Elle dit qu'elle fume depuis vingt-sept ans, que ça lui fait du bien, qu'elle ne peut pas arrêter. Et puis elle ne voit pas la justification, elle dit que sa relation avec Dieu passe par autre chose. Qu'elle est en perpétuel dialogue avec lui, qu'il est dans son cœur, mais que des interdictions comme ça, elle ne comprend pas, elle ne voit pas pourquoi c'est pécher. Et elle s'allume une cigarette.

Les Églises développent, on l'a déjà souligné, des politiques holistes qui englobent toutes les dimensions de la vie individuelle et collective des fidèles. Ainsi, elles élaborent des prescriptions sur ce qu'un croyant peut et ne peut pas faire. Plus le croyant suit ces prescriptions, plus il s'approche du salut. Dans le cas de l'évangélisation des Chin, la prohibition de l'alcool, dont la consommation rituelle était un des marqueurs culturels importants des Chin, décrétée par les missionnaires, témoigne d'une vision totalitaire selon laquelle la culture chin toute entière est assimilée au christianisme. Cette prohibition n'est demeurée pas moins une mainmise sur la culture chin, une rupture introduite par la nouvelle religion, vis-à-vis de laquelle les nouveaux convertis ont peu d'esprit critique. Dans le cas des Afghans et des Iraniens qui se convertissent au christianisme, la prohibition de l'alcool et de la cigarette est en continuité avec les prescriptions de l'islam ; il ne s'agit pas d'une rupture ici, mais bien d'une réactivation d'interdits connus, qui peuvent même agir comme des éléments de reconnaissance avec le précédent « soi », de façon plus consciente encore, comme le suggère Leman (*op. cit.* : 108). La plainte de cette fidèle montre donc son vif esprit critique. La remise en cause des préceptes religieux est rarement observable dans ces contextes de conversion où les nouveaux croyants sont

d'autant plus sensibles qu'ils viennent d'adopter une nouvelle religion et qu'ils sont, ici, expatriés. Ou bien alors, cette rebuffade témoigne plus d'un rejet du rôle prééminent du pasteur Hamid.

Le leadership du pasteur est pour le moins contesté. Les divers griefs exprimés lui valent le reproche de se prendre pour un roi (*kehan*), voire pour Dieu lui-même ou encore de considérer qu'il est le seul à vraiment croire, qu'eux ne croient pas, qu'il est le seul véritable chrétien. Plusieurs se diront lassés de leur Église expliquant qu'ils n'y trouvent ni joie ni aide.

On voit ici des réfugiés qui oscillent nettement entre les dimensions spirituelle et matérielle de leur appartenance religieuse. « La vertu de ces filets relationnels est bien entendu d'apporter un réconfort spirituel mais aussi social », estime Fabienne Le Houérou (2004 : 101). Dans ce contexte particulier de l'exil, le contrôle social exercé par leur groupe d'origine est très atténué (les Afghans musulmans ne sont plus qu'une poignée, les Iraniens en tant que réfugiés ont, à Delhi, des parcours davantage individuels que collectifs), ce qui permet aux réfugiés une plus grande liberté à la fois pour expérimenter une autre religion et pour redéfinir leur rapport à celle-ci. Mais cela les prive également un peu plus d'une solidarité de la communauté d'origine. Voyons pour terminer comment les réfugiés circulent entre ces deux mondes.

3) *Les nouveaux chrétiens, entre communauté d'origine et d'adoption*

a) Les convertis vis-à-vis de la communauté musulmane

Interdite par la charia¹, la conversion est considérée comme un acte d'apostasie, de renonciation à la foi religieuse – ce qui fait du converti un infidèle. Difficile, partant de là, d'imaginer une bonne réception de ce phénomène par la communauté musulmane. Les détracteurs de ces conversions les dénoncent au motif qu'elles ne visent qu'une seule chose : augmenter les chances de réinstallation et bénéficier d'une aide matérielle en attendant à Delhi. Des attitudes de rejet et de doute sont ici mêlées.

¹ La charia est la loi islamique, une synthèse du Coran et des Hadiths interprétés au regard de l'Histoire.

Les convertis font presque tous état de comportements négatifs de la part de ceux de leur communauté qui apprennent leur rattachement au christianisme. Yasmina explique que les Afghans musulmans qui connaissent sa conversion sont désagréables avec elle, la dénigrent, ne veulent plus la fréquenter. Alors, elle préfère ne pas en parler, garder son «secret». Son fils aîné s’est fait battre par des enfants afghans plus âgés que lui alors qu’il rentrait de l’église ; ses enfants ont perdu tous leurs amis. Malalai a relaté des réactions similaires : son fils aîné a reçu un caillou dans la tête un après-midi où il jouait au cricket, dans le parc en bas de la maison. C’est un Afghan musulman qui l’a agressé. Ces manifestations de rejet ne se cantonnent pas à Delhi. La famille de Malalai, qui vit en Afghanistan, a rompu tous contacts avec elle en apprenant sa conversion.

Un des leaders afghans quand il résidait à Delhi, le Dr Toursène, s’est converti au christianisme, de même que quelques-uns de ses confrères de l’Association des réfugiés afghans. Cependant, ils vivaient tous alors à Hauz Rani, quartier musulman. On se demande quelle logique l’emporte dans la détermination du lieu de résidence : l’appartenance communautaire ou la croyance ? Le Dr Toursène explique son choix de s’établir à Hauz Rani par la proximité des centres où sont délivrés les cours d’anglais de Don Bosco Ashalayam, à Malviya Nagar, gratuits puisque pris en charge par le HCR. Ceci lui permettait d’inscrire ses garçons en école privée, et de faire bénéficier ses filles des cours de l’ONG. Il est arrivé à Hauz Rani en 2000 et y est resté, malgré sa conversion.

« Je suis venu m’installer ici, à Hauz Rani, parce que je n’avais pas le choix. Ce sont de purs musulmans ici, mais ils sont très mauvais, ils sont contre les droits de l’homme, contre tout le monde. Ils sont pires que des bêtes. Et puis, après ce que j’ai vécu dans mon pays, et ce qu’ils ont fait à ma femme, je regrette... mais je me suis converti au christianisme. J’ai pensé que l’idéologie islamique n’était pas une idéologie aboutie [complete ideology]. Tous les pays islamiques connaissent la guerre : l’Irak, l’Afghanistan, le Pakistan... À cette époque, nous avions des idées démocratiques. Nos amis aussi, ils appartenaient au gouvernement de Najibullah, le Parti démocratique d’Afghanistan. Ils n’étaient pas communistes. C’est de la propagande de l’Occident, et même de votre pays. Bien sûr que nous étions pro-Russes, parce que la Russie est un de nos pays limitrophes, les Russes nous aidaient, ils ont éduqué les gens... Nous étions pro-Russes, mais pas communistes. Donc en Inde, je me suis converti au christianisme. J’ai reçu le baptême également. Et je me rends à l’église tous les samedis matin. »¹

¹ Entretien réalisé en septembre 2002.

Autour de lui, le Dr Toursène ne dit pas qu’il s’est converti, car sinon, il aurait de graves ennuis, pense-t-il.

« Nous nous sommes convertis, toute la famille, parce que mes enfants ont de la sympathie pour le christianisme, pour DBA (Don Bosco Ashalayam) et UMEED Project¹. Mais autour de nous, nous n’en parlons pas, parce que sinon, ils nous tueraient. Ils disent que ceux qui ne sont pas musulmans sont des non-croyants. »

On peut s’étonner que le Dr Toursène demeure à Hauz Rani, quartier qu’il estime peuplé de fondamentalistes musulmans. Les loyers n’y sont pas élevés, effectivement, mais ce n’est pas le seul endroit bon marché de Delhi, ni le seul proche des centres de Don Bosco Ashalayam. Il ne parle pas de sa conversion, et observe le *roza*². Deux hypothèses sont envisageables. Ou bien des solidarités d’un autre ordre que celles de la religion le retiennent à Hauz Rani, ou bien la communauté musulmane lui apporte, malgré sa conversion, un soutien d’une autre nature. Prenons le problème dans l’autre sens. Aurangzeb aide régulièrement les nouveaux venus iraniens. Il rencontre ces demandeurs d’asile au centre de Don Bosco Ashalayam, où il suit des cours d’anglais, et les aide à s’installer, à ne pas se laisser déposséder par les Indiens car ils arrivent avec toutes leurs économies. Il aide les Iraniens en premier lieu, ensuite les chrétiens.

Au vu des différents contacts qui se nouent, des cercles d’amis qui se forment, il semble que les deux raisons qui y président, communautaires et religieuses, se mêlent autant qu’elles s’excluent. Il est bien difficile ici d’établir une règle. Certains comportements négatifs de rejet apparaissent, d’autres montrent bien que les réfugiés ne se bornent pas à côtoyer des co-religionnaires ou des compatriotes. Le fait que Toursène demeure à Hauz Rani, que Aurangzeb aide ses compatriotes, peu importe leur religion, ou bien encore que le meilleur ami des Hussein soit musulman et que celui dont ils sont les plus proches au sein de la Confrérie est un Iranien montre bien qu’il y a là une certaine fluidité dans les alliances. Que faut-il en conclure ? Que les réfugiés sont guidés par la seule volonté d’utiliser au mieux les opportunités qui se présentent à eux ? Ou bien que ces personnes qui ont déjà fait le choix de partir de chez elles, de franchir des frontières politiques, géographiques, qui se retrouvent

¹ Association catholique évoquée en première partie.

² Le *roza* est le jeûne pratiqué lors du mois de ramadan.

plongées dans un milieu culturel souvent bien différent de celui d'origine sont des personnes en mouvement ? Un mouvement spatial qui en initie d'autres.

On a parlé dans ces quelques pages de leur expérience résultant du franchissement de la frontière religieuse. Face à leur situation d'exclusion (du monde du travail, d'un avenir à Delhi, voire du statut de réfugié), les exilés sont à l'affût de toutes les ressources disponibles, qu'ils sont capables d'aller chercher bien au-delà d'un univers des possibles qui serait circonscrit par leur vie antérieure. En outre, ils sont l'attention de tous. Les réfugiés, jouant des logiques communautaires, parfois inclusives, parfois exclusives, oscillent entre différents mondes. Cette mobilité est caractéristique de l'expérience des réfugiés. En devenant tels, ces exilés ne procèdent pas seulement à une métamorphose identitaire (par l'acquisition d'un nouveau statut, le changement de religion, etc.), ils réalisent davantage un alliage complexe de différentes facettes identitaires, qui fait sens dans sa malléabilité. Ces identités multiples, fluides, ces « feuillets d'être successifs » (Fresia, 2006 : 15) sont parfois congruents, parfois contradictoires ; ils forment un tout qui est instable, temporaire, transitoire comme l'est, par définition, le statut de réfugié.

Assad, jeune Afghane musulmane vivant à Hauz Rani, ne « comprend » pas que les réfugiés se détournent de l'islam, mais il l'explique : toutes les associations qui aident les gens en difficulté, les pauvres, sont chrétiennes ; les pays qui accueillent les réfugiés en réinstallation sont occidentaux, donc chrétiens. Il relate une discussion avec un des imams de la mosquée qu'il fréquente, à Hauz Rani : celui-ci lui demandait pourquoi tous les Afghans partaient pour des pays occidentaux et pas pour l'Arabie Saoudite ou les pays du Golfe, riches pays musulmans. Selon le jeune homme, la raison provient justement de ce que ces pays pratiquent des traitements différentiels entre musulmans.

« Dans les pays du Golfe, la main-d'œuvre est pakistanaise, indienne, bangladaise. Ces gens viennent travailler et ils n'ont même pas le droit d'inscrire leurs enfants dans les écoles car ils ne sont pas arabes. Un de mes très bons amis indiens vit à Muscat. Son père travaille pour le gouvernement émirati depuis des années, il y occupe une haute position. Eh bien même son fils, mon ami, ne peut s'inscrire dans un Collège là-bas. Il va devoir rentrer en Inde pour cette raison. Si les pays du Golfe ne procédaient pas à des discriminations vis-à-vis des non-Arabes, s'ils leur permettaient à tous ce que permettent les pays occidentaux, c'est-à-dire un accès à l'éducation, aux services de santé, au travail, à la protection sociale, bien sûr que les Afghans iraient. Si les musulmans de Delhi, de Hauz Rani, aidaient les réfugiés, ils ne se détourneraient pas de l'islam. Mais qui est sur le terrain pour aider les réfugiés démunis ? Pas les musulmans

en tout cas. Je lui ai dit, vous avez le pouvoir d'aider ces gens-là, l'argent, pourquoi ne le faites-vous pas ? Pourquoi ne leur permettez-vous pas au moins de mettre leurs enfants à l'école gouvernementale, qu'ils sachent lire et écrire la langue locale ? Il m'a répondu que je soutenais les chrétiens... Je lui ai dit que je soutenais l'humanité, que ma religion était l'islam mais que j'étais favorable à toutes les religions. Et j'ai cité Allah, qui dit que s'il n'y avait que des jours, et pas de nuit, comment pourrions-nous apprécier l'importance de ceux-ci ? »¹

Fabienne Le Houérou (2004 : 101) note qu'au Caire, « les Églises sectaires et les associations musulmanes intégristes [...] rivalisent pour séduire ces ‘âmes en souffrance’ » que sont les réfugiés. On n'observe pas à Delhi d'organisations musulmanes intervenant au niveau social auprès des réfugiés, qu'elles soient modérées ou extrémistes. On constate donc dans ce contexte d'exil qui plonge les réfugiés dans des situations sociale, économique et aussi affective difficiles, que ceux-ci s'en remettent au Dieu qui se propose de les aider, ici Jésus-Christ. Mais également, les Églises prospèrent grâce à ces fidèles dont le désir d'Occident les incite à se tourner vers elles. Car autant qu'ils les subissent, les réfugiés sont les acteurs de ces phénomènes.

Ainsi, les réfugiés ne se bornent pas aux frontières de leur Congrégation, et exploitent toutes les opportunités d'un réseau chrétien plus large, formé notamment par les ONG qui travaillent en partenariat avec le HCR, ou par d'autres Églises, « sœurs » ou concurrentes. Le travail de ces organisations chrétiennes est parfois reconnu par le pasteur Joshua, mais pas toujours. Nous en dirons quelques mots.

b) Une communauté chrétienne à géométrie variable

Il convient de rappeler que la majorité des ONG partenaires du HCR est d'obédience chrétienne. C'est le cas de YMCA et de Don Bosco Ashalayam, deux des organisations principales auxquelles les réfugiés ont à faire, ainsi que d'UMEED. Le prosélytisme est interdit dans le cadre du contrat avec le HCR. Cependant, on l'a vu en évoquant le projet UMEED, il n'est pas toujours évident pour un musulman de recevoir de l'aide d'un chrétien, et *vice versa*. Certains réfugiés considèrent d'abord l'obédience de l'organisation et seulement ensuite le fait qu'elle soit partenaires du HCR. Ainsi, quand les réfugiés décrochent un emploi chez l'une des trois organisations, ils sont assez rapidement suspectés de conversion. C'est ce qui est

¹ Entretien réalisé en octobre 2006.

arrivé à Mokkhi : tout le monde dans sa communauté le soupçonna d’être devenu chrétien suite à son embauche par DBA¹. De plus, les gens croyaient que Mokkhi essayait de convertir d’autres Afghans. Même des patients afghans venant de Kaboul auxquels il servait d’interprète à Delhi le pensaient. Il s’en rendit compte aux questions qu’ils lui posaient, indirectement, sur le nombre d’Afghans chrétiens à Delhi et sur le phénomène en général. D’après Mokkhi, néanmoins, les partenaires du HCR ne se livrent pas au prosélytisme soupçonné, quand bien même des valeurs chrétiennes, comme celle de la charité, se diffusent immanquablement. Pour les réfugiés chrétiens, d’origine ou de conversion, cette proximité religieuse avec les ONG est en revanche un élément important.

Don Bosco Ashalayam jouit de plus d’une proximité géographique avec les quartiers d’habitation des nouveaux convertis, une des antennes se trouvant à mi-chemin entre Bhogal et Lajpat Nagar IV, où réside l’essentiel des nouveaux chrétiens. Ce lieu renforce la communauté chrétienne qui s’est formée autour de la Confrérie en constituant un espace de sociabilité et de ressources pour les réfugiés. Ainsi, on récolte, en discutant avec les réfugiés convertis, un grand nombre de petites phrases louant la gentillesse et la bonté du personnel de Don Bosco Ashalayam (tous chrétiens autant que je sache si l’on considère le personnel permanent, c’est-à-dire hors réfugiés), confirmant l’idée que véhiculent les réfugiés selon laquelle toute personne chrétienne est bienfaitrice. Ce lieu est ouvert aux demandeurs d’asile² ; il leur permet, en attente de statut, de suivre les cours d’anglais gratuits, de rencontrer des gens effectivement très compétents, disponibles pour écouter les réfugiés et leur prodiguer des conseils en matière de santé, d’éducation, de vie de tous les jours (les marchés les plus économiques, les astuces pour acheter des vêtements peu onéreux, etc.). L’association organise aussi régulièrement des sorties, des fêtes qui rassemblent des réfugiés et des demandeurs d’asile des diverses nationalités.

¹ Ses contacts avec l’ethnologue n’ont rien dû arranger.

² Je rappelle que Don Bosco Ashalayam, dans le cadre de son partenariat avec le HCR, ne travaille *a priori* qu’avec les réfugiés reconnus. Cette position d’ouverture est le résultat d’une décision conjointe de Don Bosco Ashalayam et du HCR.

Tout à fait extérieure au réseau du HCR, une congrégation recueille un vif succès auprès des réfugiés, mais constitue aussi un sujet de discorde avec le pasteur Joshua. Il s’agit de la Delhi Bible Fellowship (DBF), une Église évangélique qui s’est implantée en 1969 dans la capitale indienne. Elle possède plusieurs branches ou centres affiliés, dont le SPIN de Faridabad, l’église interconfessionnelle de Gurgaon et son centre d’étude de la Bible ou bien encore la congrégation de Khel Gaon (connue des réfugiés sous le nom de DBF Gulmohar Park, quartier jouxtant Khel Gaon).

La Delhi Bible Fellowship de Gulmohar Park¹ rassemble de nombreux expatriés. Les fidèles sont de nationalité chinoise, canadienne, afghane, pakistanaise, américaine. Le service religieux se déroule en anglais. Des séances de prières sont organisées dans les Lodi Garden assez régulièrement. L’office a lieu le dimanche matin et une « école du dimanche » accueille les enfants pendant que leurs parents suivent le service. Il n’est pas rare par ailleurs que des fidèles occidentaux y résident quelques temps, l’Inde et Delhi constituant une des étapes de ces *international mission services* : des périodes (il peut s’agir d’une année sabbatique, de quelques mois l’été, etc.) offertes par le croyant à son Église lors desquelles il porte la bonne parole à travers le monde.

Cette Église était très appréciée des réfugiés, en particulier pour l’école proposée aux enfants et le contact avec les étrangers. Cependant, depuis mars 2006, les réfugiés n’ont pas le droit de s’y rendre, ordre du pasteur Joshua. Pour celui-ci, DBF est un groupe baptiste américain – et cela ne lui plaît guère –, une de ces riches Églises que les réfugiés fréquentent plus par opportunité que poussés par leur quête spirituelle. Cela a même donné lieu à une grosse colère du pasteur envers les réfugiés à la fin d’un office à l’Assemblée de Dieu. Le pasteur Joshua a mis en avant les divergences de croyance pour justifier son opposition à la fréquentation de DBF par les réfugiés. Cependant, cette interdiction intervient subitement. Auparavant, une grande partie des réfugiés de la Confrérie fréquentait aussi DBF, témoigne Malalaï, à commencer par sa belle-sœur et sa voisine. Cette dernière, qui est maintenant au Canada, y a reçu

¹ Ce quartier se situe entre Green Park, Lajpat Nagar et Greater Kailash I. Il s’agit d’une zone résidentielle habitée par des classes supérieures indiennes et des expatriés.

beaucoup d'aide, « un *lakh*¹ en un mois », précise Malalai. C'est grâce à elle et à Shukria que les Hussein ont eu connaissance de DBF. Malalai ne comprend pas :

« Pasteur Joshua ne veut pas que l'on reçoive de l'aide d'une autre Église. Je trouve cela injuste. Auparavant, tous les membres de mon Église fréquentaient aussi DBF. Même Yasmīna m'a dit avant de partir d'y aller, parce qu'il y avait là-bas des étrangers (non Indiens) qui m'aideraient. Mais en mars 2006, pasteur Joshua a décidé que nous n'avions plus le droit d'y aller. Il a même été fâché que nous nous rendions à la Trans World Radio pour y travailler. Je ne comprends pas. Il ne veut pas nous aider, et il ne veut pas non plus que d'autres nous aident... La dernière fois, avant de partir pour l'Europe², pasteur Joshua n'a même pas demandé si nous étions devenus réfugiés ! Je suis en colère, parce que c'est notre pasteur, c'est important, si même lui ne se soucie pas de notre sort, alors qui ? »³

Il semble que la prise de position du pasteur corresponde moins à une divergence de vues quant au salut des réfugiés qu'à l'arrivée à la tête de DBF d'un nouveau pasteur, occidental, en remplacement du pasteur Anand Lal, indien. Il apparaît également que le pasteur Joshua reconnaît le travail de Chandy Verghese (SPIN), mais pas la TWR (la seule explication que je vois ici est la volonté du pasteur de lutter contre les comportements « opportunistes » des réfugiés à la recherche d'argent). Chandy Verghese, pour sa part, accepte que les réfugiés aillent à DBF. En revanche, selon Malalai, il n'aime aucun étranger, pas même Rudy le missionnaire de l'Assemblée de Dieu – qui a eu droit au même traitement que moi : une expulsion du Centre d'étude de la Bible. Pourtant, plusieurs réfugiés ont parlé de la venue de pasteurs des États-Unis ou de Grande-Bretagne. Peut-être sont-ils invités par les réfugiés quand Verghese n'est pas là et prennent-ils une certaine autonomie – toute relative cependant – vis-à-vis du « père » ? Enfin, on ne sera pas surpris que Verghese se soit fermement opposé à ce que les fidèles afghans participent à la fête nationale organisée par l'ambassade car ils allaient s'y trouver en présence de musulmans. Les Hussein s'y sont malgré tout rendus (encouragés par l'ethnologue⁴ et par leur grand ami, Assan, un Afghan musulman habitant à quelques maisons de la leur)⁵. Seule la fille de Verghese, Hema, ne pose aucune interdiction, elle rend régulièrement visite aux Hussein, elle les a aidés à remplir les papiers pour l'appel de la décision du HCR

¹ Un *lakh* équivaut à 100 000 roupies soient environ 1 800 euros, ce qui paraît une somme colossale.

² En juin 2006, comme chaque année, J. Rudy et le Ps. Joshua sont partis pour deux mois, le premier aux États-Unis voir sa famille, le second en Angleterre où réside sa fille.

³ Entretien réalisé en juillet 2006.

⁴ Il m'est arrivé de sortir de mon rôle de chercheuse et de devenir une actrice de ce que j'observais, car je le vivais aussi.

⁵ Mohamad a même joué des *tabla* (percussions indiennes) sur la grande scène, accompagné d'Assan, qui est aussi le professeur de musique de l'école afghane.

et leur a donné un peu d'argent pour l'école des enfants (2 000 roupies) ainsi que pour faire faire un examen médical à Sunil (1 000 roupies). Hema fréquente pour sa part l'église de Khan Market¹, où la suit Reza l'Iranien, lequel a toujours montré son indépendance vis-à-vis de rattachements trop rigides. Il se pourrait bien que les Satrapi fassent de même, déçus par l'aide apportée par le Centre biblique, et en particulier par la communauté chrétienne étrangère, en laquelle ils plaçaient un espoir manifeste :

« En fréquentant le centre d'étude de la Bible, nous avons rencontré de nombreux étrangers venant des États-Unis ou de Grande-Bretagne. Ils ont tous écouté attentivement notre histoire, mais aucun n'a fait quoi que ce soit pour nous. Nous sommes devenus chrétiens, ils devraient nous aider. »²

Tout ceci illustre à la fois la fluidité des rattachements identitaires des réfugiés qui recherchent en premier lieu à reconstituer un capital économique et social, et ne sont pas nécessairement décidés à faire allégeance à une seule et même Église. On voit d'un autre côté que la rigidité de certains hommes d'Église est en fort décalage avec les stratégies des réfugiés. En même temps que l'exil renforce la spiritualité dans la mesure où les réfugiés trouvent dans la religion un véritable refuge, l'établissement dans un pays séculier qui autorise chacun à choisir sa religion, voire à n'en choisir aucune, entraîne les réfugiés à redéfinir leur rapport à celle-ci. Cette redéfinition se fait à la fois en fonction des acteurs rencontrés et des objectifs visés. Dans le cas des réfugiés de Delhi, on aura compris que la migration vers les pays riches occidentaux est le but ultime et que, en attendant, ils cherchent à vivre le mieux possible.

Des contacts personnels mènent à des soutiens plus individuels. Reza, qui de façon manifeste cherche en permanence à développer son réseau, grâce notamment à une bonne maîtrise de l'anglais, est en relation avec un couple de missionnaires sud-américains. Elle est argentine et enseigne à la Jamia Millia Islamia University. Il est brésilien et a une activité missionnaire à Delhi. Il entraîne tous les dimanches une équipe de football dont Reza fait partie et il organise régulièrement des matchs avec d'autres équipes. Par ailleurs, grâce à leur réseau, Reza enseigne le persan à quelques étudiants et hommes d'affaires. Il a été leur professeur particulier pendant quelques

¹ Vue sa localisation, cette Église est très probablement fréquentée par des Occidentaux.

² Entretien réalisé en juin 2006.

mois pour les préparer à un voyage en Iran où ils se sont rendus en 2005. Marjane a également travaillé pour eux pendant quelques semaines. Elle a fait de la traduction, de l'anglais au persan (*farsi*) de textes religieux. Elle travaillait les lundis et mardis après-midi, de 14 heures à 17 heures, et les mercredis, jeudis et vendredis, de 10 heures à 17 heures et gagnait 500 roupies par semaine, salaire dont elle était très contente.

Ces acteurs restent périphériques à la congrégation afghane et iranienne, dont les piliers sont l'Assemblée de Dieu et le Centre biblique de SPIN. Un peu plus loin encore, un autre cercle se dessine, celui d'une présence chrétienne afghane à l'étranger et en pays d'origine.

c) Une communauté afghane chrétienne au-delà de Delhi

Avec les départs en réinstallation, des Afghans convertis à Delhi se sont implantés qui en Amérique, qui en Europe du Nord. Des contacts persistent entre les réfugiés de la capitale indienne et les chanceux qui ont gagné l'Occident, même si la plupart des réfugiés disent que la distance et le temps les amenuisent. Pasteur Hamid suit de près la vie des Afghans chrétiens d'Ontario, au Canada, où sa famille vit désormais. Par ailleurs, il est en relation avec des Afghans chrétiens de Suède. En effet, ceux-ci publient, à Delhi, un journal de quelques feuilles, *The Good News Magazine*, en *dari* essentiellement, dont le sous-titre est « le bulletin de la Suède afghane chrétienne ». Hamid fait partie du comité de rédaction. Il conserve précieusement l'édition où se trouve son témoignage, le seul texte du numéro écrit en anglais : « The Irresistible Fortress of Satan collapsed », signé *Your brother in Jesus, Hamid*.

Quand l'on recherche sur Internet les congrégations chrétiennes afghanes (Afghan Christian Fellowship), on apprend qu'elles sont principalement basées aux États-Unis et au Canada. L'une d'entre elles semble particulièrement active, l'Afghan Christian Fellowship Helping Hands, de Winnipeg (Canada). Dans le bulletin de la confrérie¹, on lit que son action vise notamment le sauvetage d'Afghans chrétiens vivant en Inde et au Pakistan, c'est-à-dire leur accueil au Canada ; la confrérie encourage par ailleurs à aider ces derniers par des prières et un soutien matériel.

¹ Voir <http://:acfhm.com/newsletter.htm>, 12 mars 2008.

Plusieurs confréries rassemblent Afghans et Iraniens en exil, des lettres d’informations paraissent sur le Web (*Asr-e-Ma Weekly Newspaper*, publié en Iran) ; des sites d’information (*Afghan Times, the Afghan Christian news network*), des sites personnels (celui de Hussain Andaryas par exemple, un Hazara passé par Delhi, résidant aujourd’hui aux États-Unis, www.Hesavedme.com) ou bien encore des sites de partage de vidéo (www.GodTube.com) permettent également aux chrétiens afghans et iraniens d’être en contact à travers le monde et de partager leur expérience de cette nouvelle religion, leur salut.

Hamidullah, dont nous avons parlé à plusieurs reprises, est un jeune pasteur afghan (23 ans) en visite en Inde. Il a quitté Kaboul pour quelques mois, à la rencontre des chrétiens d’Inde. Avant de devenir pasteur, Hamidullah travaillait pour une famille américaine à Kaboul, puis il a été recruté par le contingent canadien de l’ISAF¹ en tant qu’interprète. Il y a travaillé deux ans. Il exerçait son métier portant en permanence un gilet pare-balles ; il a échappé par deux fois aux attentats-suicides perpétrés chez les Canadiens. À la fin des deux ans, il n’a pas souhaité continuer et a décidé de se consacrer entièrement à la religion. Après une dizaine de jours à Delhi, il est parti pour Goa rencontrer des fidèles. Quinze jours plus tard, il était de retour dans la capitale, qu’il quitta de nouveau pour rester quelque temps au Bible Training Centre de Gurgaon, un séminaire d’étude et de propagation de la foi chrétienne où le matin était consacré à l’étude des textes, l’après-midi à l’évangélisation. Ce voyage en Inde avait pour but de parfaire son savoir religieux, lequel était déjà très grand aux dires de Malalai. Son objectif était aussi de créer un réseau de soutien aux chrétiens d’Afghanistan, qui seraient selon lui 10 000, soit 0,03% de la population².

On a vu que la version papier du Gospel préparé par Hamid sera envoyée en Afghanistan. Depuis la présence étrangère en Afghanistan (2001), l’activité missionnaire semble s’y faire plus intense. Elle n’en est pas moins dangereuse, en témoigne l’actualité.

¹ L’International Security Assistance Force, la force de maintien de la paix en Afghanistan de l’ONU.

² Elle est estimée en 2006 à 28,7 millions d’habitants (INED/ *Courrier International* : fiches pays).

Si tous les réfugiés expliquent leur conversion par un rejet de l’islam et une découverte spirituelle du christianisme, on ne peut s’empêcher de souligner qu’être chrétien est un moyen de répondre à des objectifs. Pour les demandeurs d’asile, il s’agit de l’accès au statut de réfugié. La persécution religieuse est en effet comprise dans la convention de Genève. Pour les réfugiés reconnus, la conversion devrait aider à la réinstallation. Pour tous, devenir chrétien est l’expression d’une volonté de rattachement à un bloc identitaire élargi, le monde chrétien occidental (que la plupart des réfugiés cherche à atteindre), celui des ONG, celui qui est censé porter les valeurs de liberté et de démocratie auxquelles ils aspirent, celui où ils sont sûrs de pouvoir donner une bonne éducation à leurs enfants, d’exercer un travail qui leur permettra de vivre décemment par leurs propres moyens et de se soigner correctement, en un mot, de reconstituer leur capital économique et social fortement mis à mal par la condition de réfugié. Il semble que le HCR ne voie dans ces conversions qu’une pratique opportuniste¹ visant à accéder à davantage de ressources² (ainsi, les réfugiés ayant avancé leur christianisme comme justifiant leur statut de réfugié ont été déboutés par l’agence). Ce sentiment est partagé par les communautés d’origine des réfugiés. Fabienne Le Houérou (2004 : 72) le mentionne également au sujet des Soudanais au Caire :

[...] les conversions au christianisme de certains musulmans sont motivées par la recherche de « sponsors privés », les départements de l’immigration exigeant des « mécènes ». Les Églises sont le principal maître d’œuvre de ces « parrainages ». Ces déviations, même marginales, sont généralement l’objet de très vives critiques de la part des communautés et ne s’expliquent que par les difficultés accrues pour être réinstallé.

Seuls les convertis croient en la dimension spirituelle de leur acte. Celle-ci mérite cependant d’être considérée. Une conversion est toujours utilitaire, dans le sens où l’on quitte une religion pour une autre parce qu’elle ne « marche plus », qu’elle n’apporte plus le réconfort qu’elle est censée procurer, qu’elle n’est plus le guide qu’elle devrait être. Pour des gens qui vivent dans l’exil un événement traumatique, la conversion en terre d’accueil n’est pas si surprenante et ne doit pas être réduite à sa

¹ Or, l’opportunisme est considéré comme le fait de migrants économiques.

² J’ai beaucoup entendu de la part de personnels du HCR que ces conversions étaient une réponse aux attentats du 11 septembre 2001, une façon d’augmenter leurs chances de réinstallation dans un pays tiers, lesquelles furent fortement entamées par l’attaque terroriste détruisant les tours du World Trade Center. On a vu cependant que les premières conversions sont intervenues largement plus tôt.

seule dimension utilitariste. Le besoin de spiritualité est grandement ressenti par certains.

CONCLUSION

Qu’elles suivent une logique communautaire ou prosélyte, les congrégations chrétiennes offrent aux réfugiés des lieux de sociabilité et des repères pour reconstituer une identité mise à mal dans l’exil, que l’on considère la perte de statut ou bien celle de capital économique et social. Le christianisme agit donc auprès des réfugiés sur un plan à la fois matériel et symbolique, comme le dit justement Wouter Dumont (cité par Koser Apcahar, *op. cit.* : 97) :

Religion [...] can constitute a basis for extensive network formation as well as become an important marker of identity and a significant instrument for self-categorisation.

Les liens établis entre les organisations chrétiennes indiennes et occidentales et les réfugiés permettent aux Chin d’inscrire leur passage à Delhi dans un continuum doté de sens, malgré leur situation transitoire. La vision transnationale de l’Église chrétienne, le soutien et l’espoir qu’elle apporte aux réfugiés leur permettent d’articuler les différentes phases de leur existence, d’affirmer et de renouveler leur représentation collective dans laquelle le christianisme est central. Pour les réfugiés qui se convertissent également, passé, présent et futur trouvent un sens nouveau. Dans ce cas, ce n’est pas le modèle de la continuité qui prévaut mais plutôt celui de la rupture entre le passé, porteur de souffrances, et le présent et le futur, chargés d’espoir grâce à la renaissance spirituelle.

On ne peut donc réduire le processus complexe de la conversion à une logique purement fonctionnaliste. Sebnem Koser Apcahar (*op. cit.* : 98) souligne que :

Although religion is initially used as a migration strategy for some [...] asylum seekers, in time, it acquires new meanings and becomes an important element in their lives, mainly due to the positive social capital inside migrants’ religious organisation.

Johan Lemman explique la puissance de la conversion en mobilisant le concept de liminalité de Victor Turner (...), tout en précisant que l’anthropologue écossais localisait celle-ci dans l’environnement rituel tandis que, dans le contexte migratoire, elle se situe dans la société, ce qui le conduit à parler de liminalité sociale (*op. cit.* : 105). Ainsi, en reprenant sa démonstration, on peut dire que les réfugiés qui ont quitté leur pays (phase de séparation) et qui se retrouvent dans un état de marginalité

à Delhi (phase liminale) en sont délivrés (re-agrégation) grâce à une enclave rituelle-sacrée (la congrégation). Le lieu de cette enclave est dans un premier temps Delhi, puis, pour ceux qui y parviennent, le pays de réinstallation (les États-Unis, le Canada, etc.).

L'activité chrétienne se révèle très vivace dans ce contexte migratoire. Elle s'explique par l'existence d'une loyauté réciproque entre les exilés et les institutions religieuses, à travers laquelle les uns et les autres renforcent la relation qui les lie et étendent leurs territoires (Koser Apcakar, *op. cit.*, Leman, *op. cit.*). Il convient également de souligner que le christianisme est porteur de valeurs particulièrement importantes aux yeux des réfugiés, telles que l'égalité et la fraternité. Comme l'a montré Louis Dumont dans son *Essai sur l'individualisme*, le christianisme constitue l'un des facteurs ayant favorisé le triomphe de l'individu, consacré dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789). En effet, le chrétien est défini comme un « individu-en-relation-avec-Dieu » (Vibert, 2004 : 47) :

L'âme individuelle reçoit valeur éternelle de sa relation filiale à Dieu, et dans cette relation se fonde également la fraternité humaine : les chrétiens se rejoignent dans le Christ dont ils sont les membres (Dumont, cité par Vibert, *ibid.*).

Cette distanciation progressive à l'égard du monde social au nom de valeurs universelles ancrées dans la relation à un principe supérieur (Dieu puis la Raison) initie une figure de l'homme moral de plus en plus localisé 'dans le monde' (Vibert, *op. cit.* : 49).

Les notions de hiérarchie et d'inclusion contre lesquelles l'individualisme s'est imposé furent associées à celles de domination et de dépendance, tandis que l'égalité et la liberté incarnaient cette nouvelle doctrine.

Ainsi, pour les réfugiés chrétiens, qu'ils le soient nouvellement ou pas, le christianisme se présente comme le moyen de s'inscrire résolument du côté de la modernité et de l'Occident. Considérant à la fois les conditions d'asile en Inde et la surreprésentation des organisations chrétiennes dans le monde caritatif, il prend d'autant plus d'importance et représente un élément fondamental de l'identité de ces réfugiés.

Nous avons vu au fil de ces pages que le christianisme, en dépit de sa portée universelle, procède de logiques particularisantes, que l'on considère les effets du communautarisme ou les conséquences du prosélytisme religieux. Les réfugiés

chrétiens doivent donc composer avec cette tendance au repli identitaire d'une part, et la vision universaliste – au-delà des différences religieuses, ethniques, etc. – des organisations internationales d'autre part. Pour clore ce travail, il nous faut maintenant analyser les dynamiques internes aux groupes de réfugiés et en comprendre le sens : entraînent-elles les réfugiés vers plus de particularisme ? Ceci signifierait que l'acquisition de ce statut temporaire ne conduit pas à la formation d'une identité spécifique et qu'il n'est qu'un simple instrument, peu chargé de sens. Ou bien, au contraire, observe-t-on des modes d'action commun et des représentations partagées, attestant ainsi la création d'une identité transversale de réfugié ? C'est l'objet du dernier chapitre.

Chapitre 6 Les réfugiés entre communautarisme et transversalité

Dans ce dernier chapitre, il sera tout d'abord question des structures politiques endogènes que les réfugiés ont mises en place pour exprimer au monde entier leur lutte et répondre à leur condition de minoritaires, souvent synonyme de marginalité sociale et de précarité économique. Un des actes fondateurs de leur existence en tant que réfugiés fut, pour les Tibétains comme les réfugiés de Birmanie, d'établir leur gouvernement en exil. Parallèlement à ces instances officielles, sont apparus d'autres acteurs, qui forment une sphère d'influence plus ou moins remarquable, plus ou moins capable de peser sur le cours des choses. S'ils sont pour une part le résultat de l'action des « partenaires » exogènes de la « configuration humanitaire » (Fresia¹, 2001), comme on l'a vu au cours de ce travail, leur existence est entretenue de façon endogène, comme je le montrerai dans un premier temps. L'activité politique intense que l'on observe chez les Tibétains et les Birmans ne peut néanmoins pas être généralisée : elle absente parmi les Afghans, qui sont, selon les mots de Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont, en état de « retraite politique » (2000). En revanche, ceux-ci se sont structurés, et rendus visibles, par la constitution de deux organisations caritatives.

J'aborderai ces mouvements associatifs qui émergent dans les sphères sociales et culturelles dans un deuxième temps. On y verra les réfugiés osciller entre des logiques catégorielles sur une base politique, religieuse et/ou ethnique et des dynamiques transversales où le genre et plus globalement la condition de réfugié permettent de dépasser les frontières ethniques ou religieuses. On assiste là, me semble-t-il, aux balbutiements d'une société civile, ce terme désignant les mouvements qui voient le jour avec l'objectif de former un contre-pouvoir aux instances politiques

¹ Marion Fresia s'inspire du concept de « configuration développementiste » d'Olivier de Sardan, lequel désigne l'« ensemble complexe d'institutions, de flux et d'acteurs, pour qui le développement constitue une ressource, un métier, un marché, un enjeu, ou une stratégie », cité par Laëtitia Atlani (2005 : 31).

« traditionnelles » et de se faire les porte-parole de ceux dont la voix est ordinairement considérée comme mineure. Qualifiées d'ONG par les Tibétains, de « société civile » par les réfugiés de Birmanie, les organisations de jeunes et de femmes ouvrent un nouvel espace politique se fondant sur des hiérarchies ou des logiques non partisanes.

Je terminerai cette deuxième section en présentant le parcours de quelques réfugiés, les « bricolages » auxquels ils se livrent pour s'assurer un revenu et trouver une place dans l'« arène » économique que constitue Delhi. Ceci viendra contrebalancer l'action des associations de réfugiés, qui, bien que très présentes pour certaines, ne saurait masquer deux traits remarquables de la condition de réfugié: Tout d'abord, elle permet aux personnes de s'engager dans des stratégies individuelles, lesquelles sont particulièrement visibles dans la sphère économique. Par ailleurs, et elle place les individus au centre de l'attention d'une grande variété d'acteurs, dotés de ressources, que les réfugiés tentent de capter.

Tout au long de ce chapitre, on verra les réfugiés osciller entre deux tendances : celles d'un éclatement des groupes sous l'effet de différents communautarismes et celle de regroupements transversaux originaux, caractéristiques de la situation des réfugiés à Delhi.

6-1 STRUCTURES POLITIQUES OFFICIELLES ET ALTERNATIVES

Pour les Tibétains comme pour les réfugiés de Birmanie, la constitution d'un gouvernement en exil est directement liée au statut de réfugié. Elle est l'expression de leur opposition politique au régime de leur pays d'origine, qui les a contraints à l'exil. La création d'un pouvoir parallèle, sur un « mode antagonique », est qualifiée par Stéphane Dufoix (2003 : 73) d'« exopolitie » : « un espace politique à la fois national et transétatique formé par les groupes refusant de reconnaître la légitimité du régime en place dans leur pays d'origine ou considérant que [celui-ci] est sous occupation étrangère ». Il sera ici question des formes locales de cette exopolitie, celles présentes à Delhi, appréhendées à travers la constitution de réseaux institutionnels et alternatifs. L'analyse des relations sociales entre les différents acteurs de la sphère

politique permettra de dégager dans un premier temps le sens de l'action des réfugiés et de mettre en perspective l'influence du statut de réfugié dans leur activité politique. Cela m'amènera dans un second temps à nuancer la dimension politique dans la constitution de l'identité réfugiée avec le cas des Afghans pour qui le refuge n'est pas synonyme de création d'un mode alternatif d'administration du groupe.

A- ÉTABLISSEMENT D'UN GOUVERNEMENT EN EXIL

Les « exopolities » tibétaine et birmane ont pris la forme de gouvernements en exil. Le soutien de l'Inde et de l'Occident a influencé pour une part la mise en place d'un gouvernement démocratique par le Dalai Lama. Le soutien de l'Inde aux forces démocratiques birmanes a conduit ses représentants à y établir une représentation du gouvernement en exil. Ces structures officielles s'appuient sur des responsables à la légitimité « traditionnelle », fondée sur l'ordre établi du pouvoir antérieur, c'est le cas du gouvernement tibétain (Norbu, 2004 : 193), que l'on abordera dans un premier temps, ou sur l'élection, comme chez les Birmans, dont il sera question dans un deuxième temps.

1) *Le gouvernement tibétain en exil et son administration*

Le gouvernement tibétain siège à Dharamsala. Delhi, on l'a vu (*cf.* chapitre 3), est le lieu de la résistance politique des Tibétains en direction du monde extérieur, sur laquelle nous ne reviendrons pas ici. Par ailleurs, la capitale indienne est le siège de quelques instances politiques communautaires tibétaines, constituant un réseau d'acteurs institutionnels, qui assurent l'administration des Tibétains et, de ce fait, représentent la position défendue par le Dalai Lama : la quête de l'autonomie pour le Tibet.

Le Bureau du Dalai Lama (Bureau of His Holiness the Dalai Lama) à Delhi a pignon sur rue : il occupe des locaux flambant neufs sur le Ring Road, à Lajpat Nagar IV. Il s'agit d'une représentation diplomatique, une « ambassade tibétaine », selon le secrétaire du Bureau, qui se place à l'interface entre les Tibétains et l'Inde ou les nations étrangères. Ses principaux domaines d'action sont l'éducation et la réhabilitation des Tibétains en Inde ainsi que tout ce qui touche aux papiers d'identité (Registration Certificate et Identity Certificate, *cf.* chapitre 3), lesquels sont délivrés

par l'Inde, après examen de la demande par le Bureau du Dalai Lama. Le responsable du Bureau est aussi le représentant du Dalai Lama à Delhi. Tout comme le Dalai Lama n'est pas que le leader spirituel des Tibétains, malgré la création de l'institution du Kalon Tripa¹, le Bureau du Dalai Lama n'est pas qu'une instance diplomatico-administrative. Dans toutes les grandes occasions (conférences politiques ou culturelles, commémorations diverses, manifestations officielles), le représentant du Dalai Lama incarne la « Voie du milieu » et défend l'idéal communautaire.

L'Indo-Tibet Coordination Office (ITCO), qui se situe non loin du Bureau du Dalai Lama, de l'autre côté du Ring Road, dans la zone chic de Lajpat Nagar III, est la seconde représentation officielle des Tibétains à Delhi. Comme son nom l'indique, l'Indo-Tibet Coordination Office a pour mission de construire et de renforcer les liens entre les politiques indiens et tibétains, à travers l'organisation de conférences dans tout le pays, la publication de rapports et la gestion du site Web du gouvernement tibétain en exil. S'il s'agit d'un acteur de plus à exprimer la voix officielle, il n'intervient pas directement dans la vie politique communautaire tibétaine de Delhi. Son action ne sera donc pas plus développée.

Par ailleurs, bien que d'un point de vue strictement politique il faille laisser de côté l'action du Welfare Officer, dont la responsabilité est l'administration des réfugiés à Delhi, celle-ci mérite d'être mentionnée ici. Le Welfare Officer, dont le bureau se trouve à Majnu ka Tila, est l'interlocuteur du gouvernement tibétain en exil au niveau local ; il agit comme intermédiaire entre ce dernier et les divers groupes représentant les réfugiés, regroupés sous la bannière du Tibetan Freedom Movement. S'il voit donc davantage défiler des Tibétains qui ont besoin de certificats de naissance, de mariage, ou tout autre papier administratif, que des acteurs de la scène politique, il intervient cependant sur celle-ci en tant que représentant de la communauté de Delhi. Ainsi, il fut au premier rang des négociations avec les autorités municipales, la ministre en chef du territoire de Delhi et les juges pour tenter d'empêcher l'éviction des Tibétains de Majnu ka Tila. C'est aussi lui qui, le 10 mars 2005, lut l'allocution du Dalai Lama à l'occasion de la grande manifestation de commémoration du soulèvement populaire de 1959, qui précipita l'exil des Tibétains.

¹ Le Kalon Tripa est l'équivalent du Premier ministre.

Ces instances, financées par les seuls Tibétains, expriment la voix officielle, celle du Dalai Lama, du Kalon Tripa et de son gouvernement. Bien qu'elle soit financée par l'Occident (les libéraux allemands, en l'occurrence, *cf.* chapitre 4), une quatrième organisation pourrait être rattachée à ces trois instances endogènes : il s'agit du Tibetan Parliamentary Policy Research Centre (TPPRC), qui, lui aussi, contribue à asseoir la voix officielle et dont le travail, en partenariat avec le parlement tibétain en exil, peut être qualifié de « paraparlementaire ». À elles quatre, ces institutions portent, à Delhi, le combat politique pour l'autonomie du Tibet. Elles constituent un réseau institutionnel officiel, doté d'une légitimité inébranlable puisqu'il est centralisé autour du Dalai Lama, interlocuteur du monde extérieur. Un réseau « dissident » existe cependant, au centre duquel se trouve le Tibetan Youth Congress, on l'abordera dans quelques pages.

Les responsables tibétains qui se trouvent à la tête de ce réseau institutionnel sont de deux types : les cadres de l'administration ou du gouvernement tibétains et les élus. Qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre de ces catégories, les responsables tibétains, dans leur très grande majorité, ont passé quelque temps à l'étranger dans le cadre de leurs études. Il s'agit là d'une stratégie de l'administration tibétaine : former ses cadres à l'étranger de telle sorte que ceux-ci soient ensuite mieux armés pour interagir avec les responsables de la planète. Ceci s'applique par exemple au Welfare Officer, à son secrétaire, à Youdon Aukatsang, parlementaire travaillant, au moment du terrain, pour l'ONG KREDDHA, et depuis pour une organisation tibétaine pour les jeunes¹ ou encore à Penpa Tsering, parlementaire et directeur exécutif du TPPRC. Ces hommes et cette femme ont fait des études supérieures (une formation technique en agriculture pour le premier, des licences et des masters pour les autres), maîtrisent parfaitement l'anglais en plus du hindi et ont l'expérience d'un autre pays que l'Inde, souvent occidental. Fidèles au souhait du Dalai Lama qui a enjoint les Tibétains de demeurer réfugiés, ils n'ont pas adopté la nationalité indienne.

Les députés tibétains vivant à Delhi tiennent leurs agendas : rencontrer leurs administrés, résoudre – ou tenter de le faire – les problèmes qui surviennent localement, siéger deux fois par an au parlement à Dharamsala, se rendre

¹ Celle-ci se nomme Empowering the Vision et se présente comme une ONG à but non lucratif dont l'objectif est d'accompagner les jeunes dans leur carrière professionnelle. Voir <http://empoweringvision.org/>, page consultée le 8 septembre 2008.

régulièrement dans les *settlements*, participer aux conférences organisées par la communauté, comme celle sur le devenir des jeunes Tibétains, qui se tint à Pune en octobre 2006. De fait, leur rôle politique touche à de nombreux secteurs, puisque les politiciens tibétains sont assez peu accaparés par le jeu politique qui s’installe quand s’exprime une pluralité de points de vue.

2) *Le gouvernement en exil birman*

En ce qui concerne la représentation institutionnelle des réfugiés de Birmanie, incarnée par le gouvernement en exil et le parti d’ASSK, la National League for Democracy, la situation est bien différente de celle observée chez les Tibétains. À l’unité de ces derniers, il faut opposer la division des réfugiés de Birmanie ; au réseau centralisé des Tibétains, correspond, chez les réfugiés de Birmanie, un réseau multipolaire.

Le gouvernement birman en exil (le NCGUB¹), dont l’action se limite à la sphère des relations internationales, est composé d’un Premier ministre, Sein Win, résidant aux États-Unis, de trois bureaux du Premier ministre dirigés par des ministres (aux États-Unis, en Thaïlande et en Inde) et de deux ministres des Affaires fédérales et des Affaires constitutionnelles. Le gouvernement en exil est donc éparpillé dans trois pays. À Delhi, c’est le parlementaire *bamar* Tint Swe qui est à la tête du bureau du Premier ministre en exil. Il est donc la plus haute autorité institutionnelle des réfugiés de Birmanie et celui qui détient la plus grande légitimité pour mener le combat démocratique birman et incarner la voix des réfugiés face au monde extérieur, qu’il s’agisse de la société civile locale, des acteurs politiques indiens, ou des Nations Unies. Un Bamar bouddhiste, à la tête d’un groupe majoritairement chin et chrétien : on a ici la reproduction de la situation hiérarchique prévalant en Birmanie, où les Bamar sont majoritaires. Les activistes politiques, c’est-à-dire ceux qui organisent des séminaires pour faire connaître ou vivre leur cause, qui sont en contact avec l’autre groupe de réfugiés politisés, les Tibétains, et avec les représentants politiques indiens, sont principalement des Bamar. Ils s’appuient sur la lutte d’Aung San Suu Kyi et celle de son parti, la National League for Democracy (NLD), et s’inscrivent dans la nébuleuse bouddhique et gandhienne.

¹ National Coalition Government of the Union of Burma.

Ces activistes sont pour la plupart liés à la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA), une branche de la NLD fondée dans la zone libre : un espace à la frontière entre la Birmanie et la Thaïlande, contrôlé par l'armée *karen*. Son quartier général est basé en Thaïlande. L'action de la NLD-LA vise à renforcer les relations entre l'intérieur et l'extérieur de la Birmanie ainsi que la construction d'une coalition entre les différentes minorités ethniques et autres groupes qui agissent pour la démocratie. À Delhi, elle balaie différents secteurs : les questions administratives et financières, les affaires étrangères, l'information, les jeunes et les femmes. Le comité exécutif de la branche indienne (dénommée Western Region) est composé d'une nette majorité de Birmans. Prenons l'année 2003 à titre d'exemple : sur six membres que comptait le comité exécutif du parti à Delhi, seul le secrétaire adjoint était Chin.

Ce réseau de militants politiques est composé d'anciens étudiants, résistants de la première heure. Ils se connaissent depuis la fuite de 1988, si ce n'est avant, et ont passé pour la plupart quelque temps dans les camps du Nord-Est indien avant de gagner, plus ou moins au même moment, la capitale. Ils constituent ce qu'Egon F. Kunz (1973) nomme des millésimes (*vintages*) : des personnes qui forment un ensemble repérable du fait de leur expérience commune de l'exil en un temps *t*.

Cependant, quand l'on considère le groupe à Delhi, majoritairement composé de Chin, force est de constater que le leadership du gouvernement en exil et de la Ligue Nationale pour la Démocratie en exil (NLD-LA), est, sinon contesté, du moins modéré par la direction donnée par les réfugiés (et les membres de la diaspora) aux activités politiques des Chin. Ceux-ci ne se rangent pas derrière la bannière de la NLD-LA et ils entendent jouer un rôle déterminant sur la scène politique. Enclins à un dialogue tripartite entre la NLD, la junte birmane et les représentants des groupes ethniques (incarnés dans la United Nationalities League for Democracy, l'Ethnic National Council, le National Reconciliation Program et la Chin National League for Democracy dans le cas des Chin), les activistes politiques chin de Delhi n'ont que peu de contacts avec la NLD-LA et le NCGUB et ont développé d'autres réseaux. Les Chin mobilisent davantage des arguments ethniques, minoritaires, car, au-delà de la démocratie, ils poursuivent la reconnaissance de leurs particularismes, notamment religieux, mais également linguistiques et culturels, et l'abolition de leur subordination

aux Bamar. Le militantisme des deux groupes ne s'exprime donc pas dans les mêmes cercles.

Les gouvernements en exil tibétain et birman ne constituent donc pas le même référent institutionnel pour les réfugiés du Tibet et de Birmanie. Il est tout à fait central pour les premiers. Ses réalisations, la réhabilitation des Tibétains en Inde, suffisent à asseoir son autorité, la légitimité des représentants officiels n'est pas remise en cause. Cependant, l'union au sein des Tibétains est moins profonde qu'il n'y paraît et d'autres points de vue tentent de se faire entendre. Pour les réfugiés de Birmanie, en revanche, le gouvernement n'est qu'un acteur du jeu politique parmi de nombreux autres. Ce n'est pas lui qui dirige l'administration du groupe, il porte uniquement le combat pour la démocratie et ne dispose pas d'une large légitimité.

B- MOUVEMENTS DE DISSIDENCE

Un mouvement dissident a émergé chez les réfugiés du Tibet comme chez ceux de Birmanie du fait de l'exil. Il s'agit d'une dissidence « douce », l'expression de positions alternatives à celles des instances officielles.

Chez les Tibétains, elle est principalement portée par les jeunes. Fortement politisés, idéalistes, maîtrisant souvent plusieurs langues, et participant à des réseaux étudiants tibétains – étendus sur tout le territoire indien, au Népal et au Bhoutan –, indiens et internationaux, ils incarnent une société civile naissante, telle que Marc Abélès la conçoit (2008 : 211-241), dont l'objectif est de modifier « en profondeur l'espace politique de la société [tibétaine], en remodelant les légitimités locales » (*ibid.* : 238). C'est l'objet du premier point.

Chez les réfugiés de Birmanie, ce sont les Chin qui, à la faveur du nouvel échiquier ethnique prévalant à Delhi, s'imposent sur la scène politique et revendiquent la définition de l'identité collective des réfugiés de Birmanie. Pour ce faire, ils développent un grand nombre d'organisations selon des logiques communautaires où l'ethnicité est centrale. Comme le souligne Abélès, il apparaît que, « face aux difficultés de la modernité, les migrants en viennent à réinvestir des éléments de tradition afin de se reconstruire symboliquement en tant que

communauté non aliénée » (*ibid.* : 204-205). On observera donc dans un deuxième point cette dispersion des Chin en une multitude d’associations, pourtant fédérées par leur condition de réfugié.

1) *La jeunesse tibétaine*

Deux organisations incarnent principalement le désaccord avec la politique conduite par le Dalai Lama : le Tibetan Youth Congress et les Friends of Tibet. Ces derniers seront considérés comme partie prenante des réseaux endogènes des Tibétains, bien que leur fondateur soit indien, dans la mesure où leur secrétaire général est Tenzin Tsundue, un des militants tibétains les plus célèbres parmi les siens.

a) Le Tibetan Youth Congress et le National Democratic Party of Tibet

Le Tibetan Youth Congress (TYC) se présente comme une ONG tibétaine dont le but, à sa création en 1970, était à la fois d’éduquer les Tibétains et de poursuivre le mouvement de lutte contre l’occupation chinoise. D’anciens guérilleros et des étudiants, dont Lodi Gyari¹, le représentant spécial du Dalai Lama, ont ainsi créé, sous le patronage du Dalai Lama, le Tibetan Youth Congress. Aujourd’hui, ce dernier revendique plus de 70 000 membres, tous Tibétains en exil, et compte 77 branches régionales, situées en Inde, au Népal, au Bhoutan, en Norvège, au Canada, en France, au Japon, à Taiwan, en Australie, aux États-Unis et en Suisse. Selon le nombre de Tibétains en exil que l’on adopte (les estimations oscillent entre 140 000 et 200 000), ce chiffre représente entre la moitié et un tiers des réfugiés tibétains, soit une proportion très significative. Comme son nom l’indique, il rassemble surtout des jeunes, mais pas uniquement puisqu’il attire les partisans de l’indépendance, qui ne sont pas tous étudiants.

Jusque dans les années 1980, le Tibetan Youth Congress était la seule organisation de la communauté. Il prenait donc en charge toutes les questions touchant au bien-être social et politique du groupe et entendait agir dans un grand

¹ Lodi Gyari présida le TYC en 1975. Rédacteur en chef de l’hebdomadaire tibétophone *Tibetan Freedom Press*, l’un des membres-fondateurs du mensuel anglophone *Tibetan Review*, il fut également membre du Parlement tibétain en exil, puis président de celui-ci. Il vit aujourd’hui aux États-Unis, et, en plus de sa fonction de représentant spécial, il est Président exécutif de l’International Campaign for Tibet.

nombre de domaines : les femmes, les prisonniers politiques, les droits de l’homme en général, l’environnement, le mouvement pour la liberté. Ceci donna lieu à des opérations d’intérêt général (*community service*) telles que le nettoyage et la réparation des locaux des premières écoles dans les années 1970, la construction de toilettes, de routes dans les *settlements*. Le Tibetan Youth Congress a ainsi gagné rapidement une large reconnaissance. Puis sont apparues des organisations se spécialisant dans l’un ou l’autre des champs d’action couverts jusque-là par le TYC.

En 1984, la Tibetan Women Association (TWA, créée en 1959 au Tibet) se refonde. Ceci a pour effet un large transfert des femmes du Tibetan Youth Congress vers la TWA, et l’abandon par le TYC du volet spécifiquement féminin. Le mouvement Gu Chu Sum (pour la défense des prisonniers politiques) voit le jour en 1991. Le Tibetan Centre for Human Rights and Democracy (TCHRD), qui se présente aussi comme une ONG tibétaine bien qu’il soit financé par l’Allemagne, apparaît en 1994. Il permet de mettre l’accent sur la question des droits de l’homme tout en fournissant des postes aux membres du Tibetan Youth Congress qui ne trouvent plus à s’employer dans le gouvernement en exil ou l’administration tibétaine, saturés par les demandes de jeunes de plus en plus nombreux sur le marché de l’emploi.

De ce fait, le Tibetan Youth Congress s’est concentré sur la lutte pour la libération du Tibet et date le début de ses activités avant tout politiques aux années 1990. Cela correspond par ailleurs à la formation par le TYC, à la demande du Dalaï Lama, du premier (et seul) parti politique tibétain : le National Democratic Party of Tibet (NDPT). Celui-ci comprend 2 000 adhérents, répartis dans 33 branches en Inde, au Népal et au Bhoutan. Son bureau central est à Dharamsala et il n’existe pas de représentation à Delhi. Le NDPT défend les mêmes objectifs que le TYC, qui se résumant en quatre points : servir le Tibet et son peuple sous l’égide du Dalaï Lama ; promouvoir et protéger l’unité et l’intégrité nationales en mettant un terme aux distinctions d’origines religieuses, régionales ou de statut ; œuvrer pour la préservation et la promotion de la religion et de la culture unique du Tibet, ainsi que de ses traditions, et enfin lutter pour l’indépendance du Tibet.

Face à la dévotion totale des Tibétains pour le Dalaï Lama, qui défend l’autonomie du Tibet, le Tibetan Youth Congress fait figure d’opposition. Mais les

membres de ce dernier préfèrent décrire leur mouvement comme le « parti de la critique positive » :

« Nous défendons le combat pour l'indépendance. La voix officielle étant celle de l'autonomie, on nous qualifie d'opposition. Mais, pour atteindre la démocratie, vous ne pouvez pas suivre une seule voix. Nous essayons donc de formuler des critiques positives, de soulever les impacts négatifs de nos politiques. Et force est de constater que nous représentons une bonne part des Tibétains. »¹

Le Tibetan Youth Congress, et par voie de conséquence le National Democratic Party of Tibet, remettent notamment en cause le fait que la religion, la région et le statut interviennent dans l'élection des parlementaires. En effet, des réservations sont faites pour élire des représentants de chaque secte bouddhique, de chaque région du Tibet et de la diaspora. De plus, le Dalai Lama peut nommer jusqu'à trois députés. Selon le Tibetan Youth Congress, ceci introduit un biais dans l'édification de la démocratie, d'autant plus que ce dernier se présente comme une organisation résolument égalitaire où la parole des jeunes vaut autant que celle de leurs aînés.

« Quand le Dalai Lama a organisé le référendum pour donner aux Tibétains le choix de la politique à tenir face au gouvernement chinois, les gens ont choisi de suivre les positions du Dalai Lama, quelles qu'elles soient. Ils ont exprimé leur foi totale dans le Dalai Lama. Et comme celui-ci prône la voie du milieu, les Tibétains aussi. Cette option a été formellement adoptée par le parlement qui en a fait sa politique depuis 2001. Cependant, les gens ne savent pas exactement en quoi consiste cette voie du milieu ni ce qu'est la véritable autonomie. Ils ne savent pas ce que nous, Tibétains, et eux, Chinois, entendons par là. Ils veulent juste ce que le Dalai Lama décidera. Mais on a déjà envoyé cinq délégations depuis la proposition du Dalai Lama du Five Points Peace Plan en 1978. La sixième attend l'autorisation des autorités chinoises pour venir négocier avec elles. Et qu'a-t-on obtenu ? Rien, uniquement des déclarations agressives à l'encontre du Dalai Lama, qui est traité de séparatiste, de terroriste... Eh bien nous, nous demandons l'indépendance. [...] On nous reproche beaucoup de ne pas suivre le Dalai Lama comme des moutons, sans réfléchir. Mais après lui, qui va défendre cette position pour la simple autonomie ? Est-ce que le Premier ministre en a le mandat ? Ou bien alors ce sont les organisations étrangères qui financent nos institutions en exil ? Celles qui justement n'organisent que des ateliers et des conférences sur l'autonomie et jamais sur l'indépendance ? Est-ce ainsi qu'on forme à la démocratie ? Nous sommes complètement opposés à ce genre d'organisations. Elles trompent les Tibétains, prétendant les éduquer, elles ne font en fait que poursuivre leurs propres intérêts, permettant au passage de gros bénéfices personnels à ceux qui y participent. »²

Comme les activistes birmans (*cf.* chapitre 4), les membres du Tibetan Youth Congress voient dans l'intervention des Occidentaux dans les affaires politiques internes une perversion de leur lutte.

¹ Entretien réalisé en août 2006.

² Entretien réalisé en septembre 2006.

Cherchant à mobiliser les jeunes Tibétains en premier lieu, ceux que le Dalai Lama qualifie de «graines du futur Tibet»¹, le bureau du Tibetan Youth Congress à Delhi fut d'abord installé dans la résidence étudiante de Rohini (avant de déménager à Majnu ka Tila). Témoin de son succès auprès des jeunes, sa présence est particulièrement visible à la Delhi University, où la plupart des Tibétains étudient. Le bureau de Delhi s'insère dans un réseau d'antennes (les *regional chapters*) du TYC, implantées en premier lieu dans les Collèges et les universités. Ainsi, les étudiants qui arrivent à Delhi pour poursuivre leurs études ont souvent été affiliés à une autre antenne du TYC, ce qui participe au sentiment de faire partie d'une génération unie et militante.

Le Tibetan Youth Congress est financé par ses membres (à travers le règlement d'une cotisation annuelle), lui assurant ainsi sa totale indépendance. Mais s'il ne reçoit pas de subvention de partenaires étrangers, il capte d'autres ressources que les strictes cotisations, par exemple en participant au Kalachakra. Un des membres du comité exécutif détaille leurs activités lors du dernier rassemblement religieux de 2006, à Amravati (Andhra Pradesh) :

« Au TYC, nous participons au Kalachakra parce que ça nous fait une sortie, il ne s'agit pas d'un pèlerinage. Aujourd'hui, tout est devenu très commercial... Il n'en demeure pas moins qu'un nombre incroyable de gens viennent. Ils peuvent y retrouver leur famille, y compris ceux qui habitent au Tibet, les parents y choisissent le/la futur-e partenaire de leur enfant et c'est le parfait endroit pour faire du commerce, d'artisanat notamment. Et puis il y a quelques pèlerins aussi bien sûr... Nous, comme de nombreuses organisations, nous sponsorisons le Kalachakra. Le point intéressant ici est que sponsoriser l'événement te permet de faire en même temps un énorme profit. Tout d'abord parce que l'entrée est payante, comme le parking, et que cet argent est partagé entre les différents sponsors. De plus, pendant la semaine d'initiation, chaque sponsor se voit attribuer une tente, un endroit où il est visible, et les pèlerins et les badauds leur font des donations. À Amravati, on a fait entre six et sept *lakh*² ! Nos activités lors du Kalachakra sont les suivantes : pour la partie politique, on développe nos contacts avec les Tibétains de l'intérieur, on rencontre les activistes, les personnes importantes pour notre lutte et on cherche aussi à sensibiliser les Occidentaux à notre quête d'indépendance. Par ailleurs, on met en place un centre d'information pour toutes les personnes qui s'égarerent, qui en cherchent d'autres, et on envoie des volontaires aux quatre coins du lieu pour faire passer les informations. Enfin, on organise les crémations des vieux qui meurent sur place, et qui sont si nombreux, et souvent seuls. »

Les membres du comité exécutif perçoivent un salaire de 2 500 roupies par mois. Des règles ont été établies pour que la prise de responsabilité et de pouvoir ne soit pas monopolisée. Aussi, les élus ne peuvent briguer que deux mandats consécutifs. Il

¹ <http://www.ndpt.net/ndpthisory.htm>, 20 juin 2008.

² Un *lakh* égale 100 000 roupies, soit environ 1 800 €.

faut marquer une pause de la durée d'un mandat avant de pouvoir se présenter de nouveau aux élections.

Le Tibetan Youth Congress utilise des moyens non-violents pour ses actions, à la demande expresse du Dalai Lama¹ mais aussi par adhésion au principe bouddhiste de non-violence, bien que le bouddhisme ne constitue pas un marqueur aussi fort chez les militants du TYC que chez les Tibétains en général. Ces militants sont en revanche prêts à sacrifier leur vie, et ont coutume de résumer leur position ainsi :

« Nous ne tuons pas mais nous sommes prêts à mourir. »

Ils sont de loin les plus audacieux et n'hésitent pas, par exemple, à brûler le drapeau chinois en face de l'ambassade de Chine, ce qui leur attire le courroux des autorités chinoises et indiennes. Cependant, le TYC est tout à fait déterminé à continuer dans cette voie, la seule qu'il ne juge pas dérisoire. Un de ses représentants estime que :

« Les marches pour la paix, le fait d'allumer des bougies, les nièmes manifestations... les gens perdent leur intérêt pour notre cause. Choisir ce genre de militance, que je qualifierai de pratique, de facile, ce n'est pas prendre ses responsabilités. Ce n'est pas un mouvement pour la paix. Il faut frapper fort, sinon on va endormir tout le monde, et notre cause sera perdue. C'est cela l'activisme ! »

Le Tibetan Youth Congress constitue donc un réseau à majorité étudiante de militants politiques pro-indépendance. Il est parfaitement endogène, dans son origine et au vu des personnes qu'il fédère. Les autres organisations politiques des réfugiés tibétains, comme le Gu Chu Sum ou le Tibetan Centre for Human Rights and Democracy, ne sont pas représentées à Delhi. En revanche, il existe une organisation très active dans la capitale indienne, déjà évoquée dans le chapitre 5 : les Friends of Tibet, dirigés par le charismatique Tenzin Tsundue.

b) Tenzin Tsundue et les Friends of Tibet

Si les Friends of Tibet (FoT) regroupent au départ des non-Tibétains, sympathisants de la cause, l'organisation rassemble aujourd'hui un bon nombre de Tibétains, étudiants dans une large mesure, autour de Tenzin Tsundue. Ce poète activiste, désigné aussi comme le militant au bandeau rouge (bandeau qu'il ne retirera qu'une fois le Tibet libre), tente sans relâche de politiser la cause tibétaine, qu'il qualifie « de véritable cause des droits de l'homme » (*genuine human rights cause*). Il vit

¹ Sachant que plusieurs anciens guérilleros furent à l'origine de la création du TYC, le Dalai Lama a pris les devants en rappelant la valeur cardinale pacifique du mouvement de libération tibétain.

aujourd’hui à Dharamsala¹, après avoir grandi en Himachal Pradesh et avoir passé quelques années à Chennai puis à Bombay pour ses études. Dans son discours, il met particulièrement en avant l’opposition entre une identité tibétaine faite de traditions et la globalisation, destructrice de ces dernières, dont les Chinois sont les porteurs.

D’une manière générale, les Friends of Tibet défendent les mêmes positions que celles prônées par le Tibetan Youth Congress, c’est-à-dire une opposition à tout compromis avec les dirigeants chinois, et utilisent des moyens similaires (actions spectaculaires, grèves de la faim, manifestations, etc.). À la suite de la projection organisée par les FoT à l’India Habitat Centre d’un documentaire retraçant l’invasion chinoise et la répression du soulèvement de 1959, Tenzin Tsundue, à la tribune des invités, fit la déclaration suivante :

« Je ne pense pas que la CTA puisse contrôler les factions violentes qui veulent entrer en action. On verra la vraie figure du Tibet quand le Dalai Lama ne sera plus. »²

Cette phrase provoqua une forte agitation dans la salle. Un Tibétain se leva pour affirmer que les Tibétains étaient les porteurs du flambeau de la paix (*peace torchbearer*), que c’était là leur force, et qu’en tant que bouddhistes, ils ne pouvaient se résoudre à la violence. Si Tsundue rappelle cependant régulièrement l’attachement du mouvement de libération tibétain à la non-violence, de telles déclarations et les références à la violence potentielle des Tibétains introduisent un flou dans cette position de principe, utilisé comme une sorte d’avertissement à l’entourage du Dalai Lama, pour que les choses avancent. Les cartes du jeu ne sont cependant pas dans les mains du leader spirituel.

À travers le Tibetan Youth Congress et les Friends of Tibet, on observe une tendance présente également chez les Chin de Birmanie : celle d’un engagement particulièrement fort des personnes nées en exil (ou de celles y vivant depuis longtemps pour ce qui est des Chin). Ces Tibétains qui rêvent d’un pays idéalisé et qui ont été bercés par l’idéologie de la lutte pour la libération du Tibet sont souvent plus radicaux que ceux qui parviennent à s’en échapper. Un décalage s’installe entre

¹ Il y est parfois « contraint à résidence », comme ce fut le cas lors de la visite d’une délégation chinoise en novembre 2006. Il fut alors tenu de ne pas quitter Dharamsala.

² Le 28 août 2006.

ces deux mondes, qui se nourrissent le premier de mythe, le second de pragmatisme. La frontière qui sépare la communauté tibétaine sur cette question suit plus ou moins la ligne générationnelle, mais pas totalement.

On peut néanmoins nuancer l'importance de la polarisation qui divise la communauté autour de la lutte à mener en mentionnant l'existence d'un troisième pôle, constitué par les anciens prisonniers politiques et les récents exilés. Cette question n'a pas fait l'objet d'un traitement approfondi dans la mesure où ceux-ci ne demeurent pas à Delhi mais à Dharamsala. Cependant il est intéressant de la mentionner pour ne pas cristalliser des ensembles dont les contours sont moins nets qu'il n'y paraît. Les nouveaux arrivants estiment que cette focalisation sur l'une ou l'autre des options à suivre évite de se poser la question de la situation à l'intérieur du Tibet. De plus, la certaine «radicalité» perceptible chez une frange des Tibétains ne se traduit pas nécessairement en un activisme puissant, au niveau collectif du moins. Ceci fait naître des critiques, en premier lieu de la part de ceux qui travaillent avec les anciens prisonniers politiques, c'est-à-dire ceux qui sortent tout juste du Tibet. Voici par exemple la position d'un activiste occidental travaillant depuis plus de dix ans avec la communauté tibétaine en exil :

« L'activisme tibétain à l'extérieur du Tibet est très faible. Il n'y a pas vraiment d'actions. Il y a bien quelques festivals culturels organisés régulièrement, et, pour ce qui est de l'activisme politique, des grèves de la faim lancées par le TYC, mais les modes d'action ne changent pas, ne se renouvellent pas. Ce n'est donc pas efficace. Et les étudiants du TYC sont les plus engagés ! [...] C'est une des raisons pour lesquelles, au Tibet, les gens ont arrêté d'être prêts à sacrifier leur vie pour la cause, car ils ne sentent pas le soutien à l'extérieur. Les gens qui sortent de dix ans de prison sont «foutus», tellement abîmés. La majorité des Tibétains préfèrent s'accommoder de la présence chinoise. [...] S'il y a quelque chose à discuter maintenant, plutôt que de l'opposition entre autonomie et indépendance, c'est de l'activisme à l'intérieur du Tibet. On n'aborde pas les bonnes questions. [...] Les plus engagés politiquement sont les nouveaux arrivants, et en particulier les anciens prisonniers politiques. Mais à cause d'un manque d'intégration de la part de la société tibétaine en exil, ils jettent l'éponge. Ils constatent que les gens ici sont surtout préoccupés de gagner l'Occident, ou par leur business ou leurs études. »¹

Il semble en effet que l'opposition la plus pertinente, plus forte que celle des générations, est celle qui existe entre les Tibétains nés et élevés au Tibet, et ceux nés et élevés en Inde. Elle est abordée ici sur le plan politique, mais elle s'exprime également dans les sphères sociales et économiques, témoignant d'une relative fermeture de réseaux qui ne fédèrent pas sur les mêmes bases. Le cas est différent

¹ Entretien réalisé en juillet 2006.

chez les réfugiés de Birmanie où les dissensions communautaires ne sont pas tant fonction des vagues migratoires que des référents ethniques.

Du côté des réfugiés de Birmanie, l'antagonisme majeur qui divise le groupe est celui qui existe entre Bamar et Chin et donc entre bouddhistes et chrétiens. Cependant, au sein même des Chin, on observe des regroupements en fonction de déterminants linguistiques, géographiques et religieux, que l'on peut qualifier de communautarismes. Dans le même temps, il apparaît que se dégage un mouvement fédérateur dû à la condition de réfugié : Delhi est le lieu d'une certaine unité des Chin (qui vise à défendre leur cause à Delhi, dans le Mizoram, à faire pression pour leur réinstallation en Occident, etc.).

2) *Une myriade d'organisations politiques chez les réfugiés de Birmanie*

L'activité politique est un des premiers critères pour définir l'activité de la communauté des réfugiés de Birmanie à Delhi. Celle-ci vise avant tout le retour de la démocratie en Birmanie. Elle s'exprime à travers des partis politiques ou des associations de la communauté réfugiée, désignées par le label de « société civile » par les leaders politiques, comprenant les organisations étudiantes et féminines. Enfin, pour gagner en visibilité, la plupart des organisations se regroupent au sein de fédérations (*umbrella organisation*). Le tableau suivant permet de clarifier quelque peu l'organisation complexe des réfugiés de Birmanie à Delhi.

	Désignation	Sous-section	Membre de la fédération
Partis politiques	National League for Democracy-Liberated Area	NLD-LA Youth NLD-LA Women	National Council of the Union of Burma
	Chin National League for Democracy	CNLD Women	UNLD Chin National Council
	Arakan League for Democracy	ALD Youth	
	Democratic Party of Arakan		
	Democratic Party for a New Society		
	Naga National League for Democracy		
	Zomi National Union		
	Zomi National Congress		Chin National Council
	Mara People's Party		Chin National Council
	Chin National Front		Chin National Council

Organisations étudiantes	All Burma Students' Democratic Front		
	All Burma Students' League		
	Chin Students' Union		
	Chin Youth Congress		
	Cho Youth Organization		
	Kuki Students Democratic Front		
	Matu Youth Congress		
	Naga Youth Congress		
	Zo Students and Youth Organization		
Organisations Féminines	Women's Rights and Welfare Association of Burma		Women's League of Burma
	Burmese Women's Union		WLB
	Kuki Women's HRO		WLB
	Chin Women Organisation (Delhi)		Womens' League of Chinland
	Central Chin Women Organisation		WLC
	Matu Women Union		WLC
	Khumi Women Advancement Organisation		WLC
	Mara Women Association		WLC
	All Burma Democratic Lushai Women Organisation		WLC
	Chin Women Union		WLC
	Zomi Women Union		WLC
	Zotung Women's Development Network		WLC
Autres	All Burma Muslim Union		
	Burmese Community Resource Centre		
	Federation of Trade Unions - Burma		

La nouvelle donne ethnique dans le groupe des réfugiés de Birmanie, qui fait passer les Chin – minorité ethnique de Birmanie – au rang de majoritaires et les Bamar – le groupe ethnique dominant en Birmanie – à celui de minoritaires, favorise l’expression du combat chin. Au-delà, cette prééminence chin encourage la lutte pour la reconnaissance des minorités ethniques, processus que l’on peut faire remonter à l’époque coloniale¹.

¹ Voir Robinne (2008) pour plus de détails sur la question.

Militant pour un dialogue tripartite entre la National League for Democracy (NLD), la junte birmane et les représentants des groupes ethniques (fédérés au sein de la United Nationalities League for Democracy, l’Ethnic National Council et du National Reconciliation Program), les activistes politiques chin de Delhi n’ont que peu de contacts avec la NLD-LA et le NCGUB et ont développé d’autres réseaux. Les Chin mobilisent davantage sur des arguments ethniques, minoritaires, car, au-delà de la démocratie, ils poursuivent la reconnaissance de leurs particularismes, notamment religieux, et l’abolition de leur subordination aux Birmans. Le militantisme des deux groupes ne s’exprime donc pas dans les mêmes cercles. Sans parler du fait que les plus radicaux des représentants ethniques rêvent d’indépendance plus que de fédération.

Mais au-delà de cette opposition aux Birmans qui les rassemblent, les Chin sont divisés. Des divergences existent quant au devenir tout comme aux besoins immédiats du groupe et de ses diverses composantes. Force est de constater que les Haka, les Matu, les Falam, les Zomi, les Zo, les Cho, etc., éprouvent le besoin de se regrouper au sein d’associations qui fédèrent entre gens de même langue (je rappelle qu’il n’existe pas de langue unifiée chin et de même «pays», au sens régional du terme). Mais ce foisonnement d’organisations révèle aussi la dimension birmane du vécu. Ayant subi une dictature, les réfugiés considèrent la démocratie comme la valeur suprême, et chaque divergence de point de vue peut donner lieu à des scissions : il n’est plus question de se laisser imposer quoi que ce soit, du moins par son propre groupe. Selon la Belge Chris Lewa d’*Images Asia*, activiste et spécialiste des Rohingya et de l’apatridie, cette pléthore d’associations s’explique par la façon qu’ont les Birmans de concevoir la démocratie :

« La démocratie c’est, à leurs yeux, la possibilité pour chacun de s’exprimer et de donner son avis. Aussi, quand ils ne sont pas d’accord, ils «font sécession» et vont créer une autre organisation, même s’ils ne sont pas nombreux. Ils ne cherchent pas vraiment à faire de consensus, et c’est encore plus vrai entre Birmans et Chin. »

Enfin, à cette analyse politique, il convient d’ajouter un facteur religieux : l’influence du protestantisme doit être prise en compte dans l’expression de désaccords menant à la création de nouvelles organisations.

Les scissions sont donc tout à fait fréquentes et parfois complexes à expliquer. Ainsi, une partie de la Chin Women’s Organisation (CWO) a fait sécession pour

devenir la Delhi CWO puis la Central Chin Women Organisation (CCWO). De cette CCWO est née la Matu Women Union, qui a été à l'origine de la création de la Women's League of Chinland (WLC), laquelle se veut une fédération regroupant neuf organisations féminines chin, dont la CWO, la CCWO et la Matu Women Union (MWU). D'une organisation générale, rassemblant les femmes chin, on est passé à un groupement réservé à un sous-groupe chin, les Matu, pour revenir à une organisation plus globale, mais comprenant d'autres associations particularisantes. Ainsi, la WLC regroupe des organisations de femmes *khumi*, *zotung*, *mara*, *matu*, *lushai* et d'autres plus généralement chin. On a ici l'expression du «défi chin», exprimé comme une devise sur la page d'accueil du site du Chin Forum :

Striving for the Chin unity in the midst of wondrous diversity!¹

Ces scissions contribuent à limiter la durée de vie des groupements, d'autant plus que leurs responsables sont plus susceptibles que les autres de partir en réinstallation. Les compétences acquises en endossant le rôle de responsable et le service rendu à la communauté sont valorisés par les sélectionneurs.

D'autre part, il faut considérer la création d'organisations comme une stratégie pour recevoir des fonds de l'étranger. Ceux-ci permettent de financer l'activité militante des réfugiés, qui gagnent ainsi une raison d'être politique. Ils permettent aussi tout simplement de se donner une occupation, sachant que la plupart des réfugiés ne travaillaient pas lors de mon enquête de terrain. Ainsi, ils se reconstituent un capital social en mettant leurs compétences au service des autres membres du groupe. Les financements sont aussi parfois recherchés à des fins personnelles, la création d'organisation peut alors être assimilée à une activité génératrice de revenu.

Les réfugiés investis dans ces groupements reçoivent chacun des titres selon leur fonction, le plus courant étant secrétaire général, mais l'on rencontre également des présidents (President ou Chairman selon les cas), des vice-présidents, des conseillers, des trésoriers, ainsi qu'un bon nombre de secrétaires à la tête des différentes sous-sections (politique, affaires étrangères, études stratégiques, etc.). Le cumul des mandats n'est assurément pas un problème (il est même tout à fait inévitable, si l'on rapporte le nombre d'organisations à celui des Chin y participant). Elvis, jeune homme chin débouté du droit d'asile, mais bénéficiant de papiers d'identité indiens

¹ <http://www.chinforum.org/>, 17/08/08.

grâce à sa famille vivant au Mizoram, travaille à la fois pour le Mara People’s Party, la Chin National League for Democracy et dans le cadre de l’Ethnic Nationalities Council et du National Reconciliation Program. Il réalise pour ces différents groupements des missions de collecte d’information, rédige des rapports, et reçoit en échange un salaire. Quand Lal Thla Muana, jeune homme chin ayant des responsabilités à la Chin Human Rights Organisation (CHRO), n’est pas occupé à écrire pour *Rhododendron* (la revue de la CHRO sur Internet), il aide les demandeurs d’asile et les réfugiés dans leurs démarches auprès des diverses institutions (le HCR, le FRRO) et des ONG (Voluntary Health Association of Delhi, YMCA, Don Bosco Ashalayam) dans le cadre du Chin Refugee Committee.

Cette division du groupe des réfugiés de Birmanie, bien que structuré par la poursuite de la démocratie, a pour conséquence directe un leadership très diffus, rendant difficile l’expression d’une voix unifiée. Pour ajouter à la complexité, l’existence d’une diaspora chin en Occident, constituée pour une large part des réfugiés réinstallés et influente auprès du groupe à Delhi, sera détaillée dans la section traitant de l’établissement de réseaux transnationaux. L’épisode des manifestations de demandeurs d’asile en 2002 et en 2003 face au HCR (*cf.* chapitre 3) illustre parfaitement la contestation par les Chin d’un leadership institutionnel dans lequel la majorité ne se reconnaît pas.

Quand un leader chin militant à la NLD-LA a relayé l’information au sujet de la rumeur (expliquant l’arrivée subite de nombreux demandeurs d’asile en avril 2002) auprès d’interlocuteurs extérieurs au groupe (le HCR, l’ethnologue), on ne lui a pas seulement reproché d’être dans le camp des Birmans, celui des « politiciens ». Son appartenance, sa loyauté envers le groupe ont été remises en cause. On a souligné qu’il était originaire de la Sagaing Division¹, et donc pas de l’État Chin. On a dénoncé le fait qu’il représente une communauté d’une centaine d’individus, tandis que le groupe majeur, les Lai ou Haka Chin², n’étaient pas entendus. Sa légitimité à incarner la voix des réfugiés face au monde extérieur (la société civile indienne, les acteurs politiques locaux ou les Nations Unies) a rencontré une très forte résistance

¹ La Birmanie est divisée en sept États (dont le Chin) et sept divisions (dont Sagaing).

² Lai désigne un groupe ethnolinguistique et fait référence aux Haka, vivant en Birmanie ainsi qu’au Mizoram. Haka est aussi la ville principale du Chin. À cette époque, ils représentent 50% du groupe chin.

de la part de l'ensemble des réfugiés. Face au tollé provoqué, certains des politiciens se sont excusés d'avoir pris ainsi position. D'autres, en revanche, ne se sont pas départis du sentiment qu'une part des demandeurs d'asile ne constitue pas de « vrais » réfugiés politiques mais davantage des opportunistes. Il renvoie à des divergences de vues sur la conception de l'identité « réfugié ».

Il existe donc, chez les réfugiés de Birmanie, un double mouvement, catégoriel et transversal, ce dernier étant le résultat, pour une part, de l'opposition aux Birmans et de l'affirmation par les Chin de leur appartenance chrétienne, dimension tout à fait centrale de leur identité, et pour une autre part de la condition de réfugié qui commande de se regrouper pour peser sur les décisions concernant le collectif. Ces deux mouvements ne s'excluent pas, ils s'articulent l'un avec l'autre. Au-delà de cette remarque structurelle, force est de constater que, chez les réfugiés de Birmanie comme chez les Tibétains, la dimension politique de l'exil est centrale. Celle-ci est une conséquence de la violence politique à l'origine de l'exil, mais, de plus, elle est entretenue (ou générée) par différents mécanismes au sein des groupes, comme nous allons le voir maintenant.

C- CREATION ET TRANSMISSION D'UNE CONSCIENCE POLITIQUE

Malgré le caractère temporaire du statut de réfugié, l'exil dure. Cela fait près de cinquante ans que les premiers réfugiés tibétains sont arrivés en Inde et vingt ans en ce qui concerne les réfugiés de Birmanie. L'une des premières craintes des réfugiés concernant ce transit qui s'éternise est l'abandon de la lutte engagée. Pour s'en prémunir, ils ont investi des lieux, créé des réseaux et mis sur pied des formations qui participent à la création ou à la transmission d'une conscience politique du réfugié.

1) *Le poids décisif des « années fac »*

On ne parlera ici que des Tibétains, puisqu'ils sont les seuls à suivre des études à l'université de manière significative. C'est surtout à travers les organisations déjà présentées du Tibetan Youth Congress et des Friends of Tibet que les jeunes Tibétains deviennent des militants. L'existence d'une cité étudiante qui leur est réservée y contribue également.

a) Le Tibetan Youth Congress et les Friends of Tibet, des organisations majoritairement étudiantes

Du point de vue des objectifs et du mode d'action, le Tibetan Youth Congress (TYC) et les Friends of Tibet (FoT) sont des organisations très similaires : elles militent pour un Tibet libre et indépendant. Une différence intervient dans les personnes qu'elles regroupent : le TYC rassemble des étudiants tibétains, les FoT des étudiants tibétains et indiens, et parfois occidentaux. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien d'un réseau étudiant. L'un des responsables du TYC de Delhi se souvient de ses débuts dans l'organisation :

« Au College de Madras, il n'y avait pas de TYC régional mais nous avions une association d'étudiants. J'étais secrétaire au sport de cette association. J'organisais des tournois de cricket, des jeux d'intérieur comme les échecs, le ping-pong ou le *karom*. Puis, quand je suis arrivé à Hyderabad, pour poursuivre mes études dans une université nationale, j'ai enfin pu faire partie du TYC local. J'y suis resté deux ans, le temps de mon mastère (MA) en économie. J'en étais le président, et les autres étudiants appelaient ma chambre l'ambassade tibétaine, car je recevais de nombreux papiers officiels de Delhi, du Népal, d'un peu partout où nous avons des antennes. C'était très difficile de combiner les deux, les études et l'engagement politique, mais, je ne sais comment, j'ai réussi, et j'ai même décroché une place en MPhil¹. Cependant, j'avais aussi postulé à JNU, car l'économie n'est pas ce qui m'intéressait. Je voulais faire des relations internationales. Or, JNU a été créée autour de la School of International Studies. Quand j'ai su que j'étais pris, j'ai filé à Delhi et, en même temps que je m'inscrivais à la fac, je contactais le TYC à Majnu ka Tila. »

Bien que focalisé sur les questions politiques, le Tibetan Youth Congress n'en demeure pas moins un réseau de lieux associatifs fédérant les étudiants tibétains. Les branches régionales, localisées sur les campus, mettent à la disposition des étudiants les informations concernant les diverses formations et les nombreuses institutions (qualité, prix, ambiance, présence d'étudiants tibétains, etc.). Ainsi, Choedhar explique que, depuis qu'il est allé faire ses études à l'université d'Hyderabad, où il était alors le seul étudiant tibétain, de nombreux Tibétains s'y inscrivent :

« J'ai envoyé de l'information sur cette université et ses différents Colleges à tous les Tibétains qui étaient en deuxième année, en leur disant que ceux qui souhaitaient s'y inscrire pourraient compter sur l'aide du TYC que ce soit pour l'enregistrement, le logement, ou tout autre chose. Maintenant, il y a près de 80 étudiants à l'université d'Hyderabad. »

Les étudiants tibétains, fraîchement débarqués dans une ville qu'ils ne connaissent pas, y reçoivent de l'aide pour les formalités d'inscription, pour trouver un logement, pour connaître la ville, les restaurants et tous les « bons plans ». La participation aux actions politiques vient ensuite assez facilement, d'autant plus que la

¹ Le M. Phil (Master of Philosophy) est l'équivalent d'un mastère recherche : il donne le droit de faire une thèse.

palette des activités proposées par le TYC est très variée. Choedhar les retrace à partir de quelques albums photos : des séminaires et des discussions plus informelles dans les Collèges (au Loyola College, où Tenzin a fait ses études, au Madras Christian College, où Choedhar était inscrit), des projections de films ou de documentaires, des conférences de presse en habit traditionnel, des manifestations contre la venue de dirigeants chinois à l'aéroport de Bangalore, des concerts, un rallye à vélo de Madras à Bangalore (400 km), une marche pour la paix dans Hyderabad, où s'associent les familles de vendeurs de pulls.

Cette activité associative estudiantine a deux conséquences : garder les étudiants tibétains ensemble, puisqu'ils puisent au sein de leurs organisations toute l'information dont ils ont besoin, et perpétuer la lutte tout en régénérant le mouvement avec de nouvelles recrues. Ainsi, à Delhi, les jeunes politisés sont les étudiants, pas ceux qui travaillent dans les centres d'appel ou les hôtels et les restaurants.

b) La résidence étudiante de Rohini

À Delhi, la résidence étudiante tibétaine de Rohini est un lieu communautaire, vecteur de l'action politique. Son établissement, dans les années 1990, répond à différents défis posés à la communauté ces dernières années. La taille de la ville et les opportunités économiques qu'elle présente font que la jeunesse tibétaine n'y est plus nécessairement entourée par sa communauté. Elle peut plus facilement sortir du schéma prévu par l'administration, qui est celui de la préservation et de la promotion de la culture tibétaine, synonyme d'un certain isolement. Par ailleurs, les programmes de réinstallation aux États-Unis ont permis à un nombre déjà conséquent de Tibétains de gagner l'Occident¹, et ces départs provoquent un « appel d'air » auprès des jeunes. En accueillant les étudiants dans une résidence où le loyer est modique (voire pris en charge par la bourse que reçoivent les étudiants méritants), l'administration tibétaine tente d'agir contre la dispersion de ses jeunes, qu'elle considère à la base de la perte de leur identité culturelle.

Sur un plan strictement politique, l'engagement y est encouragé à travers l'organisation de projections ou de débats sur la situation du Tibet. À l'ouverture de

¹ Je rappelle qu'ils seront environ 10 000 à partir pour l'Amérique au cours des années 1990.

la résidence, la branche locale du Tibetan Youth Congress s'y était établie. Les panneaux d'affichage étaient alors régulièrement occupés par les annonces des conférences, des événements socio-culturels et politiques organisés par le TYC, les Friends of Tibet ou les Students for a Free Tibet (SFT), ou des films traitant de la question tibétaine. Les étudiants étaient encouragés à y participer et à s'engager pour la cause. D'après les témoignages, le fait que le TYC ait déplacé son bureau à Majnu ka Tila¹ a porté un coup aux activités politiques qui se tenaient à la résidence même. Les étudiants y sont toujours informés par voie d'affichage, mais les actions se déroulent bien davantage à l'extérieur.

Soucieux de l'importance de la visibilité du mouvement et de la démobilisation de certains étudiants, le Tibetan Youth Congress affrète néanmoins des bus qui emmènent les pensionnaires de Rohini à Jantar Mantar (pour la manifestation du 10 mars, par exemple), à Chanakya Puri (où se trouve l'ambassade de Chine), etc. Les bus n'étant prévus que pour les grands événements, quand ceux-ci sont de moindre importance, les étudiants se déplacent par eux-mêmes. Ce qui les conduit parfois à arriver en retard aux conférences, comme ce fut le cas en août 2006 à l'occasion d'une projection organisée par les Friends of Tibet, où l'arrivée tardive des étudiants de Rohini fut remarquée et considérée par les militants les plus actifs comme le témoin d'un désengagement de la cause. Il est clair que pour une partie des Tibétains, ces actions sont associées à une certaine routine, qui se répète, mais dont les retombées sont maigres. Cela explique aussi la démobilisation de certains.

La période étudiante est donc un moment crucial pour la formation politique des jeunes Tibétains. La dynamique impulsée par le TYC et les FoT est relayée sur les campus largement politisés de Delhi University et de JNU (Jawaharlal Nehru University), ce qui ouvre le réseau en conséquence. La résidence de Rohini constitue un des pôles de ce maillage, dans le prolongement de celui mis en place par les centres TCV (les internats d'enseignement tibétains). Chez les réfugiés de Birmanie,

¹ Deux interprétations sont données à ce déménagement: la première est celle d'une meilleure visibilité ainsi acquise pour le TYC, du fait du regroupement à Majnu ka Tila avec les autres acteurs du mouvement pour la libération du Tibet. La seconde, plus polémique, est celle d'une volonté de l'administration tibétaine de «préserver» la jeunesse tibétaine de l'influence du TYC, de ne pas encourager le travail des «indépendantistes» en les mettant directement au contact des étudiants, âmes faciles à convaincre.

qui n’ont globalement pas accès à l’université, cette dernière ne peut constituer un lieu de production ou de reproduction de la conscience politique et du devoir collectif. S’ils poursuivent des études, les Chin vont en Bible Colleges et étudient la foi chrétienne plutôt que l’engagement politique. Des canaux de transmission du combat pour la démocratie en Birmanie existent néanmoins : il s’agit des diverses conférences et des si nombreuses formations, les fameux *trainings*.

2) *Formation politique de la communauté de Delhi*

Entre 2001 et 2006, j’ai pu observer une intense activité politique chez les réfugiés de Birmanie : en effet, au moment de l’enquête, ceux-ci, dans leur grande majorité, ne travaillaient pas. Ils mettaient en commun les quelques ressources qu’ils tiraient du HCR (allocation mensuelle) ou de membres expatriés les soutenant à travers l’envoi de remises¹, et s’occupaient dans les nombreuses organisations que l’on vient d’évoquer.

La formation politique du groupe des réfugiés de Birmanie passe par différents canaux. D’une part, les réfugiés se réunissent pour célébrer les dates importantes de l’histoire de la Birmanie, comme le départ des Japonais le 27 mars 1945, ou de celle des Chin, tel le jour national chin (célébré le 20 février chaque année depuis 1948). D’une manière générale, les Chin ne se déplacent que pour les célébrations qui concernent directement ou indirectement les questions chin. Ainsi, seule une frange des Chin se déplace pour l’anniversaire d’Aung San Suu Kyi² (19 juin), mais aucun ne vient le 27 mars. Les manifestations contre la visite d’État en Birmanie du président indien ou contre la venue de dirigeants birmans en Inde ne sont pas plus fédératrices. Les Chin sont en revanche présents pour manifester quand Kofi Annan, alors secrétaire général des Nations Unies, se rend à Delhi.

D’autre part, les réfugiés de Birmanie organisent des conférences et des séminaires. Certains sont des occasions de rassembler les exilés de Birmanie autour du combat politique et de le réactiver, tout en visant des membres extérieurs au groupe (les bailleurs de fonds, les sympathisants, les politiques, les médias). D’autres

¹ Il s’agit là de la traduction de *remittances*, qui désigne le versement d’une somme d’argent.

² Si l’on se réfère au 19 juin 2005, on peut dire que la présence des Chin était significative lors de la manifestation tenue à Jantar Mantar la veille, mais leur absence remarquable à l’occasion de la conférence donnée le jour même à la Gandhi Peace Foundation.

sont plus directement dirigés vers le seul groupe des réfugiés. Ce fut le cas par exemple du grand séminaire de rédaction des constitutions¹ de la Birmanie démocratique, organisé du 1^{er} au 6 novembre 2002. Celui-ci avait plusieurs objectifs. Il permit d’informer toute la communauté de Delhi des avancées des démocrates – les leaders expatriés en Occident principalement – dans leur rédaction du texte des constitutions et d’expliquer ce texte rédigé en anglais à une majorité de Chin (il s’agissait de discuter de la constitution chin en particulier) qui ne parlent pas bien cette langue. Ce fut l’occasion pour les réfugiés de débattre de ce que sont une fédération et une constitution. Ce séminaire constitua donc autant un moment de mobilisation politique que de formation.

Tous les leaders politiques étaient présents, ainsi que les femmes engagées dans les diverses associations sociales et les jeunes intéressés par la question sans être forcément membre d’un parti ou d’une organisation politique au sens strict du terme. Les trois premiers jours traitaient de questions générales : à quoi sert une constitution, que régit-elle, qu’en est-il d’autres expériences, indienne et australienne en l’occurrence ? Puis, alors que la délégation internationale qui chapeautait ce séminaire se rendait en Thaïlande pour débattre des mêmes sujets avec les réfugiés de Birmanie établis en Thaïlande, les trois jours suivants furent consacrés, à Delhi, à l’examen des constitutions de l’État Chin et de l’Arakan, dont les membres sont plus nombreux en Inde.

Pour la plupart, les responsables politiques chin et arakanais de la National League for Democracy (Chin NLD et Arakan LD) affichent leur volonté d’entrer dans une fédération birmane, où chaque État jouira d’une certaine indépendance par rapport au pouvoir central. C’est justement cette question de la répartition des pouvoirs entre l’union et les États qui fut en débat pendant le séminaire. Mais on entendit également le mot d’« autodétermination » dans la bouche de membres des partis plus « radicaux » comme le Chin National Front (CNF) ou l’Arakan Liberation Party (ALP), montrant l’existence de deux courants au sein des réfugiés : fédéralisme *versus* indépendantisme. Le CNF et l’ALP militent en effet pour ce dernier courant.

¹ Précisons que la Birmanie a connu trois constitutions, celles de 1947 et de 1974, fixant le découpage administratif du pays sur une base ethnique, et celle de 2008, adoptée par « référendum » le 10 mai. Entre 1990, date de l’élection du parlement démocratique que la junte ne laissa jamais gouverner, et 2008, la Birmanie n’avait plus de constitution.

Le débat reste ouvert entre les partisans d'une union qu'ils jugent seule viable face à la junte et ceux qui ne veulent faire aucun compromis. En l'absence d'un leadership fort, les idées divergentes ont toute latitude pour s'exprimer.

Enfin, à côté de ces grands événements un peu exceptionnels, les réfugiés mettent en place un nombre très important de formations (*trainings*), grâce à des financements extérieurs, on l'a vu au chapitre 4, mais destinées aux réfugiés et organisées par eux-mêmes.

À travers la Chin Student's Union (CSU), la All Burmese Students' League (ABSL), le United Nationalities Democratic Congress (UNDC), etc., grâce à l'aide de The Other Media (TOM) ou d'autres soutiens, des formations sur la question des droits de l'homme sont dispensées. Ce thème est compris de façon très large et est appliqué à toutes les sphères de la vie de la communauté : droits des femmes, droits de l'homme et environnement, droits de l'homme et santé, etc. Ces formations regroupent souvent une quinzaine de participants et sont animées par les leaders du groupe à Delhi, ou parfois par des personnes qui lui sont extérieures. Ainsi, des Chin du Mizoram ou du Manipur interviennent occasionnellement comme formateurs (il arrive aussi que certains viennent en tant que stagiaires), ou bien encore des activistes occidentaux. Certaines formations ont des objectifs plus prosaïques, comme la comptabilité, le secrétariat et l'informatique, dans l'optique de savoir gérer sa propre organisation.

Dans la même veine, mais constituant un événement tout à fait novateur à Delhi, une formation a rassemblé en octobre 2005 des Chin venus de Birmanie pour l'occasion. Organisée par le Chin Forum, la formation était financée par la Chin Human Rights Organisation (CHRO, qui tient elle-même ses fonds du bureau Euro-Burma basé à Bruxelles). Lal Thla Muana en était le coordinateur. Ce long stage d'une durée de six semaines avait pour objectif de parler de «réconciliation nationale» et de l'ébauche de la constitution de l'État Chin. Le but était que les participants, à l'issue du stage, rentrent en Birmanie, exposent ce qui leur avait été enseigné, en discutent dans leurs communautés et reviennent en Inde pour faire part du point de vue des Chin de Birmanie. Un leader chin vivant aux États-Unis, John, l'un des plus éminents spécialistes chin de la constitution, était présent, tout comme

Kyaw Lian, parlementaire chin, et Cung Bik de la Chin Human Rights Organisation, qui vit entre le Canada et la Thaïlande. Chris Lewa était une des intervenantes et présentait un atelier sur la différence entre réfugiés, apatrides et déplacés internes.

Les participants¹ étaient une quinzaine, dont cinq membres du Chin Nation Front. Il semble cependant que plusieurs d'entre eux ne témoignaient pas d'un engagement politique antérieur, ce qui pose la question de leur recrutement. Ils avaient tous, en revanche, de la famille en Inde, en Malaisie ou en Occident. On peut donc se demander si c'est bien un réseau politique transnational qui a fonctionné ici ou si ce ne sont pas plutôt des réseaux familiaux qui ont permis de sélectionner les « militants » ; la présence à l'étranger a pu être un déclencheur pour le stagiaire potentiel, celui-ci se « servant » du réseau politique pour quitter la Birmanie et tenter sa chance à l'étranger lui aussi. Ainsi, un des formateurs évoque le profil d'un des stagiaires, représentatif des autres au détail près qu'il est le seul à réellement parler l'anglais :

« L'un d'entre eux est titulaire d'un BA d'anglais de l'université de Rangoun. Il vivait à Mandalay sans travail quand il a eu vent de la formation. Certains de ses frères et de ses cousins vivent en Thaïlande, au Canada et en Malaisie. Il a saisi l'occasion pour venir en Inde. Il est possible qu'il aille passer du temps au Mizoram plutôt que de rentrer en Birmanie. En fait, il semble que c'est ce qui se passe la plupart du temps dans ce genre de situation, qu'il s'agisse de conférences ou de formations : la moitié de ceux venus de Birmanie ne rentre pas. »

Selon l'organisateur, cette formation est novatrice car c'est la première fois que les Chin vont parler de leur constitution avec des gens de l'intérieur de l'État Chin. Le but est de leur faire partager les vues des réfugiés de Delhi, qui sont elles-mêmes un relais des objectifs de la diaspora vivant au Canada, aux États-Unis. Il s'agit ici de mettre en place un échange entre l'intérieur et l'extérieur du pays. Cependant, cet échange reste soumis au retour hypothétique des stagiaires en Birmanie.

Chez les Tibétains comme chez les réfugiés de Birmanie, le refuge a conduit à la formation d'un gouvernement en exil. Un réseau institutionnel s'est ainsi constitué, dont les racines s'ancrent dans la situation politique du pays d'origine : ce sont le

¹ Il ne m'a pas été possible d'entrer en contact avec les stagiaires : la plus grande prudence fut respectée pour éviter des fuites potentielles qui auraient mis les Chin en danger lors de leur retour en Birmanie. Un huis clos total fut respecté (les stagiaires ont passé leurs six semaines dans l'enceinte de la maison trouvée pour l'occasion), et même les autres Chin ne purent interagir avec eux.

Dalai Lama d'un côté, les parlementaires élus en 1990 de l'autre qui ont formé le socle de ces gouvernements. Ces derniers disposent d'une très grande légitimité face au monde extérieur, ce qui ne représente pas nécessairement la situation interne des groupes, ou, en tout cas, comme la pluralité des points de vue qui y prévalent. Cependant, la vie en exil a aussi contribué à l'avènement d'acteurs qui n'avaient pas voix au chapitre jusque-là : nous avons vu ici les jeunes, nous rencontrerons les femmes, comme on le verra plus loin. Ils émergent du fait de l'exil, synonyme pour les Tibétains de l'adoption de la démocratie (bien qu'elle demeure assez imparfaite encore), et pour les deux groupes d'une mise au contact d'une société civile internationale qui se veut l'écho des laissés-pour-compte, des acteurs du « bas », qui entendent dorénavant participer à la définition du destin collectif. Lors d'un entretien¹ avec un des cadres du Department of Information and International Relations de l'administration tibétaine, celui-ci commenta l'action du Tibetan Youth Congress (TYC) :

« La CTA ne peut pas arrêter leur activité, mais vu la situation internationale et les liens entre la Chine et le Tibet, la voie du milieu est probablement la meilleure solution pour les deux pays. L'Inde est une démocratie, et nous croyons en la démocratie, nous ne pouvons donc pas nous opposer à leur existence. »²

De la part du TYC, on entend en retour que les parlementaires sont plus attachés à leur siège qu'à la situation au Tibet et que leur élection doit davantage à leur statut ou à leur origine régionale qu'à leurs réelles compétences ou à leur implication pour le Tibet.

En effet, plusieurs conceptions de l'identité de réfugié coexistent, mais, dans cette sphère politique, toutes reflètent un engagement pour la cause. Cet engagement est défini différemment selon que l'on considère les réfugiés du Tibet et ceux de Birmanie. Pour les premiers, il passe par la préservation de l'identité tibétaine et éventuellement l'activisme politique. Les Tibétains ont sur ce point particulièrement bien articulé les deux dimensions en faisant de leur identité culturelle une identité politique ; la préserver constitue donc une forme de militance. C'est d'ailleurs la

¹ Décembre 2005, Dharamsala.

² Entretien réalisé en novembre 2005, Dharamsala.

première préoccupation des Tibétains en exil, avant même la libération du Tibet, selon le secrétaire du Bureau du Dalai Lama¹ :

« Notre priorité n°1 est de préserver l'identité tibétaine, que les premières générations ont réussi à maintenir fermement, mais qui est confrontée à de nouveaux défis aujourd'hui, comme l'est la nouvelle génération. »

Il existe donc clairement chez les Tibétains, et même pour les responsables politiques du groupe, un espace pour être réfugié sans nécessairement être un militant politique. En dépit des prescriptions relatives à la définition d'un « bon » réfugié tibétain – telles que la non-acquisition de la citoyenneté indienne, le choix d'un lieu de résidence communautaire, le mode de vie en accord avec les valeurs véhiculées par le bouddhisme (la compassion est la plus célèbre) – cette possibilité demeure. Car le seul fait de vouloir rencontrer le Dalai Lama fait d'un Tibétain un réfugié.

La situation est plus floue chez les réfugiés de Birmanie. Pour les activistes – ceux qui furent qualifiés péjorativement de « politiciens » lors des manifestations de demandeurs d'asile –, la dimension politique est fortement contenue dans le terme « réfugié ». Il renvoie aux causes de l'exil. Des dissensions sur les pré-requis de l'engagement politique se révèlent entre Birmans et Chin et au sein même du groupe chin, témoignant de l'inscription antérieure des réfugiés dans leur groupe d'appartenance et du rapport entretenu avec le pays d'origine. Elles se répercutent sur les représentations des devoirs et des droits des réfugiés.

Une question récurrente se pose : comment réaliser l'objectif affiché par tous, le retour dans le pays d'origine ? Deux logiques s'affrontent : en attendant que le retour soit possible, faut-il rester en Inde ou faut-il au contraire tenter d'être réinstallé ? La première logique est celle que les représentants politiques défendent. Selon eux, les réfugiés sont condamnés à vivre en Inde parce qu'ils ne peuvent pas retourner dans leur pays, et toutes leurs actions doivent être orientées vers le rétablissement de la démocratie en Birmanie. L'adhésion à un parti, la participation aux réunions et aux différentes manifestations de la vie politique de la communauté rythment donc les journées des réfugiés qui s'inscrivent dans ce courant.

¹ Entretien réalisé en septembre 2006, Bureau du Dalai Lama, Delhi.

Ainsi, ceux qui nourrissent le projet de se réinstaller sont disqualifiés à leurs yeux, même si tous ne l'expriment pas. Certains ne tolèrent pas d'écart à leur conception du réfugié, dénoncent les comportements opportunistes et reprennent à leur compte la distinction que nombre de réfugiés et de personnes engagées dans leur défense dénoncent, celle entre « vrais » réfugiés (politiques) et « faux » réfugiés (des migrants économiques). Ils considèrent comme une trahison les volontés de réinstallation¹. Ce discours établit la conception du « devoir politique du réfugié » face à la junte militaire. Rester en Inde, c'est montrer son engagement pour la cause démocratique.

Pourtant une autre logique s'impose : celle des réfugiés, qui, même s'ils se sentent profondément investis dans leur rôle pour le retour de la démocratie dans leur pays, souhaitent aussi se réinstaller. Ils espèrent vivre mieux dans les pays occidentaux, et certains mettent en avant la qualité des formations ou les moyens facilités de l'action politique en Occident. C'est là le point de vue du All Burmese Refugees Committee (ABRC), donc de la majorité, soutenu par la diaspora chin.

Ce conflit, en faisant émerger les problèmes de représentation du groupe, a permis d'éclairer deux conceptions du statut de réfugié, l'une éminemment politique, l'autre davantage humanitaire. Ces conceptions s'élaborent en fonction du passé des réfugiés mais elles se construisent également dans les relations que les Chin et les Birmans entretiennent avec leur environnement et les possibilités qui leur sont offertes. Nous en avons ici la démonstration.

Ces divergences - qui prennent souvent la forme d'une opposition entre générations chez les Tibétains, entre vagues de réfugiés (les millésimes de Kunz, *op. cit.*) chez ceux de Birmanie - s'effacent néanmoins devant le sentiment que le groupe doit primer sur l'individu, que la cause doit l'emporter sur les stratégies personnelles. L'administration tibétaine (CTA) insiste sur l'absolue nécessité de faire perdurer le sentiment communautaire :

¹ Notons que, fin 2004, l'un des responsables les plus véhéments sur cette question partira se réinstaller aux États-Unis. Il justifiera son choix en dénonçant les conditions de plus en plus difficiles de l'activisme en Inde et en mettant en avant les avantages liés au fait de détenir un passeport américain.

« Si les Tibétains pensent avant tout à leur famille, ce qui est égoïste, il ne restera plus personne pour travailler pour la communauté. Or, toutes ces questions sont liées. Et il est question de vie ou de mort des Tibétains. Nous sommes devenus une espèce rare. »¹

Au Tibetan Youth Congress également, on prône la responsabilité collective, l’engagement de tous, au risque de voir disparaître les Tibétains :

« Un jour ou l’autre, ce sera la fin... doucement, mais sûrement... c’est un challenge énorme pour notre génération de continuer la lutte. Mais il ne s’agit pas nécessairement de manifester... pas uniquement... il nous faut faire plus ! C’est facile de prendre un travail, de se marier, d’avoir des enfants... bref, de s’occuper de soi et de ne rien faire pour notre communauté. Mais si tout le monde fait ça... c’est le début de la fin... »²

Les responsables politiques attendent des réfugiés qu’ils se « sacrifient » pour la cause. C’est ainsi que certains réfugiés tibétains et de Birmanie interprètent l’absence d’accès à la naturalisation indienne ou la stigmatisation des volontés de réinstallation. Les trajectoires individuelles sont condamnées : elles témoignent d’un comportement égoïste et mettent en danger le groupe. En effet, pour le Bamar U Than Zin, de la Burma Campaign, il y a deux catégories de réfugiés :

« Il y a ceux qui ont quitté leurs maisons pour poursuivre la lutte. Ceux-là sont restés en Inde. Nous ne sommes pas plus d’une centaine, nous sommes les réfugiés politiques. On est arrivés peu après 1988 et, jusqu’en 1994-95, le groupe des réfugiés de Birmanie n’a pas dépassé le nombre de 200 personnes. Puis, les choses ont changé. Les autres, les plus nombreux, et en particulier les nouveaux arrivants [ceux de 2002, *ndla*] ont probablement souffert de persécutions, mais ce n’est pas l’engagement politique qui les a amenés là, c’est leur volonté de réinstallation. Tout nous oppose : ils cherchent à obtenir des bourses pour entrer à l’université tandis que nous avons passé l’âge d’étudier et surtout mieux à faire : nous battre pour le retour de la démocratie en Birmanie. »³

On touche peut-être là à l’expression d’une singularité de l’identité du réfugié par comparaison avec l’appartenance à une diaspora. Le réfugié se doit de porter en lui un engagement politique, d’être un combattant de la liberté (*freedom fighter*) et de la démocratie, un porteur du flambeau de la paix (*peace torchbearer*). Il a cette responsabilité envers les siens.

On ne peut cependant pas faire de l’activité politique une caractéristique générale du réfugié, puisque elle est absente chez les Afghans de Delhi. Qu’ils soient musulmans ou sikhs et hindous, aucun des Afghans interrogés n’a fait état d’une activité politique à Delhi. Il semble qu’à l’inverse de ce que l’on peut observer chez

¹ Entretien réalisé avec le secrétaire du bureau du Dalaï Lama le 5 septembre 2006.

² Entretien réalisé avec un des cadres du TYC en juillet 2006.

³ Entretien réalisé en septembre 2006.

les réfugiés du Tibet et de Birmanie, cette dimension soit absente de leur vie en exil, et que les réfugiés afghans sont en état de « retraite politique » (Centlivres et Centlivres-Demont, 2000).

Comme je l'ai déjà mentionné dans le premier chapitre, les Afghans qui se sont réfugiés à Delhi appartenait à l'élite afghane : la plupart d'entre eux ont suivi des études secondaires et/ou supérieures en Afghanistan et sont issus de l'administration, du gouvernement, des secteurs éducatif ou libéral. Ainsi que Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont le soulignent à propos de la diaspora afghane en Europe (*op. cit.* : 3), il s'agit d'« une intelligentsia donc, en général occidentalisée, à la différence des lettrés issus des madrasas afghanes ou pakistanaises, ou de l'université Al-Azhar au Caire ». Le personnel des universités, lesquelles avaient été placées sous le patronage d'universités étrangères sous le règne du roi Amanullah (*ibid.* : 3), fut directement réprimé après le coup d'État de 1978 pour ses positions pro-occidentales et l'on assista à une première « hémorragie du capital intellectuel afghan » vers l'Occident (*ibid.* : 4). Le nouveau régime en place, emmené par le Parti démocratique du peuple afghan (PDPA), parti communiste qui gouverna l'Afghanistan de 1978 à 1991¹, privilégia alors les contacts avec les pays soviétiques. Le retrait des troupes d'URSS d'Afghanistan provoqua une seconde vague de départ : celui des Afghans liés au régime communiste. Les réfugiés de Delhi appartiennent très largement à cette dernière catégorie.

Arrivés en Inde, les Afghans qui soutenaient le PDPA ont fait profil bas. Le communisme afghan était bien trop chargé négativement pour pouvoir constituer un motif de ralliement. De plus, les représentants du PDPA ont rapidement gagné, les uns après les autres, l'Occident ; l'activité du parti est donc demeurée marginale. En outre, l'ambassade d'Afghanistan en Inde, qui a porté le nom d'ambassade de l'Alliance du Nord depuis les années 1990 jusqu'en 2001, est dirigée depuis lors et jusqu'à aujourd'hui par Massoud Khalili², proche d'Mohamad Massoud. Elle a donc incarné la résistance, à la fois à l'invasion soviétique puis au régime des Taliban.

¹ Fondé en 1965, le PDPA prend le pouvoir en 1978 à l'occasion de la révolution Saur, un coup d'État orchestré par Nur Mohammad Taraki, Babrak Karmal et Hafizullah Amin. Ils renversèrent le régime de Mohammad Daoud, et renommèrent le pays en République démocratique d'Afghanistan.

² Bien qu'on m'ait dit lors de ma visite à l'ambassade en juin 2005 que celui-ci avait été nommé ambassadeur en Turquie, et que pour le moment personne n'avait pris sa suite, il semble d'après le site des ambassades d'Afghanistan qu'il n'ait pas quitté son poste à Delhi.

Toutefois l'ambassade s'est montrée plutôt bienveillante à l'égard des réfugiés, ce qui semble confirmer leur faible implication politique. On observe des liens manifestes entre celle-ci et les réfugiés, dont certains travaillent pour elle ou qu'elle reçoit à l'occasion de la fête nationale.

Enfin, pour la période concernée par cette enquête, la reconstruction de l'Afghanistan initiée après les attentats du World Trade Center avait débuté. La constitution d'un gouvernement «démocratique», piloté par l'Occident, États-Unis en tête, en Afghanistan était initiée, ce qui rendait difficilement justifiable l'impulsion du combat démocratique depuis l'Inde. Les réfugiés afghans affichaient surtout leur scepticisme quant à une amélioration rapide de la situation et leurs espoirs tournés vers l'Occident témoignaient de la distance qui les séparait de leur pays d'origine. En ce qui concerne les Afghans chrétiens, ils se font très discrets. Quant aux Afghans sikhs et hindous, le même retrait par rapport à la vie politique est observable. Tous les réfugiés afghans sikhs et hindous ont déclaré ne pas faire de politique.

L'exil n'a donc pas conduit les réfugiés d'Afghanistan à Delhi à mettre en place des réseaux spécifiques en vue de répondre, sur un plan politique, à leur condition de réfugiés, que ce soit vers le pays d'origine ou au sein de la communauté afghane en Inde. On verra en revanche qu'ils se sont organisés sur le plan social à travers la constitution d'associations.

Avant de passer à la section suivante, consacrée aux mouvements associatifs et aux bricolages individuels des réfugiés, arrêtons-nous sur l'usage des expressions d'« ONG » et de « société civile » par les réfugiés. Ces appellations sont utilisées, chez les Tibétains et les réfugiés de Birmanie, à la fois par les politiques et par les associations concernées. Les premiers et les secondes sont souvent partenaires. Mais on peut se demander aussi si ce n'est pas là une façon, pour les politiques, de tenir à l'écart de l'arène proprement politique des groupes qui fonctionnent sur d'autres logiques que celles qui fondent la politique, à savoir, notamment, la hiérarchie, et pour les associations, de revendiquer un poids dont elles ne peuvent se prévaloir car elles ne sont pas élues. Dit autrement, ces deux entités sont tenues entre elles par un rapport de force dont les lignes sont mouvantes et définies à la fois par l'une et l'autre.

6-2 MOUVEMENTS ASSOCIATIFS ET « BRICOLAGES » INDIVIDUELS

Les diverses associations développées par les réfugiés visent premièrement la réduction de leur marginalité sociale ainsi que le développement de leurs capacités (le fameux terme d'*empowerment*, dont la traduction est malaisée¹) ; c'est là leur premier combat politique. Elles visent également à limiter la « perte culturelle » provoquée par la migration et leur situation de minoritaires. Sur le plan économique, elles manquent bien trop souvent de fonds pour être d'une quelconque utilité. Seuls les Tibétains sont parvenus à mettre en place des coopératives pour aider les entreprises individuelles et collectives. Condamnés, comme la plupart de la population locale, à une économie de la débrouille, voire de la survie, dans un secteur qui ne les accepte qu'au rang de travailleurs informels, les réfugiés font néanmoins preuve d'une capacité d'adaptation et de mobilisation des différents réseaux qui se déploient autour d'eux et des multiples acteurs qui gravitent dans le « système-réfugié ». Ces bricolages individuels sont principalement le fait d'Afghans (musulmans et chrétiens), et dans une moindre mesure de Chin, comme nous le verrons en fin de section. Avant d'aborder la dimension individuelle, commençons donc par le collectif.

A- MOUVEMENTS ASSOCIATIFS

La présentation des associations créées par les réfugiés dans les domaines social, éducatif et culturel, de leur but et de leur composition, va maintenant permettre de montrer que la condition de réfugié entraîne des regroupements transversaux de la part de groupes qui, dans le même temps, affirment avec force leur singularité. L'importance des associations caritatives et des associations féminines laisse penser que la condition de réfugié est un élément moteur de l'émergence d'une société civile. La présentation des initiatives en matière d'éducation et de culture viendra cependant nuancer cette interprétation.

¹ Laëtitia Atlani (2005 : 42) propose la traduction suivante : « renforcer les capacités des personnes et des institutions ».

1) *Associations caritatives*

Il sera ici question des Birmans, des Afghans musulmans et des Afghans sikhs et hindous. Si les Birmans sont ceux qui ont poussé le plus loin les frontières des regroupements, en mettant en place une association sociale fédérant les Birmans – qu’ils soient Bamar ou Chin, bouddhistes ou chrétiens –, les Afghans font également preuve d’une tendance à la transethnicité en mettant en place des associations nationales. Celles-ci ne franchissent néanmoins pas les frontières religieuses.

a) Différents niveaux de regroupement chez les réfugiés de Birmanie

Le Burmese Community Resource Centre (BCRC), situé à Vikaspuri, s’adresse à l’ensemble des réfugiés de Birmanie. Il est installé dans un petit immeuble qu’il occupe totalement et comprend, au rez-de-chaussée, le bureau du centre et un salon de coiffure ; au premier, une salle commune où l’on peut jouer au tennis de table et au *karom*¹, et où un petit magasin birman vend des cigarettes et des « douceurs » birmanes, petits morceaux de pâte rouge sombre aigre-douce ; au second, une grande salle accueille les meetings politiques, les commémorations ou les réunions d’informations. Le BCRC dispose par ailleurs d’une bibliothèque où les réfugiés peuvent emprunter quelques romans en birman et en anglais, de la documentation relative aux réfugiés et à la situation en Birmanie ainsi que la presse indienne et birmane.

Le Chin Centre s’est formé en 1994, au moment où les Chin deviennent les plus nombreux à frapper à la porte du HCR à Delhi. Au départ, l’objectif du centre était d’aider les nouveaux arrivants. Ainsi, il propose une *guesthouse* aux Chin arrivant tout juste dans la capitale : un endroit où ils peuvent dormir², se faire à manger, mais où le séjour ne peut pas excéder dix jours, faute de place. Avec le temps, le Chin Centre a ouvert un bureau mettant à la disposition des demandeurs d’asile et des réfugiés un ordinateur avec accès à Internet, une imprimante, le téléphone. Le centre se veut également un intermédiaire entre les réfugiés et le HCR. Il centralise les informations données par l’agence et ses partenaires (la Young Men’s Christian Association, Don

¹ Il s’agit d’un jeu répandu en Asie. Sur un plateau carré de bois encadré de bords, on dispose des pions en forme de disque qu’il faut rentrer dans des trous situés aux quatre coins du plateau.

² La nuit coûte 10 roupies, et le nombre de places n’est pas limité.

Bosco Ashalayam et la Voluntary Health Association of Delhi) et les dispose sur des panneaux d’affichage à l’extérieur du bureau. Les locaux du Chin Centre servent enfin à différentes organisations, qu’elles soient politiques (comme la CNLD), religieuses (citons par exemple la Delhi Burmese Christian Fellowship) ou sociales (tel le Burmese Community Resource Centre), pour leurs réunions, leurs services de prières ou leurs distributions de riz.

L’action du Chin Refugee Committee (CRC) est quant à elle principalement basée dans le Mizoram. Les membres du comité y organisent des distributions de riz, des ateliers sur le thème des droits de l’homme et tentent de mettre sur pied des projets susceptibles de générer des revenus. Le CRC dispose cependant d’un bureau à Delhi et entend lui aussi servir d’intermédiaire entre le HCR et les réfugiés, spécialement concernant les cas en attente de détermination de statut et les déboutés du droit d’asile. Les responsables du CRC écrivent des lettres officielles en leur faveur, prennent des rendez-vous avec les services communautaires du HCR, et ceux de la réinstallation, et obtiennent ainsi plus rapidement des réponses que si les réfugiés s’y prenaient individuellement. Ils aident les nouveaux arrivants sur les questions de protection légale et sont donc en connexion avec des organisations indiennes de juristes (PILSARC, Human Rights Law Network) ainsi qu’avec les activistes indiens qui tentent d’obtenir une reconnaissance des réfugiés par les autorités indiennes. Le CRC dispose lui aussi d’un ordinateur, d’une imprimante et du téléphone. « L’adhésion est gratuite et le nombre de membres s’élève à 600 », affirme son président en 2001, ce qui représente alors les trois quarts des réfugiés statutaires chin de Delhi¹.

La Delhi Haka Seino Bu², pour sa part, est une organisation de jeunes volontaires aidant les réfugiés qui en ont besoin. Ces jeunes *haka* rendent des services, servent de traducteurs, informent leurs leaders en contact avec le HCR des problèmes qui surviennent dans le sous-groupe *haka*. Si Pa Hniang affirme qu’ils ne limitent pas leur action aux Chin *haka*, elle leur est néanmoins avant tout destinée. De plus, une

¹ En 2001, le HCR comptabilise 876 réfugiés de Birmanie, dont 90% de Chin, soit un peu moins de 800 personnes.

² En *haka chin*, *seino* signifie jeune, et *bu* organisation.

majorité des membres fréquentent la United Pentecostal Church. Il semble donc que ce groupe de solidarité se fonde aussi sur l'appartenance confessionnelle

On voit ici trois niveaux de fédération des réfugiés de Birmanie : celui de la nationalité avec le BCRC, celui du groupe ethnique avec le Chin Centre et le CRC, et celui du sous-groupe chin, le sous-groupe Haka Chin dans l'organisation Delhi Haka Seino Bu. Ce dernier niveau est alimenté par des réseaux villageois qui font que de nombreux Chin de Delhi se connaissent au pays, ou se découvrent à Delhi des connaissances en commun, des lieux familiers. Il est en outre orienté par l'affiliation religieuse.

La communauté est largement structurée autour de ces organisations, chaque réfugié se trouvant membre ou responsable au sein de l'une ou l'autre, et souvent de plusieurs. Dans un pays où les réfugiés ne peuvent ni étudier ni travailler légalement, l'investissement dans les organisations sociales constitue une occupation très importante, au même titre que l'engagement politique, témoin que les deux dimensions sociales et politiques sont intimement liées du fait de la situation de réfugié. Les organisations représentent un « ciment » pour la communauté qui, n'étant plus chez elle, réorganise sa vie, se recompose autour de rôles associatifs en direction de la communauté.

Qu'en est-il du côté des Afghans, qui dans leur grande majorité ne sont pas structurés par la poursuite d'un combat politique mais par leur appartenance à une classe sociale ? Ont-ils néanmoins mis en place des organisations de lutte contre la précarité dont ils sont victimes ainsi qu'ils le dénoncent ? Voyons pour commencer la réponse des Afghans musulmans.

b) Une association de quartier réunissant les chefs de famille afghans musulmans

L'Association des Réfugiés Afghans (Afghan Refugees Association, ARA) est née en 2000 à l'initiative de quelques pères de famille vivant à Hauz Rani¹. Son rôle était d'aider les réfugiés à formuler leurs demandes au HCR et aux ambassades ainsi qu'à remplir les dossiers du Foreign Regional Registration Office, des démarches administratives pour lesquelles il faut maîtriser l'anglais. L'association entendait

¹ Hauz Rani est un quartier de Malviya Nagar, dans le sud de Delhi (cf. carte 2, chapitre 2).

également être le porte-parole des réfugiés afghans de Hauz Rani chargé de transmettre leurs problèmes aux institutions concernées et d'agir comme médiateur auprès des autorités et de la population locales. Ainsi, elle fut particulièrement active à la suite des attentats du 11 septembre 2001 pour redorer l'image d'Afghans associés à des terroristes.

En 2002, une pancarte signale sur l'immeuble la présence de l'association, laquelle est enregistrée auprès des autorités indiennes. Celle-ci se compose d'un bureau donnant sur une petite cuisine. La pièce principale contient, mis à part le bureau, un lit de médecin, un tableau noir, une table et des chaises.

Dans les années 1990, alors que de nombreux Afghans habitaient le sud de Delhi, se souvient Osman, père de famille pachtoune ayant épousé une Tadjike, d'autres associations ont existé. Elles portaient les noms des quartiers où vivaient les réfugiés (Bhogal, Lajpat Nagar et Laxmi Nagar). Mais en 2002, tandis que la plupart des Afghans musulmans (et chrétiens) a obtenu une réinstallation en Occident, ces « associations » ne sont en fait que des individualités : des réfugiés présents dans la capitale depuis de nombreuses années, qui servent de personnes ressources, notamment aux nouveaux venus.

À l'instar de la majorité, le premier président de l'association des réfugiés afghans partit en réinstallation au Canada au bout d'un an et demi ; il fut alors remplacé par le Dr Toursène. Fort de ses compétences de médecin, celui-ci mit en place une permanence médicale. Formé à l'université, il put dispenser des cours de langue (anglais, dari et pachtou) aux enfants afghans du quartier. Quand il fut réinstallé à son tour, en 2003, le nouveau président endossa le rôle de porte-parole des réfugiés mais les activités spécifiques liées à la profession de Toursène s'arrêtèrent. L'association devint avant tout un lieu de rassemblement, de sociabilité pour les hommes, pour lesquels rester à la maison est dégradant¹. Un père de famille qui fréquentait l'association du temps de Toursène explique ses motivations à participer à l'ARA :

« Tout d'abord, cette association est nécessaire car beaucoup de nos compatriotes ne parlent pas l'anglais, et si nous voulons communiquer avec le HCR, on est davantage écoutés. Quand les enfants sont malades, c'est aussi beaucoup plus simple de venir ici, d'expliquer les choses dans notre langue, et ce n'est pas cher. En plus, on peut s'arranger, payer plus tard, ce qui est

¹ Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont précisent qu'il est impensable pour un homme afghan de rester à la maison durant la journée (1988c).

moins évident avec les Indiens, même si on habite le quartier depuis presque dix ans. Et puis, on s’y retrouve entre amis. Nous qui ne pouvons pas travailler, on y vient tous les jours. »

Pour ceux qui n’ont pas d’emploi, pour les pères de famille âgés dont les fils (et les filles quand la situation économique l’exige) assurent le revenu familial, l’association permet de rompre avec l’isolement et de se sentir partie prenante de la société, afghane tout du moins.

Du temps de Toursène (2002), une quarantaine de familles vivaient à Hauz Rani. En 2004, quand je rencontre son successeur, il n’en reste plus qu’un tiers et la boulangerie afghane du quartier a fermé depuis déjà un an. Le nouveau président affirme que l’ARA représente tous les Afghans du quartier. Ceux-ci sont tous Tadjiks, à l’exception de deux familles : l’une est afghano-indienne (le mari est ouzbek), l’autre est nouristanie¹. En ce qui concerne les familles tadjikes, la plupart d’entre elles sont originaires de Kaboul et, plus précisément, des quartiers de Karte Parvan et Karte Nau.

L’ARA est donc une association principalement tadjike (et donc sunnite), du fait de la composition ethnique des Afghans à Delhi (seul Laxmi Nagar fait exception en concentrant des Pachtounes, qui demeurent une minorité à l’échelle du groupe national). Mais dans ce cas, ce qui agrège en premier lieu les individus est la précarité liée au statut de réfugié. Vient ensuite leur appartenance ethnique, mêlée à leur origine géographique. En effet, les Panchiri² présents à Delhi, plus aisés, connectés avec l’ambassade, possédant de hauts niveaux d’instruction (plusieurs ont fait leur scolarité aux lycées français Istiqlal – pour les garçons – ou Malalāi – pour les filles –) ne participent pas à cette association bien qu’ils soient tadjiks. Bien sûr, on peut penser que leur identité de Panchiri, si fortement marquée par la résistance de Shah Massoud, dicte cette distance prise vis-à-vis des réfugiés qui furent liés au régime soviétique. Cependant, les Panchiri ne furent pas tous des résistants. Ainsi, M. Omar, Panchiri de Karte Nau, a quitté l’Afghanistan en 1989 après avoir servi plusieurs années pour le département d’État des narcotiques. Celui-ci ne fait pas partie de l’association car il ne s’estime pas précaire. À Delhi, il fréquente M. Massoud, Tadjik

¹ Les Nouristani constituent l’un des groupes ethniques les plus minoritaires d’Afghanistan. Il s’agit d’Indo-Aryens installés au sud de l’Hindoukoush. Voir <http://www.universalis.fr/encyclopedie/T301503/NOURISTANI.htm>, 19 octobre 2008.

² Le Panchir est cette région du nord-est de l’Afghanistan dont Massoud était originaire.

de Karte Nau (Kaboul) qui a fui en 1994, et leurs enfants sont amis. D’après l’un d’entre eux, c’est parce qu’ils étaient « voisins » qu’ils sont complices aujourd’hui. En fait, ils habitaient le même quartier mais ne s’y connaissaient pas, non plus que leurs parents ; ils ont cependant des références communes. À l’inverse, M. Kakar, d’origine ethnique pachtoune, était le représentant pour le HCR des réfugiés du sud de Delhi, très majoritairement tadjiks. Les frontières demeurent donc mobiles et les différents ensembles se chevauchent, comme le souligne Alessandro Monsutti (2004 : 182) au sujet des réseaux migratoires afghans :

Si la dimension ethnique semble importante de prime abord, elle cache la réalité des réseaux de solidarité. Ceux-ci s’articulent autour de différentes dimensions, en général d’ordre infra-ethnique (lignage, liens matrimoniaux, voisinage...). L’origine régionale a d’ailleurs souvent plus de poids que l’appartenance ethnique. [...] Au niveau macrosocial, trois lignes de fractures sont particulièrement visibles : le fossé entre populations urbaines et rurales ; les relations tendues entre sunnites et chiïtes ; la méfiance que les groupes minoritaires semblent vouer aux Pachtoune [...] Au niveau microsociale, les groupes de solidarité effectifs sont constitués par un chevauchement de différents critères (parenté, voisinage, mais aussi obédience religieuse, niveau d’instruction, etc.) qui ne peuvent pas être réduits à la seule dimension ethnique, tribale ou lignagère.

En 2005, l’ARA n’a plus de réelle existence. Les Afghans partent les uns après les autres en Occident ; ceux qui restent attendent leur tour. Cette quasi-absence d’organisations structurant la communauté traduit premièrement l’absence de projection sur le long terme des Afghans en Inde et leurs espoirs tournés vers l’Occident. Elle révèle aussi un fonctionnement non-centralisé, autour de petites unités organisées en réseaux et des trajectoires plutôt individuelles. Au contraire, les Afghans sikhs et hindous, à qui l’on n’a pas permis de se projeter au-delà des frontières de l’Inde, ont mis en place une association dynamique, qui fédère ses membres sur la base de la religion.

c) Une organisation sociale à base religieuse chez les Afghans sikhs (et hindous)

À Tilak Nagar, comme à Hauz Rani, existe une unique association d’aide aux réfugiés. Celle-ci, à la différence de l’ARA, a été importée d’Afghanistan : il s’agit de la Khalsa Diwan Welfare Society (que l’on raccourcira indifféremment en Khalsa Diwan ou KDWS).

La Khalsa Diwan est née en Afghanistan en 1921 sous l’impulsion d’Akali Kaur Singh Nihang, par qui le sikhisme fut introduit en Afghanistan. En penjabi, *khalsa*

signifie «pur»¹ et *diwan* «rencontre». L'organisation désigne donc la «réunion (ou communion) de gens purs». Dans les premières années, il s'est agi d'une fondation religieuse. L'association avait été créée par des sikhs, pour faire acte de prosélytisme en Afghanistan. Mais après un certain temps, elle s'est transformée en une fondation pour l'éducation, explique Bir Bahadur Singh.

«Les Afghans sikhs et hindous étaient illettrés, car il n'y avait pas d'écoles pour eux. Il n'existait que les écoles du gouvernement, où l'on enseignait, en pachtou et en dari, le Coran, ou ce genre de textes religieux, ceux qu'on enseigne dans les *madrassa*. Mais notre peuple n'est pas musulman. Il avait besoin d'écoles où l'enseignement serait basé sur nos livres religieux, nos textes sacrés et dans notre langue. Alors la KDWS a mis en place des écoles pour eux, des écoles primaires, pour qu'ils puissent apprendre la langue de leur religion, ce dans de nombreux endroits de l'Afghanistan : à Jalalabad, Kaboul, Kandahar, Khost, Ghazni, Gardez, Charikan². Dans toutes ces villes, la KDWS a fondé des écoles où nous apprenions aux enfants à lire et à écrire le penjabi. Il était nécessaire que notre peuple connaisse cette langue car il doit pouvoir comprendre la signification de notre Livre sacré. C'est donc le rôle que la KDWS s'est donné. Elle a fonctionné en Afghanistan jusqu'en 1971. À ce moment-là, l'armée russe est arrivée et a fermé notre fondation. Mais après environ quinze ans, nous l'avons remise sur pied, en Inde, à Delhi. Quelques-uns de ses anciens membres se sont réunis et ont décidé de redémarrer la KDWS. C'était en 1996. [...] Les gens qui avaient migré rencontraient de nombreux problèmes. Ils ne savaient pas comment trouver du travail, ils ne savaient pas comment inscrire leurs enfants à l'école, alors ceux-ci étaient dehors, dans la rue, désœuvrés. C'est pour cela que nous avons remis en marche la KDWS.»³

La Khalsa Diwan est donc premièrement une organisation sikhe. Elle est pilotée par des Afghans, pour les Afghans défavorisés (les réfugiés représentent la frange défavorisée ou précaire du groupe⁴), mais elle accueille également quelques Indiens (sikhs) déshérités du quartier. En outre, en tant qu'association afghane, elle est aussi ouverte aux Afghans hindous. L'organisation est financée par les Afghans aisés sur la base d'une cotisation mensuelle dont le montant n'est pas fixé par une règle (à l'inverse de la dîme chez les chrétiens ou de la *zakat* chez les musulmans). Ces versements, de l'ordre de 100 à 300 roupies, sont collectés par les volontaires de la KDWS.

Le but premier de l'organisation, qui s'appuie sur un réseau d'Afghans bien installés, est de faire que la nouvelle génération de réfugiés afghans sikhs et hindous

¹ Il est aussi et surtout employé pour parler de la communauté des sikhs.

² Toutes ces villes se situent à proximité de la frontière méridionale de l'Afghanistan avec le Pakistan. Comme on l'a souligné dans le premier chapitre, il semble que les Afghans sikhs vivaient dans cette zone assez clairement délimitée.

³ Entretien réalisé en septembre 2002.

⁴ Les Afghans sikhs et hindous seraient, selon les leaders de la KDWS environ 30 000 à vivre dans la capitale, dont un tiers de réfugiés. Cette estimation a été confirmée par VP Vaidik, journaliste indien spécialiste de l'Afghanistan et proche de Massoud Khalili.

soit éduquée et qualifiée, explique le leader de la Khalsa Diwan. C’est le principal objectif, parce que presque toute la génération précédente, celle qui a connu la guerre, puis l’islam rigoriste, et enfin la migration, est « illettrée », déclare Bir Bahadur Singh. Pour ce faire, la Khalsa Diwan a passé des accords avec une vingtaine d’écoles du quartier, pour qu’elles accueillent les enfants réfugiés à des tarifs préférentiels. Par ailleurs, elle aide les plus démunis à payer leurs uniformes, livres, cahiers, et autre matériel scolaire. De plus, elle contrôle le sérieux des élèves. Ainsi, on assiste parfois à des meetings réunissant les parents des enfants scolarisés, en l’occurrence les mères puisque les pères travaillent, à l’approche des examens, pour leur dire que leurs enfants ne travaillent pas assez. Le message est le suivant : nos enfants doivent réussir brillamment les examens pour ne pas faire honte à la communauté.

Parallèlement, la Khalsa Diwan délivre des cours d’anglais, d’informatique, et propose des formations en couture ainsi qu’un atelier autour de la santé, où elle réalise de la prévention auprès des réfugiés. Ces activités sont menées en collaboration avec le HCR : la KDWS a financé le matériel nécessaire aux enseignements (ordinateurs, machines à coudre et autre) et le HCR paie les salaires des formateurs. Les cours sont gratuits pour les réfugiés les plus démunis ; ils reviennent aux autres à 150 roupies par mois pour deux heures d’informatique hebdomadaires et coûtent 300 roupies aux enfants non réfugiés. Enfin, la Khalsa Diwan propose un enseignement de musique (religieuse), où les jeunes peuvent apprendre, d’un Afghan d’une soixantaine d’années, l’harmonium ou les *tabla*.

Sur le plan économique, la KDWS offre des opportunités professionnelles, d’une part en embauchant quelques réfugiés, au rang desquels figure un nombre significatif de femmes, témoin d’une idéologie progressiste revendiquée de la part de l’organisation. Si le leader de la Khalsa Diwan présente ce parti-pris comme une caractéristique de son association, on ne peut manquer de remarquer, là encore, l’émergence des femmes dans cette situation réfugiée. Ainsi, Basant Kaur, réfugiée afghane âgée de vingt ans, travaille comme réceptionniste et comptable à la Khalsa Diwan depuis un an et gagne 3000 roupies par mois pour cinq jours et demi par semaine. Maan Kaur, âgée de seize ans seulement (elle a dû arrêter ses études pour travailler), assure la classe d’initiation à l’anglais et Mahinder Kaur, 23 ans, seconde enseignante (indienne) du cours d’informatique. D’autre part, l’association procède à

une mise en réseau de ses membres avec les Afghans « bien établis » de la capitale. Ces derniers, qui ont réussi à reconstituer un capital économique et social solide, ont pour la plupart fui le pays au début de l'invasion soviétique, alors que la guerre commençait à peine. Ils sont depuis confortablement installés à Delhi et travaillent par exemple dans le cuir, les fruits secs, les produits pharmaceutiques ou manufacturés. L'un d'entre eux compte même parmi les familles les plus riches de la capitale. Ces hommes d'affaires donnent du travail aux réfugiés dans leurs magasins, leurs usines.

En plus de son action dans l'éducation et sur un plan professionnel, la Khalsa Diwan Welfare Society tient un autre rôle majeur : celui d'intermédiaire entre le HCR et les réfugiés. Depuis 2002¹, son travail comprend principalement l'aide aux Afghans qui souhaitent obtenir la nationalité indienne et le soutien des plus démunis, en tentant d'obtenir pour eux le maximum de ce que peut offrir l'agence à travers ses partenaires. Par ailleurs, jusqu'en 2005², l'organisation est le lieu où se tiennent les meetings avec les représentants de la YMCA ou de la Voluntary Health Association of Delhi ainsi que les plus grands événements (comme la réunion d'orientation réalisée par la YMCA auprès des lycéens afghans sikhs, hindous et birmans). Les tableaux d'affichage rassemblent par ailleurs les informations que le HCR ou les ONG partenaires veulent diffuser auprès des réfugiés. Le comité exécutif, composé de vingt-cinq membres, prend en charge les différents secteurs de la vie des Afghans sikhs (et hindous) dans la capitale : ils se répartissent l'économique, le social, l'éducation, la santé et les nouveaux arrivants. Dans ce dernier département, ils établissent la liste des demandeurs d'asile, rassemblent les informations nécessaires pour le HCR, leur présentent la liste et appuient les demandes de statut, extrêmement rares aujourd'hui.

Comme l'Afghan Refugees Association, la KDWS est un lieu de convivialité et de sociabilité pour les hommes sikhs afghans, qui s'y retrouvent pour partager des

¹ La plupart des Afghans avaient alors atteint le seuil de dix ans passés en Inde, donnant accès à la naturalisation.

² Le HCR a alors regroupé l'ensemble de ses partenaires dans un immeuble de Vikaspuri, et la cellule du Bosco Self Reliance Project (le projet d'autosuffisance du HCR avec Don Bosco Ashalayam) a quitté la KDWS pour rejoindre la YMCA, la VHAD et le SLIC.

repas où les longs *naan*¹ afghans accompagnent les curry de légumes, pour regarder les matchs de cricket ou pour commenter l'actualité locale.

Le président « actif »² de la KDWS est M. Bir Bahadur Singh. Ce sont des membres de l'association, quand celle-ci fonctionnait en Afghanistan (1921-1971), qui sont venus le trouver :

« Les gens de notre association, certains d'entre eux du moins, sont venus me voir dans mon magasin et m'ont demandé d'assumer cette charge, pour que le travail de la Société puisse continuer. C'était en 1996. Ils ont pensé que j'étais la bonne personne pour occuper cette place... et j'ai accepté. Voilà comment je me suis retrouvé président de la Khalsa Diwan³. »

Vous étiez-vous engagé auparavant pour votre communauté ?

« Non, mais mon père était un leader de la communauté sikhe de Jalalabad, de la communauté hindoue et sikhe. Nous étions environ 15 000, 20 000 à habiter cette ville, et mon père était notre leader. Il aidait les gens, il s'occupait des relations de notre groupe avec le gouvernement, des relations entre les gens, il s'assurait que tout se passait bien dans le groupe, et pour le groupe vis-à-vis des musulmans. »

Mais Bir Bahadur Singh n'est pas uniquement le leader de la Khalsa Diwan, il est aussi un des représentants de son groupe pour le HCR.

Depuis quand travaillez-vous avec le HCR ?

« Ce n'est pas si vieux. Nous travaillons ensemble depuis trois ans [soit depuis 1999]. Ils nous l'ont demandé. Quand les gens sont partis d'Afghanistan, quand les conditions étaient très mauvaises, et qu'ils sont arrivés en Inde, ils sont venus nous trouver à la Khalsa Diwan. Ainsi, nous avons contacté le HCR, en lui disant combien de personnes étaient arrivées, qu'elles avaient besoin de leur aide, que le HCR devait les enregistrer comme réfugiés. C'est comme cela que notre relation a commencé.

C'est précisément Sant Raja Singh qui est en charge des réfugiés à la Khalsa Diwan. Il est en permanence en contact avec le HCR, pour aider les réfugiés. Il s'occupe des questions de dépenses pour les médicaments, pour l'école, il recueille les problèmes des réfugiés et il les soumet au HCR pour les résoudre. P.N. Thapar, également, est en charge des relations avec le HCR, pour les questions de santé. »

Bir Bahadur Singh parle très bien l'anglais, il porte les deux types de costume selon les occasions (occidental à chacune de nos rencontres, penjabi lors de mariages ou de fêtes religieuses), il tient un magasin d'accessoires en cuir (sacs, valises, ceintures, etc.) avec son frère et ils exportent leur marchandise en Russie. Arrivé en Inde en 1979, il a aujourd'hui un « bon commerce », dit-il. Il était déjà dans les affaires en Afghanistan, tout comme son père : ils y possédaient une pharmacie et un

¹ Le *naan* est une galette de farine de blé légèrement levée.

² Le plus haut responsable de la Khalsa Diwan était, en 2002, M. Prem Singh. Ce monsieur d'un grand âge (il est décédé en 2005) en était le président honoraire.

³ En 2006, il est toujours le président de l'association.

magasin de chaussures. Bir Bahadur Singh a acquis la nationalité indienne en 1991, et n'avait pas fait la demande de statut de réfugié auparavant. Il est pourtant l'un des principaux leaders du groupe des réfugiés afghans sikhs et hindous. Son passé familial ainsi que son réseau établi à Delhi, ses contacts et sa bonne situation socio-économique lui confèrent cependant la légitimité nécessaire pour être le représentant, et en un sens le protecteur, des réfugiés afghans sikhs et hindous.

Du fait de ses compétences d'homme d'affaires et sa maîtrise de l'anglais, Bir Bahadur Singh est surtout en charge des relations de l'organisation avec le monde extérieur. Les autres responsables, qui ne sont pas aussi à l'aise avec la langue de Shakespeare, sont davantage des travailleurs sociaux de terrain. Sant Raja Singh en est un. Comptant parmi les leaders de l'association, il est lui aussi un des représentants de sa communauté pour le HCR. Ce monsieur d'une soixantaine d'années officie en tant qu'intermédiaire entre l'institution et les réfugiés que compte sa communauté. Il montre les cartes de visite qu'il détient comme preuve : celle du Chef de mission ainsi que celle de l'assistante de la responsable du Programme. Il présente également ses propres cartes de visite, à enseigne de la Khalsa Diwan Welfare Society, où il est tantôt secrétaire adjoint (Joint Secretary) tantôt vice-président (Vice Chairman).

Sant Gulab Singh était déjà un des leaders de sa communauté en Afghanistan. Il y faisait partie des membres respectés, parce qu'il travaillait pour la KDWS, dit-il, parce qu'il faisait du *sewa*¹. Par ailleurs, il était un des représentants de son groupe au conseil de la province de Ghazni. Le conseil se réunissait régulièrement pour parler des problèmes de la province. « Tout le monde sait que son leadership était bon en Afghanistan, réellement, c'est pourquoi il a été choisi pour être un des responsables de la Khalsa », dit de lui Bir Bahadur Singh. Sant Raja Singh est arrivé en Inde en 1992, et travaille au bazar comme fournisseur. Il porte en permanence le *salwar-kamiz* blanc.

Ces notables appartiennent à la catégorie des leaders traditionnels. D'un certain âge, habillés du costume que l'on qualifie en Inde de penjabi, blanc, travaillant à la Khalsa Diwan comme bénévoles et assumant un service social envers leur communauté, ces individus parlent rarement l'anglais. Il s'agit pour la plupart

¹ *Seva* pourrait être traduit par service, dans le sens d'une protection, donc d'un service social.

d'Afghans « bien installés » parce qu'ils bénéficient d'un réseau leur permettant d'être indépendants et/ou parce qu'ils sont arrivés à Delhi avant les autres.

Aux côtés de ces responsables traditionnels, des jeunes prennent des responsabilités grâce à des compétences particulières (l'informatique et l'anglais sont les premières) et de leur contact avec le HCR et ses ONG partenaires. Ils émergent aussi dans l'espace public des Afghans sikhs et hindous. L'un d'entre eux est Gulab Singh, jeune homme de 25 ans, troisième d'une famille de quatre enfants élevés par leur mère seule (le père a disparu en Afghanistan). Gulab Singh prend très à cœur son travail pour l'une des ONG travaillant avec le HCR et connaît bien sa communauté. En effet, il rend de fréquentes visites aux réfugiés pour les informer des programmes à leur disposition, pour discuter avec eux des problèmes qu'ils rencontrent et les faire remonter à l'ONG en quête de solution. À l'écoute des difficultés des réfugiés en matière de santé ou d'éducation des enfants, Gulab Singh est critique sur l'action des leaders de son groupe, qui ne prennent pas à bras le corps des problèmes qui, estime-t-il, sont de leur ressort.

Gulab Singh se désole d'une situation trop figée qui laisse les responsabilités aux hommes d'un certain âge, ou à ceux qui sont « bien installés », et pas forcément à ceux qui se sentent les plus concernés par les problèmes des réfugiés. Il pense que les leaders de la Khalsa Diwan ne connaissent pas réellement leur communauté. Ce sont des gens influents, qui ont du travail, mais ils ne sont pas vraiment impliqués dans la vie de la communauté. Notamment, il ne comprend pas comment certains de leurs représentants peuvent les défendre alors qu'ils ne parlent même pas l'anglais. À propos d'un des leaders, voici ce qu'il dit :

« C'est un homme d'affaires. Il ne sait pas qui sont les gens qu'il représente, tout simplement parce qu'il n'a pas le temps. Je sais que c'est quelqu'un de bien, mais il n'est pas profondément engagé envers les gens qu'il représente. Parce qu'il a un business, une famille. S'il était profondément engagé pour la cause des réfugiés, il arrêterait son commerce. Il faut du temps pour s'occuper des réfugiés. Et tous nos leaders sont comme ça. Ils ont des commerces, ils ont un travail, c'est pour cela qu'ils ne sont pas suffisamment concentrés sur les gens. »

L'arrivée de jeunes gens à des postes fournis par les ONG partenaires du HCR fait émerger des remises en cause de l'ordre social établi. Payés, donc indépendants, chargés de responsabilités envers leur communauté, ces jeunes embauchés par les

ONG découvrent l'importance de leur travail et de leur voix. Face à des adultes qui ne parlent pas la langue du HCR, qui sont propulsés leaders en référence à leur passé ou à leur situation aisée actuelle mais qui sont déconnectés de ce que vit la majorité du groupe, ils acceptent mal de ne pas avoir voix au chapitre.

Ces diverses associations caritatives tiennent une place plus ou moins centrale dans la vie des réfugiés : elle est déterminante pour les Birmans, importante pour les Afghans sikhs et hindous et toute relative pour les Afghans musulmans. Les Tibétains sont absents de cette section. En effet, ils n'ont pas créé d'association caritative de soutien aux réfugiés à Delhi car ils y vivent de façon largement indépendante de leur administration et sont plutôt « à l'aise » économiquement parlant. En revanche se trouve à Majnu ka Tila une antenne de la Tibetan Women Association. Ceci est l'illustration du phénomène que nous allons aborder maintenant : l'émergence des femmes, structurées en associations, dans l'espace public.

2) *Associations féminines*

Une seule association chez les Tibétaines, une kyrielle d'organisations chez les réfugiées de Birmanie, aucune chez les Afghanes... les organisations féminines reflètent la structuration des communautés. La fédération des femmes en association n'est cependant pas une dynamique propre au statut de réfugié. Les ONG, par exemple, sont un fort agent d'émergence d'organisations féminines (Danel-Fédou et Robinne, 2007), tout comme les congrégations chrétiennes. Chez les Chin, chaque Église a sa section féminine. Prenons par exemple la Delhi Burmese Christian Fellowship (DBCF) et sa branche dédiée aux femmes, la DBCFW. DBCF organise des collectes de nourriture, de riz notamment, auprès des réfugiés, une fois par mois. Il s'agit là de la levée de la dîme, l'impôt du dixième, l'argent de Dieu, lequel, dans cette période de forte précarité, est restitué aux fidèles en nature, en plus des retombées symboliques. Les collectes sont réalisées par les femmes de DBCFW. La présidente de l'association en explique le principe :

« Tous les Chin, quand ils font cuire du riz, en mettent quelques grains de côté, pour Dieu. C'est ce riz que DBCF collecte, quand il y en a suffisamment. Quand j'étais petite, ma maison a brûlé, entièrement, tout a été détruit sauf le pot de riz pour Dieu. »

Le riz est vendu aux plus nécessiteux, moins cher que le prix du marché (8 à 10 roupies si le kilo est à 12 roupies). Dans la mesure où elles passent auprès des familles et visitent les foyers, ce sont les femmes de DBCFW qui décident de la répartition du riz collecté ainsi que des dons éventuels en argent ou en nature, à l'occasion de la naissance d'un enfant ou d'un problème survenu. DBCFW organise aussi des activités dirigées exclusivement vers les femmes, comme des débats hebdomadaires sur différents thèmes. Une des membres en donne quelques exemples :

« Boire du vin. Qu'est-ce qui est important : le leader ou les membres ? L'argent ou l'éducation ? Des questions qui sont importantes pour nous et sur lesquelles la religion doit nous aider, ou bien encore des discussions plus banales. »

Les femmes de DBCFW se retrouvent aussi pour des compétitions de chant, et, une fois par an, elles choisissent ensemble un verset de la Bible qu'elles récitent en différentes langues (birman, chin, anglais, chinois, hindi), portant ce qu'elles désignent comme le « costume traditionnel » (*longyi* aux tissages reconnaissables, tailleur, lunettes et talons hauts, tunique au « col mao » et chapeau, sari). Elles forment une équipe lors de la journée sportive annuelle organisée par le BCRC. Ou encore, elles participent aux manifestations politiques organisées par la All Burma Students' League (ABSL) ou la National League for Democracy-Liberated Area (NLD-LA) en faisant des banderoles et en venant marcher, avec les enfants, aux côtés des hommes et des partis politiques.

Le communisme a lui aussi contribué à renforcer le rôle public des femmes à travers la formation d'associations (même si le but poursuivi n'était pas forcément leur émancipation). La Patriotic Women's Association¹ fut fondée par les Chinois à Lhassa en 1954. Celle-ci était composée de toutes les femmes tibétaines, et en particulier des épouses des officiers de haut rang, dans le but qu'elles agissent comme des porte-parole des Chinois auprès de leur mari et des femmes du peuple.

Mais la création d'associations féminines est aussi une réponse à la vie de réfugié(e), ce à deux niveaux. Le premier est exogène, il s'agit, on l'a vu

¹ Jetsun Pema (1993) tout comme Philippa Russell et Sonam Lhamo Singeri (1992, “The Tibetan Women's Uprising”, *Chö Yang, The Voice of Tibetan Religion & Culture*, Department of Religion and Culture, Dharamsala, (5), p. 29-60) en font mention. La première écrit que la majorité des adhérentes impliquées dans la PWA étaient présentes le 12 mars 1959, ce qui peut être interprété comme l'échec de la propagande chinoise. Les secondes retranscrivent des entretiens de femmes ayant participé au soulèvement, qui précisent l'existence de cette association.

précédemment (chapitre 4), de l'influence des bailleurs de fonds occidentaux que sont les ONG internationales, les philanthropes, les fondations, pour lesquels, les projets doivent venir du « bas » (les femmes, les jeunes, etc.)¹. Le second est endogène : on assiste à une véritable prise de conscience assumée et revendiquée d'un rôle des femmes dans l'espace public, comme nous allons le voir. Nous aborderons premièrement la TWA, unique organisation féminine chez les Tibétains, puis la ribambelle d'organisations des femmes birmanes.

a) La Tibetan Women Association, organisation unitaire des Tibétaines en exil

La fondation de la Tibetan Women Association (TWA) fut à l'évidence un acte politique, puisque l'association est née lors du soulèvement des femmes, le 12 mars 1959 à Lhassa, deux jours après le début de la révolte populaire. Elle s'affiche donc résolument en rupture avec la Patriotic Women's Association. La TWA ne s'est pas refondée immédiatement en exil. C'est à travers la création de centres artisanaux (financés en partie par l'Occident) que les Tibétaines ont pu reconstituer un certain capital économique tout en se donnant une visibilité. Selon *Dolma*², une publication de l'association qui se veut un forum d'expression intellectuelle, trois associations féminines³ se sont reconstituées en exil dès 1960 avant que la TWA ne reprenne son rôle politique. Les femmes tibétaines étaient bien à l'origine de ces associations mais celles-ci, du fait de l'exil, visaient essentiellement l'activité professionnelle et étaient ouvertes aux hommes comme aux femmes. Toujours selon *Dolma*, il a fallu attendre, l'« injonction » du Dalai Lama de redonner à l'association son rôle d'organisation féminine pour que celle-ci s'exécute.

Rétablie formellement en exil en 1984, la TWA décline ses activités dans différents domaines : la religion (avec une attention particulière aux nonnes), la culture, l'éducation, le bien-être social, l'environnement et les affaires politiques. Au plan politique, le but premier de l'association est de relayer le combat pour un Tibet

¹ Marc Abélès le souligne en évoquant les travaux de Pétric (2008 : 239).

² http://www.tibetanwomen.org/publications/dolma/2007/2007_english.pdf, page consultée le 17 septembre 2008.

³ La première fut la KaDor Women's Association (pour Kalimpong Darjeeling) en 1960, la seconde fut la Dharamsala Tibetan Women's Cooperative Association (1962) et la troisième la Rajpur Tibetan Women's Cooperative Association (1964-65).

libre, en participant aux conférences internationales sur les femmes et en interagissant avec les autres organisations féminines, indiennes et occidentales. À ce sujet, il faut noter le coup d'éclat réalisé par l'association avec sa participation à la conférence des Nations Unies sur les femmes en 1995 à Beijing. Au-delà de cet événement exceptionnel, la TWA participe aux manifestations, à commencer par celles du 10 et du 12 mars. C'est justement à ces occasions que l'on remarque particulièrement, à Delhi, la TWA sur la scène politique.

Bien que le développement d'actions de réhabilitation (*empowerment*) des femmes représente en soi un acte politique, on ne peut pas dire pour autant que l'association mène un combat « féministe » au sein de la société tibétaine. Il s'agit de donner des responsabilités aux femmes et non de mener un combat militant dénonçant les rôles traditionnellement dévolus aux hommes et aux femmes tibétains. Selon Tsering Norzom Thonsur (2004), ceci s'explique par le fait que la société tibétaine n'est pas discriminatoire à l'égard des femmes. S'il est exact que cette société est de type égalitaire, il faut cependant souligner que le bouddhisme, comme toute religion, introduit une hiérarchie entre les genres, au bénéfice des hommes. De plus, les différences de statut et les sphères réservées à l'un et l'autre sexe témoignent d'une certaine inégalité entre hommes et femmes : les femmes tibétaines, par exemple, n'ont pas eu longtemps accès à l'éducation (et donc aux fonctions administratives).

En dehors de la participation aux grandes manifestations et l'implication des responsables de la TWA pour tenter de s'opposer à l'éviction programmée des Tibétains de Majnu ka Tila, les activités de l'association dans la capitale sont cantonnées à la sphère sociale et à l'action caritative. À Delhi, l'association est basée à Majnu ka Tila, et présidée par la patronne d'un restaurant tibétain de la colonie. Les responsables de l'association sont des femmes d'un certain âge. Elles mènent des campagnes pour le boycott des produits chinois, contre l'expérimentation abusive sur les animaux ou pour l'environnement. Elles rédigent des attestations concernant la situation socio-économique de familles précaires qui font une demande d'allocation auprès de l'administration tibétaine. Elles participent enfin aux divers programmes culturels organisés dans la capitale ou lorsque le Dalai Lama est en visite. Mais les portes de l'association sont le plus souvent closes, et personne n'y est salarié.

En effet, la majorité des femmes tibétaines rencontrées lors de cette enquête ont fait part de leur engagement antérieur auprès de la TWA. Il semble qu'à Delhi, cet engagement associatif se délite. Dolma est membre de l'association, une simple membre, précise-t-elle, du fait de son âge (67 ans) et par opposition à son rôle au sein de l'association quand elle vivait au Ladakh :

« Au Ladakh, où j'ai vécu vingt ans, j'étais très engagée dans la TWA. On organisait de nombreuses activités, comme des campagnes de sensibilisation à la cause tibétaine, on recevait des gens importants, on faisait des collectes de vêtements, on célébrait tous les événements importants des Tibétains, et on participait aux manifestations, comme celle du 10 mars commémorant le soulèvement populaire au Tibet contre l'armée chinoise et celle du 12 mars, célébrant l'action des Tibétaines. Mais la TWA n'impose pas aux vieilles femmes de travailler, alors je me repose maintenant. Et puis à Delhi, où je ne connais presque personne¹, ce n'est pas pareil. Au Ladakh, je retrouvais mes amies, ça donnait l'énergie nécessaire pour œuvrer pour le groupe. Mais ici je ne connais personne... Néanmoins, je participe aux manifestations. C'est important, car ce n'est pas juste notre cause qui est en jeu, mais bien celle de six millions de Tibétains. »²

Aujourd'hui, son engagement est donc plus de l'ordre du soutien que de la participation active. Tsering n'a elle qu'une trentaine d'années. Elle travaille au TPPRC (et vit donc à Delhi) depuis deux ans, après avoir habité à Dharamsala et avant cela à Darjeeling. Là-bas, chez ses parents, elle avait l'habitude de participer à la TWA avec sa mère. Son bon niveau d'anglais l'avait prédisposée à l'écriture de lettres en tout genre pour la communauté. À Delhi, elle n'a pas de contact particulier avec l'association féminine, bien qu'elle vive dans la capitale depuis deux ans et qu'elle baigne dans un univers propice à l'investissement communautaire, du fait de son travail. De plus, elle est mariée à un officier du gouvernement, et vit par conséquent dans une résidence réservée aux cadres tibétains. Pour Choekyi, environ du même âge et qui travaille comme vendeuse dans un magasin tibétain localisé dans le sud de Delhi, le scénario est le même :

« Je n'appartiens à aucune organisation ici. À Darjeeling, je participais à la TWA, car ma mère y travaillait, et que mon père était aussi très dévoué envers la communauté. Ma mère donna mon nom à l'association, pour que je devienne membre. Chaque mois, nous devions donner de l'argent pour financer la TWA. Quand je suis arrivée à Delhi, à Majnu ka Tila au début, et que je faisais mon Collège, je devais y aller. Mais depuis que je vis à East of Kailash... Ça doit faire deux ou trois ans que je n'ai pas mis les pieds à la TWA. Je vais seulement manifester pour les grandes dates, comme le 10 mars. »³

¹ Au moment de l'entretien (septembre 2006), Dolma vivait à Delhi depuis un an.

² Entretien réalisé en septembre 2006.

³ Entretien réalisé en septembre 2006.

Il est très clair, dans le témoignage de Choekyi, que la vie à Delhi entraîne un affaiblissement du poids du groupe, soumis à de nombreuses influences sur un territoire étendu où les Tibétains n'ont pas tous choisi de vivre entre eux. Majnu ka Tila a permis de maintenir la communauté dans un certain isolement, mais des quartiers comme East of Kailash, particulièrement stigmatisé en ce qu'il est le « repère » des jeunes travaillant dans les centres d'appel, permet à ses habitants d'échapper plus facilement qu'ailleurs à la pression collective.

La Tibetan Women Association donc n'a pas de rôle majeur à Delhi. Cependant, son appartenance à un réseau qui se déploie sur tout le territoire des Tibétains en Inde (dans chaque *settlement* ainsi que dans la plupart des villes où se concentrent les réfugiés) et dont le quartier général est à Dharamsala, sa fonction de rassemblement des femmes et de mise en commun de leurs expériences, de leurs savoirs ou de leurs problèmes lui donnent toute son importance. Elle offre ainsi une tribune aux femmes qui prennent leur place dans l'espace public. Formée sur la base d'une réunion des membres de sexe féminin de la société tibétaine, la TWA se situe hors des catégories politiques ou confessionnelles. Bien que certaines réfugiées aient mis en avant le fait que l'association était composée d'une majorité de femmes de haut rang, proches du Dalai Lama, et qu'elle représentait donc d'abord l'élite tibétaine, bien qu'elle s'affiche comme une organisation bouddhiste, puisque tibétaine¹, l'association des femmes tibétaines est le témoin d'une société civile émergente qui cherche, au-delà des clivages préexistants (d'ethnicité, de religion), à exprimer les aspirations de celles qui n'avaient jusque-là pas voix au chapitre. Ce phénomène, favorisé par la condition de réfugié, se retrouve également chez les réfugiées de Birmanie. Cependant, face à cette association unitaire des femmes tibétaines à Delhi, les réfugiées de Birmanie font montre d'une plus grande dispersion : elles sont structurées au sein d'associations particularisantes, toutefois regroupées dans des fédérations qui cherchent à créer ou maintenir l'unité entre les différentes composantes d'une société compartimentée par l'ethnique et le religieux.

¹ Il n'est pas encore envisageable, aujourd'hui, de façon publique, de dissocier ces deux référents.

b) Regroupement sur une base ethnique et religieuse chez les réfugiées de Birmanie

Après un panorama général des diverses organisations existantes, je m'appuierai sur deux associations – la Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB) et la Chin Women Organisation (CWO) – pour définir les dynamiques qui en découlent. La WRWAB, une des premières organisations féminines des réfugiés de Birmanie, est aussi la plus professionnelle, du fait des fonds reçus de l'international et des compétences des femmes qui l'animent, ce qui a été exposé au chapitre 5. Ici, nous verrons la place qu'elle tient au sein du groupe des réfugiés de Birmanie, sachant qu'elle rassemble davantage de Birmanes que de Chin. Contemporaine de la WRWAB, la CWO représente, pour sa part, la plus importante organisation des femmes chin. Ma rencontre avec sa présidente dès février 2001 permet de suivre l'évolution de l'association et de voir les réseaux se faire et se défaire.

En avril 2004, la présidente de la CWO établit le nombre d'organisations féminines des réfugiées de Birmanie à neuf, dont une fédération :

« Il y a la Chin Women Organisation, avec environ 200 membres, la Central Chin Women Organisation (60-70 membres), la WRWAB (30-40 membres), la NLD – Women Wing (une dizaine d'adhérentes), la CNLD – Women Wing (20-30 membres), la Matu Women Organisation (50-60 membres), et puis la Kuki Human Rights Organisation (Women), la All Burma Democratic Lushai Women Organisation et la Chin Women Union, qui est une fédération comprenant les diverses organisations féminines chin. J'ignore le nombre d'adhérents de ces dernières organisations »

Lorsqu'en 2006, je procède à une actualisation de cette liste, voici le tableau que l'on obtient :

	Désignation	Membre de la fédération
Branche féminine de partis politiques	National League for Democracy-Liberated Area Women	
	Chin NLD Women	
Organisations féminines politico-sociales	Women's Rights and Welfare Association of Burma	Women's League of Burma (WLB)
	Burmese Women's Union	WLB
	Kuki Women's Human Rights Organisation	WLB
	Chin Women Organisation (Delhi)	Women's League of Chinland (WLC)

	Central Chin Women Organisation	WLC
	Matu Women Union	WLC
	Khumi Women Advancement Organisation	WLC
	Mara Women Association	WLC
	All Burma Democratic Lushai Women Organisation	WLC
	Chin Women Union	WLC
	Zomi Women Union	WLC
	Zotung Women's Development Network	WLC

En deux ans, quelques noms d'organisation ont légèrement changé. Il semble qu'il s'agisse là d'erreurs ou d'approximations. Pour des personnes dont la maîtrise de l'anglais est hasardeuse, l'ordre des mots n'est pas plus déterminant que le choix d'« *organisation* » ou d'« *union* ». Dans ce contexte, la présence d'un mot ou d'un autre dans les discours ne renvoie pas à un parti pris associatif. Par ailleurs, la CWU, qui en 2004 était une fédération, est passée au rang de simple organisation et c'est dorénavant la WLC qui assume le rôle de fédération des organisations féminines chin.

Au-delà de ces remarques préliminaires, il apparaît que les femmes de Birmanie se regroupent en fonction de critères ethniques et religieux. Les Chin fondent leurs propres organisations, les Birmanes également, et les exceptions (des membres d'un groupe dans un autre) sont rares. Les fédérations entendent jouer un rôle rassembleur, mais la situation à Delhi montre que les Chin martèlent leur différence : la WLC, fédération unifiant les diverses associations chin, ne fait pas partie de la WLB. Cette dernière comprend, à Delhi, des organisations majoritairement birmanes (Women's Rights and Welfare Association of Burma et BWU) ainsi que la Kuki Women's Human Rights Organisation, dont il faut dire un mot. Selon Sakhong, « Kuki » est le terme bengali pour dénommer les Zomi (un des sous-groupes chin). Cependant, les Kuki, considérés par les autres groupes chin de Delhi comme des Chin, ne semblent pas eux se considérer comme tels, en témoigne le rattachement des femmes kuki à la Women's League of Burma (WLB) plutôt qu'à la Women's League of Chinland (WLC).

Ceci nous amène à considérer le référent inférieur d'insertion pertinent chez les Chin : le niveau subethnique, que Lian Sakhong (2003 : 17) dénomme la « sous-tribu », la communauté *tual*. Celle-ci se définit par la région d'origine et donc la

langue parlée. Ce niveau de regroupement, plus que de division selon Sakhong, intervient en second lieu.

Comme dans le champ politique, le grand nombre d'organisations est aussi à mettre sur le compte de stratégies de recherche de fonds et l'on peut assimiler la création d'associations à des activités de création de revenu, puisqu'elles permettent de fournir un travail salarié, bien que précaire, à des réfugiées, ainsi que des logements.

À la Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB) comme à la CWO, c'est la précarité des réfugiées qui est à la base de la création de l'organisation, associée, premièrement, à l'idée que les femmes doivent s'émanciper et, deuxièmement, qu'elles doivent protéger leur culture mise en danger par le contact avec une culture indienne fort différente de la leur. Parmi ces différentes revendications, la seule qui soit spécifiquement féminine est celle concernant l'émancipation. Celle-ci passe par la structuration en organisation, selon l'adage « l'union fait la force ». L'appartenance à un groupement identifiable permet en effet d'interagir plus facilement avec d'autres organisations qu'en tant que personne isolée.

La WRWAB est née en 1995 du constat que les femmes birmanes isolées à Delhi avaient besoin d'aide et qu'il fallait pour cela se structurer en association. L'association s'est d'abord concentrée sur le bien-être (Welfare) des femmes. Les premières activités ont donc visé la création de revenu (mise en place d'un service de traiteur). Les fonds ainsi générés ont permis d'organiser des formations professionnelles (soins esthétiques, coiffure, premiers secours) pour les femmes les plus démunies. C'est à ce moment-là que les contacts avec les organisations féminines indiennes ont été noués. Dans un deuxième temps, les droits des femmes (Women's Rights) furent l'objectif principal de l'association. Les fonds étrangers reçus par l'association (de l'Open Society Institute, du National Endowment for Democracy, etc., voir chapitre 5) ont servi à la mise en place de formations aux droits de l'homme, aux droits des femmes et à la politique. Ceci a conduit les femmes de la WRWAB à établir des liens avec les autres organisations féminines de Birmanie basées dans le Nord-Est indien, au Bangladesh, à la frontière birmano-thaï. Deux réunions furent organisées en 1998 et 1999, lesquelles donnèrent naissance à la

Women’s League of Burma (WLB), qui est une union de diverses organisations birmanes et ethniques. L’une des fondatrices de l’association estime que les femmes ont gagné beaucoup de poids grâce à cette organisation :

« Notre voix a beaucoup plus de portée aujourd’hui, parce que nous sommes formées donc que nous savons de quoi nous parlons. Les hommes doivent nous inviter dorénavant quand ils organisent des conférences stratégiques. Qu’il s’agisse de la réunion des groupes ethniques ou des choix à défendre face aux Nations Unies, nous avons notre mot à dire. Pour qu’ils comprennent que les choses doivent vraiment changer, nous dirigeons une part de nos activités vers les hommes, en les associant et en leur demandant de nous former. Ce sont eux qui nous parlent des différentes options politiques, des multiples organisations auprès desquelles on peut agir (comme le Bureau International du travail ou l’Office International des Migrations). Et je crois que ça change, que les hommes reconnaissent peu à peu que nous pouvons faire avancer les choses en faisant du lobbying et en tentant d’utiliser la cause des femmes pour faire avancer notre combat commun pour la démocratie. »

D’autres invités viennent animer des discussions mensuelles touchant tout type de sujets (la santé, les rapports hommes/femmes, la culture, etc.). Les discussions sont enregistrées, dactylographiées puis envoyées en Thaïlande et dans le Nord-Est aux autres membres de la WLB.

À Delhi, le réseau de la Women’s Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB) est avant tout birman : les femmes de l’association font intervenir des membres du gouvernement en exil (NCGUB), de la NLD-LA, de la Federation of Trade Unions of Burma (FTUB), qui sont des groupements majoritairement birmans. Elles sont occasionnellement en contact avec les autres organisations de femmes de la communauté, chin pour la plupart, mais, depuis que celles-ci ont intégré la Women’s League of Chinland, qui ne fait pas partie de la WLB, les actions communes sont moins fréquentes.

La Chin Women’s Organisation (CWO) est née en 1997, peu après la WRWAB ; sa présidente en retrace la création :

« La CWO a été créée en 1997 par sept dames réfugiées : deux qui sont au Canada aujourd’hui, deux autres qui vivent aux États-Unis (l’une d’entre elles y ayant suivi son mari qui avait obtenu sa réinstallation grâce à l’obtention du TOEFL¹), Sui Thin, qui est la femme de Salai Thang Lian², Rem Ku et moi-même. En mettant sur pied cette association, nous souhaitons promouvoir l’indépendance des femmes chin, travailler avec d’autres organisations de femmes et protéger notre culture et notre littérature, parce que nous sommes étrangères. Nous avons cherché les fonds pour démarrer des activités. En 1998, la

¹ Le TOEFL est le Test Of English as a Foreign Language.

² SSZ était alors l’un des secrétaires du All Burmese Refugees Committee, l’organisation représentant les réfugiés de Birmanie face au HCR.

Young Green Foundation¹ et la Brackett Foundation, nos premiers sponsors, nous ont apporté 220 000 roupies. C'est à ce moment qu'on a acheté tout le matériel dont nous disposons aujourd'hui : des métiers à tisser, des machines à coudre, des armoires, tout en conservant un capital pour payer le professeur de couture, le loyer des locaux, les frais de rickshaws des adhérentes, le tissu ainsi que des fournitures scolaires pour l'école. L'Open Society Institute (OSI) a aussi apporté des fonds. La CWO était alors prospère et les formations ont débuté.»

Installée dans une grande maison de Chanakya Place (Janakpuri), la CWO a donc mis sur pied des cycles de formation à la couture pour les femmes. Une période de formation durait six mois et était prévue pour dix femmes (l'association possède cinq machines à coudre, et s'en fait prêter cinq par des particuliers). Un cycle de formation coûtait au total entre 80 000 roupies et 100 000 roupies à l'association. Cependant, ces formations ne sont plus dispensées aujourd'hui. Suite à un problème interne de détournement de fonds, dont une des fondatrices fut jugée responsable, la CWO a arrêté presque toutes ses activités. Les fondations donatrices, ne voyant plus rien se faire, ont suspendu leurs subventions. Au moment de la constatation des faits, les plus âgés de la communauté furent appelés pour former un organe consultatif et faire la lumière dans cette affaire. Une enquête fut menée, un rapport rendu et de nouvelles élections organisées. La responsable incriminée quitta l'association² alors que Chin Chin fut élue présidente.

En 2001, les relations avec l'OSI, principal donateur, ont été renouées, mais les 48 000³ roupies versées à l'association ne lui permettent pas de redémarrer les formations couture, tout juste de poursuivre son école et payer le loyer de la maison, auquel les membres de l'association participent. Puisqu'elle dispose quand même de machines à coudre, la CWO les a prêtées à la Lai Christian Church (LCC)⁴, qui, elle, peut financer une activité couture, dans des locaux tout proches de la CWO.

Si l'activité formelle de l'association des femmes chin tourne au ralenti depuis le détournement de fonds, sa présidente ne s'investit pas moins dans son rôle pour la communauté. Elle accompagne les femmes chin qui font appel à elle chez le

¹ La Young Green Foundation est une fondation américaine finançant des projets en Thaïlande principalement.

² Elle fonda alors une nouvelle organisation, la Delhi CWO, qui s'est transformée par la suite en Central CWO, puis elle a créé la Matu Women Union et enfin la WLC.

³ Soit un peu moins de 900 euros.

⁴ La LCC est une église fondée par un pasteur indien ayant longtemps vécu en Birmanie, mais que les réfugiés chin se sont peu à peu réappropriés.

médecin, chez le dentiste ou à l'hôpital, où elle sert de traductrice. Ces femmes sont souvent des *baka* mais pas seulement, car Chin Chin comprend bien et parle un peu le *falām*. Par ailleurs, avec ses collègues du comité exécutif, elle participe à de nombreuses réunions, de celles de la Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB), jusqu'aux séminaires organisés par la Women's Leagues of Burma (WLB) en Thaïlande, en passant par la journée de la femme, célébrée entre femmes de Birmanie au Burmese Community Resource Centre (BCRC) ou la marche mondiale des femmes, relayée à Delhi par la All India Democratic Women Association et la National Alliance of Women, deux associations de femmes indiennes. En 2004, la Women's League of Chinland (WLC) est fondée et la CWO s'y rattache. Si la WLC considère la Women's League of Burma comme une partenaire, elle n'en fait cependant pas partie.

En 2002 et en 2003, les liens entre la LCC et la Chin Women Organisation se renforcent car les deux organisations agissent de concert pour aider les demandeurs d'asiles arrivés en nombre en 2002 et pour qui des camps vont être établis. Dans un premier temps, l'association sert de refuge aux demandeurs d'asile sans distinction de sous-groupe (ils furent cinquante à vivre à la CWO pendant quelques semaines, des Matu, des Falām, des Tiddim et des Haka). Puis, quand il a fallu organiser les camps dans la durée, les Chin se sont regroupés en fonction de leur origine géographique et de leur langue : l'association a aidé à l'installation du camp pour les demandeurs d'asile *baka* tandis que les Matu étaient allés à Vikaspuri, là où la majorité des réfugiés *matu* résident. Fin 2003, un cours d'anglais se tient tous les matins, animé par un étudiant chin demandeur d'asile. Des adultes et des adolescents (une majorité d'hommes) sont assis sur des pupitres en bois pour enfants. Équipés de cahiers et de crayons, ils écoutent leur professeur et passent tour à tour devant le tableau noir. D'autres s'entraînent à l'extérieur en jouant au scrabble.

Les locaux de l'association servent aussi de lieu communautaire. Pour permettre à un maximum de personnes de rencontrer Lian Sakhong, Chin expatrié en Suède (*cf.* chapitre 5), universitaire et activiste politique, qui se rend régulièrement à Delhi, une rencontre collective, suivie d'un repas, fut organisée à la CWO. Lal Thla Muana commente la soirée :

« Ce fut très intéressant, Lian Sakhong a parlé de la vie en Suède, de politique, de ce que nous devons faire pour la communauté, il nous a donné des conseils. On a discuté jusqu'à minuit, c'était vraiment très bien ! »¹

Ou bien encore, quand les adolescents haka répétaient les danses traditionnelles qu'ils allaient interpréter lors du TB Day², sur le toit de la CWO, orchestrés par Johnny et soutenus par Aunty Cia, les adultes, en bas, en profitaient pour danser eux aussi, sous la houlette de l'aïeul Cung Lian³, et dans la bonne humeur.

Enfin, la maison de l'association est le logement d'un certain nombre de réfugiés. En 2001, la présidente et deux membres actives de l'association résidaient au rez-de-chaussée, ainsi qu'une famille au premier étage. Quand le propriétaire agrandit la maison, fin 2002, en construisant deux nouvelles pièces sur le toit-terrasse, quelques familles supplémentaires vinrent s'y installer. Chin Chin emménagea dans une chambre flambant neuve, mais couverte d'amiante, du haut et le rez-de-chaussée fut réservé aux activités de l'organisation.

On voit là que le champ d'action de la CWO dépasse largement les activités et la défense de la cause féminine chin. La CWO est autant, si ce n'est plus, une organisation *haka*, donc ethnique, qu'une organisation de femmes chin au sens large. Il est donc difficile, dans ce cas, de parler d'émergence d'une société civile. Les logiques communautaires l'emportent largement. Ceci est le reflet de l'origine des leaders et des réseaux dans lesquels elles circulent (on l'a mentionné au chapitre 4). Par rapport à la Women's Rights and Welfare Association of Burma, la Chin Women Organisation semble loin derrière dans la prise de responsabilité des femmes et leur rôle public.

3) *Écoles communautaires*

Nous allons aborder ici les initiatives des réfugiés sur un plan éducatif et socioculturel. Si, comme le titre l'indique, ces projets suivent des logiques communautaires, où une catégorie ethnique ou nationale est associée à une catégorie religieuse (une école pour les enfants *bamar* et bouddhistes, une autre pour les Afghans musulmans), ils développent également des approches transversales en

¹ Mars 2001.

² La tuberculose est une maladie encore très répandue en Inde. Une journée nationale de sensibilisation est organisée chaque année : le TB Day.

³ Il est également le président de la Chin NLD.

terme de religion ou d'ethnicité (une école ouverte aux enfants chin des différentes sous-groupes et aux Églises variées, une école pour les Afghans dont les enseignants représentent la mosaïque ethnique afghane).

Les Afghans sikhs et hindous seront absents de ces pages, car ils trouvent en Inde dans les écoles locales ce qu'ils en attendent concernant l'éducation. Il est aisé en effet, à Tilak Nagar, d'inscrire son enfant dans un établissement enseignant le penjabi, langue sainte des Afghans sikhs. Pour les Penjabi, majoritaires dans le groupe à Tilak Nagar, l'environnement local apporte une continuité culturelle avec le pays d'origine. Quant à la perte du dari ou du pashto, elle ne semble pas inquiéter les Afghans sikhs et hindous car ceux-ci n'ont pas développé de structures pour y pallier.

En ce qui concerne les Tibétains, ils ne bénéficient pas, à Delhi, d'école tibétaine, excepté l'équivalent d'une maternelle à Majnu ka Tila dont la capacité d'accueil ne permet qu'à un tout petit nombre d'y débiter sa scolarité. Les parents désireux d'envoyer leurs enfants dans une «véritable» école tibétaine les inscrivent dans un des internats du Tibetan Children's Village ou des autres fondations (*cf.* chapitre 3). Comme les places sont de plus en plus limitées et réservées en priorité aux «orphelins»¹, la plupart des enfants tibétains de Delhi fréquentent des écoles indiennes. Les étudiants, qui sont inscrits dans les universités indiennes de la capitale, bénéficient d'une résidence étudiante à Rohini (nord de Delhi), qui a été présentée comme une structure favorisant l'engagement politique des jeunes. À son origine, la résidence étudiante devait proposer diverses activités culturelles aux étudiants (cours de langue et d'histoire, spectacles de danse et de musique), qui n'ont plus cours aujourd'hui (seules demeurent des séances collectives de prières, les fêtes pour les nouveaux étudiants, les *freshers*). Il s'agissait là de sauvegarder ou créer l'identité culturelle tibétaine, fortement mise en danger à Delhi. En effet, la capitale indienne menace l'identité tibétaine, longtemps sauvegardée par l'isolement des communautés, en offrant aux jeunes un espace ouvert, recelant d'opportunités économiques et donc au-delà, permettant l'indépendance par rapport au groupe. Et le défi posé par la jeunesse tibétaine à l'administration centrale est plus que jamais d'actualité.

¹ Les «orphelins» comprennent aussi les nombreux enfants envoyés par leurs parents en Inde pour qu'ils bénéficient d'une bonne éducation.

a) Des écoles ethniques chez les réfugiés de Birmanie

En 1996, c'est-à-dire environ six ans après l'arrivée de celles qui ont fondé la Women's Rights and Welfare Association of Burma (WRWAB), l'association mettait en place une école maternelle pour les enfants birmans. Celle-ci dura environ deux ans, se souvient l'une des responsables¹, et s'arrêta du fait de l'entrée des enfants à l'école primaire : leur emploi du temps, entre l'école et la *tuition*² s'avérait bien trop lourd pour y ajouter d'autres cours. Ceci signifie que les enfants birmans ont majoritairement été scolarisés dans les établissements indiens. Cet arrêt de l'école montre par ailleurs qu'elle était destinée aux enfants birmans, puisque les enfants chin qui arrivaient n'ont pas été pris en charge par l'école de la WRWAB. Dans ce cas, la condition de réfugié n'a pas conduit à la mise en place d'une solidarité dépassant les frontières ethniques.

L'autre école communautaire des réfugiés de Birmanie est tenue par la Chin Women Organisation (CWO). C'est une école d'après-midi, qui dure de 15 h à 18 h. Les enfants y apprennent le chin. En l'absence d'une langue unifiée, le choix s'est porté sur le dialecte compris par la majorité des Chin de Delhi, le *lai*. Il s'agit là de la langue maternelle du groupe Laimi, comprenant les sous-groupes Haka (majoritaires à Delhi), Zotung, Mara, et bien d'autres (Sakhong, 2003 : 19)³. Les enfants chin reçoivent également des cours de birman, d'anglais, de mathématiques et même parfois de hindi, que le fils d'une des membres actives vient leur enseigner. La classe est mixte et comprend des enfants de 2 ans comme de 14 ans, venus assister aux séances où l'on chante et où parfois l'on fait du sport sur le toit. L'école se termine invariablement par un goûter : du thé ou du riz au lait l'hiver, du soda, des fruits ou du *lassi*⁴ à la saison chaude.

¹ Entretien en octobre 2006 à la WRWAB, Vikaspuri.

² La *tuition* désigne les cours privés auxquels se rendent les enfants après l'école, qui n'est pas obligatoire mais qui fait partie intégrante du système scolaire indien. Les professeurs sont ou des instituteurs ou des étudiants. C'est l'occasion de revoir ce qui a été abordé (trop) rapidement en cours et de faire les devoirs, tout en bénéficiant d'un suivi plus personnalisé car la *tuition* se fait souvent en petits groupes.

³ Bien que chaque sous-tribu ait développé sa propre langue, le *lai* est compréhensible par tous ceux qui appartiennent aux Laimi, car c'est leur langue rituelle commune (Sakhong, *op. cit.* : 18).

⁴ Le *lassi* est une préparation à base de yaourt et d'eau. Il peut être aromatisé avec du sucre, de la banane, de la mangue, ou bien encore salé.

Il s’agit plus d’un atelier de soutien scolaire que d’une école au sens strict du terme. Elle permet cependant aux réfugiés chin de perpétuer leur langue et leur culture, de la transmettre à leurs enfants, mais également d’offrir une structure éducative à tous les enfants non reconnus par le HCR, ou en attente de détermination de statut, qui n’ont pas accès à l’école indienne. Elle est aussi fréquentée par les enfants scolarisés dont les parents s’inquiètent de la perte culturelle que l’exil entraînerait. De plus, la présidente de la CWO faisait remarquer que cette école permettait de renforcer l’unité entre les Chin :

« Tous les enfants des différentes tribus sont alors réunis, les Matu, les Haka, les Tiddim, les Falam... Ils apprennent alors que, malgré les nombreux dialectes, ils sont tous Chin, et tous chrétiens. »

Demeurant à l’intérieur des frontières du groupe chin, cette école fait la démonstration d’une tentative de transversalité entre les sous-groupes chin et les différents courants religieux. Affirmer que les Chin sont tous chrétiens laisse entendre qu’ils sont unis par cette religion commune alors que, dans les faits, les différentes Églises sont exclusives les unes des autres. L’école de la CWO fait donc preuve d’une dynamique originale, qui se met en place du fait de la situation d’exil.

b) Une école nationale pour les Afghans musulmans

Il a été question de l’école Sayed Jamaluddin Afghan dans le chapitre 5 et de son origine : il s’agit d’un projet d’une des associations de l’Église de l’Unification ou « secte Moon ». Ce qu’il est intéressant de souligner ici est le fait que cette école culturelle se veut pluriethnique ou nationale : les professeurs ont été choisis de telle sorte qu’ils représentent les différentes composantes ethniques existant en Afghanistan. Un Hazara, un Ouzbek, un Pachtoune et trois Tadjiks enseignaient en 2005, soit quatre hommes et deux femmes, à des enfants majoritairement tadjiks. On a là l’expression d’une dynamique transversale produite en milieu réfugié : une école transethnique.

Elle se tient deux après-midi par semaine et propose l’apprentissage du persan afghan, le *dari*, aux enfants scolarisés dans des écoles indiennes et à qui les parents, dans leur grande majorité, ne transmettent la langue maternelle que dans sa dimension orale. Chaque après-midi commence par de la musique afghane : les

enfants chantent accompagnés de leur professeur, le Pachtoune, aux *tabla*¹, et se termine par du sport, pour renforcer la solidarité entre les enfants et faire naître (ou renforcer) un esprit collectif chez ces jeunes Afghans.

Ces «écoles» mises en place par les Chin chrétiens ou les Afghans musulmans sont davantage assimilables à des centres culturels et ne peuvent pas être considérées comme de véritables structures éducatives. Elles font office d'école pour les demandeurs d'asile mais demeurent des solutions temporaires. On est très loin du système mis en place par les Tibétains et dans lequel Delhi constitue un nœud du réseau universitaire. Ce système fonctionne sur la base de la «nationalité», comme dans tous les autres chapitres de la vie des Tibétains en exil, excepté dans la composition du parlement. Aucune distinction n'est faite entre les Tibétains originaires d'Ü-Tsang, du Kham ou de l'Amdo, car cela entrerait en contradiction avec la revendication d'un grand Tibet historique, comprenant les trois provinces. De la même façon, les différences entre les écoles du bouddhisme tibétain (Gelug, Kagyü, Nyingma et Sakya pour les principales) sont passées au second plan pour laisser place à l'affirmation d'une identité bouddhique unifiée. Ceci est d'autant plus vrai quand les réfugiés s'adressent au monde extérieur, c'est le cas notamment avec la Maison du Tibet dont il va être question maintenant. En effet, cette structure qui valorise la culture tibétaine est largement tournée vers les non Tibétains. Mais cette volonté uniformisatrice se retrouve également chez les Chin qui ont fondé un seul comité de préservation de la culture chin, présentée donc comme un tout, et qui vise les Chin en premier lieu. Les différents éléments de la culture de ces groupes sont mis en commun et appréhendés dans leur transversalité pour donner une image cohérente du groupe ou parce que, dans cette situation d'exil, seuls quelques-uns sont porteurs de sens.

4) *Centres culturels de préservation ou (re)création d'un patrimoine*

Si l'on peut parler de centre culturel dans le cas des Tibétains, il est difficile de qualifier ainsi le Chin Literature and Culture Committee des Chin qui est plus une association de défense des Chin utilisant le média d'un magazine et parlant parfois de

¹ Les *tabla* sont des percussions indiennes.

culture. Il est remarquable, cependant, que dans un cas comme dans l'autre, les dimensions culturelles et politiques sont totalement mêlées.

a) La Maison du Tibet

Située dans un bâtiment de trois étages sur Lodi Road, en plein quartier des centres culturels, des ambassades et des bureaux des Nations Unies, la Maison du Tibet est le centre culturel tibétain, à l'instar du Centre culturel français, du Max Mueller Bhavan allemand, ou encore du British Council, toutes proportions gardées. Elle se compose d'une salle de conférences, d'une bibliothèque, d'une librairie : le « Tibet House Book Corner. An Exclusive Shop for Books, Cassettes and CD's on Tibet-Ladakh, Buddhism and Himalayan Studies » où l'on trouve principalement des ouvrages en anglais, quelques-uns en tibétain, de l'encens et des cartes postales. Tout en haut, un petit musée rassemble des *thangka*, des représentations en bronze de Bouddha et des bodhisattvas ainsi que des objets rituels, dont on nous donne peu d'explications. Le musée est tenu par un moine. L'entrée coûte dix roupies et deux boîtes sont prévues pour les donations (l'une à l'accueil, au rez-de-chaussée, l'autre dans le musée). Peu de gens semblent circuler dans ce lieu.

À l'accueil, une dame tibétaine portant la *chuba* (la robe traditionnelle tibétaine) propose le *Tibet House Bulletin*, un trimestriel, recensant les événements qui se sont tenus dans les lieux : le Tibetan Cultural Festival, une « exposition-performance » de *mandala* lors de laquelle des moines réalisaient sous les yeux du public ces figures géométriques représentant l'univers, des concerts, des ateliers, des séminaires ou encore un dîner de bienfaisance. Nous sommes en janvier 2004 et le numéro le plus récent date de mai 2002. Il est rédigé en anglais. Sur les présentoirs, on trouve des prospectus, toujours en anglais, pour participer à un cours « spécial » sur le bouddhisme d'une durée de six semaines. Le coût est de 1000 roupies et 50% de réduction sont octroyés aux étudiants. Il se déroule à la Maison du Tibet. Celle-ci propose par ailleurs des cours de tibétain à l'année.

Que l'on considère le fait que les différents bulletins soient rédigés en anglais, que des cours de tibétain sont proposés, ou que les conférences mensuelles réunissent des intellectuels indiens, occidentaux, et tibétains, il apparaît assez clairement que la Maison du Tibet vise un public non tibétain. Elle est une vitrine de

la culture tibétaine, savante, institutionnelle et bouddhique. Le bouddhisme, qui est un des éléments centraux (si ce n'est le plus important) de la culture tibétaine, est immanquablement présenté comme une arme pacifique d'achèvement de la paix. Les festivals organisés à Delhi, vitrine sur le monde international, sont davantage centrés sur la compassion et la non-violence que sur le folklore tibétain.

b) Le Chin Literature and Culture Committee

La raison d'être du comité pour la culture et la littérature chin est la sauvegarde de l'identité culturelle chin. Celle-ci était déjà menacée en Birmanie, et c'est l'une des raisons qui ont poussé les Chin à devenir réfugiés. De plus, ce contexte d'exil prolonge la menace qui pèse sur leur identité chin. Son président en 2002 précise que le Chin Literature and Culture Committee (CLCC) se veut promoteur de la culture chin, tout en rappelant son inscription politique. Le comité est donc une réponse à la condition de réfugié.

Un journal est publié dans le cadre du comité : *Phutungtu*. Les thèmes traités confirment, s'il le fallait, l'orientation annoncée par le président : plus que de culture, il s'agit surtout de considérations touchant aux droits de l'homme. Ainsi, le numéro de septembre 2002 s'ouvre par un article d'un éminent docteur chin basé aux États-Unis, secrétaire du département des affaires nationales, interviewé par le président du CLCC lui-même, lors de sa venue à Delhi en juillet. Puis vient un article du fameux Zo Tum Hmung (le meneur de la campagne de réinstallation des réfugiés de Birmanie aux États-Unis) qui est par ailleurs secrétaire de la Chin Freedom Coalition et étudiant à l'université de Yale, aux États-Unis. Le thème de la séparation des familles est abordé dans un troisième article, qui décrit le départ des jeunes hommes de Birmanie laissant derrière eux femme et enfants, mère et père. Enfin, le prochain festival Khuado ou festival chin des récoltes, est annoncé dans une brève.

Phutungtu, qui est écrit en *lai* (compris de la majorité des Chin), présente donc un mélange entre les revendications ethniques chin et celles touchant à la condition de réfugié, à l'attention de la communauté chin en exil.

Nous voici arrivés au terme de ce tour d'horizon des associations qui structurent les groupes de réfugiés tibétains et birmans mais qui sont relativement absentes chez

les Afghans, qu'ils soient musulmans ou hindous et sikhs. Les Afghans chrétiens, qui dissimulent leur foi et leur pratique religieuse à leurs compatriotes musulmans, n'ont pas établi leur(s) propre(s) organisation(s). On le comprend aisément dans la mesure où la structuration en association participe de cette volonté d'apparaître dans le champ public. Pour terminer ce chapitre, nous allons abandonner le niveau collectif pour recentrer l'attention sur la personne du réfugié ou plus exactement sur son activisme pour lutter contre la précarité.

J'ai cherché tout au long de ce travail à dégager les lignes de la construction identitaire réfugiée dans le cas de Delhi. Si pour ce faire je me suis appuyée sur les vies de quelques personnes, de quelques familles, si je leur ai donné la parole en tant qu'individus, j'ai surtout concentré mon attention sur les institutions, les organisations, les associations constituées par les réfugiés pour répondre aux organes de tutelles, aux ONG de soutien, pour faire vivre une cause qui nécessite de s'unir, pour être visible. Dans ce dernier chapitre, nous avons parcouru les sphères politiques, sociales et culturelles des réfugiés. La sphère économique est demeurée dans l'ombre : les bricolages dont il va être question sont surtout observables dans ce dernier domaine.

B- « BRICOLAGES » INDIVIDUELS

J'utilise le terme de « bricolage » car les parcours que je vais présenter ci-dessous ne sont pas le résultat de stratégies bien huilées, qui s'inscriraient dans une logique particulière, ou qui seraient dictées ou accompagnées par un appareil collectif. Au contraire, ils témoignent d'une adaptation aux conditions de vie sur place, aux évolutions de la politique du HCR, aux réseaux qui se forment et se défont. Ces parcours représentent un type de trajectoire caractéristique des réfugiés rencontrés à Delhi. Il s'agit des segments de vie, dans cet espace-temps de transit que constitue le refuge à Delhi, de deux hommes, l'un Chin, l'autre Afghan musulman, et d'une famille afghane musulmane.

Le choix s'est porté sur ce Chin est ces Afghans musulmans car ils incarnent le mieux cette population flottante, en transit dans la capitale indienne. Ceci s'explique avant tout par le fait qu'ils ne se projettent pas une minute en Inde. Des causes exogènes et endogènes expliquent cette situation, je les rappelle : tout d'abord, l'Inde,

on l'a vu, n'a pas décidé de leur faire réellement une place au sein de la société locale ; par ailleurs, le HCR, vue l'étendue de son mandat, ne peut faire autrement que de développer des « projetspansements » en attendant le départ de ces réfugiés pour des pays tiers ; enfin, les Chinois et les Afghans ont développé leurs réseaux matrimoniaux et religieux en direction de l'Occident. Ceux-ci constituent des ressources évidentes (à travers les envois d'argent notamment) et permettent aux personnes qui circulent en leur sein, même symboliquement, de se penser dans les membres d'un monde transnational.

À travers ces trajectoires singulières, nous allons voir qu'être réfugié ce n'est pas nécessairement être pris dans un cadre institutionnel, associatif, politique ou religieux, tel qu'il a été développé plus haut. Certains, et ce sont principalement des hommes, se dessinent un parcours dans lequel réseaux exogènes et endogènes s'entremêlent. La précarité socio-économique des réfugiés (mais parfois aussi leurs compétences) les amène à bénéficier d'une solidarité de la part de leurs compatriotes plus aisés, *a fortiori* des naturalisés. Il s'agit là de dynamiques individuelles et communautaires. Ces réfugiés jouent des niveaux d'échelles, des identités multiples, des positions pour « tirer leur épingle » d'un jeu complexe. Ils pratiquent une économie de la survie.

Ces bricolages sont moins visibles chez les Tibétains ou chez les Afghans sikhs et hindous car ces deux groupes ont une bien meilleure situation économique que les autres dans le sens où elle est bien plus stable. Il est coutume de dire que les Tibétains sont « autosuffisants » ; ils sont en tout cas insérés dans le monde économique indien, à l'instar des Afghans sikhs et hindous. Même si ces derniers dénoncent leur situation difficile, ils sont sur la voie d'une intégration à l'Inde. Les membres de ces deux groupes ne sont donc pas contraints aux mêmes arrangements.

Enfin, il sera surtout question d'hommes car force est de constater que ce sont surtout les hommes qui ouvrent ces voies migratoires, qui innovent, préparent le terrain, bricolent des trajectoires. La raison tient à ce que les femmes, elles, émergent principalement à travers des structures, des associations au sein desquelles elles assument des postes à responsabilité. La condition de réfugié précipite leur sortie de la sphère privée à laquelle les sociétés nationales les avaient traditionnellement cantonnées. C'est à travers leurs associations qu'elles tentent de porter leurs valeurs et leurs luttes à travers les frontières, ce qui les élève au rang d'actrices légitimes du

domaine public. À l'opposé, voyons les destins singuliers de David le Chin, Assan, Ali, Aziza et leurs enfants, les Afghans, dans cette période transitoire qui dure depuis six ans pour le premier, vingt et un ans pour le second et quatorze ans pour les derniers.

1) *David*

David est né en 1984, dans le district de Falam, au Chin. Bien qu'il appartienne à la «tribu Falam», dit-il, il parle mieux *tiddim* que *falam*¹. Catholique, David suit de 1999 à 2000, le séminaire de St François Xavier, dans le sud de la Birmanie. C'est là-bas qu'il apprend l'anglais. En 2002, après être rentré chez lui, il est contraint à l'exil. Il part seul, traverse la frontière et arrive au Mizoram à Vang Chiia. Il y est recueilli par un pasteur presbytérien qui l'héberge, le nourrit, lui donne de nouveaux vêtements et un peu d'argent. David reste trois semaines avec le pasteur, qui possède «une grande connaissance des réfugiés», explique le jeune homme. L'homme d'Église lui donne toutes les indications pour se rendre à Aizawl, la ville principale de l'État, puis à Delhi. David part donc pour la capitale indienne. À la différence de la majorité des Chin rencontrés, qui sont venus jusqu'à Delhi en groupe ou grâce à l'aide de commerçants indiens, David fait le voyage seul. Quand il arrive à la gare de New Delhi, il avise le premier hôtel et demande l'église catholique la plus proche. On lui en indique une à Connaught Place, où le jeune homme se rend. Il y rencontre alors l'évêque Vincent, indien, à qui il explique sa situation : «Je suis Birman (Burmese), je veux étudier à Delhi». Peu au fait de la situation en Birmanie, l'évêque envoie David à l'ambassade de Birmanie ! Le garde à l'entrée conseille à David de faire demi-tour et d'aller plutôt frapper à la porte des exilés birmans qui vivent à Vikaspuri. David s'exécute et prend la route de l'ouest de Delhi. Mais, une fois sur place, il ne trouve pas ses compatriotes. Un conducteur d'autorickshaw lui indique alors la Maison du Mizoram. Là, quelqu'un lui confirme que c'est bien à Vikaspuri et Janakpuri qu'il lui faut aller, et lui donne l'adresse du Chin Centre. Il y restera trois mois, vivant grâce à l'aide apportée par l'évêque Vincent, qui lui donne, de juin à décembre 2002, 1 000 roupies par mois.

¹ C'est le discours tenu par le réfugié, avec cette confusion entre les toponymes « *tiddim* » et « *falam* » et les langues du groupe « *zo* » et « *lai* ».

De décembre 2002 à août 2003, David vit à Janakpuri chez un Chin Tiddim, qui travaille pour une des ONG partenaires du HCR, chrétienne. Il est « très compatissant envers [David], estime le jeune homme, mais sa générosité n'est pas infinie, ni non plus l'allocation de subsistance donnée par le HCR que les deux hommes se partagent. David trouve alors le soutien d'un autre religieux, un père catholique, qui l'héberge pendant un mois dans la structure où il travaille avec les enfants des rues, bien loin de la zone de concentration des réfugiés de Birmanie. De plus, le père lui donnera 1 000 roupies par mois de septembre à décembre 2003, somme que David partage avec son ami Chin Tiddim chez qui il est retourné vivre, à Janakpuri. En janvier 2004, David, dont la demande de statut de réfugié est à l'étude, est embauché comme homme de ménage pour une des ONG, chrétiennes, partenaires du HCR, qui, en outre, l'autorise à loger dans ses bureaux. Traitement de faveur dénoncé par certains réfugiés au motif que David n'a même pas le statut, la nouvelle résidence de David, qui l'éloigne des siens (car l'ONG ne se situe pas dans l'ouest de Delhi), est vécue par le jeune homme comme un passage obligé : il explore toutes les pistes qui se présentent à lui et si celles-ci ne marchent pas, alors il retournera vivre auprès des siens, « dans [s]a tribu ». Mais pour le moment il cultive ses contacts avec d'autres réfugiés, d'autres demandeurs d'asile, d'autres chrétiens, dans le but de trouver une issue favorable à sa vie actuelle. Ainsi, en octobre 2005, il rencontre Hamid, le « pasteur » afghan, grâce aux étudiants afghans chrétiens qui fréquentent l'ONG. À travers Hamid, David fait la connaissance de Reza, l'Iranien dont le parcours fait penser à celui de David : lui aussi est prêt à affronter le monde seul, pourvu qu'il parvienne à atteindre son but (dans le cas de Reza, c'est d'étudier le christianisme dans un pays chrétien, ou bien de devenir missionnaire). Les deux hommes deviennent ses amis et David ira parfois assister aux services religieux des Afghans, bien qu'ils appartiennent à l'Assemblée de Dieu (protestante).

En octobre 2006, David obtient le statut de réfugié. En juin 2006, il tente de s'inscrire à l'université de Delhi, sans succès. En octobre, il remplit une déclaration d'immigration pour l'Australie. Il commente ses derniers projets :

« Je ne veux pas aller dans un pays tiers ou à l'université pour décrocher un haut poste, je veux juste devenir un homme comme les autres, et pas uniquement un réfugié. »

David souhaiterait améliorer son anglais, apprendre l’informatique, étudier si possible, et travailler sinon. Il sollicite souvent son entourage pour glaner des conseils, pour orienter ses choix et prendre les meilleures décisions.

À travers le récit de David, on voit la force du réseau chrétien d’entraide. Il semble qu’il soit à l’origine du départ autant que les exactions de la Chin National Army à son encontre, comme David l’a mis en avant pour obtenir le statut de réfugié. Mais ce n’est pas la dimension communautaire qui prime ici. Le jeune homme utilise ses attaches antérieures comme point de départ pour construire des ponts lui permettant d’évoluer dans différents territoires. Il procède par petites touches, en s’appuyant sur son univers de connaissance (sa foi, son groupe ethnique, sa communauté d’origine), pour mettre en place des réseaux qui lui permettent de traverser les frontières d’univers *a priori* relativement clos (notamment, les frontières confessionnelles au sein du christianisme, d’ordinaire rigides, tombent assez facilement). Vivre auprès des ONG signifie pour David une plus grande prise sur son futur, un pouvoir de décision en « meilleure connaissance de cause ». David n’est pas pour autant totalement coupé des siens. En octobre, quand vient le festival Khuado (où l’on célèbre le début des moissons en pays Chin), David retrouve « [s]a tribu » pour les festivités qui se déroulent à Janakpuri.

2) Assan

Assan est né en 1968 à Kaboul de parents pachtoune. En 1985, il fuit l’Afghanistan pour le Pakistan où il restera deux ans. Il vit d’abord à Peshawar, puis à Karachi. Il gagne sa vie en vendant des cigarettes, en déchargeant des oignons la nuit dans les marchés de gros à l’extérieur de la ville, en faisant du pain dans les boulangeries afghanes, en étant contrôleur de bus ou gardien de nuit en hôtel. Il joue même comme acteur dans une « série télé » à grand public. Au bout de quelques mois, il décroche un emploi avec formation à la clé : il s’agit de réaliser des enseignes en plastique fondu pour les commerces de la ville. Il aime ce travail et ne risque pas le chômage, dit-il en plaisantant :

« Tous les ans, à Peshawar comme à Karachi, les Pathan¹ et les Mohajar¹ indiens se battent. Ils détruisent tout, et notamment les enseignes. Ca me fait du travail pour l’année entière ! »

¹ C’est le nom utilisé en Inde pour désigner les Pachtoune.

Cependant, il ne se sent pas en sécurité² à Karachi et décide de passer en Inde. Il parvient à rassembler les 10 000 roupies nécessaires et arrive ainsi à Delhi en 1987.

Assan obtient très rapidement le statut de réfugié et perçoit l'allocation du HCR (la SA) de 1987 à 1993. Il consacre ces années à se former et à faire ce qu'il aime. Assan passe ainsi une licence de persan à l'université Jamia Millia Islamia et il pratique son art, la musique. Cette époque est décrite comme un moment faste, où de nombreux Afghans riches vivaient à Delhi, où des fêtes étaient organisées chaque semaine, des mariages réunissaient plusieurs centaines de convives, des réceptions étaient l'occasion de jouer de la musique, de danser, de manger. Assan était rémunéré en tant que musicien ; Ali, le mari d'Anargul, que l'on va retrouver bientôt, était un des cuisiniers.

Puis, à l'arrêt de l'allocation, en 1997, il reçoit un *lump sum grant* de 15 000 roupies. Il investit dans un autorickshaw d'occasion, qu'il achète à crédit à un homme d'affaires sikh. Suite à une amende reçue par Assan, le propriétaire de l'engin le récupère sans que celui-ci puisse faire valoir ses « droits ». Il est donc dépossédé de son moyen de subsistance et les versements payés jusque-là sont perdus. À la suite de cet incident, Assan trouve du travail à la boulangerie afghane de Jangpura. En 1999, il travaille pour la chaîne Baskin Robbins et livre des glaces pendant un an. Il se fait également embaucher par Panasonic pour six mois à l'occasion de la foire internationale du commerce de Delhi de 2000.

Cette même année, il se met à travailler pour l'école Sayed Jamaluddin Afghan (financée par la « secte Moon ») en tant que professeur de culture (musique et sport). Puis, il se porte volontaire dans le cadre du projet UMEED financé par World Vision (2003) et auprès d'une des ONG chrétiennes qui travaille pour le HCR (2004). Les deux institutions finiront par l'embaucher comme animateur communautaire/interprète, successivement, pour des salaires de 2 500 roupies par mois. Assan est par ailleurs toujours présent lors des journées festives ou culturelles organisées par YMCA et DBA.

¹ Mohajar est le nom donné aux réfugiés de la Partition.

² IL explique qu'il est recherché par les moudjahidin afghan pour avoir déserté son pays et que c'était déjà la raison de son départ de Peshawar.

De façon ponctuelle, presque exceptionnelle aujourd’hui, il joue dans les quelques réceptions afghanes qui se tiennent à Delhi (comme la célébration de la nouvelle année musulmane par la famille Omar et quelques autres, à Faridabad, ou à l’ambassade lors de fêtes plus officielles) organisées à Delhi ou à Bombay ou pour des musiciens afghans de renom qui viennent enregistrer à Delhi. Ce fut le cas en décembre 2005. Assan a ainsi travaillé pendant quinze jours dans un studio de Daryaganj, dans le vieux Delhi, avec un chanteur afghan expatrié pendant quinze ans en Russie et rentré depuis à Kaboul.

Par ailleurs, Assan a fait deux formations d’anglais dispensées par le HCR (1988) puis par DBA (2004). Ses tentatives de réinstallation sont nombreuses : il a essayé deux fois auprès de l’ambassade du Canada et une fois auprès de celle d’Australie. Assan est toujours célibataire, ce qu’il attribue à sa condition de réfugié, au fait qu’il vive trop chichement pour pouvoir se trouver une épouse.

Assan incarne le parfait exemple du réfugié aux multiples compétences (il maîtrise le pashto, le dari, le hindi, et l’anglais dans une moindre mesure), mobile, prêt à tenter sa chance partout où il se trouve. Delhi contrarie la circulation d’Assan mais elle lui offre un grand nombre d’opportunités. Il souhaiterait en effet prolonger son déplacement jusqu’en Occident, comme ses nombreux compatriotes et amis. Mais en attendant que son tour arrive, bien qu’il soit assez désillusionné, il exploite toutes les possibilités qui se présentent. Du côté du HCR, il passe du rôle de receveur « passif » d’une allocation de subsistance à celui d’entrepreneur actif grâce au fond donné par le HCR. Face aux ONG il est tantôt du côté des bénéficiaires des formations, tantôt de celui des employés. Circulant dans le réseau chrétien qui offre des emplois et développant des amitiés en son sein, il ne se convertit pas pour autant. Il reste attaché à sa communauté d’origine qu’il sollicite à chaque coup dur et qui lui permet par ailleurs de pratiquer sa passion, la musique.

3) *Ali, Aziza et leurs enfants*

Ali et Aziza ont six enfants. Il est Tadjik, elle est Pachtoune et sont âgés d’une cinquantaine d’années. Ils ont été reconnus réfugiés en 1990, et ont reçu la SA de 1990 à 1993, puis un *lump sum grant* de 30 000 roupies. Ils ont alors décidé d’acquérir un autorickshaw selon le système du crédit. Leurs mensualités s’élevaient à 2 000

roupies pendant six ans. Osman, le fils aîné, en était le chauffeur. Celui-ci eu deux accidents. Le premier s’est produit en 1993 ; il a eu les deux jambes brisées et a passé trois mois au DDU Hospital, car l’accident avait eu lieu non loin de là, à Penjabi Bagh. La famille habitant alors à Laxmi Nagar, il fallait compter trois heures par jour de trajet, que la mère faisait quotidiennement. Osman n’a pas pu travailler pendant un an. Il fallait néanmoins s’acquitter des mensualités, et c’est le second fils qui conduisait l’engin car le père, Ali, ne parlait pas hindi. Cependant, il était alors bien trop jeune pour cela et était très régulièrement verbalisé. Pendant que son fils aîné conduisait son rickshaw, Ali travaillait comme cuisinier pour la communauté afghane, à l’occasion des diverses fêtes qui y étaient organisées. Ce dernier parle lui aussi de cette époque avec nostalgie, lors de laquelle il préparait de véritables festins pour des convives toujours très nombreux.

Pour faire face au déclin de son activité – le nombre d’Afghans résidant à Delhi diminuant d’années en années – et gagnant de l’aisance en hindi, Ali se mit à travailler comme marchand ambulant le dimanche au Chor Bazar (le marché des voleurs), un célèbre marché qui se tenait derrière le Fort rouge (dans le vieux Delhi), jusqu’à son interdiction en 2001¹. Le père se mit alors à livrer le pain de la boulangerie de Lajpat Nagar aux riches afghans ou à l’ambassade et à cuisiner pour les « patients » afghans - des hommes et des femmes très riches (des politiques, des militaires, des hommes d’affaires et leurs épouses) qui viennent se faire soigner dans les meilleurs hôpitaux de la ville.

Le second accident eut lieu en 1998. Osman se cassa cette fois l’épaule et faillit perdre l’une de ses deux jambes. En 1999, cependant, l’autorickshaw leur appartenait désormais. Mais, en 2000, les autorités de Delhi décidèrent du passage au gaz naturel de l’ensemble des véhicules réservés au transport des personnes (bus, taxi, autorickshaw). Ceci représentait un investissement de 25 000 à 30 000 roupies, somme dont la famille ne disposait pas. Ils décidèrent donc de revendre l’engin.

Ayant épuisé toutes les aides possibles du HCR, ils se sont tournés vers leur communauté, des Afghans (au moins d’origine) musulmans. Entre 2000 et 2002, Osman a travaillé comme mécanicien près de Greater Kailash I chez un Afghan

¹ Le marché se tient de nouveau depuis 2005, mais ne compte plus qu’un cinquième des vendeurs dénombrés en 2001, voir <http://cities.expressindia.com/fullstory.php?newsid=135492>, 28 août 2007.

installé à Delhi depuis vingt-cinq ans, qui a adopté la nationalité et est polygame (il a épousé une Afghane et une Indienne). Depuis 2002, Osman et ses frères travaillent comme interprètes pour les patients afghans, qui recherchent des guides pour faciliter leur séjour. Ceux-ci doivent parler hindi, posséder des rudiments d’anglais ainsi qu’une très bonne connaissance de la ville et éventuellement de l’Inde. C’est le cas des fils d’Ali, qui ont eu vent de cette activité par un autre Afghan parti depuis en réinstallation au Canada. L’un d’entre eux, qui travaillait pour la VHAD quand celle-ci disposait d’un bureau à Saket (sud de la ville), en a démissionné car son salaire était trop maigre ; il est employé depuis, lui aussi, comme guide et interprète par les patients afghans. Les jeunes hommes conduisent les patients dans les hôpitaux, au ministère de l’Intérieur, au Foreign Regional Registration Office ; ils les accompagnent dans leurs demandes de visa de sortie, et les ramènent ensuite à l’aéroport. Ils se sont même fait faire des cartes de visite à la demande d’un des patients pour que celui-ci puisse les recommander et leur envoyer de nouveaux clients, une fois rentré en Afghanistan.

Les riches Afghans descendent au Kabli Hotel de Bhogal ou au Richa Hotel de Lajpat Nagar. Ils profitent parfois du temps imposé entre deux traitements pour visiter l’Inde. L’un d’entre eux, qui avait dix jours de convalescence avant le prochain traitement, a emmené Mokkhi avec lui à Bombay. Avec un budget de 20 000 roupies pour le séjour, Mokkhi a pu promener son employeur partout : ils ont visité la mosquée Haji Ali, construite sur la mer ; ils ont fait un tour en bateau, sont allés à la fête foraine et dans les bazars de la ville. Mokkhi en a rapporté avec lui un album photo retraçant leurs pérégrinations.

C’est grâce à l’argent gagné par les fils aînés auprès des patients afghans que la famille peut payer les études de la plus jeune, Shukria, qui est en classe 11 (première). En effet, le HCR ne paie plus les deux derniers niveaux d’études secondaires. Au moment où la situation économique de la famille était plus difficile, Farwana avait interrompu ses études et, à la place, fréquentait l’école Sayed Jamaluddin Afghan ainsi que la formation en soins esthétiques d’UMEED.

Dans l’exemple de cette famille, comme dans le cas d’Assan, le statut de réfugié permet d’initier une activité économique de subsistance pour la famille. Il est

intéressant de souligner que cet apport de capital, et plus généralement les formations dispensées par le HCR ou ses partenaires, génèrent des dynamiques individuelles. En effet, les Afghans qui ont reçu cette somme n’ont pas mis en place de structures collectives (de type coopérative) visant à s’organiser à l’échelle d’un groupe (familial étendu, basé sur le voisinage, etc.). Cette activité de subsistance n’étant pas suffisante pour faire vivre la famille, le père a, lui, utilisé son réseau communautaire, national et/ou religieux pour faciliter son insertion professionnelle ou tout simplement se créer des opportunités. Quand il a fallu revendre le rickshaw, les réseaux communautaires ont repris leur place centrale. Notons cependant que dans le cas du travail avec les patients afghans, les réfugiés ont les compétences spécifiques et requises de l’emploi, des compétences linguistiques et administratives.

À la croisée des réseaux humanitaires, communautaires et religieux, les réfugiés se trouvent parfois dans une position tout à fait stratégique

CONCLUSION

Les organisations caritatives, qu’elles soient destinées à l’ensemble des réfugiés ou aux femmes en particulier, se définissent pour la plupart comme des organisations politiques autant que sociales. Cela tient, selon la présidente de la Chin Women Organisation, à leur condition de réfugiés :

« En tant que réfugiés, nous devons nous battre pour sauvegarder notre culture ici, et rétablir la démocratie là-bas. Comme si ces missions n’étaient pas suffisantes ! Dans un pays comme l’Inde, on n’a pas le droit de travailler, on ne peut pas scolariser décemment nos enfants... Comment voulez-vous qu’on vive sans travailler, et le HCR qui ne veut plus nous donner d’allocation ? C’est en cela que toutes nos actions sont politiques ! »¹

Face à l’adversité, la dimension collective est exacerbée. Pour Achan Mungleng², jeune femme Naga, coordonnatrice du Bureau des réfugiés de l’association The Other Media, ce foisonnement d’organisations s’explique par le fait que les réfugiés ont besoin de développer de petites unités au sein desquelles joue la solidarité. Elle insiste sur le caractère villageois des Chin et des gens du Nord-Est en général –

¹ Entretien réalisé en mars 2004.

² Je rappelle que cette jeune femme naga a fait une thèse d’anthropologie à l’université de Delhi sur l’identité tribale au Manipur. Entretien réalisé en avril 2004, à l’antenne de Delhi de The Other Media (Gulmohar Park).

qu'elle qualifie de «peuples indigènes» – qui ont «une culture très différente des Indiens» de Delhi :

« Les congrégations, les associations créées par les réfugiés sont une reproduction de ce qu'il y avait au village. Se retrouver les uns les autres au sein de ces organisations, même de façon informelle, est une façon de construire la communauté, mise à mal par l'exil. Si la culture tient une si grande place pour ces personnes, c'est qu'elle est la condition de leur survie. Le maintien de cette identité ethnique est la garantie de la pérennité de ces toutes petites unités que représentent les Chin ou les Naga. »¹

Ainsi, chez les réfugiés birmanes, la force des logiques catégorielles reste prégnante, et l'on peut même parler de réification ethnique du fait de la conjonction réfugié/urbanité. Ce phénomène est assez caractéristique des migrations, mais il est exacerbé dans le refuge : les minorités expriment une forte volonté de préserver leur identité, de la défendre, vu le cadre politique qui prévaut dans leur pays d'origine (en particulier chez les Tibétains et les Chin) et du fait de l'exil. Chez les Afghans, bien qu'il existe une (légère) tendance à la transethnicité (les Afghans penjabi et quelques-uns du Khost se retrouvent au sein de la Khalsa Diwan, des Tadjiks, quelques Pachtounes et Ouzbeks font de même à l'ARA), le communautarisme religieux est de mise. Les Tibétains, pour leur part, ont développé un discours «pantibétain», mettant entre parenthèses les différences d'origine géographique ou d'écoles religieuses, adoptant tous la langue de Lhassa, faisant sens avec leur revendication d'un grand Tibet. Ce discours procède donc également d'une réification de l'identité culturelle.

Les réseaux communautaires (qu'ils soient ethniques, religieux ou culturels) qui en découlent mêlent des réfugiés et des non-réfugiés. Ils sont alimentés par d'anciens réfugiés naturalisés ou des hommes d'affaires afghans, tibétains ; ils s'appuient sur les échanges matrimoniaux ; ils sont soutenus par la diaspora (chin ou tibétaine) et les réseaux religieux, et débouchent sur la constitution de réseaux transnationaux. La transversalité de l'identité se déploie donc à deux niveaux : au-delà des catégories et entre les associations.

La jeune génération s'appuie sur ces réseaux transnationaux pour ancrer sa lutte dans des combats plus globaux, et exprimer sa voix discordante sur la scène politique avec plus de force. Les femmes, elles aussi, cherchent à s'inscrire dans une communauté mondiale démocratique, en témoignent les mots qui entrent dans la

¹ Entretien réalisé en avril 2004.

composition des noms de leurs associations ou ceux utilisés sur leurs sites (*human rights, democratic, freedom*), qui expriment également un rattachement à un mouvement « féministe »¹ (*empowerment, participation in the political movement*). Ces jeunes et ces femmes sont les acteurs d'une « démocratie profonde » (Appadurai, 2002) où les dimensions locales et globales s'articulent, débouchant là encore sur l'établissement de réseaux transnationaux.

Cette double dynamique, à la fois catégorielle et transversale, conduit donc, dans un cas comme dans l'autre, à la formation de réseaux transnationaux. Ceci explique en partie la fluidité et la mouvance des appartenances des réfugiés. L'identité « réfugié » apparaît ici « flottante » (Taylor, 1991), elle s'ajuste au gré des interactions et des interlocuteurs, elle n'est jamais fixée.

¹ Le féminisme est compris comme le mouvement de lutte pour une égalité entre les sexes, et non une domination exercée par les femmes sur les hommes.

Célébration du soulèvement populaire tibétain

10 mars 2006, Jantar Mantar



Les Tibétains de Majnu ka Tila arrivent en groupe dans des bus, des rickshaw, des camions, armés de banderoles ou de pancartes.



Les mères de famille portent la *chupa*, robe traditionnelle tibétaine. Les jeunes femmes, en revanche, sont plutôt en jean's en en T-shirts, tout comme les jeunes hommes.



Les étudiants de Rohini sont arrivés peu avant. Ils s'affairent aux derniers préparatifs avant le départ du cortège.



Les manifestants sont très nombreux, près de 3000 selon mes estimations. Les messages sont rédigés en anglais : il s'agit d'exprimer au monde indien et occidental, à travers les médias, le combat des Tibétains.



Après avoir paradé à Jantar Mantar et sur Sansad Marg (où se trouvent YMCA et YWCA), les Tibétains font un sit-in qui ne sera dérangé que par la pluie.

La presse indienne est fidèle au rendez-vous.



Place aux discours officiels : l'allocution du Dalai Lama est lue par le Welfare Officer, seul homme à porter l'habit traditionnel.

Les femmes sont présentes en nombre. Elles seront de nouveau dans la rue le 12 mars, jour de soulèvement des femmes à Lhassa.

Les enfants s'abritent de la pluie avec le drapeau indien qu'ils agitaient dans le cortège.



La construction d'une image



La jeune femme qui lit la déclaration du Congrès de la jeunesse tibétaine (TYC) est assez vite rejointe par...



... un autre militant du TYC, qui « porte les couleurs de son pays et les chaînes qui entravent la liberté », lance-t-il à la foule.



Un membre de l'organisation prie un des supporters occidentaux de s'approcher, pour avoir l'image parfaite que voilà.



Enfin, la manifestation se termine par l'hymne tibétain, chanté par l'assemblée des manifestants.



La présence de YMCA non loin de là provoque l'arrivée de touristes, curieux et ravis de prendre quelques photos souvenirs.

Deux poids, deux mesures

Manifestation des Birmans à l'occasion de la venue de Kofi Annan, 25 avril 2005



La mobilisation est forte chez les réfugiés birmans pour rappeler au Secrétaire général des Nations Unies que la dictature sévit toujours en Birmanie, que la leader de la Ligue Nationale pour la Démocratie (NLD), Aung San Suu Kyi, est toujours en résidence surveillée et que l'accueil qui est réservé aux réfugiés à Delhi ne leur permet pas de vivre décemment.



Les parlementaires élus en 1990, les moines présents à Delhi, les Chin qui ne partagent pas forcément les vues des Bamar en matière de politique, tous sont là.

Les femmes, d'ordinaire peu présentes dans les manifestations, étaient en nombre ce jour-là, portant les marqueurs de l'identité birmane : T-shirts avec inscriptions en birman, pâte de *tanaka* sur les joues, sacs tissés, etc.





Les moines présents à Delhi ne sont pas tous réfugiés. Certains sont juste en voyage d'études, séjournant dans les différents lieux sacrés du bouddhisme (Sarnath, Bodhgaya) ou résidant à Delhi.

Près de 300 personnes étaient réunies ce jour là, soit environ 20% du groupe.



Manifestation des Birmans à l'occasion de la visite présidentielle indienne en Birmanie
10 mars 2006



Pas plus d'une cinquantaine de manifestants (journalistes compris) se sont regroupés ce matin-là. Le froid y est peut-être pour quelque chose, mais l'enjeu semble plus déterminant. Les Birmans n'attendent pas beaucoup de l'Inde, en tous cas pas les Chin. Les Bamar qui ont obtenu un certain soutien politique sont eux au rendez-vous.



Les femmes ne sont pas plus nombreuses que les quatre qui apparaissent sur les photos. Les réfugiés font néanmoins en sorte de les mettre en avant.

Ironie du sort, cette manifestation se déroule le jour même de la célébration du soulèvement populaire des Tibétains. La vague des Tibétains qui déferle juste à côté des Birmans rend leur mouvement encore plus minuscule.



L'Afghan Refugees Association, Hauz Rani



L'Association des réfugiés afghans à Hauz Rani. L'organigramme de l'association présente les différents membres (la femme dont la photo figure était partie pour le Canada quand j'ai rencontré l'association, qui n'a pas connu depuis de membre féminin) avec son leader au sommet. Ci-dessous, trois de ses membres



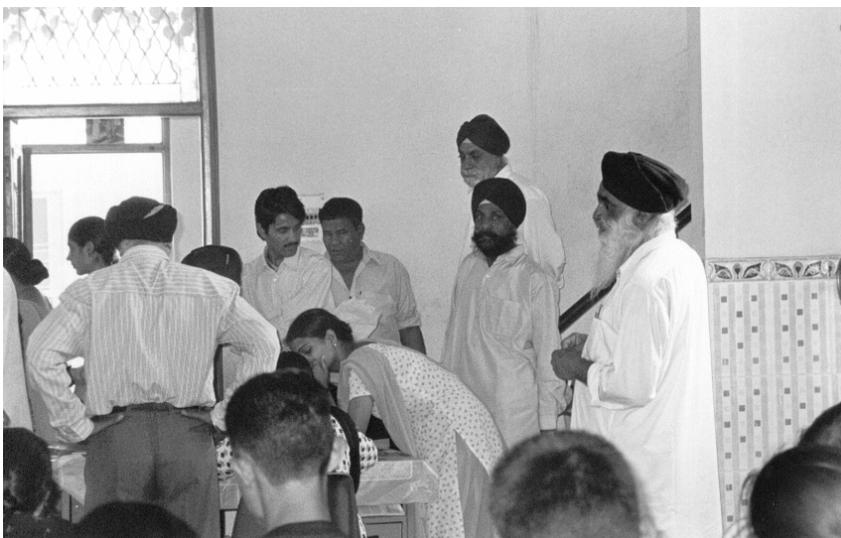
Une cuisine, un tableau noir, un lit pour les consultations médicales, une carte détaillée de l'Afghanistan et un planisphère : le décor de l'Association des réfugiés afghans : toutes les richesses que possède l'association.



La Khalsa Diwan Welfare Society, une organisation caritative sikhe tournée vers l'éducation



Située dans Tilak Nagar, non loin du marché, la Khalsa Diwan Welfare Society dispose d'une belle bâtisse de trois étages, occupés par un bureau au premier ainsi qu'une salle de réunion où les hommes se retrouvent souvent ; de salles de cours au deuxième, et d'une grande salle au troisième, où se tien la réunion d'orientation dont ces photos sont issues.



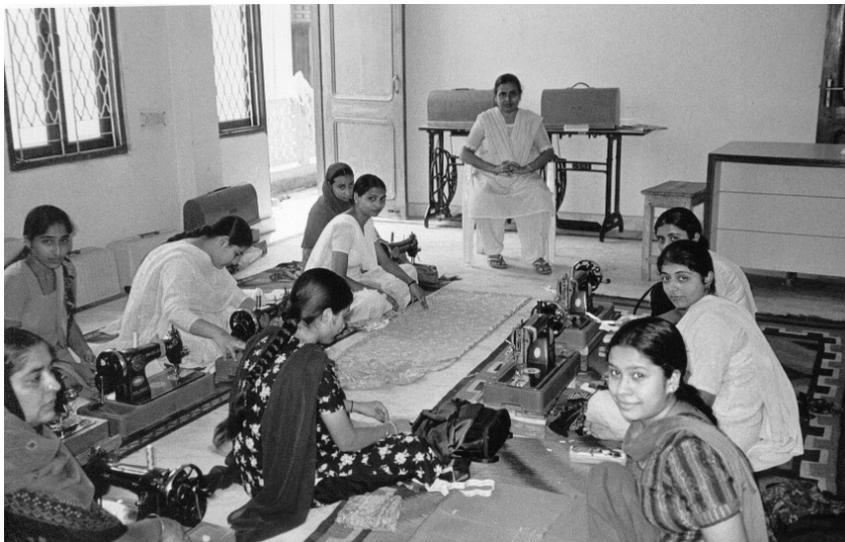
Quelques notables de la Khalsa Diwan veillent au bon déroulement de la journée, organisée en partenariat avec YMCA.



La journée est destinée aux jeunes qui ont terminé leur classe 10 (équivalent de la seconde). Le public est essentiellement composé de jeunes, à qui s'adresse la réunion, mais des mères sont également présentes.



En bas, c'est le cours de couture, donné en partenariat avec le HCR qui regroupe des jeunes femmes et des mères de famille.



Chin Women Organisation

25 avril 2005



Lieu de vie.



Potager...



... et bœuf séché



Entraînement à la pratique de l'anglais



Christian Church

Cours de couture en partenariat avec la Lai

À l'école, les enfants apprennent à lire et à écrire ainsi qu'à compter.



Mais l'on se distrait également : ici, les enfants sont en train de chanter "We are singing in the light of God, we are



singing in the light. We are walking in the light of God, we are walking in the light..."

L'école Sayed Jamaluddin Afghan Lajpat Nagar, 2005



En haut :
L'école Sindhi, qui héberge l'école Sayed
Jamaluddin Afghan.

Dans une salle de classe, les enfants d'âge
très différent sont regroupés en fonction
de leur niveau.

© Angelucci



À l'ambassade d'Afghanistan de Delhi, les
enfants de l'école chantent à l'occasion de la
fête nationale afghane, le 19 août 2005.

© Angelucci

Conclusion

Nous voici au terme de ce travail qui visait à interroger la catégorie «réfugié» et son impact dans le processus de construction identitaire dans le cas particulier de Delhi. Il s'agissait de savoir si, au sein de cette catégorie regroupant des personnes de divers groupes ethniques, religions, nationalités, aux origines sociales variées et au destin politique singulier, se dégagent des représentations et des modes d'action communs, témoins de l'existence d'une identité basée sur la condition de réfugié.

Cette étude se situe à un carrefour réunissant différentes populations, des institutions qui les prennent en charge, des ONG, associations, activistes qui les défendent. La ville de Delhi est comprise comme un espace de dispersion dans lequel les personnes peuvent puiser un grand nombre de ressources (professionnelles, économiques, sociales, politiques, médiatiques) ; certains y font des allers et retours (les étudiants tibétains, les commerçants de pulls) ; d'autres y séjournent un temps avant d'en repartir définitivement (les réfugiés réinstallés, ceux qui obtiennent un visa de travail ou qui rejoignent leur conjoint ou leur famille). Mais la capitale indienne représente également pour certains le lieu où leur parcours migratoire est «contrarié». En effet, si tous les réfugiés présents à Delhi ont fait le choix de s'y rendre, la plupart d'entre eux ne pensait pas ou ne souhaitait pas y demeurer mais certains y sont restés bloqués.

Partant de l'idée que la construction identitaire se réalise dans le rapport à l'autre, j'ai analysé les interactions des réfugiés au sein de la société d'accueil à Delhi. Placés au cœur d'un système composé d'une grande variété d'acteurs, les réfugiés entrent dans un processus de construction sociale accéléré par l'acquisition de ce nouveau statut ou sa revendication, et plus dépendante que toute autre d'un grand nombre de «partenaires». Le tout premier d'entre eux est la ville où convergent les réfugiés, la métropole tentaculaire de Delhi, impressionnant carrefour cosmopolite qui contraste avec le milieu d'origine de la plupart, même si certains sont d'origine urbaine.

Dans cet espace urbain, les réfugiés sont immédiatement confrontés à un ensemble d'institutions, au premier rang desquelles se trouve l'État indien qui fixe le cadre général dans lequel les réfugiés vont évoluer. D'autre part, ils ont à établir un

mode de relation avec la population locale de la capitale indienne, au sein de laquelle ils vivent. C'est cette question que j'ai étudiée dans les deux premiers chapitres. Les conditions d'accueil varient en fonction des groupes et principalement de leur religion – cela est tout à fait flagrant dans le cas des Afghans ; elles conduisent à des façons d'être réfugié bien différentes. La question du droit (de résider, de travailler) est importante, mais elle demeure secondaire par rapport à l'attitude de l'Inde vis-à-vis des différentes populations, attitude qui oscille entre volontarisme (dans le cas des Tibétains) et indifférence (dans le cas des Afghans et des Birmans) et à celle de la population locale qui, elle, peut aller de la bienveillance à une hostilité déclarée. La proximité culturelle, historique ou religieuse des uns ou des autres avec l'Inde entre en ligne de compte dans l'exodéfinition, c'est-à-dire la définition de soi par les autres¹.

Cette exodéfinition est aussi et surtout fixée par l'organisation de tutelle des réfugiés quand il s'agit du HCR, organe exogène pour les réfugiés. À travers les différents programmes proposés aux réfugiés (qui attestent l'idée qu'il n'y a pas d'unité au sein de la catégorie et qu'elle n'est donc qu'un artefact utile aux politiques – de contrôle – des populations), l'agence des Nations Unies façonne l'identité de populations qu'elle a classées selon des critères qui lui échappent en partie. Si le rôle de l'Inde, dans ce processus de catégorisation, a été montré au cours du premier chapitre, la part des pays tiers, en particulier dans le domaine des réinstallations, a été soulignée dans le troisième chapitre, en même temps que l'idéologie qui sous-tend l'action du HCR. Dans le cas des Tibétains, l'organe en charge de l'administration des réfugiés étant une structure endogène, la conception du réfugié développée par les autorités tibétaines (bien que très influencée par l'Inde et l'Occident) est donc de l'ordre de l'« autodéfinition » (*ibid.*), ou endodéfinition. On voit bien ici que la frontière entre l'extérieur et l'intérieur est floue et que les deux ensembles s'interpénètrent.

La mise en perspective des conditions de séjour de ces deux « types » de réfugiés montre que, dans un cas comme dans l'autre, les réfugiés disposent d'un statut informel plus ou moins chargé de précarité. Les réfugiés sous mandat du HCR

¹ C'est ce que Chantal Bordes-Benayoun et Dominique Schnapper nomment « hétérodéfinition » (2006 : 64).

bénéficient certes du statut international de réfugié (assorti d'un certificat de réfugié, le fameux formulaire bleu) mais celui-ci n'est pas reconnu en Inde ; ils y sont donc des réfugiés de fait mais pas de droit. Les réfugiés tibétains, pour leur part, ne disposent pas du statut de réfugié des Nations Unies, mais l'accueil qu'ils reçoivent en Inde leur confère dans les faits une quasi-citoyenneté tout en les privant des droits du citoyen, ce qui les conduit à se considérer comme des citoyens de « seconde zone ». Dans un cas comme dans l'autre, il apparaît que, dans une certaine mesure, « c'est l'institution qui décrète l'identité » (Douglas, 1999 : 53) mais que celle-ci n'a pas toute latitude pour le faire. La nation hôte y contribue de façon significative, les pays de réinstallation ou de migration (dans le cas des Tibétains) également, mais aussi des politiques, des activistes et d'autres acteurs de la société civile.

Le soutien politique aux réfugiés, qui a été l'objet du chapitre 4, n'est observable qu'auprès des Tibétains et des Birmans, seuls à se positionner dans le champ politique. Que seuls des réfugiés politisés reçoivent l'aide de politiques peut se concevoir, mais on constate qu'il en va de même avec des organismes qui se réclament de la société civile. En effet, les ONG et autres groupements (fondations, instituts, sociétés), porteurs de valeurs sociales et humanitaires, dont certains se revendiquent comme des contre-pouvoirs face aux instances officielles, ne sont actifs, eux aussi, que vis-à-vis de réfugiés qui s'affirment comme des sujets politiques. Ainsi, ils contribuent à leur façon à cristalliser une définition politique du réfugié. À l'inverse, les Afghans, qui ne font pas l'objet de l'attention de ces acteurs, et qui témoignent par ailleurs d'un éclatement communautaire, n'ont pas élaboré de mouvement de protestation dénonçant les contraintes qui pèsent sur leur condition de réfugiés au-delà d'un discours contestataire, qu'ils soient musulmans, chrétiens, sikhs ou hindous. Dans le cas de ces derniers, la projection qu'ils font de leur avenir en Inde est un facteur explicatif supplémentaire.

Le soutien reçu par les réfugiés a des retombées dans la sphère politique, bien sûr, mais aussi dans le domaine social. Sur un plan politique, j'ai souligné que, en finançant des projets de jeunes et de femmes ou des associations pluriethniques, les bailleurs de fonds occidentaux contribuent à mettre en place de nouveaux pouvoirs, autonomes par rapport aux instances traditionnelles, non « inféodé[s] à des hiérarchies ou des logiques partisans » (Abélès, 2006 : 238). Ils permettent l'éclosion

d'une société civile, ou en tout cas en apportent les bases. Les femmes se retrouvent « soudainement » dans l'espace public et prennent une place qu'elles n'avaient pas au sein de leurs sociétés ; les jeunes, bénéficiant des initiatives en matière d'éducation, développent notamment un sens critique qui les conduit à remettre en cause les catégories et les instances traditionnelles.

Cette action de la société civile participe de l'idée de « bonne gouvernance », telle que Laëtitia Atlani-Douault la développe (2005). Dans la sphère sociale, un trait marquant de l'aide aux réfugiés, qu'elle provienne des ONG, fondations et partis politiques, ou des institutions de tutelle, est que l'approche de tous ces groupes suit une perspective holiste, considérant les réfugiés dans toutes les dimensions de leur vie en exil. Ainsi, par exemple, les réfugiés bénéficient de financements pour organiser des tournois sportifs et ils reçoivent du HCR, par l'intermédiaire de Don Bosco Ashalayam, des cours de développement personnel. Cette approche holiste, qui pourrait s'apparenter à une déviance totalitaire non assumée mais réelle, n'est pas l'apanage des organisations internationales et des ONG, elle est également le fait des Églises ou de groupes religieux qui agissent auprès des réfugiés.

Les congrégations religieuses, partie prenante du « système-réfugié » à Delhi, sont exclusivement chrétiennes, on l'a vu dans le chapitre 5. Elles suivent des logiques communautaires quand elles s'adressent aux réfugiés chin chrétiens, et d'autres plus prosélytes vis-à-vis des réfugiés afghans et iraniens musulmans. Les communautés chrétiennes ont d'autant plus de succès auprès de ces derniers que les ONG sont absentes de leur vie quotidienne. Elles leur permettent de reconstituer un capital social fortement diminué par la situation d'exil et de renouer avec l'espoir d'une vie meilleure – la conversion représentant alors un moyen de sortir de leur « liminalité sociale » – espoir qui avait conduit une large part d'entre eux à se réfugier à Delhi. Notons que ces Afghans, qui ont été stigmatisés pour leur proximité avec le régime soviétique « communiste et athée », sont fortement ostracisés par leurs compatriotes musulmans qui apprennent leur conversion au christianisme. Dans la majorité des cas, leur entrée dans une nouvelle communauté de croyance fait perdre aux convertis le contact avec le reste du groupe d'origine.

Les valeurs générées par l'entrée dans le « système-réfugié » d'une part, et portées par ces différents soutiens – les politiques, les sociétés civiles d'Inde et d'Occident

ainsi que les Églises chrétiennes – d’autre part, permettent aux réfugiés de s’affirmer en tant que sujets de droit, d’exister comme sujets politiques. Ces sujets politiques ne sont pas forcément politisés : une partie des Chin de Birmanie défend une conception humanitaire du réfugié, contrairement aux Bamar – c’est-à-dire les Birmans à proprement parler –, pour qui seul un engagement actif pour la démocratie en Birmanie justifie le statut de réfugié. Par ailleurs, ils n’apparaissent pas nécessairement dans l’espace public. Ainsi, les Afghans et les Iraniens convertis au christianisme développent un discours sur leur identité de réfugiés dans lequel priment les valeurs d’égalité et de liberté, valeurs qui sont défendues par la religion chrétienne et qui ont fondé la Déclaration universelle des droits de l’homme. Mais leur identité collective est davantage basée sur l’entre-soi, la sphère privée. Ceci s’explique tout d’abord par le fait que leur conversion est très mal perçue par leur groupe d’origine. En outre, les chrétiens d’Inde, minoritaires et victimes de persécutions de la part des extrémistes hindous¹ qui combattent cette religion non-indienne, font plutôt profil bas : ils développent une identité de victimes forgée par les attaques dont ils sont l’objet, qui les incite à rester discrets. Enfin, chez ceux – les Afghans sikhs et hindous – qui ne reçoivent pas une telle attention de la part d’acteurs extérieurs, et pour lesquels l’institution de tutelle est très peu présente, il apparaît que l’identité de réfugié ressemble quelque peu à une coquille vide, au-delà du rôle de témoin de son histoire antérieure, qui fait parfois l’objet d’une mise en scène – présentant le réfugié comme un sujet patriotique –, d’un jeu de rôle que le réfugié façonne au gré des circonstances.

Ces diverses interactions au sein de la société d’accueil ne peuvent être comprises qu’en regard des relations des réfugiés avec leur pays d’origine et leur groupe de référence, qui constituent à la fois des ressources et des référents identitaires centraux. Le pays d’origine est d’autant plus important dans la définition que les réfugiés donnent d’eux-mêmes qu’il est présenté comme inaccessible. Si certains réfugiés ont pu retourner dans leur pays pour un temps plus ou moins bref, en particulier des Tibétains qui sont nés en Inde (ou déclarent l’être²), ce n’est pas le cas

¹ L’actualité récente en témoigne. Voir par exemple le point sur la question réalisé par Ingrid Therwath et Gian Paolo Accardo dans *Courrier International*, le 28 août 2008, http://www.courrierinternational.com/article.asp?obj_id=88785, 11 octobre 2008.

² C’est à cette condition que les Tibétains peuvent obtenir un visa de la part de la Chine.

de la plupart, qui, en devenant réfugiés, ont perdu l'univers familial que constituaient leur parentèle, leurs amis, leurs relations de travail et de voisinage. Ce paysage social, dont ils étaient imprégnés dans leur pays d'origine, se recompose cependant parfois l'espace de quelques jours, de quelques semaines du fait des réseaux existant entre les pays d'origine des réfugiés et l'Inde. Ces mouvements sont cependant rarement le fait des réfugiés eux-mêmes, mais proviennent plutôt de leurs proches, en particulier des parents. Ainsi, il arrive que des mères rendent visite à leurs enfants à Delhi ou que des parents fassent le voyage à l'occasion d'un mariage, d'une naissance, d'un pèlerinage religieux¹ ou bien encore profitent de l'occasion pour se faire soigner.

En ce qui concerne le groupe de référence des réfugiés, le « nouveau groupe d'origine », on a vu que sa composition ethnique était fortement modifiée dans l'exil. Si cette dimension n'a pas davantage émergé, c'est que, dans un système où dominant des acteurs exogènes, qui sont au cœur des enjeux cristallisés autour du statut de réfugié, le discours unitaire et essentialiste prime (les Tibétains ne font qu'un, les Afghans sont des Afghans nationaux, les Chin sont surtout des Birmans, parfois des Chin, mais rarement des Haka). La dimension ethnique n'est pas pour autant évacuée de leur identité, bien au contraire, mais elle ne se révèle qu'au sein des groupes et de leurs réseaux de solidarité, qu'ils soient locaux, nationaux ou transnationaux. Par ailleurs, l'ethnicité n'est qu'un des facteurs qui orientent ces dynamiques communautaires : la religion joue également un rôle moteur dans le processus. Dans ce contexte, où le référent catégoriel est prééminent, j'ai surtout montré que la condition de réfugié introduisait de profonds changements au sein des groupes de réfugiés (ou en produisait les germes) vers l'établissement d'une société civile. Bien que, dans le cas des réfugiés, la notion de société civile soit indissociable des logiques communautaires clairement observables, il convient de souligner que des dynamiques transversales produisent des regroupements de personnes sur la base de leur genre, de leur classe d'âge ou de leur nationalité. La condition de réfugié permet donc, dans une certaine mesure, de dépasser des rattachements communautaires qui prévalent auprès des réfugiés en raison de leur précarité.

Il apparaît en effet que l'identité «réfugié» est transversale. Le fait «réfugié» exacerbe un processus de construction identitaire dans lequel les individus réagissent

¹ Le Kalachakra est l'occasion pour les Tibétains de l'intérieur et ceux de l'exil de se retrouver.

aux nombreux acteurs du « système-réfugié », et procèdent à la formation d'une identité jouant des référents institutionnels, communautaires et associatifs. C'est dans l'interaction des différentes composantes de cet espace que se mobilise l'identité réfugié et que la notion de réfugié prend sens sur le plan sociologique. On a ici affaire, non pas à l'éclatement de l'identité individuelle, ou, au contraire, à une unité que résumerait l'idée de « réfugié », mais à l'expression d'une identité hétérogène. Plus que d'autres catégories de population, les réfugiés font de cette hétérogénéité le fondement de leur construction identitaire en ce qu'elle fait intervenir des référents provenant de diverses logiques : celles des institutions internationales et des gouvernements (d'accueil et des pays de réinstallation à travers leurs ambassades), celles des ONG et de la société civile, indienne et occidentale, celles des congrégations religieuses, celles, enfin, des groupes de réfugiés. Les réfugiés puisent dans ces interactions singulières des valeurs et des normes qu'ils se réapproprient pour façonner une identité transversale, fluide et instable, une identité qui s'apparente à un « signifiant flottant », pour reprendre le concept développé par Anne-Christine Taylor (1991 : 244).

Les réseaux développés par les réfugiés, même s'ils ne sont pas au centre de la construction identitaire réfugiée dans le sens où ils ne s'organisent pas autour de cette catégorie « réfugié », interviennent cependant dans ce processus identitaire. J'ai conclu le dernier chapitre en observant que les dynamiques communautaires, tout autant que les logiques transversales, conduisaient à la formation de réseaux transnationaux, lesquels étaient entretenus par des diasporas, constituées au fil des années et des départs d'Inde et d'ailleurs vers l'Occident. En effet, les réfugiés chin de Delhi parlent des Chin réinstallés en Occident comme d'une diaspora ; les Tibétains en exil sont souvent qualifiés comme tels (Korom, 1997 ; Klieger, 2002 ; Bernstorff et von Welck, 2004) ; les Afghans quelquefois (Centlivres et Centlivres-Demont, 2000). Malgré ces discours, a-t-on pour autant affaire à des diasporas ? Peut-on faire l'amalgame entre diasporas et réfugiés, et à quelles conditions ? Il convient de s'arrêter sur le sens que l'on donne à ce concept, qui connaît aujourd'hui un réel succès. On partira de la définition qu'en donne Gabriel Sheffer (1986 : 3) :

Modern diasporas are ethnic minority groups of migrant origin residing and acting in host countries but maintaining strong sentimental and material links with their countries of origin – their homelands.

Comme le souligne Kamel Dorai (2005 : 217), il ne faut pas considérer le terme de « minorité » dans un sens numéraire mais bien social. De plus, le regard est porté depuis le pays d'accueil : il s'agit de minorités ethniques dans la société d'installation et non, nécessairement, dans le pays d'origine. Cela étant dit, cette définition convient, à première vue, pour parler de réfugiés qui ont migré dans un autre pays que le leur, y résident – *a priori* temporairement – et maintiennent de forts liens – affectifs et parfois matériels – avec leur patrie.

Néanmoins, cette définition fondatrice mérite d'être complétée par deux éléments. Le premier est que l'existence d'une diaspora implique la durée (Centlivres, 2000). C'est notamment ce qui permet à Kamel Dorai (*op. cit.* : 214) de qualifier les Palestiniens de diasporas :

Les Palestiniens sont une communauté de réfugiés qui se sont constitués en diaspora du fait de leur installation durable dans leurs pays d'accueil respectifs à partir d'une même espace de départ [...] et du système de réseaux transnationaux qu'ils ont développé pour permettre de maintenir l'unité de la communauté malgré la dispersion.

Le second élément est la perception de l'identité collective. Ainsi, on retiendra la définition « étroite » que donnent Chantal Bordes-Benayoun et Dominique Schnapper (2006 : 178-179) du concept de diaspora¹ :

Il est nécessaire que des *relations* s'établissent entre le « *centre historique* », réel ou mythique, les *établissements dispersés* et les *sociétés d'installation* pour qu'on puisse parler de diaspora. Mais l'existence de relations objectives n'est pas suffisante. Le terme ne devrait désigner une forme de dispersion géographique et de relations sociales que si les hommes ont également *conscience d'un destin commun* et la volonté de « faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis » pour reprendre la formule de Renan à propos de la nation. La conscience de former un peuple disséminé par-delà les frontières politiques fait partie intégrante de l'expérience de la diaspora et de la condition sociale qu'elle implique.

L'expérience des réfugiés, pour être considérée comme équivalente à celle des diasporas, devrait donc impliquer la durabilité de leur installation, des liens avec le pays d'origine, une organisation structurant les différents pôles de la dispersion ainsi que le développement d'une identité propre. Cette question nécessite cependant de distinguer entre les différentes populations étudiées, et de présenter successivement la situation des Tibétains, des Birmans et plus particulièrement des Chin, et enfin des Afghans.

¹ Dans cette citation, j'utilise l'italique pour souligner les points qui me paraissent déterminants.

Les Tibétains en exil vivent très majoritairement en Inde, au Népal et au Bhoutan dans une moindre mesure, ainsi qu'en Occident. Ils peuvent librement circuler entre les trois premiers pays (du fait des traités de libre circulation les liant). Nombreux sont ceux dont la famille est établie entre l'Inde et l'un de ces deux pays, voire entre les trois, et la plupart des Tibétains rencontrés à Delhi comptent des membres de leur famille en Occident. Les visites familiales et les opportunités professionnelles qui se présentent sont autant d'occasions pour les réfugiés de se déplacer dans cet espace de circulation, de dispersion, duquel l'Occident reste un peu à part pour des raisons évidentes de facilité et de coût du déplacement.

Les différents lieux de la dispersion des Tibétains sont très fortement unifiés par l'organisation que la communauté en exil s'est donnée, puisque les Tibétains sont administrés par un «État» en exil. Il est le garant de l'identité culturelle tibétaine, inséparable de la religion bouddhique, qu'il a élevée au rang de politique. La préservation (la création dans une certaine mesure) de l'identité tibétaine à travers la mise en place des *settlements* et du système scolaire tibétain en Inde sont les témoins les plus visibles de la place qu'occupe le Tibet dans la reconstruction identitaire en exil ; le militantisme enflammé des jeunes (et de certains qui le sont moins) en est une autre expression.

De plus, des réseaux transnationaux viennent renforcer l'unité des Tibétains dans les sphères politique, religieuse et culturelle, et économique. L'activité politique, fortement centralisée en Inde, dispose cependant de relais en Occident, en particulier aux États-Unis où réside l'envoyé spécial du Dalai Lama, Lodi Gyari, et dans tous les autres pays majeurs de résidence des Tibétains, où se trouvent des bureaux du Tibet. Sur les plans culturels et religieux, les constructions de monastères sur toute la planète, la circulation des lamas, et en particulier de leur chef, le Dalai Lama, la délivrance d'enseignements ainsi que les diverses manifestations culturelles (théâtre, danse) organisés par les Maisons du Tibet permettent à la fois de renforcer l'écho de la culture tibétaine auprès des non-Tibétains et de réactualiser les liens qui unissent les communautés éparpillées à travers le monde et le pays d'adoption qu'est devenue l'Inde. Les réseaux économiques sont également actifs, et prennent la forme de «remises» individuelles au sein des familles, d'exportations des produits d'artisanat

tibétains réalisés en Inde ou sont le fait d'entrepreneurs qui font les va-et-vient entre les différents lieux d'installations.

Bien que le statut des Tibétains en Inde ne soit pas dénué de précarité, ils sont fermement établis, et ce depuis près de cinquante ans dans leur pays d'accueil, l'Inde, pays qui est devenu la terre d'adoption des Tibétains, leur seconde patrie ou « terre maternelle », expression que les Tibétains empruntent aux Indiens qui désignent ainsi leur terre natale (Bharat Mata). Tous ces éléments permettent de conclure à l'existence d'une diaspora au sein des Tibétains de l'exil.

En ce qui concerne les Birmans, en dépit des tendances à la transversalité observables en particulier dans le développement des associations féminines ou des groupements pluriethniques, on ne peut en aucun cas parler d'une diaspora birmane alliant Bamar et autres groupes ethniques de Birmanie. Mais on peut se poser la question de son existence pour les Chin. Leur espace de dispersion est constitué du Mizoram, des différentes villes d'Inde où se trouvent les collèges bibliques fréquentés, de Delhi, et pour certains de l'Occident. Il faut également mentionner la Malaisie, où de nombreux Chin migrent depuis le pays chin, pour y travailler, souvent de façon illégale. L'existence de réseaux politiques et religieux, culturels et économiques dans une moindre mesure, ainsi que matrimoniaux, à l'échelle transnationale, donne corps à un peuple « éclaté » en différents territoires.

L'attachement au pays d'origine se manifeste par des liens symboliques, parfois matériels, et il apparaît tout à fait central, en particulier à travers la revendication d'une identité ethnique, dont l'unification est le produit de l'exil et, notamment, de l'action des élites telles que Lian Sakhong, cet universitaire et homme politique chin. Dans un certain « repli sur soi » à la fois entretenu par les Chin eux-mêmes et imprimé de l'extérieur (par le statut de réfugié, par les relations avec les Indiens), les réfugiés chin « bricolent » une identité plurielle, ethnique et statutaire, pour répondre à la situation sociale nouvelle qu'ils traversent¹. « L'identité ethnique (même s'il s'agit d'une ethnie fabulée) postule la mémoire, puisqu'elle signifie durée, maintien, à travers les changements, d'une réalité venue du passé » (Bastide, 1970 : 106). C'est dans cette perspective que les Chin réfugiés à Delhi redéfinissent leur identité, entre

¹ C'est l'idée de « triangulation » d'Amselle (2001 : 7), qu'il définit comme « le recours à un(des) élément(s) tiers pour fonder sa propre identité ».

référence à la mémoire collective, elle-même influencée en retour par la situation présente vécue, et projection hasardeuse, car peu maîtrisée, dans le futur.

Deux dimensions sont ici centrales. La première concerne les conditions d'accueil faites aux Chin qui ne permettent pas leur installation durable ; on a vu tout au long de ces pages que leur précarité est économique et sociale. Ils vivent en marge du monde professionnel indien où ils ne peuvent prétendre qu'à des emplois dans le secteur informel, ce qui est fort problématique quand on est étranger ; un taux très élevé de déscolarisation est observable ; la langue locale n'est pas bien maîtrisée. Tous ces éléments justifient, selon les Chin, le fait qu'ils n'ont d'autre choix que de vouloir poursuivre la migration vers l'Occident. C'est notamment en référence à la vie de ceux qui ont été réinstallés, et qui sont dénommés par ceux de Delhi comme la diaspora, marquant ainsi la différence de statut social et économique, que les réfugiés chin se sont forgé cette opinion. Les réseaux transnationaux servent donc d'appui aux revendications des Chin de Delhi, l'information qui circule entre les différents lieux d'existence des Chin, notamment grâce à Internet, permet de créer et d'entretenir la solidarité entre les Chin.

Les réseaux transnationaux qui unissent les différents espaces de la dispersion sont politiques, religieux, matrimoniaux, et économiques dans une moindre mesure. Ils permettent de pallier les difficultés économiques, juridiques et politiques rencontrées en Inde. Par conséquent, ils donnent une unité aux Chin dispersés entre ces pays. En matière de politique, les principaux responsables chin vivent en Occident (aux États-Unis et au Canada principalement), mais se rendent régulièrement en Inde et en Thaïlande, représentant, avec l'Occident, les trois pôles de l'action politique des Birmans en général. Les différents partis politiques et les coalitions¹ telles que l'Ethnic National Council ou le National Reconciliation Program sont eux aussi rattachés à ces trois pôles. Au détour d'une conférence dans la capitale indienne, les leaders de la diaspora tentent de jouer un rôle auprès de la communauté de Delhi face au HCR et en prodiguant des conseils aux réfugiés de Delhi. Si, dans les locaux de l'agence, le discours de ces responsables chin expatriés

¹ Elles regroupent les Bamar et les minorités ethniques de Birmanie au sein d'alliances qui tentent de mettre en place un dialogue avec la junte dans lequel les minorités pleinement sont reconnues. Ces alliances ou coalitions sont fortement épaulées par les soutiens occidentaux, qui prônent les initiatives pluri ou transethniques.

est tenu au nom de la communauté des réfugiés birmanes dans sa globalité, il s'agit en fait de la promotion par les exilés chin chrétiens de leur agenda : améliorer le sort des Chin en Inde à travers la réinstallation en Occident pour leur permettre de gagner des terres prospères et chrétiennes. Le réseau chrétien est tout à fait central et sollicité principalement pour l'éducation et la réinstallation. La dynamique transnationale unissant les Chin exilés est également notoire dans la sphère matrimoniale. On observe des unions entre réfugiés réinstallés ou migrants chin devenus citoyens et réfugiés de Delhi. S'il apparaît qu'ils s'appuient sur les réseaux villageois et sont orientés par les appartenances claniques, ces mariages sont aussi un moyen d'améliorer les conditions de vie des Chin réfugiés. Dans la sphère économique enfin, des sommes d'argent (les « remises ») sont envoyées par les Chin d'Occident à ceux d'Inde. Elles restent cantonnées à la sphère familiale. Dans des cas exceptionnels, d'autres personnes peuvent être sollicitées, comme les amis ou les soutiens politiques ou religieux. Ce fut le cas pour le paiement des cautions des manifestants emprisonnés en 2003 à la suite des manifestations devant le HCR, qui furent acquittées grâce aux versements de Chin et de sympathisants canadiens et américains, ou pour les noces de Chin Chin, qui reçut de ses amis réinstallés une somme d'argent en cadeau de mariage.

Des relations existent donc entre les Chin de Delhi et les autres membres de leur groupe dispersés à travers la planète. Cependant, la précarité de l'installation dans la capitale indienne de ceux qui sont réfugiés à Delhi nous empêche de parler d'eux en terme de diaspora.

En ce qui concerne les Afghans, enfin, il paraît tout aussi difficile de les considérer comme des diasporas. J'emploie le pluriel car il nous faut distinguer entre les deux groupes, les musulmans d'un côté et les sikhs et les hindous de l'autre. Les Afghans musulmans présents à Delhi sont majoritairement des Kaboulis, on l'a dit. Il s'agit donc plus d'une classe sociale que d'un groupe ethnique revendiquant une identité propre. Quant à la nationalité, elle a pris de l'importance avec l'exil, mais elle ne conduit pas à une identité collective affirmée.

Les Kaboulis sont fortement dispersés, en particulier en Occident. À Delhi, alors qu'ils furent près de 15 000 au début des années 1990, ils étaient moins de 2 000 fin

2006. Environ 5 000 d'entre eux sont partis en Amérique et en Australie grâce à des programmes de réinstallation du HCR, comme on l'a exposé dans le chapitre 3, mais d'autres ont gagné l'Occident par leurs propres moyens. Ceux qui demeurent dans la capitale indienne sont pour la plupart des personnes qui « attendent leur tour », car, hors des programmes du HCR, ils ne disposent pas de réseaux personnels suffisamment efficaces pour gagner le « Premier monde ». Ils sont restés bloqués à Delhi. Si les Afghans développent des échanges transnationaux sur un plan économique et matrimonial, dont les directions sont inversées (l'argent circule d'Occident vers l'Inde, les époux/épouses d'Inde vers l'Occident), on n'observe pas d'organisation interne qui les structurerait autour de la condition de réfugié, que ce soit sur le plans politique, culturel ou religieux.

Quant à leur installation en Inde, bien que leur présence remonte maintenant à plus de quinze ans pour les premiers arrivés, on ne peut pas parler pour autant d'installation durable. Les réfugiés pratiquent une économie de la survie : ils bricolent entre petits boulots, opportunités offertes par le HCR et l'aide des membres de leur famille ayant gagné l'Occident. Les enfants, pour la plupart, interrompent tôt leurs études pour travailler et aider ainsi des familles qui vivent chichement (mais mieux que nombre de familles indiennes), déménagent souvent et ne se projettent pas en Inde. La précarité qui caractérise leur vie en Inde est centrale dans leurs discours sur leur vie de réfugié, dont un des signes est le célibat d'hommes plus si jeunes, synonyme caractéristique d'échec social. Enfin, les liens avec le pays d'origine semblent rompus dans une large mesure, ou en tout cas d'un type particulier car il n'est pas question, pour les Afghans de Delhi, de rentrer.

La situation des Afghans musulmans à Delhi ne permet pas de conclure à l'existence d'une diaspora afghane dont les réfugiés feraient partie, à la différence de ce qu'observent Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont (2000) en Suisse. Les deux chercheurs qualifient les Afghans exilés en Europe de diaspora au regard de leur établissement durable et de leur intégration aux sociétés d'accueil (le succès de la scolarisation de leurs enfants en est un témoin). Ils observent que le mythe du retour est présent dans les discours, bien qu'il semble assez peu vraisemblable, et que l'invention d'une « culture afghane » et d'une tradition » ainsi qu'une « réflexion – liée à une prise de conscience – sur l'identité nationale afghane », dont l'islam est

inséparable, sont autant d'éléments attestant l'existence d'une diaspora et que l'on ne retrouve pas dans la capitale indienne.

En ce qui concerne les Afghans sikhs et hindous, le pays d'origine ne représente plus ce référent identitaire central, même d'un point de vue mythique. Pour la grande majorité des réfugiés, en effet, l'Inde est devenue la nouvelle patrie et les réseaux transnationaux qui lieraient les différents espaces de la dispersion afghane sikhe et hindoue sont invisibles dans la sphère publique. Ils ne constituent donc pas une structure interne au groupe. Quant au maintien d'une identité collective propre, on peut en douter. Si l'on considère la seule association des réfugiés afghans sikhs de Tilak Nagar, la Khalsa Diwan Welfare Society, on constate qu'elle est ouverte aux Indiens, et se présente autant comme une organisation sikhe que comme une association afghane. La dimension qui compte est donc ici la religion, commune avec les Indiens, plus que l'identité afghane. De plus, on ne perçoit pas, depuis Delhi, un phénomène de dispersion territoriale. Force est donc de constater que là non plus, on ne peut parler de diaspora.

Ce parallèle tracé entre les concepts de diasporas et de réfugiés permet de souligner que, en dépit des similitudes existantes au regard de la dispersion géographique, les liens transnationaux et l'attachement au pays d'origine, la notion de réfugié implique une condition temporaire, précaire, tandis que la diaspora contient une idée de stabilité, une dimension pérenne. D'autre part, « [c]'est la volonté identitaire et politique – au sens large du terme – qui fait que la dispersion d'un peuple cesse d'être simplement géographique pour devenir aussi une condition et une expérience sociale singulière », estiment Chantal Bordes-Benayoun et Dominique Schnapper (2006 : 218) au sujet de la diaspora. De la même façon, cette étude montre que des groupes existent clairement en tant que réfugiés quand ils développent des revendications quant à leur statut et qu'ils expriment une conscience d'appartenir à un collectif, dont le destin a été scellé par l'histoire dans l'exil. Ainsi, la majorité des parallèles furent tracés entre les Tibétains et les Birmans qui ont fait de la dimension politique au sens large une donnée fondamentale de l'identité, bien qu'elle ne soit pas définie par tous de la même façon. L'engagement pour la démocratie est un élément

constitutif de l'identité des uns, la reconnaissance de leurs droits humains fonde la communauté de destin des autres.

Les Chin chrétiens ainsi que les Afghans musulmans et chrétiens qui, bien qu'ils ne se positionnent pas dans la sphère publique, n'en investissent pas moins le statut de réfugié, exploitent toutes les opportunités auxquelles ce statut permet d'accéder. Cela se traduit de façon nettement différente, puisque les Afghans s'en tiennent à un discours revendicateur, tandis que les Birmans développent le dispositif nécessaire pour faire entendre leur voix. Les Chin et les Afghans donnent ainsi à voir le plus clairement ce que peut être la construction du réfugié en tant que statut de droit, ce dont les Tibétains sont incapables du fait de l'ambiguïté de leur statut en Inde. Chin et Afghans musulmans et chrétiens revendiquent et tentent de s'élever au rang de citoyens de la globalisation. Ils ont intégré la philosophie de l'asile et voudraient mettre les Nations Unies et les États face à leurs engagements et leurs responsabilités.

De même que Chantal Bordes-Benayoun et Dominique Schnapper (*op. cit.* : 222) concluent leur ouvrage en estimant que l'interrogation sur la diaspora est un moyen de penser l'évolution de l'ordre politique quand s'affaiblissent les nations, qui furent jusqu'à présent le cadre de la démocratie, David Turton souligne pour sa part que les migrants forcés, les réfugiés donc, nous adressent une question cruciale, celle de savoir comment nous définissons notre humanité (2003 : 8) :

[F]orced migrants make a special claim on our concern. They require us to consider issues of membership, citizenship and democratic liberalism. [...] They require us, in other words, to consider who *we* are – what is or should be our moral community and, ultimately, what it means to be human.

Qu'elle s'attache à analyser les formes post ou supranationales, les adaptations et les innovations des migrants face aux institutions ou bien encore les réseaux d'échange et de solidarité, la recherche sur les migrations humaines en général et sur les réfugiés en particulier apparaît fondamentale pour comprendre l'évolution du monde contemporain.

Bibliographie

- ABÉLÈS Marc, 2002, « La nouvelle philanthropie américaine et l'esprit du capitalisme », *Esprit*, 2, p. 187-193.
- ABÉLÈS Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot.
- AGIER Michel, 1997, « Nouveaux contextes, nouveaux engagements », in AGIER Michel, *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. Paris, J.-M. Place (Les Cahiers de Gradhiva), p. 9-28.
- AGIER Michel, 2002, *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris, Flammarion.
- AGIER Michel, 2006, « Protéger les sans-État ou contrôler les indésirables : où en est le HCR ? », en ligne [http://terra.rezo.net/article.php3?id_article=348], consulté le 3 juin 2006.
- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.
- ANTEBY-YEMINI Lisa, BERTHOMIÈRE William, SHEFFER Gabriel, 2005, *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot (1^{re} édition 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*).
- APPADURAI Arjun, 2002, « Deep Democracy : Urban Governmentality and the Horizon of Politics », *Public Culture*, 14 (1), p. 21-47.
- ARDLEY Jane, 2002, « A Critique of Tibetan Democracy in Exile », *Tibetan Foundation Newsletter*, 34, January, p. 13-15.
- ASSAYAG Jackie et TARABOUT Gilles (éd.), 1997, *Purusartha, 19 : Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*. Paris, Éditions de l'EHESS, p. 8-22.
- ATLANI-DOUAUT Laëtitia, 2005, *Au bonheur des autres*. Paris, Société d'ethnologie.
- BARTH Frederik (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, Little Brown.
- BASTIDE Roger, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, p. 65-108.
- BASTIDE Roger, [1972]1998, « Méthodologie des recherches inter-ethniques », *Bastidiana*, 23-24, décembre-juillet, p. 58-71.
- BAUJARD Julie, 2001, « La communauté chin de New Delhi. Une population réfugiée de Birmanie, sous protection des Nations Unies ». Mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de Provence, Aix-en-Provence.

- BAUJARD Julie, 2003, « Nouveaux citoyens de la globalisation ? Réfugiés birmans et afghans à New Delhi : une situation d'interaction sociale et culturelle multidimensionnelle ». Mémoire de DEA d'ethnologie, Université de Provence, Aix-en-Provence.
- BAUJARD Julie, 2005, « Ni espionne ni avocate. La place ambiguë de l'ethnologue auprès des réfugiés », in Florence BOUILLON, Marion FRESIA et Virginie TALLIO (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*. Paris, Éditions de l'EHESS/CEAf, p. 125-143.
- BAUJARD Julie, 2007, « Le rapatriement, l'intégration ou la réinstallation ? Analyse critique des 'solutions durables' proposées par le HCR aux réfugiés. Le cas de New Delhi », *Asylon(s)*, 2, novembre, en ligne [<http://terra.rezo.net/rubrique42.html>], consulté le 3 novembre 2007.
- BAUJARD Julie, 2008, « Quand les réfugiés s'opposent au HCR. Manifestations de demandeurs d'asile birmans à Delhi », en ligne [<http://terra.rezo.net/article819.html>], consulté le 17 octobre 2008.
- BENOIST Jean et VOUTIRA Eftihia, 1994, *Diplôme universitaire européen sur l'aide humanitaire. Volume 4 – Module : Anthropologie*. Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes.
- BERNSTORFF Dagmar and WELCK Hubertus von (eds), [2003] 2004, *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*. New Delhi, Orient Longman.
- BERTHELEU Hélène, 2001, « Introduction », in BERTHELEU Hélène, *Identifications ethniques. Rapports de pouvoir, compromis, territoires*. Paris, L'Harmattan, p. 7-20.
- BHAUMIK Sudhir, 2003, in SAMADDAR Ranabir (ed.), 2003, *Refugees and the State: Practices of Asylum and Care in India, 1947-2000*. New Delhi, Thousand Oaks and London, Sage, p.182-210.
- BINDER Susanne, TOŠIĆ Jelena, 2005, « Refugees as a particular form of transnational migrations and social transformations : socioanthropological and gender aspects », *Current Sociology*, 53 (4), July, p. 607-624.
- BONTE Pierre et IZARD Michel, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF.
- BORDES-BENAYOUN Chantal, 2005, « Conclusion », in ANTEBY-YEMINI Lisa, BERTHOMIÈRE William, SHEFFER Gabriel, 2005, *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 489-494.
- BORDES-BENAYOUN Chantal et SCHNAPPER Dominique, 2006, *Diasporas et nations*. Paris, Odile Jacob.
- BOSE Ashish, 2004 « Afghan Refugees in India », *Economic and Political Weekly*, 39 (43), p. 4698-4701.
- BOSE Tapan Kumar, 1999, *Abandoned and Betrayed : Afghan Refugees Under UNHCR Protection in New Delhi*. New Delhi, SAHRDC.

- BOSE Tapan Kumar, 2000, *Protection of Refugees in South Asia: Need for a Legal Framework*, South Asia Forum for Human Rights, Paper Series 6.
- BOSE Tapan Kumar and MANCHANDA Rita (eds.), 1997, *State, Citizens and Outsiders : the Uprooted People of South Asia*. Katmandou, South Asia Forum for Human Rights.
- BRACHET Olivier, 1997, « L'impossible organigramme de l'asile en France. Le développement de l'asile au noir », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 13 (1), p. 7-36.
- BRAILLARD Philippe, 1987, *Mythe et réalité du non-alignement*. Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Études de Genève. Paris, Presses Universitaires de France.
- BRÜCK Michael von, 2004, « Tibet, the 'Hidden' Country », in BERNSTORFF Dagmar and WELCK Hubertus von (eds), [2003] 2004, *Exile as Challenge : The Tibetan Diaspora*. New Delhi, Orient Longman, p. 11-44.
- CAMBRÉZY Luc, 1998, « Une enquête chez des réfugiés urbains : le cas des exilés rwandais à Nairobi », *Autrepart*, 5, p. 79-94.
- CAMBRÉZY Luc, 2001, *Réfugiés et exilés. Crise des sociétés. Crise des territoires*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- CAMPBELL Elizabeth H., 2006, « Urban Refugees in Nairobi: Problems of Protection, Mechanisms of Survival and Possibilities for Integration », *Journal of Refugee Studies*, 19 (3), p. 396-413.
- CENTLIVRES Pierre et CENTLIVRES-DEMONT Micheline, 1988a, *Et si on parlait d'Afghanistan ? Terrains et textes 1964-1980*. Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CENTLIVRES Pierre et CENTLIVRES-DEMONT Micheline, 1988b, « The Afghan Refugee in Pakistan : An Ambiguous Identity », *Journal of Refugee Studies*, 1 (2), p. 141-152.
- CENTLIVRES Pierre et CENTLIVRES-DEMONT Micheline, 1988c, « The Afghan Refugee in Pakistan : A Nation in Exile », *Current Sociology*, 36 (2), p. 71-92.
- CENTLIVRES Pierre et CENTLIVRES-DEMONT Micheline, 2000, « Exil et diaspora afghane en Suisse et en Europe », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 30, en ligne, [<http://cemoti.revues.org/document645.html>], consulté le 19 octobre 2008.
- CENTLIVRES Pierre, 1999, « L'anthropologie face à l'humanitaire », *Annales de l'EHESS*, 54 (4), juillet-août, p. 945-965.
- CENTLIVRES Pierre, 2000, « Portée et limites de la notion de diaspora », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 30, en ligne [<http://cemoti.revues.org/document638.html>], consulté le 1^{er} septembre 2008.

- CHAKRABORTY Manik, 2001, *Human Rights and Refugees. Problems, Laws and Practises*. Delhi, Deep and Deep Publications.
- CHAVANNES Alice, 1996, « Asile/Demandeur d'asile » *Pluriel-recherches*. Paris, L'Harmattan, 4, p. 15-18.
- CHAVANNES Alice, 1996, « Réfugié », *Pluriel-recherches*. Paris, L'Harmattan, 4, p. 68-72.
- CHIMNI B.S., 1999, « From resettlement to involuntary repatriation: towards a critical history of durable solutions to refugee problems », en ligne [<http://www.unhcr.org/research/RESEARCH/3ae6a0c50.pdf>], consulté le 5 décembre 2006.
- CHIMNI B.S., 2003, « Status of Refugees in India: Strategic ambiguity », in SAMADDAR Ranabir (ed.), 2003, *Refugees and the State: Practices of Asylum and Care in India, 1947-2000*. New Delhi, Thousand Oaks and London, Sage, p. 443-471.
- CONDOMINAS Georges et POTTIER Richard, 1982, *Les Réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est*, rapport au Président de la République. Paris, La Documentation française.
- CRÉPEAU François, 1998, « L'évolution du HCR », *Relations*, 645, novembre, p. 271-274.
- CRISP Jeff and OBI Naoko, 2000, *Evaluation of UNHCR's policy on refugees in urban areas. A case study review of New Delhi*. Geneva, Evaluation and Policy Analysis Unit, United Nations High Commissioner for Refugees.
- CUIN Charles-Henry et GRESLE François, 1992, *Histoire de la sociologie. 2. Depuis 1918*. Paris, La Découverte.
- DANEL-FEDOU Grégoire et ROBINNE François, 2007, *Microcrédit et changement social au Myanmar (Birmanie). Une étude anthropologique et économique dans l'État Chin*. Paris, Gret.
- DHAVAN Rajeev, 2004, *Refugee law and policy in India*. New Delhi, PILSARC.
- DODIN Thierry, 2002, « The Ladakh Budh Vihar of Delhi : the Fate of a Ladakhi Outpost in the Indian Capital », in BLEZER Henk and ZADOKS Abel (eds), *Tibet, Past and Present*. Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for the Tibetan Studies, 2000. Leiden, Brill.
- DOMENACH Hervé et PICOUET Michel, 1995, *Les Migrations*. Que sais-je ?, Paris, PUF.
- DORAÏ Mohamed Kamel, 2001, « La dynamique migratoire des Palestiniens du Sud Liban : migration économique ou refuge dans un pays tiers ?, in BERTHELEU Hélène, *Identifications ethniques. Rapports de pouvoir, compromis, territoires*, Paris, L'Harmattan, p. 133-152.
- DORAÏ Mohamed Kamel, 2005, « Les Palestiniens : vers l'émergence d'une diaspora de réfugiés ? », in ANTEBY-YEMINI Lisa, BERTHOMIÈRE William,

- SHEFFER Gabriel, 2005, *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 211-223.
- DORAÏ Mohamed Kamel, 2006, *Les réfugiés palestiniens du Liban. Une géographie de l'exil*. Paris, CNRS.
- DORSH Marie de Voe, 1981, « The Refugee Problem and Tibetan Refugees », *Tibet Journal*, 6 (3), p. 23-42.
- DOUGLAS Mary, [1986] 2004, *Comment pensent les institutions ?* Paris, La Découverte.
- DRYDEN-PETERSON Sarah, 2006, « Urban Refugees as Agents of Social Change in Kampala », *Journal of Refugee Studies*, 19 (3), p. 381-395.
- DUPONT Véronique, 2000, « Spatial and Demographic Growth of Delhi since 1947 and the Main Migration Flows », in DUPONT Véronique, TARLO Emma, VIDAL Denis (eds), 2000, *Delhi. Urban Space and Human Destinies*. New Delhi, Manohar Publishers. A Publication of the French Research Institutes in India, p. 229-239.
- DUPONT Véronique, TARLO Emma, VIDAL Denis (eds), 2000, *Delhi. Urban Space and Human Destinies*. New Delhi, Manohar Publishers. A Publication of the French Research Institutes in India.
- DUPONT Véronique et RAMANATHAN Usha, 2007, « Du traitement des *slums* à Delhi : politiques de nettoyage et d'embellissement », in DUPONT Véronique et HEUZÉ Djallal G., 2007, *La Ville en Asie du Sud : Analyse et mise en perspective*. Purushartha 26. Paris, Éditions de l'EHESS, p. 91-131.
- EDWARDS David B., 1986, « Marginality and Migration : Cultural Dimensions of the Afghan Refugee Problem », *International Migration Review*, 20 (2), p. 313-325.
- EGRETEAU Renaud, 2003, *Wooing the Generals. India New Burma's Policy*. New Delhi, Authors Press.
- EGRETEAU Renaud, 2006a, *Instability at the Gate : India's Troubled Northeast and its External Connections*, CSH Occasional Paper n°16, Publication of the French Research Institutes in India, New Delhi.
- EGRETEAU Renaud, 2006b, « L'Inde, la Chine et l'enjeu birman – La rivalité sino-indienne en Birmanie et ses limites depuis 1988 », Thèse de Sciences politiques, CERI.
- EGRETEAU Renaud, 2007, « Les Raisons de l'indophobie des Birmans », *Focus Asie du Sud-Est*, 2 (11), p. 20-21.
- ELIAS Norbert et DUNNING Eric, 1994, *Sport et civilisation*. Paris, Fayard.
- FAUTREZ Sandrine, 1998, « Les réseaux et les espaces tibétains en Inde. Composition et recomposition d'un territoire en exil », in SIMON-BAROUH Ida (éd.), *Dynamiques migratoires et rencontres interethniques*, Paris, L'Harmattan.
- FOUCAULT Michel, 1969, *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.

- FRESIA Marion, 2001, « L'expérience d'un déplacement forcé : les modes de ré-appropriation de 'la contrainte' dans le village de réfugiés mauritaniens de Ndïoum au Sénégal ». Mémoire de DEA en Sciences sociales, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marseille.
- FRESIA Marion, 2006, « Des 'réfugiés-migrants' : les parcours d'exil de réfugiés mauritaniens au Sénégal », en ligne, [<http://www.unhcr.org/publ/RESEARCH/457ffa9d2.pdf>], consulté le 19 octobre 2008.
- FRIGOLI Gilles, 2004, « Le demandeur d'asile : un 'exclu' parmi d'autres ? La demande d'asile à l'épreuve des logiques de l'assistance », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20 (2), p. 153-167.
- GALLISSOT René, 1993, « Communauté/communautés », *Pluriel-recherches*. Paris, L'Harmattan, 1, p. 27-35.
- GALLISSOT René, 1994, « Migration », *Pluriel-recherches*. Paris, L'Harmattan, 2, p. 39-46.
- GALLISSOT René et SIMON Pierre-Jean, 1995, « Minorité », *Pluriel-recherches*. Paris, L'Harmattan, 3, p. 50-68.
- GEHRIG Tina et MONSUTTI Alessandro, 2003, « Territoires, flux et représentations de l'exil afghan : le cas des Hazaras et des Kaboulis », *A contrario*, 1 (1), p. 61-78.
- GHOSE A. K., 2004, « The Employment Challenge in India », *Economic and Political Weekly*, 27, p. 5106-5116.
- GINET Pierre-Yves, 1999, *Ladakh, lumières tibétaines*. Cergy-Pontoise, Point de suspension.
- GIRI T.N., 2003, *Refugee Problems in Asia and Africa. Role of the UNHCR*. New Delhi, Manak.
- GOSSIAUX Jean-François, 1991, « Communauté », in BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 165-166.
- GOSSIAUX Jean-François, 1997, « Ethnie, ethnologie et ethnicité », *Ethnologie Française*, 27 (3), p. 329-334.
- GOUDINEAU Yves, 2000, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule Indochinoise : considérations à partir du Laos », *Autrepart* 14, p. 17-31.
- HARRELL-BOND Barbara E., 1988, « The Sociology of Involuntary Migration : An Introduction », *Current Sociology*, 36 (2), p. 1-6.
- HARRELL-BOND Barbara E. and VOUTIRA Eftihia, 1992, « Anthropology and the Study of Refugees », *Anthropology Today*, 8 (4), p. 6-10.
- HASSNER Pierre, 1995, « Les intrus. Théorie et pratique des relations internationales devant le problème des réfugiés », *Esprit*, 209, p. 105-122.

- HUBER Toni, 1997, « Green Tibetans: A Brief Social History », in KOROM Frank J., *Tibetan Culture in the Diaspora*, Papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 103-119.
- HUGHES Everett C., 1996, *Le Regard sociologique : essais choisis*, textes rassemblés et présentés par Jean-Michel CHAPOULIE. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. III- La rencontre des groupes ethniques et des cultures, p. 199-263.
- HUMEAU Julie, 2005, « Le don réinterprété. Étude au sein de la communauté tibétaine réfugiée de Dharamsala, Inde ». Mémoire de DEA d'ethnologie, Université de Provence, Aix-en-Provence.
- IZARD Michel, 1991, « Culture », in BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 190-192.
- JACOBSEN Karen, 2004, « Just Enough for the City: Urban Refugees Make their Own Way », *World Refugee Survey*, p. 57-65, en ligne [<http://www.refugees.org/data/wrs/04/pdf/57-65.pdf>], consulté le 26 septembre 2008.
- JAFFRELOT Christophe (dir.), 1997, *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*. Paris, Fayard.
- JAFFRELOT Christophe, 2003, « Opposing Gandhi: Hindu Nationalism and Political Violence », in VIDAL Denis, TARABOUT Gilles and MEYER Eric, Eds, *Violence/Non-Violence: Some Hindu Perspectives*, Manohar, New Delhi, p. 299-325.
- JAFFRELOT Christophe, 2006, « L'État face aux communautés », *Cultures & Conflits*, 15-16, en ligne [<http://www.conflits.org/index511.html>], consulté le 02 avril 2008.
- JETSUN PEMA, 1993, « Den halben Himmel stützen. Die tibetischen Frauen in Gesellschaft, Religion und Familie », in Helmut Steckel (dir.), *Tibet - Eine Kolonie Chinas. Ein Buddhistisches Land sucht die Befreiung*, Hamburg, Hille Buchvlg.
- KIBREAB Gaim, 1996, « Eritrean and Ethiopian Urban Refugees in Khartoum: What the Eye Refuses to See », *African Studies Review*, 39 (3), p. 131-178.
- KLIEGER Chirstiaan P. (ed.), 2002, *Tibet, Self and the Tibetan Diaspora*. PIATS 2000. Leiden, Brill.
- KOROM Frank J., 1997, *Tibetan Culture in the Diaspora*. Papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for the Tibetan Studies, Graz 1995. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- KOSER AKCAPAR Sebnem, 2007, « What's God got to do with it ? The role of religion in the internal dynamics of migrants' networks in Turkey », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 119-120, p. 81-100.

- KUMAR Anand, 1995, *Tibet : A source Book*. London, Sangam Books.
- KUNZ Egon F., 1973, « The Refugee in Flight : Kinetic Models and Forms of Displacement », *International Migration Review*, 7 (2), p. 125-146.
- KUNZ Egon F., 1981, « Exile and Resettlement : Refugee Theory », *International Migration Review*, 15 (1), p. 42-52.
- LAFONTAINE Annie, 2002, « Réfugié ou 'local staff' ? Changement de statut et enjeux de pouvoir au Kosovo d'après-guerre », *Anthropologie et Sociétés*, 26 (1), p. 89-106.
- LASSAILLY-JACOB Véronique, 1999, « Migrants malgré eux. Une proposition de typologie », in LASSAILLY-JACOB Véronique, MARCHAL Jean-Yves et QUESNEL André (éds), 1999, *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*. Paris, Éditions de l'IRD, p. 27-45.
- LEACH Edmund, 1972, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris, François Maspero. (1^{re} éd. 1954, *Political Systems of Highland Burma*).
- LEHMAN Franck K., 1979, « Who Are the Karen, and If So, Why ? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity », in KEYES Charles F. (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity : The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, p. 215-253.
- LE HOUÉROU Fabienne, 2004, *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Égypte et au Soudan*. Paris, L'Harmattan.
- LE HOUÉROU Fabienne (dir.), 2007, « Migrations Sud-Sud », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 119-120.
- LEMAN Johan, 2007, « A 'Lucan Effect' in the commitment of Iranian Converts in Transit. The Case of the Pentecostal Iranian Enclave in Istanbul », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 119-120, p. 101-114.
- LOESCHER Gil, 2001, *The UNHCR and the World Politics. A Perilous Path*. New York, Oxford University Press.
- LONCHAMPT Bruno, 1995, « Une identité culturelle en exil. La culture tibétaine à la recherche de ses territoires », in SAEZ J.- P., *Identités, cultures et territoires*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MALKKI Liisa, 1995, « Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things », *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 495-523.
- MARKOVITS Claude, 1994, *Histoire de l'Inde moderne (1480-1950)*. Paris, Fayard.
- METHFESSEL Thomas, 1997, « Socioeconomic Adaptation of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exile », in KOROM Frank J., *Tibetan Culture in the Diaspora*. Papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for the Tibetan Studies, Graz, 1995. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 13-24.

- MONSUTTI Alessandro, 2004, *Guerres et migrations*. Neuchâtel, éditions de l'Institut d'ethnologie/Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'homme.
- MONSUTTI Alessandro, 2006, « Nouvelles configurations migratoires et transnationalisme », présentation faite lors du colloque Migrinter, 1985-2005 : 20 ans de recherche sur les migrations internationales, 5-7 juillet, en ligne [<http://upty.univ-poitiers.fr/web/canal/61/theme/28/manif/120/video/1145/index.html>], consulté le 22 janvier 2007.
- MONSUTTI Alessandro, PÉTRIC Boris-Mathieu, 2005, « Des collines kurdes aux hautes terres de Nouvelle-Guinée : Entretien avec Frederik Barth », *ethnographiques.org*, 8, en ligne [<http://www.ethnographiques.org/2005/Barth,Monsutti,Petric.html>], consulté le 2 février 2007.
- NORBU Dawa, 2001, « Refugees from Tibet : Structural Causes of Successful Settlements », in ROY Sanjay K. (ed), 2001, *Refugees and Human Rights*. Jaipur and New Delhi, Rawat, p. 199-269.
- NORBU Dawa, 2004, « The Settlements: Participation and Integration », in BERNSTORFF Dagmar and WELCK Hubertus von (eds), 2004 [2003], *Exile as Challenge : The Tibetan Diaspora*. New Delhi, Orient Longman, p. 186-212.
- OBEROI Pia, 2006, *Exile and Belonging. Refugees and State Policy in South Asia*. New Delhi, Oxford University Press.
- OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre, 1995a, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, Karthala.
- OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre, 1995b, « La politique du terrain », *Enquête*, 1, p. 71-109.
- POIRET Christian, 2000, « Territoire », *Pluriel-recherches*. Paris, L'Harmattan, 6-7, p. 133-138.
- POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*. PUF, Paris.
- PUPAVAC Vanessa, 2006, « Refugees in the 'Sick Role': Stereotyping Refugees and Eroding Refugee Rights », UNHCR, en ligne [<http://www.unhcr.org/research/RESEARCH/44e198712.pdf>], consulté le 10 avril 2007.
- RACINE Jean-Luc (dir.), 2001, *La question identitaire en Asie du Sud*. Purusartha, 22. Paris, Éditions de l'EHESS.
- « Réfugiés ou intrus », *Esprit*, 209, 1995, p. 97-154.
- TELFORD John, 2001, « UNHCR and emergencies: a new role or back to basics? », *Forced Migration Review*, 10, en ligne [<http://www.fmreview.org/text/FMR/10/13.htm>], consulté le 30 mars 2007.

- ROBINNE François, 2000, *Fils et maîtres du Lac. Relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*. Paris, CNRS Éditions.
- ROBINNE François, 2008, « Catégories ethniques *versus* réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman », in DEFERT Gabriel, 2008, *Birmanie contemporaine*. Bangkok, IRASEC/Paris, Les Indes savantes.
- ROBINNE François and SADAN Mandy, 2007, « Postscript. Reconsidering the Dynamics of Ethnicity through Foucault's Concept of 'Spaces of Dispersion' », in ROBINNE François and SADAN Mandy (eds), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*. Leiden, Brill, p. 299-308.
- ROY Olivier, 1985, *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*. Paris, Le Seuil.
- ROY Sanjay K., 2001, « Refugees and Human Rights: the Case of Refugees in Eastern and North-Eastern States of India », in ROY Sanjay K. (ed), 2001, *Refugees and Human Rights*. Jaipur and New Delhi, Rawat, p. 17-60.
- SAMADDAR Ranabir (ed.), 2003, *Refugees and the State: Practices of Asylum and Care in India, 1947-2000*. New Delhi, Thousand Oaks and London, Sage.
- SAKHONG Lian, 2003, *Religion and Politics among the Chin People in Burma (1896-1949)*. Upsala University, Studia Missionalia Upsaliensia LXXX.
- SAKLANI Girija, 1984, *The Uprooted Tibetans in India: A sociological Study of Continuity and Change*. New Delhi, Cosmo.
- SCHNAPPER Dominique, 1998, *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard.
- SCHUTZ Alfred, [1944] 2003, *L'Étranger*. Paris, Allia.
- SEN Sarbani, 2003, « Paradoxes of the International Regime of Care: the Role of the UNHCR in India », in SAMADDAR Ranabir (ed.), 2003, *Refugees and the State: Practices of Asylum and Care in India, 1947-2000*. New Delhi, Thousand Oaks and London, Sage, p. 396-442.
- SHAH Parth J., MANDAVA Naveen, 2005, *Law, Liberty and Livelihood*. New Delhi, Academic Foundation/Centre for Civil Society.
- SHEFFER Gabriel, 1986, *Modern Diasporas in International Politics*. London, Croom Helm.
- SIMMEL Georg, 1908, « Digressions sur l'étranger », in GRAFMEYER Yves et JOSEPH Isaac (dir.), 1979, *L'École de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Aubier, p. 53-59.
- SIMMEL Georg, [1955] 2003, *Le Conflit*. Strasbourg, Circé.
- SINGH V.B., 2000, « Political Profile of Delhi and Support Bases of Parties: an Analysis », in DUPONT Véronique, TARLO Emma, VIDAL Denis (eds), 2000, *Delhi. Urban Space and Human Destinies*. New Delhi, Manohar Publishers. A Publication of the French Research Institutes in India, p. 205-225.

- SMITH Martin, 1999, *Burma. Insurgency and the Politics of Ethnicity*. Bangkok, White Lotus.
- SUBBA Tanka B., 1990, *Flight and Adaptation: Tibetan Refugees in the Darjeeling-Sikkim Himalaya*. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.
- TAYLOR Anne-Christine, 1991, « Ethnie », in BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 242-244.
- TRAKROO Ragini, BHAT Aparna, NANDI Samhita, 2005, *Refugees and the Law*. New Delhi, SLIC.
- TSERING NORZOM THONSUR, 2004, « Women : Emancipation in Exile », in BERNSTORFF Dagmar and WELCK Hubertus von (eds), [2003] 2004, *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*. New Delhi, Orient Longman, p. 322-341.
- TURTON David, 2003, « Conceptualising Forced Migration », *Refugee Studies Centre Working Paper*, 12, en ligne [<http://www.rsc.ox.ac.uk/PDFs/workingpaper12.pdf>], consulté le 24 septembre 2008.
- United Nations High Commissioner for Refugees, 2006, *The State of the World's Refugees. Fifty years of Humanitarian Action*. New York, Oxford University Press.
- VALLUY Jérôme, *Contribution à une sociologie politique du HCR : le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc*, TERRA-Éditions, Collection « Études », en ligne [<http://terra.rezo.net/article571.html>], consulté le 5 mai 2007.
- WEBER Max, [1971] 1995, *Économie et société*. Paris, Plon, Pocket, 2.
- WIHTOL DE WENDEN Catherine, 1995, « Droit d'asile et droit de la personne humaine », *Esprit*, 209, p. 97-104.
- ZETTER Roger, 1991, « Labelling Refugees : Forming and Transforming an Identity », *Journal of Refugee Studies*, 4 (1), p. 39-62.

Acronymes

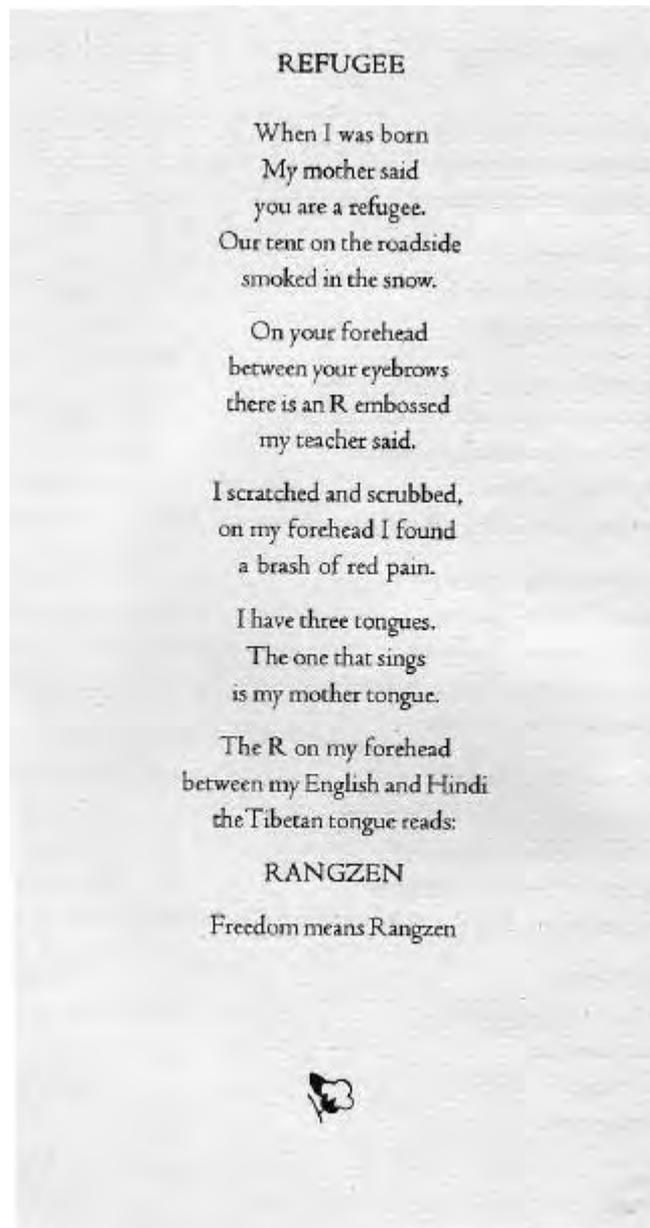
ABDLWO	All Burma Democratic Lushai Women Organisation
ABSDF	All Burma Students' Democratic Front
ABSL	All Burma Students' League
ABRC	All Burmese Refugees Committee
AIIMS	All India Institute of Medical Sciences
AISA	All India Students' Association
ASEAN	Association of South East Asian Nations
BJP	Bharatya Janata Party (Parti du peuple indien)
BCRC	Burmese Community Resource Centre
CTA	Central Tibetan Administration
CHRO	Chin Human Rights Organisation
CLCC	Chin Literature and Culture Committee
CNF	Chin National Front
CNLD	Chin National League for Democracy
CWO	Chin Women's Organisation
CICR	Comité International de la Croix-Rouge
DDU Hospital	Deen Dayal Upadhyay Hospital
DDA	Delhi Development Authority
DVB	Democratic Voice of Burma
DEP	Distance Education Programme
DBA	Don Bosco Ashalayam
ENC	Ethnic Nationalities Council
FTUB	Federation of Trade Unions - Burma
FRRO	Foreign Regional Registration Office
FoT	Friends of Tibet
HCR (UNHCR)	Haut Commissariat aux Réfugiés (United Nations High Commissioner for Refugees)
HREIB	Human Rights Education Institute of Burma
HRLN	Human Rights Law Network
IIC	India International Centre
IIDEA	International Institute for Democracy and Electoral Assistance
IRI	International Republican Institute
JNU	Jawaharlal Nehru University
LSR College	Lady Shri Ram College for Women
MPP	Mara People's Party

MPP	Mara People's Party
MPU - Burma	Members of Parliament Union - Burma
MP	Membre du Parlement
MCD	Municipal Corporation of Delhi
NCGUB	National Coalition Government of the Union of Burma
NCUB	National Council of the Union of Burma
NDF	National Democratic Front
NED	National Endowment for Democracy
NLD	National League for Democracy
NLD-LA	National League for Democracy-Liberated Area
NRP	National Reconciliation Program
NSUI	National Students Union of India
OSI	Open Society Institute
ONG	Organisation non-gouvernementale
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh (Association des volontaires nationaux)
RAW	Research and Analysis Wing
SAFHR	South Asia Forum for Human Rights
SAHRDC	South Asia Human Rights Documentation Centre
SAARC	South Asian Association for Regional Cooperation
SLORC	State Law and Order Restoration Council
SPDC	State Peace and Development Council
SFT	Students for a Free Tibet
SFI	Students' Federation of India
TOM	The Other Media
TCHRD	Tibetan Centre for Human Rights and Democracy
TGE	Tibetan Government in Exile
TPPRC	Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre
TWA	Tibetan Women Association
TYC	Tibetan Youth Congress
UNLD	United Nationalities League for Democracy
VHP	Vishwa Hindu Parishad (Organisation hindoue universelle)
VHAD	Voluntary Health Association of Delhi
WLB	Women's League of Burma
WLC	Women's League of Chinland
WRWAB	Women's Rights and Welfare Association of Burma
YMCA	Young Men's Christian Association
YOTA	Youth Opportunity Trust Asia
ZNC	Zomi National Congress

Annexes

Introduction

Poème de Tenzin Tsundue, issu de son recueil *Kora*, Dharamsala, TibetWrites, [2003] 2006.



Chapitre 2

Interview réalisée par Anand Vivek Taneja, de SARAI, Centre for the Study on Developing Societies, New Delhi, 2004

AVT: “So did the Afghans start coming in after 1979?”

SSK: “Why do you mention seventy nine?” Sukbir Singh Kabli shoots back.

Mr. Kabli is the proprietor of the Kabli Hotel, tucked away in the furthest corner of Masjid Road, Bhogal, and we’ve been talking about his hotel, which began with three rooms being let out to guests during the first India Trade Promotion Organisation Expo in Pragati Maidan in 1972. And which has seen guests of a wide varieties of nationalities from then on – Iraqis, Jordanians, Sudanese, Kenyans, and increasingly, from 1979 on, Afghans.

“Well, isn’t that when the Russians invaded Afghanistan?”

“Yes, but the disturbances started in 1973, when Zaher Shah, the king, left for France for medical treatment. His brother-in-law Daoud created a coup, ruled for five years and then the Russians followed in 1979...”

I look at the Russian military calendar on one wall, Guru Nanak on the other, and am taken aback by how much the owner of a small hotel in Delhi knows about the internal politics of Afghanistan, and the implications this has for International relations. Perhaps I shouldn’t be so surprised. Sukhbir Singh Kabli’s father came to Delhi from Kabul (hence the name) in the 1930’s. His uncle was then one of the major contractors building New Delhi, working along with Sir Sobha Singh¹. He went on to become a major contractor in his own right, building the Palam Airport from the late forties. What is now Kabli Hotel, a palatial late colonial mansion with a large sheltered lawn at the back, dates back to the same era. Sukhbir remembers seeing the searchlight of Palam airport being visible from the roof, as it stabbed the night, across all those empty fields.

Most of the house was given out on rent when Sukhbir decided to make three rooms into a guest house when the first Expo hit Delhi in 1972. “Everyone thought I was crazy. How are you going to run a guesthouse in Bhogal when everyone wants to stay in Paharganj?” This was the time when many foreign students started coming to India for education, from Iraq, Jordan, Kenya, Sudan to Poona, Jabalpur, Indore, Delhi. According to Sukhbir students liked this area because it was more peaceful, unpolluted, and ‘very homely’. ‘I was young, they were young... I didn’t need agents to get guests.’ They used to sit in the lawns and talk, and he set up TT tables, a badminton court and weightlifting equipment for them, all of which is still around. Soon three rooms became six, the hotel was registered, and there was no looking back. Now there are eighteen rooms for guests, with the family retaining a small part of the mansion, including the room where Sukhbir was born. Though there isn’t a restaurant in the hotel, there are facilities for guests to cook their own food.

¹ Sir Sobha Singh (1890-1978) was the single largest builder and real estate owner of New Delhi.

“Now their children are coming, even if less in number.” Since the seventies, countries like Jordan have opened their own quality universities. But the Afghans kept coming in, looking for refuge, medical treatment and economic opportunities away from their ravaged land. “Did the name ‘Kabli’ help?” Sukhbir just nods his head. That Bhogal, Jangpura and Lajpat Nagar became the nucleus for the Afghan refugee population also helped, perhaps.

“People kept coming continuously from 1979-80 to when the Indian embassy closed, after the Taliban took over. In the Taliban era, only the Hindus and Sikhs managed to come out of Kabul. But now they are coming again.”

He shows me the hotel registers, from May 2003. Since then, the hotel has seen 1217 Indians guests, and 1724 foreigners, mostly Afghans. “If I go with these registers to the Oberois¹... if anyone can beat me it’s God.” The foreigner’s register has whole pages of thumb prints, with Kabul addresses alongside.

Outside, next to the lawns, a group of Afghans sits talking. They rise to greet Sukhbir, and he replies in fluent Farsi-Dari. One of them is leaving for Kabul the next day.

“I’ll tell people in Kabul to come and stay only at this hotel.”

“When we want to meet, we like to come and talk here only.”

Sukhbir happily translates.

“In the beginning, I used to speak to them in sign language. Now new guests sometimes get shocked at how fluent I am. Where did you learn our language? they ask. From you, I tell them.”

¹ Famille indienne très riche à la tête, notamment, d’une chaîne d’hôtels de luxe.

Tibetan from Indian school.

ANURADHA Mukherjee
New Delhi, July 6

“ We rejected the student because he did not qualify for admission under the foreign students’ quota, being a Tibetan educated in India in a CBSE school ”

— Kavita Sharma, principal, Hindu College

in an Indian school system are not eligible for admission under foreign students’ quota.

The form dated June 28, 2006, signed by DU foreign students’ adviser A.S. Narag, is addressed to the Hindu College principal and states that the “foreign student from Tibet be admitted in B.A. (H) Political Science first year.” The form then goes on to mention that the candidate had passed his CBSE Class XII exams in 2006 and had secured 82.5 per cent marks. A copy of the document is available with the *Hindustan Times*.
“We rejected the student be-

Can be admitted under foreign quota?

cause he did not qualify for admission under foreign students’ quota being a Tibetan educated in India in a CBSE school. On this Narag responded by writing to us that we should consider him under sympathetic grounds. But the initial admission was forwarded to us under the foreign students’ quota,” says Kavita Sharma, principal, Hindu College.

Narag, however, claims that the admission was not forwarded to the college under the foreign students’ quota. “We had asked for admission on sympathetic grounds as Tibetans are a refugee

community in India. But so much is being made out of our gesture. It was only a request,” says Narag. He concedes that Tibetan students are not eligible for foreign students’ quota.

Sharma, however, claims that this is not the first time that irregularities have taken place in admissions under the foreign students’ quota. “A minimum of 5 per cent seats are meant to be kept for international students. But even students from Nepal and Bhutan who are not considered foreign students are sent to us under the quota. They are only eligible for a

5 per cent leeway in the cutoff. Doesn’t the foreign students’ adviser know this?” she asks.

Narag says the university has been accommodating Tibetan students in various colleges for over a decade. “We received a letter from His Holiness the Dalai Lama asking us to help Tibetan students and we have been doing so for over a decade. We normally send them to colleges like Zakir Husain, Shyama Prasad Mukherjee and Mata Sundari where seats are left vacant. It was probably our mistake to send the student to a premier college,” he says.

“ We asked for admission on sympathetic grounds as Tibetans are a refugee community in India. So much is being made out of our gesture. It was only a request ”

— A.S. Narag, foreign students adviser

Détermination du statut de réfugié (Refugee Status Determination)

Selon l'Information For Asylum Seekers datant d'août 2003, remis par le HCR aux demandeurs d'asile à Delhi, ceux-ci doivent suivre la procédure suivante :

1) L'enregistrement

Le demandeur d'asile est reçu par un personnel du service de la Protection qui enregistre sa demande de reconnaissance du statut de réfugié et qui lui remet un certificat : l'Under Consideration Certificate. Un rendez-vous lui est également donné : c'est alors qu'il sera interviewé. Normalement, l'interview doit être conduite dans le mois qui suit l'enregistrement.

2) L'interview

Le demandeur d'asile est interviewé par un *legal officer* sur les raisons qui l'ont poussé à fuir son pays et demander l'asile à New Delhi. Il s'agit d'un entretien d'une heure, une heure trente, réalisé en anglais avec la présence d'un interprète si le demandeur d'asile en exprime le besoin.

La décision du HCR doit normalement intervenir dans le mois qui suit l'entretien.

3) L'appel

Si le cas est rejeté, le demandeur d'asile peut faire appel de la décision sous trente jours après la notification de rejet. De nouvelles informations, de nouveaux documents peuvent être présentés à l'appui de l'appel. Le HCR procède à une revue du cas qui n'implique pas nécessairement une nouvelle interview. Si le HCR estime qu'un nouvel entretien est nécessaire, le demandeur d'asile est convoqué et rencontre un *legal officer* différent du premier.

Un rejet de la décision en appel est définitif.

L'ensemble du processus devrait donc durer entre quatre à six mois.

Un entretien avec le porte-parole du HCR¹ a permis d'apporter les précisions suivantes. La norme internationale (*global standard*) est de six mois et le bureau de Delhi afficherait une moyenne de 8 mois, ce qu'elle estime honorable au vu de ce qu'il se passe ailleurs : « parfois c'est deux à trois ans » que les réfugiés doivent attendre pour obtenir une réponse de l'institution. Depuis le *profiling* réalisé avec les dames réfugiées de Birmanie, le HCR met son point d'honneur à statuer sur le cas un mois après l'interview. Car elle explique qu'auparavant, l'interview pouvait intervenir rapidement après l'enregistrement mais que les demandeurs d'asile attendaient ensuite la réponse pendant plusieurs mois, ce qui créait des situations de stress. Désormais, le temps d'attente est avant la première interview.

Dans les faits, que se passe-t-il ? Dans les six mois de l'enregistrement du demandeur d'asile au HCR, une interview est faite et une décision est prise, normalement dans les trente jours. La personne a ensuite trente jours pour faire appel d'un rejet et l'agence essaye de donner une date pour une nouvelle interview dans les six à huit mois suivant l'appel, avec une décision finale qui intervient dans les trente jours. Au total, une décision en appel arrive après seize à dix-sept mois de procédure. « C'est le mieux que l'on puisse faire vu le personnel limité dont nous disposons », déclare-t-on à la Protection.

¹ Août 2006.

Chapitre 3

Le SMIC des Birmans



New !!! Basic Salary Scheme for Myanmarese Refugees facilitated by Don Bosco Ashalayam

UNHCR New Delhi is pleased to announce with Don Bosco Ashalayam (Bosco) a new scheme that will **guarantee a basic minimum salary** for those refugees who accept jobs through Bosco's placement efforts in the informal sector. The salary offered will be the same guaranteed by the Minimum Wages Act. *Subject to available financial resources and job offers*, this scheme is only for **Myanmarese refugees recognised by UNHCR who have valid residential permits**. The scheme will also include refugees currently working for salaries *below the minimum wage* in jobs *found through Bosco's earlier placement efforts*.

This new basic salary guarantee scheme will be launched in May 2005. A refugee who accepts a job through placement from Bosco, will get a basic monthly salary of **Rs. 2864** even if the employer pays less. This is calculated on the basis of the **daily wage** of **Rs. 110.15** (specified in the Minimum Wages Act) for a maximum of 26 days per month. For example, if the employer is offering Rs. 1500 as salary per month, **Bosco will provide the extra Rs.1364 so that the refugee will earn Rs. 2864 at the end of the month if he or she has worked for 26 days in that month.**

Only **one person per family** can participate in this basic salary guarantee scheme, so as to ensure broader participation. **This new scheme will be piloted for 6 months**, pending recommendations from the *UNHCR Survey on Myanmarese Refugees* which will be completed mid-2005. This scheme is intended as a platform to help refugees acquire enough skills *within this time* so that they are then able to move onto better paying and self-sustaining jobs that no longer require the support of Bosco.

UNHCR New Delhi, 20 April 2005



**Basic Salary Scheme for Myanmarese Refugees
facilitated by Don Bosco Ashalayam
Duration of the Pilot Scheme: May-October, 2005
Questions and Answers**

1. What will the Scheme provide?

Subject to available resources, it will provide a basic salary of **Rs. 2864 per month** for a job requiring work for **six days a week** found by Don Bosco Ashalayam (DBA) in the informal sector. The amount of Rs. 2864 is based on **work for a maximum of 26 days a month** at a **daily minimum wage of Rs. 110.15** fixed by the Delhi Government. **The maximum limit per person per month will be Rs. 2864.** A proportionate **deduction for leave taken** is normally made by the employers and DBA will do the same.

2. Who is eligible?

Only refugees with a **valid Refugee Certificate (RC) and Residential Permit (RP)** are eligible. Refugees facing difficulties in getting an RP or getting it renewed should contact UNHCR/ABRC immediately.

One adult per family will be eligible so as to allow the scheme to cover a larger number of families. Families already receiving assistance in the form of SA, DAFI scholarship, CSP and those employed by UNHCR and its implementing partners will not be eligible. Also families where one adult is already earning at the level of or higher than the minimum wage, will not be eligible.

Refugees who are already in jobs found by DBA and who meet the above criteria are also eligible to apply for the topping up of their salaries.

Please note that all adult refugees continue to be eligible for the regular job placement at market rates that is provided by DBA outside this scheme.

3. How can I apply? Will I have access to some preparatory classes on registration?

Registration for the scheme will be open at DBA's employment centre (C-543, A Vikaspuri) on 2 days a week- **Mondays and Thursdays** from **10 am to 2 pm**. Only **20 cases will be registered on a single day** and be taken on a **first come, first serve basis**. Those found eligible will be issued a registration card and those rejected will be issued a letter. Registered job seekers will have access to weekly personality development sessions/language classes.

4. How soon can I expect a job?

Jobs cannot be guaranteed since getting a job depends on a number of factors outside DBA's control namely job availability, refugee's **language** (Hindi/English) competency/

other skills, as well as **flexibility in accepting conditions** placed by the employer. It will be easier for DBA to find jobs for those who extend their full cooperation in the efforts of the placement team. Cooperation will be required in terms of a flexible approach, good preparation for job interviews and an understanding that jobs are NOT immediately available. **Finally, the decision on job offer is solely made by an individual employer and DBA can only facilitate the process.**

5. How long will I have to work daily? Will I have to go far and spend a lot on transport? Will I have a Sunday off for going to the Church?

The number of hours a person is expected to put in at the work- place varies according to the skill base. Often those highly skilled have to put in lesser hours.

DBA can facilitate jobs in localities close to where refugees live so that they save on time/ cost of transport. **However the weekly day off in West Delhi, where majority of the Myanmarese refugees live is not on a Sunday.** Refugees placed by DBA are therefore normally expected to work on Sundays. DBA can request the employer to allow the refugee to attend church. However since **DBA's role is limited to placement and the conditions /rules regulations for employment are beyond the control of DBA**, the decision to grant the request rests with the employer.

6. Are there any conditions for admission to and continuing in the scheme?

Yes. Refugees who accept job placements under the scheme have to sign an agreement to abide by the terms and conditions laid out. These include an agreement to follow the rules/regulations of the workplace, taking permission for leave, consultation with DBA regarding problems being faced or plans to drop out/ take leave etc. Priority in job placement will be given to those who do not break the agreement.

7. Who will give the salary?

The employers will pay the agreed upon salary directly to the refugee normally in the first week of the month. DBA will give a Pay Order around the 12th of every month to top up the amount to make it a total of Rs. 2864 for 26 days of work. For example, if the employer pays Rs. 1500 for 26 days on 5th of the month, a pay order for the balance amount of Rs. 1364 will be provided by DBA around 12th of the month.

As the refugee's skills/language abilities improve, DBA will negotiate with the employer for a higher contribution to the basic salary by the employer so that DBA/UNHCR's limited funds could be used to support increased number of refugee families.

8. Why is this only a 'pilot scheme'?

The scheme will be tried out and refined during the six month period May to October 2005 with available resources. Its continuation will depend on resource availability, lessons learnt as well as recommendations from the UNHCR Survey on Myanmarese Refugees which will be completed mid-2005.

UNHCR, New Delhi. Date: 26 April 2005

Les cinq engagements du HCR à l'égard des femmes, 2005

[http://www.unhcr.fr/cgi-](http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/excom/opendoc.pdf?tbl=EXCOM&id=42ada4262)

[bin/texis/vtx/excom/opendoc.pdf?tbl=EXCOM&id=42ada4262](http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/excom/opendoc.pdf?tbl=EXCOM&id=42ada4262), 4 avril 2007.

Ce document est basé sur des indicateurs qui proviennent essentiellement des camps d'Asie et d'Afrique. Il demeure intéressant pour notre étude en ce qu'il montre le sens des engagements que le HCR se propose de remplir pour les femmes.

COMITE EXECUTIF DU HAUT COMMISSAIRE

13 juin 2005

RAPPORT SUR LES CINQ ENGAGEMENTS DU HAUT COMMISSAIRE A L'ÉGARD DES FEMMES REFUGIÉES

I. INTRODUCTION

1. En décembre 2001, le Haut Commissaire a annoncé son intention d'honorer cinq engagements à l'égard des femmes réfugiées pour promouvoir leurs droits et mettre en œuvre des mesures concrètes visant à améliorer leur protection. Ces engagements font suite aux questions soulevées par les femmes réfugiées lors de consultations locales, régionales et au siège en 2001. Ces questions couvrent l'enregistrement, la documentation, la distribution de vivres, la santé, l'éducation, la sécurité physique et la sécurité, la participation à l'établissement de la paix et au processus décisionnel, ainsi que les possibilités de formation professionnelle et d'activités génératrices de revenus.

[...]

Engagement No.1 : *Tous les bureaux du HCR encourageront la participation active des femmes dans tous les comités de gestion et de direction des réfugiés dans les zones d'installation et camps en milieu urbain et rural, y compris les régions de retour.*

[...]

Engagement No. 2 : *Le HCR prend l'engagement d'enregistrer individuellement l'ensemble des hommes et des femmes réfugiés et de leur délivrer des papiers adéquats garantissant leur sécurité, leur liberté de mouvement et leur accès aux services essentiels.*

[...]

Engagement No.3 : *Sachant que la violence sexuelle et sexiste continue d'être un obstacle important à l'amélioration de la condition des femmes et à l'exercice de leurs droits, le HCR s'engage à élaborer des stratégies nationales intégrées pour s'en affranchir.*

[...]

Engagement No. 4 : *Le HCR veillera à ce que les femmes réfugiées participent directement et indirectement à la gestion et à la distribution des articles alimentaires et non alimentaires.*

[...]

Engagement No. 5 : *La fourniture d'articles sanitaires à l'ensemble des femmes et des jeunes filles relevant de la compétence du Haut Commissariat sera systématisée dans tous les programmes d'assistance du HCR.*

“To the Legal Officer...”

TO
THE LEGAL OFFICER
UNHCR
14 JOR BAGH
NEW DELHI-110002

SUB-certificate NO-

Respected sir /Madame

Most respectfully I **Assan** an afghan national holding certificate no with your office ,would like to state that I and my family entered India in the month of august of 1987 and for the next six years as a refugee I used to get monthly salary from your respected office.

In the year 1988 till 1989 I joined and followed all the vocational courses which was provided by your office for the refugees and I have certificates from all of them.

In the year 1990 because the house rent was increasing month on month and home expenses was also getting heavier on me and the salary which the UNHCR was giving to us was not sufficient to incur my house rent and home expenses because of which , during the night I had to join one of the Indian musical groups who were performing in the Indian marriages and during the day I started selling watches and cameras.

In the year 1991 and 1992 and also during 1992 till the end of 1993 I also worked in one of the Indian TV serials which was being produced and directed by Sanjay Khan and was passing my refugee life along with my late mother and my sister.

On 30th August 1993 in return for the closure of monthly salary an amount of 10,000 Indian rupees for 3 persons was given to me by your office so that I should start free work with the money as capital and should continue my refugee life. With the money which was given by UNHCR I also managed to take a auto rickshaw on installments from Indian sardars and for the next two years from 1994 till 1995 I was working over the auto rickshaw and passed my life ,because I failed to pay the installments of the auto rickshaw the owner of the auto rickshaw took away his auto rickshaw from me and returned me a sum of 14,000 Indian rupees and said GO.

I came back home and I was very much upset and my late mother also became very upset and told me "Have patience God is great he will show another way." After a few minutes the landlord came over because of the rent and the money which I got from the auto rickshaw owner I paid a part of it to the landlord and the rest of the money, again I went to another Sardar who was the auto rickshaw dealer I give it to him and I took another auto rickshaw on installment and in the year 1996 till the year 1997 I worked on the other auto rickshaw.

One day as I crossed the red light the traffic police fined me a sum of Rs. 4700 and took two papers along with my license from me and at that time I came to your office for help but I didn't received any help from your office.

The auto rickshaw owner took away my auto rickshaw. May he got the auto rickshaw free from traffic police. I went to the owner and said "its ok I will pay your fine money slowly and slowly" but he said "Thanks a lot sir please forgive me"

Later I didn't had any money left with me in the mean time one of friends offered me that would I like to work in an afghan bakery shop I said" yes why not " he said then follow me. And I joined one of the afghan bakery shops in Bhogal for work , here at this shop there were two partners, and in the end of the year 1998 due to an internal dispute among the two partners in the shop they told all the workers to leave the job at once. I also left the bakery shop . Another friend of mine who was working in an ice cream parlor and he him self was departing for USA placed me in his place and from January 1999 till January 2000 I worked in the ice cream parlor . I even have the certificate in hand.

In the month of February 2000 I joined one of the schools which was founded by the Japanese for refugee children as cultural teacher , station teacher and sports teacher and I am working in that school till date and it is their last year here because most of the refugee students are departing to the third countries .

Apart from being a teacher I was also working as a volunteer with Umeed –world vision and later I was appointed as a music teacher and after a duration of a few months from Umeed world vision I joined Don Bosco during January 2004 as a music teacher and volunteer and I also studied English there for which I have certificate also . in the end of may 2004 I finished from Don Bosco and was jobless and later I was working as an interpreter with the patients coming for treatment from Afghanistan to India .

I am passing my day and night with great difficulty and unease and I have also not created any disturbance for your office and also not committed any illegal and unlawful activity to the Government of India so that it should not bring disrespect to the UNHCR and rest of the Refugee community .

Numerous times I requested your office for resettlement to third country but without any interview my case was rejected and ignored.

There fore my present life's future less ness gives me extreme pain, anger and frustration. I find my life futile and day by day I am getting older and the amount of energy which I am having at present , would like to make my future and I request your respectable office to take a favorable decision on my part who has bees a refugee with out salary for more than 18 to 19 years and passed my life with loads troubles and difficulties .

I request your office to kindly consider my case for a detailed study regarding resettlement in a third country in the light of my problems I explained in this application with a love and respect for the feeling and emotion of human beings . Please send me to any third country on the humanitarian ground so that I should be able to make a life and future for my self.

Even though my final hope and expectation in this world is the creator that is Allah(J) but still with a friendly help of yours my future can be secured . Any kind of help in this regard will be highly appreciated and I shall be thankful to your office for ever.

Assan

Guam, 2001 : Un millier de demandeurs d'asile de Birmanie reconnus réfugiés et envoyés aux USA

Ces deux extraits de sites Web, donnent un récit détaillé des événements survenus à l'hiver 2001 sur cette île proche des Philippines qui est un territoire américain.

<http://www.projectmaje.org> (12 mars 2007)

Project Maje is an independent information project on Burma's human rights and environmental issues. It was founded by its project director, Edith Mirante, in 1986. [Down the Rat Hole: Adventures Underground on Burma's Frontiers](#), the new book by Ms. Mirante (author of [Burmese Looking Glass](#)), is published by [Orchid Press](#).

Ashes and Tears: <http://www.projectmaje.org/rep0301.htm>

Interviews with Refugees from Burma on Guam

March 2001

Project Maje

3610 NE 70th Ave

Portland OR 97213 USA

maje@hevanet.com

www.projectmaje.org

tel/fax 503-226-2189

"We live in fear with tears and sadness.", a Chin refugee on Guam

Introduction

During the past year, nearly a thousand refugees from Burma have arrived on the island of Guam, a United States territory in the Pacific Ocean. They are seeking asylum in the US, having fled extraordinary levels of persecution in their homeland. Most are from northern Burma, especially the Chin State. Forced repatriation of Chin refugees back from India, and lack of even the begrudging "welcome" provided by Thailand, from the countries bordering northern Burma, had apparently led these northerners to take the creative escape route of flying to Guam, which until recently allowed people from Burma to visit (for tourism) without a visa. Once there they applied for asylum in hopes of reaching the mainland US.

The Guam escape route, now shut down, was an expensive and risky option, and it appealed to a particularly desperate population, but those with access to the financial resources needed for passports, plane tickets, and other arrangements. The result is a refugee population on Guam which is not only skewed towards those from especially remote and isolated regions of Burma, but which is weighed towards what would ordinarily be the elite in those areas. The education level of the Guam asylum-seekers is conspicuously high (despite the damage done to the educational system by Burma's regime.) Doctors, pastors, student activists, academics, and NGO workers are now found stranded on the island, as well as at least one elected Member of Parliament and a former Army/Police Lt. Colonel. Most can be characterized as

political activists, who not only were targeted for mistreatment by Burma's military because of their ethnicity, religion, or political views, but were actively engaged in a variety of ways of resisting that regime. They are risk-takers who fled only when they were one step away from arrest or worse. We are privileged that they have taken the time to share their experiences and knowledge with us in these pages.

[...]

The interviews are presented in the order in which they were conducted. Project Maje is very grateful to Zo T. Hmung and Rev. Joan Maruskin, and to all those who assisted with and participated in this report on Guam. After the refugees there escaped the horrors of Burma, many have met with a less than warm reception by the US Immigration and Naturalization Service. Several have spent time in detention facilities on Guam, and some have been denied asylum during their initial interviews. This appears to be due to communications problems, including the refugees' ingrained intimidation when facing interrogation by authority figures. While waiting for asylum, the refugees are in a stressful limbo on Guam, which has a depressed economy and high unemployment rate. They are living on church charity and other donations, but making every effort to help themselves and each other.

[...]

To learn more about helping the Guam asylum seekers, including sponsoring them for US residence, please contact:

Rev. Joan Maruskin

Church World Service and Witness Immigration and Refugee Program

110 Maryland Ave NE, Suite 108

Washington DC 20002 USA

202-544-2375

jmaruskin@nccusa.org

* * *

Extrait du site <http://www.nccusa.org/news/01news8.html> (12 mars 2007)



ECUMENICAL GROUP LED BY CHURCH WORLD SERVICE
SECURES RELEASE OF ASYLUM SEEKERS FROM BURMA

January 30, 2001, NEW YORK CITY - An ecumenical group composed of staff from the Church World Service Immigration and Refugee Program, Lutheran Immigration and Refugee Service, the Southern Baptist Convention, and the Chin

Freedom Coalition traveled to Guam the week of January 15 to advocate for the release of 39 asylum seekers from Burma detained by the Immigration and Naturalization Service (INS).

The ecumenical group worked with the Governor of Guam, the INS and churches already supporting the asylum seekers from Burma to secure their release, which began Monday, January 29.

The 39 asylum seekers of Chin ethnicity fled their country to escape religious persecution and ethnic cleansing by the military regime of Myanmar (also known as Burma). For the past six months, they have been detained by the Department of Corrections since their arrival in Guam, a U.S. territory in the West Pacific.

"The compelling nature of their claims is what brought me here," explained Matt Wilch director for immigration and asylum concerns at Lutheran Immigration and Refugee Service. "So far, the grant rate of this group is 95 percent. These are people fleeing torture, rape, and scorched earth tactics against their communities all because they insist on practicing their Christian faith and promoting democratic ideals. They deserve our protection and quick relief."

The ecumenical group toured the prison where the 39 asylum seekers were detained, made pastoral visits to their quarters, visited other asylum seekers living on the island and met with ethnic organizations working for the release of the detainees. "We feel that these refugees face unnecessary hurdles in the asylum process," remarked the Rev. Joan Maruskin, Washington Representative for Church World Service. "They live in terribly cramped conditions and wait for months to have their claims adjudicated by the INS. We want to bring these problems to light and help the refugees find solutions which will lead to their safety and ability to reestablish their lives."

The delegation began its efforts on Guam by meeting with the church groups who support the more than 800 asylum seekers from Burma already living on the island while they await the adjudication of their claims. Only two lawyers are available to process the claims of asylum seekers on Guam, so the wait is long. A coalition of Protestant and Catholic groups has provided the refugees with food, shelter, clothing and other assistance as they go through the asylum process.

Delegates met with the Governor of Guam, Mr. Carl T.C. Gutierrez, on January 18 to enlist his support for the refugees' release. The Governor commended the group's efforts and the efforts of Guam's church groups to support the refugees. He then sent a letter to the U.S. Immigration and Naturalization Service headquarters to ask for the group's release to the community and quick adjudication of their asylum claims.

The ecumenical delegation included the Rev. Maruskin, Helen Morris and Adijatu Abiose, Esq. of Church World Service; Matt Wilch of Lutheran Immigration and Refugee Service; Zo T. Hmung of Chin Freedom Coalition; and Dr. Donoso Escobar of the Southern Baptist Convention; and the Rev. Euford from the Hawaii Pacific Baptist Convention.

Church World Service, <http://www.churchworldservice.org/aboutcws.htm>

Founded in 1946, Church World Service is the relief, development, and refugee assistance ministry of 35 Protestant, Orthodox, and Anglican denominations in the United States. Working in partnership with indigenous organizations in more than 80 countries, CWS works worldwide to meet human needs and foster self-reliance for all whose way is hard.

Within the United States, Church World Service assists communities in responding to disasters, resettles refugees, promotes fair national and international policies, provides educational resources, and offers opportunities to join a people-to-people network of local and global caring through participation in [CROP Hunger Walks](#), the [Tools & Blankets Program](#), and the [CWS Kits Program](#).

Chapitre 4

<http://www.newstatesman.com/200306020019>, 27 février 2008.

Profile - George Soros

[Neil Clark](#)

Published 02 June 2003

The billionaire trader has become eastern Europe's uncrowned king and the prophet of "the open society". But open to what? George Soros profiled

George Soros is angry. In common with 90 per cent of the world's population, the Man Who Broke the Bank of England has had enough of President Bush and his foreign policy. In a recent article in the *Financial Times*, Soros condemned the Bush administration's policies on Iraq as "fundamentally wrong" - based as they were on a "false ideology that US might gave it the right to impose its will on the world".

Wow! Has one of the world's richest men - the archetypal amoral capitalist who made billions out of the Far Eastern currency crash of 1997 and who last year was fined \$2m for insider trading by a court in France - seen the light in his old age? (He is 72.) Should we pop the champagne corks and toast his conversion?

Not before asking what really motivates him. Soros likes to portray himself as an outsider, an independent-minded Hungarian *émigré* and philosopher-pundit who stands detached from the US military-industrial complex. But take a look at the board members of the NGOs he organises and finances. At Human Rights Watch, for example, there is Morton Abramowitz, US assistant secretary of state for intelligence and research from 1985-89, and now a fellow at the interventionist Council on Foreign Relations; ex-ambassador Warren Zimmerman (whose spell in Yugoslavia coincided with the break-up of that country); and Paul Goble, director of communications at the CIA-created Radio Free Europe/Radio Liberty (which Soros also funds). Soros's International Crisis Group boasts such "independent" luminaries as the former national security advisers Zbigniew Brzezinski and Richard Allen, as well as General Wesley Clark, once Nato supreme allied commander for Europe. The group's vice-chairman is the former congressman Stephen Solarz, once described as "the Israel lobby's chief legislative tactician on Capitol Hill" and a signatory, along with the likes of Richard Perle and Paul Wolfowitz, to a notorious letter to President Clinton in 1998 calling for a "comprehensive political and military strategy for bringing down Saddam and his regime".

Take a look also at Soros's business partners. At the Carlyle Group, where he has invested more than \$100m, they include the former secretary of state James Baker and the erstwhile defence secretary Frank Carlucci, George Bush Sr and, until recently, the estranged relatives of Osama Bin Laden. Carlyle, one of the world's

largest private equity funds, makes most of its money from its work as a defence contractor.

Soros may not, as some have suggested, be a fully paid-up CIA agent. But that his companies and NGOs are closely wrapped up in US expansionism cannot seriously be doubted.

So why is he so upset with Bush? The answer is simple. Soros is angry not with Bush's aims - of extending *Pax Americana* and making the world safe for global capitalists like himself - but with the crass and blundering way Bush is going about it. By making US ambitions so clear, the Bush gang has committed the cardinal sin of giving the game away. For years, Soros and his NGOs have gone about their work extending the boundaries of the "free world" so skilfully that hardly anyone noticed. Now a Texan redneck and a gang of overzealous neo-cons have blown it.

As a cultivated and educated man (a degree in philosophy from the London School of Economics, honorary degrees from the Universities of Oxford, Yale, Bologna and Budapest), Soros knows too well that empires perish when they overstep the mark and provoke the formation of counter-alliances. He understands that the Clintonian approach of multilateralism - whereby the US cajoles or bribes but never does anything so crude as to threaten - is the only one that will allow the empire to endure. Bush's policies have led to a divided Europe, Nato in disarray, the genesis of a new Franco-German-Russian alliance and the first meaningful steps towards Arab unity since Nasser.

Soros knows a better way - armed with a few billion dollars, a handful of NGOs and a nod and a wink from the US State Department, it is perfectly possible to topple foreign governments that are bad for business, seize a country's assets, and even to get thanked for your benevolence afterwards. Soros has done it.

The conventional view, shared by many on the left, is that socialism collapsed in eastern Europe because of its systemic weaknesses and the political elite's failure to build popular support. That may be partly true, but Soros's role was crucial. From 1979, he distributed \$3m a year to dissidents including Poland's Solidarity movement, Charter 77 in Czechoslovakia and Andrei Sakharov in the Soviet Union. In 1984, he founded his first Open Society Institute in Hungary and pumped millions of dollars into opposition movements and independent media. Ostensibly aimed at building up a "civil society", these initiatives were designed to weaken the existing political structures and pave the way for eastern Europe's eventual colonisation by global capital. Soros now claims, with characteristic immodesty, that he was responsible for the "Americanisation" of eastern Europe.

The Yugoslavs remained stubbornly resistant and repeatedly returned Slobodan Milosevic's unreformed Socialist Party to government. Soros was equal to the challenge. From 1991, his Open Society Institute channelled more than \$100m to the coffers of the anti-Milosevic opposition, funding political parties, publishing houses and "independent" media such as Radio B92, the plucky little student radio station of western mythology which was in reality bankrolled by one of the world's richest men on behalf of the world's most powerful nation. With Slobo finally toppled in 2000 in

a *coup d'état* financed, planned and executed in Washington, all that was left was to cart the ex-Yugoslav leader to the Hague tribunal, co-financed by Soros along with those other custodians of human rights Time Warner Corporation and Disney. He faced charges of crimes against humanity, war crimes and genocide, based in the main on the largely anecdotal evidence of (you've guessed it) Human Rights Watch.

Soros stresses his belief in the "open society" propounded by the philosopher Karl Popper, who taught him at the LSE in the early 1950s. Soros's definition of an "open society" - "an imperfect society that holds itself open to improvement" - sounds reasonable enough; few lovers of genuine liberty would take issue with its central tenet that "the open society is a more sophisticated form of social organisation than a totalitarian one". But Soros's "open societies" don't tend to be all that open in practice.

Since the fall of Milosevic, Serbia, under the auspices of Soros-backed "reformers", has become less, not more, free. The recently lifted state of emergency saw more than 4,000 people arrested, many of them without charge, political parties threatened with bans, and critical newspapers closed down. It was condemned by the UN Commission on Human Rights and the British Helsinki Group. But there was not a murmur from the Open Society Institute or from Soros himself. In fairness, Soros has been far more critical of his former protege Leonid Kuchma, president of the Ukraine, a country described by the former intelligence officer Mykola Melnychenko as "one big protection racket", and now possibly the most repressive police state in Europe.

But generally the sad conclusion is that for all his liberal quoting of Popper, Soros deems a society "open" not if it respects human rights and basic freedoms, but if it is "open" for him and his associates to make money. And, indeed, Soros has made money in every country he has helped to prise "open". In Kosovo, for example, he has invested \$50m in an attempt to gain control of the Trepca mine complex, where there are vast reserves of gold, silver, lead and other minerals estimated to be worth in the region of \$5bn. He thus copied a pattern he has deployed to great effect over the whole of eastern Europe: of advocating "shock therapy" and "economic reform", then swooping in with his associates to buy valuable state assets at knock-down prices.

More than a decade after the fall of the Berlin Wall, Soros is the uncrowned king of eastern Europe. His Central European University, with campuses in Budapest, Warsaw and Prague and exchange programmes in the US, unashamedly propagates the ethos of neoliberal capitalism and clones the next pro-American generation of political leaders in the region. With his financial stranglehold over political parties, business, educational institutions and the arts, criticism of Soros in mainstream eastern European media is hard to find. Hagiography is not. The *Budapest Sun* reported in February how he had been made an honorary citizen of Budapest by the mayor, Gabor Demszky. "Few people have done to Budapest what George Soros has," gushed Demszky, saying that the billionaire had contributed to "structural and mental changes in the capital city and Hungary itself". The mayor failed to add that Soros is also a benefactor of Demszky's own party, the Free Democrats, which, governing with "reform" communists, has pursued the classic Soros agenda of

privatisation and economic liberalisation - leading to a widening gap between rich and poor.

The Soros strategy for extending *Pax Americana* differs from the Bush model, particularly in its subtlety. But it is just as ambitious and just as deadly. Left-liberals, admiring his support for some of their favourite issues such as gay rights and the legalisation of soft drugs, let him off lightly.

Asked about the havoc his currency speculation caused to Far Eastern economies in the crash of 1997, Soros replied: "As a market participant, I don't need to be concerned with the consequences of my actions." Strange words from a man who likes to be regarded as the saviour of civil society and who rails in print against "market fundamentalism".

Index

- Activiste, 59
 Afghan, 56, 63, 124, 146, 151, 154, 211, 217,
 242, 317, 319, 324, 325, 330, 332, 333, 337,
 342, 350, 352, 356, 358, 401, 406, 407, 426,
 430, 435, 437, 438
 Afghanistan, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 63,
 64, 69, 70, 76, 79, 83, 92, 94, 123, 124, 126,
 128, 143, 158, 159, 182, 187, 195, 233, 236,
 319, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 329, 330,
 331, 332, 340, 343, 350, 359, 396, 397, 403,
 404, 405, 408, 409, 410, 426, 434, 438
 Africain, 136
 Afrique, 64, 76, 269
 Arakan, 257, 260, 389
 Arakanais, 209, 389
 Asile, 58, 59, 63, 65, 69, 72, 76, 92, 95, 96, 98,
 127, 131, 136, 139, 140, 156, 182, 183, 184,
 198, 199, 201, 202, 218, 219, 220, 221, 222,
 223, 224, 225, 227, 240, 243, 290, 307, 309,
 313, 316, 320, 324, 327, 330, 331, 332, 335,
 337, 341, 342, 351, 354, 360, 362, 382, 383,
 384, 393, 399, 400, 407, 422, 427, 433
 Assemblée de Dieu, 326, 327, 331, 333, 336,
 338, 339, 343, 344, 347, 355, 356, 358, 433
 Association, 82, 118, 150, 156, 166, 174, 188,
 190, 209, 211, 213, 218, 229, 237, 242, 246,
 247, 248, 260, 264, 267, 272, 277, 282, 293,
 295, 297, 308, 314, 321, 334, 350, 351, 373,
 380, 399, 401, 407, 411, 412, 413, 417, 418,
 422
 Bamar, 249, 268, 282, 369, 399
 Birman, 67, 246, 268, 275, 432
 Birmanie, 8, 10, 11, 12, 13, 21, 26, 27, 29, 35,
 36, 37, 39, 46, 49, 50, 58, 59, 65, 67, 70, 75,
 79, 83, 94, 95, 96, 129, 130, 131, 132, 137,
 138, 143, 149, 152, 154, 155, 156, 159, 182,
 186, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197,
 198, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
 217, 218, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228,
 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 241,
 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 254,
 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264,
 265, 268, 269, 270, 271, 273, 276, 278, 280,
 281, 282, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291,
 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302,
 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 314,
 316, 364, 365, 369, 370, 371, 377, 379, 380,
 383, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393,
 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 411, 416,
 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 429,
 432, 433, 446, 451, 452, 457, 460, 461, 464,
 465, 466, 473, 481, 501
 Bouddhisme, 52, 55, 61, 115, 119, 152, 160,
 163, 166, 167, 175, 176, 178, 247, 256, 257,
 268, 269, 270, 376, 393, 414, 427, 428
 Bouddhiste, 115, 135, 296, 369, 376, 416
 Chin, 49, 58, 59, 60, 65, 66, 67, 70, 79, 96, 97,
 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 142,
 146, 153, 154, 156, 157, 189, 190, 194, 210,
 213, 223, 229, 237, 241, 243, 244, 249, 254,
 255, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 268,
 271, 272, 273, 276, 278, 282, 283, 294, 296,
 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313,
 314, 315, 347, 348, 361, 370, 371, 377, 379,
 380, 381, 382, 383, 384, 388, 389, 390, 391,
 393, 394, 398, 399, 400, 401, 411, 417, 418,

- 420, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 433
- Chrétien, 130, 153, 243, 261, 279, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 314, 315, 327, 329, 332, 333, 335, 341, 342, 343, 344, 346, 349, 353, 354, 360, 362, 369, 433, 436
- Christianisme, 152, 257, 269, 304, 305, 318, 322, 323, 324, 325, 328, 329, 330, 333, 334, 336, 339, 348, 350, 351, 360, 361, 362, 411, 433, 434
- Citoyen, 50, 81, 93, 180, 184, 206, 230
- Citoyenneté, 70, 184, 192, 393
- Communautarisme, 304, 305, 362, 364
- Communauté, 54, 68, 74, 89, 90, 98, 112, 113, 117, 123, 128, 129, 153, 154, 158, 159, 160, 163, 166, 168, 169, 172, 175, 178, 179, 182, 185, 201, 206, 207, 208, 209, 218, 223, 227, 228, 229, 231, 232, 236, 237, 246, 250, 253, 256, 258, 261, 269, 270, 272, 278, 279, 280, 283, 288, 289, 292, 296, 298, 301, 302, 305, 307, 313, 315, 319, 320, 322, 323, 324, 326, 328, 330, 331, 334, 335, 345, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 357, 358, 367, 369, 372, 378, 379, 382, 383, 386, 388, 389, 390, 393, 395, 397, 401, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 415, 416, 419, 420, 421, 423, 429, 434, 436, 437
- Conflit, 69, 70, 82, 90, 134, 144, 210, 279, 294, 394
- Constitution, 50, 82
- Conversion, 55, 222, 318, 323, 328, 332, 333, 336, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 360, 361
- Dalai Lama, 49, 50, 52, 53, 61, 77, 85, 87, 88, 89, 90, 112, 116, 117, 120, 121, 152, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 203, 204, 205, 206, 235, 239, 253, 255, 256, 265, 267, 269, 273, 279, 281, 286, 334, 366, 367, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 392, 393, 395, 413, 414, 416
- Delhi, 1, 2, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 92, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 164, 165,? 169, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 208, 213, 214, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 230, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 294, 295, 296, 300, 302, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 361, 362, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 407, 409, 410, 411, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 427, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 442, 445, 447, 448, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 470, 473, 496, 497, 498, 499, 500, 501

- Démocrate, 252
- Démocratie, 50
- Diaspora, 178, 185, 200, 223, 224, 237, 278, 302, 306, 370, 374, 383, 391, 394, 395, 396
- Discrimination, 135, 297, 306
- Droits de l'homme, 64, 65, 66, 80, 82, 83, 89, 95, 154, 197, 201, 225, 231, 236, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 254, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 272, 275, 278, 280, 283, 291, 293, 294, 296, 299, 302, 306, 350, 373, 376, 390, 400, 419, 429
- Éducation, 84, 88, 89, 153, 164, 170, 173, 176, 184, 190, 205, 207, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 229, 266, 285, 286, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 301, 306, 309, 314, 341, 342, 352, 354, 360, 366, 398, 405, 407, 410, 412, 413, 414, 424
- Église évangélique, 355
- Ethnicité, 371, 416, 424
- Exil, 48, 49, 60, 62, 67, 85, 86, 87, 88, 93, 97, 120, 126, 132, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 178, 181, 182, 185, 187, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 229, 236, 237, 238, 245, 251, 252, 253, 254, 256, 260, 265, 267, 268, 269, 271, 272, 275, 276, 279, 281, 282, 283, 286, 291, 296, 299, 300, 301, 306, 307, 314, 323, 349, 353, 357, 359, 360, 361, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 378, 384, 391, 392, 393, 396, 397, 413, 426, 427, 429, 432
- Exilé, 167, 234, 239, 262
- Falam, 381, 422, 426, 432
- Globalisation, 202, 208, 302, 377
- Haka, 314, 400, 401, 422, 423
- HCR, 53, 54, 56, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 140, 141, 145, 147, 157, 158, 160, 162, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 242, 243, 244, 245, 251, 259, 260, 261, 269, 272, 274, 276, 278, 279, 285, 286, 290, 293, 295, 299, 300, 301, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 324, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 341, 350, 353, 354, 355, 356, 360, 383, 388, 399, 400, 401, 402, 404, 406, 407, 408, 409, 410, 420, 426, 430, 432, 435, 436, 437, 438
- Hindou, 57, 80, 240, 268, 334
- Hindouisme, 57, 135, 152, 157, 160
- Identité, 66, 84, 89, 90, 99, 134, 145, 148, 154, 163, 167, 171, 178, 179, 180, 207, 208, 233, 234, 241, 243, 253, 256, 258, 279, 298, 306, 317, 361, 362, 363, 366, 371, 377, 382, 384, 386, 392, 393, 395, 403, 424, 427, 429
- Identités multiples, 304, 352
- Insertion, 132, 141, 157, 418, 439
- Institution, 84, 93, 114, 117, 120, 171, 182, 184, 185, 188, 193, 194, 196, 198, 199, 200, 207, 208, 209, 212, 217, 218, 221, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 252, 279, 312, 320, 323, 367, 409
- Intégration, 80, 98, 151, 156, 160, 184, 187, 192, 193, 196, 287, 310, 316, 378, 431
- Iran, 49, 51, 79, 94, 153, 201, 333, 334, 335, 358, 359

- Islam, 52, 54, 55, 70, 135, 152, 153, 157, 329, 330, 333, 334, 339, 348, 352, 353, 360, 406
- Karen, 268, 370
- Lai, 131, 311, 383, 421
- Libéraux, 120, 252, 258, 263, 368
- Marginalité, 361, 364, 398
- Matu, 243, 380, 381, 382, 417, 418, 421, 422, 426
- Migrant, 56, 81
- Migration, 48, 53, 54, 55, 59, 62, 65, 71, 78, 172, 181, 184, 201, 304, 357, 361, 398, 406
- Milieu urbain, 49
- Missionnaire, 156, 214, 311, 312, 323, 325, 335, 339, 356, 357, 359, 433
- Mizo, 59, 97, 244
- Mizoram, 50, 58, 59, 66, 67, 68, 78, 95, 97, 131, 156, 228, 235, 241, 243, 254, 264, 294, 307, 311, 379, 383, 390, 391, 400, 432
- Musulman, 121, 132, 135, 146, 154, 209, 217, 324, 327, 333, 350, 351, 352, 353, 356, 405, 430
- Nationalité, 77, 81, 89, 122, 124, 150, 151, 159, 178, 179, 180, 184, 188, 192, 193, 218, 251, 262, 287, 300, 305, 328, 355, 368, 401, 407, 409, 427, 437
- Nations Unies, 53, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 76, 77, 79, 80, 84, 90, 91, 93, 94, 98, 119, 120, 125, 127, 128, 133, 139, 140, 145, 154, 162, 167, 181, 182, 194, 197, 203, 211, 212, 216, 218, 221, 222, 226, 227, 230, 233, 244, 261, 265, 276, 279, 283, 301, 302, 305, 369, 383, 388, 414, 420, 428
- Naturalisation, 179, 192, 395, 407
- ONG, 53, 65, 68, 75, 79, 80, 98, 119, 120, 125, 126, 129, 131, 132, 133, 139, 141, 147, 166, 179, 188, 189, 194, 199, 201, 206, 210, 212, 215, 227, 229, 232, 233, 235, 237, 243, 244, 245, 252, 253, 254, 258, 260, 261, 262, 274, 279, 280, 292, 300, 301, 302, 316, 317, 318, 330, 331, 334, 350, 353, 360, 365, 368, 372, 373, 383, 397, 407, 410, 413, 430, 432, 434, 435, 436
- Pachtoune, 320, 343, 426, 436
- Pays d'accueil, 48, 72, 79, 84, 98, 178, 184, 185, 187, 193, 194, 195, 197, 202, 206, 232, 251, 318
- Pays de réinstallation, 199, 251, 260, 362
- Philanthrope, 290, 297, 301
- Précaire, 128, 207, 230, 233, 283, 403, 405, 419
- Précarité, 93, 171, 188, 208, 284, 293, 346, 364, 401, 403, 411, 419, 431
- Prosélytisme, 214, 304, 308, 314, 315, 318, 322, 353, 354, 362, 405
- Réinstallation, 70, 73, 76, 98, 130, 141, 143, 184, 185, 187, 191, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 211, 212, 216, 220, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 251, 278, 279, 287, 291, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 328, 329, 330, 332, 347, 349, 352, 358, 360, 379, 382, 386, 394, 395, 400, 402, 420, 429, 436, 438
- Réseau, 102, 127, 130, 153, 163, 170, 231, 243, 246, 259, 260, 261, 264, 277, 279, 280, 289, 294, 302, 307, 308, 314, 315, 330, 331, 335, 343, 353, 355, 357, 359, 366, 368, 369, 370, 375, 376, 385, 387, 391, 405, 407, 409, 410, 416, 420, 427, 433, 436, 438
- Secte Moon, 316, 319, 322, 426, 435

- Settlement*, 85, 86, 118, 176, 206, 416
- Shan, 254, 263
- Sikh, 56, 58, 61, 63, 64, 124, 127, 148, 435
- Sikhisme, 54, 55, 57, 127, 152, 404
- Société civile, 80, 134, 154, 233, 246, 249, 364, 365, 369, 371, 379, 383, 392, 397, 398, 416, 423
- Solidarité, 97, 133, 158, 223, 251, 259, 273, 298, 299, 349, 401, 404, 425, 427, 431
- Statut, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 83, 90, 92, 98, 99, 128, 133, 136, 139, 142, 146, 154, 156, 160, 162, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 208, 211, 218, 223, 225, 226, 230, 232, 233, 235, 244, 251, 261, 265, 279, 280, 298, 299, 307, 312, 313, 314, 320, 327, 329, 331, 332, 334, 335, 342, 344, 345, 346, 352, 354, 360, 361, 363, 365, 366, 373, 374, 384, 392, 394, 400, 403, 407, 409, 411, 414, 426, 433, 434, 435, 438
- Territoire, 58, 69, 71, 72, 73, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 89, 92, 93, 99, 100, 101, 134, 158, 159, 160, 163, 165, 170, 171, 173, 192, 207, 223, 245, 269, 367, 371, 416
- Tibet, 52, 67, 77, 79, 85, 86, 87, 88, 90, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 154, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 175, 178, 181, 182, 205, 207, 237, 238, 239, 240, 241, 246, 247, 252, 253, 257, 259, 265, 267, 268, 270, 273, 275, 279, 281, 286, 292, 300, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 384, 385, 386, 387, 392, 396, 413, 415, 427, 428
- Tibétain, 167, 170, 247, 250, 377, 393
- Tiddim, 422, 426, 432
- Transit, 60, 63, 85, 115, 116, 126, 169, 170, 323, 384, 430
- Transversal, 384
- Transversalité, 364, 426
- Urbain, 100, 103, 337

Table des matières

REMERCIEMENTS	1
SOMMAIRE	2
INTRODUCTION	5
LA CATEGORIE « REFUGIE » COMME OBJET D’ETUDE ANTHROPOLOGIQUE	5
<i>Quelques préalables</i>	5
Migrations forcées et anthropologie	5
Une situation d’interaction sociale et culturelle multidimensionnelle	10
Quelques conclusions antérieures	12
<i>Le processus de construction identitaire « réfugié » en question</i>	14
« Réfugié », une catégorie juridique	15
« Réfugié » dans une perspective anthropologique	17
« Réfugié », définitions émiques.....	19
Rapport au territoire et contexte d’accueil.....	22
Les réfugiés au centre de l’attention d’une pluralité d’acteurs	25
Questions d’identité.....	26
Un monde global, le corollaire du réfugié	28
<i>Quels réfugiés ?</i>	29
Des Tibétains	29
Des Afghans	33
Des Birmans	35
Quelques autres nationalités	38
CHOIX METHODOLOGIQUES	38
<i>Approche réflexive sur cette enquête</i>	39
<i>Méthodes d’enquêtes</i>	43
Observation	43
Entretiens	44

Autres sources	45
Bibliographie	45
Conventions d'écriture	46
CHAPITRE 1 LES REFUGIES EN INDE ET A DELHI : CHOIX ET	
CONTRAINTES.....	48
1-1 LE CHOIX DES REFUGIES POUR L'INDE ET POUR DELHI	48
A - <i>Le choix de l'Inde</i>	48
1) Proximité géographique	49
2) Pays démocratique et séculier	50
3) Question de religion	51
4) Des échanges préexistants, une proximité culturelle et politique	52
a) Tibétains.....	52
b) Afghans.....	53
c) Chin et Birmans	58
B - <i>Le choix de Delhi</i>	60
1) Opportunités économiques	60
2) Présence du Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés	62
3) Activisme politique	67
4) Transit vers l'Ouest.....	69
5) Ville universitaire	71
1-2 L'INDE, LE STATUT DE REFUGIE ET LES REFUGIES	72
A - <i>L'Inde et le régime international de protection des réfugiés</i>	73
1) Le statut de réfugié.....	73
2) Le statut du HCR	75
B - <i>L'Inde et les réfugiés</i>	77
1) Brève chronologie des mouvements de réfugiés en Inde	77
2) Un flou législatif	79
3) Être réfugié, c'est être étranger.....	81
4) Arrivée et séjour en Inde	83
C - <i>L'Inde, les Tibétains, et les réfugiés sous mandat des Nations Unies</i>	85
1) Un tapis rouge pour les Tibétains	85

2)	Une tolérance de fait pour les Afghans	91
3)	Une négociation à propos des non-Afghans	93
4)	Des camps pour les Birmans	94
CONCLUSION		98
CHAPITRE 2 DYNAMIQUES TERRITORIALES ET RELATIONNELLES DES		
REFUGIES A DELHI.....100		
2-1	IMPLANTATION SPATIALE DES REFUGIES DANS LA CAPITALE.....	100
A-	<i>Delhi – un aperçu depuis l’Indépendance.....</i>	<i>100</i>
1)	Évolution démographique et migratoire	100
2)	Politiques urbaines et dynamiques spatiales	102
3)	Derniers développements : le Master Plan de 2001 et les jeux du Commonwealth ..	109
B-	<i>Implantation des réfugiés dans la ville.....</i>	<i>113</i>
1)	Des Tibétains qui quadrillent la ville	114
2)	Des Afghans musulmans éparpillés au sud.....	122
3)	Les Afghans sikhs et hindous dans les quartiers peuplés après la Partition.....	125
4)	Les Birmans regroupés dans l’ouest.....	128
5)	Autres réfugiés.....	131
2-2	LES REFUGIES DANS LEURS RAPPORTS AUX INDIENS	133
A-	<i>Relations conflictuelles.....</i>	<i>133</i>
1)	Considérations des réfugiés en matière de religion, et au-delà	134
2)	Relations quotidiennes et de voisinage.....	136
3)	Interactions institutionnelles	138
4)	Compétition économique, insertion professionnelle	141
5)	Crises	144
B-	<i>Coopérations.....</i>	<i>147</i>
1)	Coopération économique.....	148
2)	Pratiques religieuses partagées.....	151
3)	En matière de politique et de droits de l’homme	153
4)	Relations cordiales et amitiés.....	154
CONCLUSION		155

CHAPITRE 3	LES REFUGIES FACE A LEUR ORGANISATION DE TUTELLE.....	161
3-1	LES TIBETAINS ET L’AUTORITE TIBETAINE.....	161
A-	<i>L’Administration centrale tibétaine et le Gouvernement tibétain en exil.....</i>	<i>161</i>
1)	Structure et objectifs	162
2)	Représentativité	164
3)	Financement	165
B-	<i>Prise en charge du réfugié.....</i>	<i>167</i>
1)	Arrivée en Inde	168
2)	Séjour en Inde.....	169
a)	Études	172
b)	Travail.....	175
c)	Santé	176
d)	Moines et nonnes	177
e)	Acquisition de la nationalité du pays d’accueil.....	177
3)	Départ d’Inde.....	179
3-2	LES REFUGIES SOUS MANDAT DES NATIONS UNIES ET LE HCR.....	181
A-	<i>Les « solutions durables » préconisées par le HCR.....</i>	<i>183</i>
1)	Dans ses directives	183
2)	Evolution dans la hiérarchie des solutions mises en avant par le HCR.....	184
B-	<i>Mise en œuvre de la politique du HCR à New Delhi.....</i>	<i>185</i>
1)	Le retour librement consenti.....	185
2)	L’intégration locale	186
3)	La réinstallation dans un pays tiers	192
C-	<i>Evolution de la politique du HCR : entre « vieux » réfugiés et nouveaux arrivants, un traitement différent.....</i>	<i>196</i>
3-3	PERCEPTIONS DES CADRES DE TUTELLE PAR LES REFUGIES	202
A-	<i>Les Tibétains, entre gratitude et indifférence</i>	<i>202</i>
1)	Gratitude	203
2)	Des chemins divergents.....	204
B-	<i>Les réfugiés du HCR, entre résignation et contestation.....</i>	<i>207</i>

1)	La question de la représentation des réfugiés	208
2)	Compétence des partenaires du HCR et adéquation des services de l'agence mis en cause 211	
3)	Les formes d'expression et de résistance	218
CONCLUSION		231
CHAPITRE 4 LE SOUTIEN POLITIQUE AUX REFUGIES ET SES REPERCUSSIONS SOCIALES..... 234		
4-1	DES SOUTIENS PLURIELS	237
A-	<i>Les appuis indiens.....</i>	237
1)	Personnalités et partis politiques	237
2)	Les défenseurs des droits de l'homme	241
3)	Un soutien de la jeunesse	245
B-	<i>Les soutiens occidentaux.....</i>	250
1)	Des gouvernements, des parlementaires	250
2)	Les croisés de la démocratie	251
3)	Les Verts	255
4)	Des ONG (support groups).....	257
5)	Des philanthropes	261
4-2	LES RETOMBEES AU SEIN DES GROUPES DE REFUGIES	265
A-	<i>Activité politique à Delhi : reconnaissance symbolique et assistance matérielle 266</i>	
B-	<i>Une stratification sociale spécifique</i>	274
1)	Une élite mondialisée.....	274
2)	Une catégorie intermédiaire : les « personnels locaux »	278
C-	<i>Dans un monde d'hommes, le poids des organisations féminines.....</i>	280
D-	<i>Accès à un « système-providence »</i>	284
1)	Education et formations.....	285
2)	Aide à l'emploi.....	290
3)	Santé	294
4)	Loisirs	296
CONCLUSION		298

CHAPITRE 5	LES REFUGIES DANS LA SPHERE CHRETIENNE	303
5-1	COMMUNAUTARISME RELIGIEUX.....	303
A-	<i>Soutien politique</i>	306
B-	<i>Réinstallation</i>	307
C-	<i>Éducation</i>	309
1)	Les écoles chrétiennes	309
2)	Les Bible Colleges	310
D-	<i>Loisirs</i>	314
5-2	PROSELYTISME LATENT.....	314
A-	<i>Projet UMEED</i>	315
B-	<i>Une école culturelle, soutenue par la secte Moon</i>	318
5-3	PROSELYTISME AFFICHE.....	322
A-	<i>Serving People in Need (SPIN)</i>	323
B-	<i>La congrégation chrétienne afghane</i>	324
1)	Les acteurs de la congrégation chrétienne afghane de Delhi.....	324
a)	Les fondateurs : deux « ministres » indiens charismatiques.....	324
b)	Les fidèles : portraits de quelques convertis	326
2)	La vie de la Confrérie.....	335
a)	L'enseignement spirituel	335
b)	Des ressources matérielles et humaines.....	340
c)	Compétition entre les réfugiés et critiques mutuelles	344
3)	Les nouveaux chrétiens, entre communauté d'origine et d'adoption.....	348
a)	Les convertis vis-à-vis de la communauté musulmane	348
b)	Une communauté chrétienne à géométrie variable.....	352
c)	Une communauté afghane chrétienne au-delà de Delhi.....	357
	CONCLUSION	360
CHAPITRE 6	LES REFUGIES ENTRE COMMUNAUTARISME ET	
	TRANSVERSALITE.....	363
6-1	STRUCTURES POLITIQUES OFFICIELLES ET ALTERNATIVES.....	364
A-	<i>Etablissement d'un gouvernement en exil</i>	365

1)	Le gouvernement tibétain en exil et son administration.....	365
2)	Le gouvernement en exil birman.....	368
B-	<i>Mouvements de dissidence</i>	370
1)	La jeunesse tibétaine	371
a)	Le Tibetan Youth Congress et le National Democratic Party of Tibet.....	371
b)	Tenzin Tsundue et les Friends of Tibet	375
2)	Une myriade d’organisations politiques chez les réfugiés de Birmanie	378
C-	<i>Création et transmission d’une conscience politique</i>	383
1)	Le poids décisif des « années fac »	383
a)	Le Tibetan Youth Congress et les Friends of Tibet, des organisations majoritairement étudiantes	384
b)	La résidence étudiante de Rohini	385
2)	Formation politique de la communauté de Delhi.....	387
6-2	MOUVEMENTS ASSOCIATIFS ET « BRICOLAGES » INDIVIDUELS	397
A-	<i>Mouvements associatifs</i>	397
1)	Associations caritatives	398
a)	Différents niveaux de regroupement chez les réfugiés de Birmanie	398
b)	Une association de quartier réunissant les chefs de famille afghans musulmans .	400
c)	Une organisation sociale à base religieuse chez les Afghans sikhs (et hindous)..	403
2)	Associations féminines	410
a)	La Tibetan Women Association, organisation unitaire des Tibétaines en exil	412
b)	Regroupement sur une base ethnique et religieuse chez les réfugiées de Birmanie 416	
3)	Écoles communautaires	422
a)	Des écoles ethniques chez les réfugiés de Birmanie	424
b)	Une école nationale pour les Afghans musulmans	425
4)	Centres culturels de préservation ou (re)création d’un patrimoine	426
a)	La Maison du Tibet	427
b)	Le Chin Literature and Culture Committee.....	428
B-	<i>« Bricolages » individuels</i>	429
1)	David	431

2) Assan	433
3) Ali, Aziza et leurs enfants.....	435
CONCLUSION	438
CONCLUSION	441
BIBLIOGRAPHIE	456
ACRONYMES	467
ANNEXES	470
INDEX	490
TABLE DES MATIERES	495

Résumé

La problématique de cette thèse est d'interroger la catégorie « réfugié » et son impact dans le processus de construction identitaire dans le cas particulier de Delhi, à la fois lieu de convergence et espace de dispersion. Il s'agit de savoir si, au sein de cette catégorie regroupant des personnes de divers groupes ethniques, religions, nationalités, aux origines sociales variées et au destin politique singulier, se dégagent des représentations et des modes d'action communs, témoins de l'existence d'une identité basée sur la condition de réfugié.

Après l'exposition du contexte spécifique du phénomène réfugié à Delhi, cette étude analyse les dynamiques territoriales des réfugiés dans la métropole et leurs relations à la population locale. La déconstruction de la catégorie « réfugié » s'opère à trois niveaux : celui des organisations de tutelle des réfugiés qui donnent corps à ce « label » réfugié ; celui des acteurs politiques et sociaux qui apportent leur soutien aux réfugiés indépendamment des institutions ; et enfin celui des acteurs religieux, avec l'exemple des chrétiens, qui, eux aussi, sont partie prenante du « système-réfugié ».

Un regard transversal permet de conclure à l'émergence d'une société civile qui porte l'expression d'une identité hétérogène et d'une dynamique communautaire par laquelle peut se définir l'identité « réfugié ».

Mots-clé

Inde, Delhi, identité « réfugié », identité transversale, HCR, réfugiés en milieu urbain, institutions, associations, chrétiens, Tibétains, Afghans, Birmans, Afghans sikhs et hindous, Chin, ONG, démocratie, société civile

Abstract

This thesis examines the category of people known as “refugees” and the impact this categorization has on the creation of an identity. It deals with the limited framework of Delhi, a space of convergence, a space of dispersion. The refugee category includes people of different ethnic groups, religions, and nationalities, people of varied social backgrounds who share one and the same political destiny. I shall attempt to determine whether their image of themselves and the types of action they engage in are common to them all, which would indicate that their identity is based on their situation as refugees.

After presenting the specific context of the refugee phenomenon in Delhi, I shall analyze the territorial dynamics of the various refugee groups within the city, as well as their relations with the local population. Deconstructing the refugee category functions on three levels involving three groups: the regulatory bodies that give substance to the refugee “label”; the people who support refugees politically and socially while remaining independent of institutions; and religious groups, in particular Christian groups, who are also key players in the “refugee system”.

A transversal approach leads to the conclusion that a civil society emerges, carrying the expression of a heterogeneous identity along with community dynamic through which one can define the refugee identity.

Key terms

India, Delhi, refugee identity, UNHCR, refugees in urban centers, institutions, associations, Christians, Tibetans, Afghans, Burmese, Sikh and Hindu Afghans, Chin, NGO, democracy, civil society