

# Revue d'Etudes Tibétaines



# Revue d'Etudes Tibétaines

numéro deux — Avril 2003

**Directeur :** Jean-Luc Achard

**Comité de rédaction :** Anne Chayet, Pierre Arènes, Jean-Luc Achard.

**Comité de lecture :** Pierre Arènes (CNRS), Anne-Marie Blondeau (EPHE) Anne Chayet (CNRS), Françoise Pommaret (CNRS), Jean-Luc Achard (CNRS).

## Périodicité

La périodicité de la *Revue d'Etudes Tibétaines* est bi-annuelle, les mois de parution étant Octobre et Avril. Les contributions doivent parvenir au moins deux (2) mois à l'avance. Les dates de proposition d'articles au comité de lecture sont Février pour une parution en Avril et Août pour une parution en Octobre. La périodicité peut-être augmentée en cas de numéros spéciaux.

## Participation

La participation est ouverte aux membres statutaires des équipes CNRS, à leurs membres associés, aux doctorants et aux chercheurs non-affiliés.

Les articles et autres contributions sont proposées aux membres du comité de lecture et sont soumis à l'approbation des membres du comité de rédaction. Les articles et autres contributions doivent être inédits ou leur réédition doit être justifiée et soumise à l'approbation des membres du comité de lecture.

Les documents doivent parvenir sous la forme de fichiers Word 98, dans une disquette MAC (exclusivement), un disque Zip ou un CD-rom.

## Comptes-rendus

Les livres proposés pour compte-rendu doivent être envoyés à la *Revue d'Etudes Tibétaines*, UMR 8047 (Tibet), 22, avenue du Président Wilson, 75016 Paris.

## Langues

Les langues acceptées dans la revue sont le français (en priorité), l'anglais, l'allemand et l'italien.





## Revue d'Etudes Tibétaines

---

numéro deux — Avril 2002

### Numéro spécial *Lha srin sde brgyad*

Pascale Dollfus

De quelques histoires de *klu* et de *btsan*

page 4

---

Pommaret

Etres soumis, Etres protecteurs : Padmasambhava et les Huit  
Catégories de Dieux et Démons au Bhouthan

page 40

---

Karmay

Une note sur l'origine du concept des huit catégories d'esprits

page 67

---

Steinman

Les *Lha srin sde brgyad* et le problème de leur catégorisation — Une  
interprétation

page 81

---

## Numéro spécial *Lha srin sde brgyad*

Les articles de ce numéro de la *Revue d'Etudes Tibétaines* sont le résultat de deux ans de réflexion sur les " Huit Catégories de dieux et démons" (*Lha srin sde brgyad*) du Séminaire Rituels dirigé par Katia Buffetrille. Ce séminaire est un des programmes de l'ESA 9047 "Langues et cultures de l'aire tibétaine", CNRS/EPHE, Paris.

D'autres articles sur ce thème seront publiés ultérieurement.

"The articles in this issue of the *Revue d'Etudes Tibétaines* are the result of a two-year-long reflection on the "Eight Categories of gods and demons" (*Lha srin sde brgyad*) in the "Rituals" Seminar headed by Katia Buffetrille. This seminar is one of the programmes of the ESA 8047 "Langues et cultures de l'aire tibétaine", CNRS/EPHE, Paris.

Other articles on this theme will be published later."

Françoise Pommaret

## DE QUELQUES HISTOIRES DE *KLU* ET DE *BTSAN*

Pascale Dollfus, UPR 299\*

"Toute recherche sur des notions proprement tibétaines a intérêt à se méfier des équivalents sanscrits sous-jacents dans les définitions des termes tibétains donnés par les dictionnaires." R.A. Stein

"Si tu veux savoir qui sont les *lha srin sde brgyad*,  
cherche dans un de tes livres ou regarde dans ton gros dictionnaire,  
moi, je ne les connais pas.  
Si tu veux entendre des histoires de *klu* ou de *btsan*,  
assieds-toi et écoute-moi..."<sup>1</sup>

**C**ette réponse de Namgyal à ma question sur "les huit classes de dieux et démons", les villageois du Ladakh central me la firent tous, chacun à leur façon : me répliquant parfois par un "je ne sais pas" sans appel ou m'invitant le plus souvent à préciser ma requête afin de pouvoir mieux y répondre. L'expression *lha srin sde brgyad* n'évoque rien de précis pour les "gens du commun" (*phal pa*)<sup>2</sup>. Les moines et les religieux laïques, versés dans l'étude des textes sacrés, en connaissent eux la référence écrite, mais peinent à citer spontanément les huit catégories de *numina* qu'elle sous-entend. Certains informateurs mettent *brgyad*, "huit", en parallèle avec *dgu* "neuf" qui, dans de nombreuses locutions ladakhies, marque le pluriel, la multiplicité ; ils interprètent l'expression *lha srin sde brgyad* comme une métaphore employée dans les invocations pour signifier les innombrables puissances présentes aux côtés des hommes dans le monde phénoménal, un équivalent de "tous les dieux et démons".

Afin de me répondre Onpo Sonam, astrologue de père en fils, ouvre un recueil<sup>3</sup> comprenant quelque quatre-vingts textes de *gto* de guérison et de

---

\* Cet article a été rédigé en 2000 et ne tient pas compte des écrits publiés ultérieurement.

<sup>1</sup> Cette citation, comme toutes les citations sans référence, proviennent d'informations orales recueillies auprès d'agriculteurs d'Hémis-shukpa-chan dans le Bas-Ladakh et de Shey dans le Haut-Ladakh au cours de différentes missions sur le terrain entre 1983 et 1998. À trois exceptions près, ces informations ont été enregistrées, puis traduites sur place. Les termes vernaculaires sont donnés dans leur orthographe et leur acception ladakhis. Le système de translittération adopté est celui de Wylie.

<sup>2</sup> Le terme *phal pa* désigne les gens du commun ("common people"), c'est-à-dire les villageois ou citadins, qui ne sont ni membres du clergé, ni spécialistes religieux laïques : médecins-guérisseurs (*am chi*), astrologues (*on po/dbon po*) ou médiums (*lha ba* et *lha mo*). De même, *phal skad* ("colloquial language, the vernacular") s'oppose à *chos skad* ("book language, classical, written style"). Désormais, quand j'emploierai la locution "les villageois" ou "les Ladakhis" sans autre précision, c'est aux *phal pa* bouddhistes du Ladakh central que je référerai.

<sup>3</sup> Le volume est intitulé *gTo bcos mdos chog phyogs sgrig kun dga'i snying nor zhes bya*. Edité par Thupstan Shanfan, astrologue à Leh, il comporte 792 pages. Les modèles de croix de fils se trouvent en pages 671 et 672.

*mdos* pour écarter les obstacles suscités par les puissances hostiles. Il pointe du doigt les différents modèles de croix de fils fabriqués à l'occasion de ces rituels et énumère les catégories auxquelles ils correspondent : *gza'*, *the'u rang*, *lha*, *rgyal po*, *gshin rje*, *ma mo*, *bdud*, *btsan*, *gnod sbyin* et *klu*. (fig. n° 1). Les "huit classes de dieux et démons" se révèlent être dix... mais cette apparente contradiction ne l'émeut guère.

Lama Tsering, moine érudit, dispose à Leh d'une bibliothèque où quelques livres en langue occidentale voisinent avec de nombreux ouvrages tibétains. Interrogé sur les *lha srin sde brgyad*, il consulte le *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology* de Tsepak Rigzin publié par LTWA à Dharamsala et lit la définition donnée en pages 464-465 : "Eight gods and spirits. 1. *gshin rje* : Yama/Lord of Death ; 2. *ma mo* : Mātṛka/ Female-protector ; 3. *bdud* : Māra/Devil, Demon ; 4. *btsan* : Haṭa/Mountain dwelling gods ; 5. *rgyal po* : Rājā/Principal local gods. 6. *klu* : Nāga/Serpent ; 7. *gnod sbyin* : Yakṣa/ Harmful spirits ; 8. *gza'* : Graha/Malignant stars or planets". Dans un souci d'exactitude, il cherche dans un second dictionnaire (tibétain-tibétain), dont la couverture et la page de garde sont illisibles à force d'avoir été manipulées, où il trouve deux nouvelles classifications : *gshin rje*, *ma mo*, *srin po*, *gnod sbyin*, *mi' am ci*, *sa bdag*, *btsan*, *bdud* ; et *lha*, *btsan*, *bdud*, *gza'*, *dmu*, *srin po*, *rgyal po*, *ma mo*<sup>4</sup>. Questionné sur les recoupements, mais aussi les divergences que présentent ces trois listes, il répond simplement : "les huit classes de dieux et démons sont très nombreuses" (*lha srin sde brgyad ma mang po song*).

Ces quelques exemples suffisent à le montrer : dans les sources écrites, les listes des *lha srin sde brgyad* sont instables, voire contradictoires dans les catégories classificatoires qu'elles proposent<sup>5</sup>. Tentatives des théologiens bouddhistes pour mettre de l'ordre dans le fatras des dieux et démons locaux, elles varient d'un auteur à l'autre, d'un texte à l'autre. Leur confrontation décourage toute généralisation, car non seulement elles ne prennent pas en compte les mêmes classes de *numina*, mais encore elles les définissent différemment. Les *gnyan*, par exemple, ici associés à la couleur jaune et décrits comme peuplant les forêts et les prairies, sont dépeints là associés à d'autres éléments du paysage (terre, neige, rocher, lac... ) sous l'aspect d'animaux fantastiques.

"*gnyan*-turquoise, dragon bleu avec une lance d'or  
*gnyan*-terre, grenouille d'or aux taches turquoises  
*gnyan*-neige, lionne blanche à la crinière turquoise  
*gnyan*-lac, têtard bondissant aux flancs de conque blanche  
*gnyan*-roc, singe d'or au pelage de conque blanche ..."<sup>6</sup>

De même, les *btsan* ne s'épuisent pas dans la définition de "génies des montagnes rocheuses rouges" qui leur est souvent accolée. Un texte mentionne en effet des *btsan* de l'eau, des *btsan* des ardoisières et des *btsan* des

<sup>4</sup> Cette liste est donnée par Klong rdol (Cf. Klong rdol ngag dbang blo bzang, *Collected Works*, New-Delhi, 1973 : 1277).

<sup>5</sup> Pour une recension et une discussion de ces différentes listes, Cf. Tucci (1949, vol. 2), Nebesky-Wokjowitz (1975) et Beyer (1973).

<sup>6</sup> Cité par Beyer (1973 : 295).

glaciers<sup>7</sup>. Ailleurs, une source sa *skya pa*, en cite une vingtaine de sous-classes : *dri za'i btsan*, *gshin rje' btsan*, *klu btsan*, *gnod sbyin btsan*, *me lha'i btsan*, *srin po'i btsan*, *rlung lha'i btsan*, *dbang ldan btsan*, *lha'i btsan*, *lha ma yin gyi btsan*, *'grim pa'i btsan*, *rgyu ba'i btsan*, *gra gur zur gyi btsan*, *g.yel gyi btsan*, *lu ma zhug gi btsan*, *gdags dang srib kyi btsan*, *chu bo sbub kyi btsan*, *shug pa spom gyi btsan*, *pha mes dur gyi btsan* et *rje bdud btsan*<sup>8</sup>...

Une même complexité caractérise les croyances populaires, sans doute à l'origine de ce foisonnement. B. Steinmann nous le rappelle en introduction : "les descriptions des différentes classes varient systématiquement avec les points de vue des descripteurs. À leur tour, les points de vue des descripteurs ne sont pas les mêmes que ceux des acteurs"<sup>9</sup>. En dépit d'une étymologie tibétaine commune, les *lha*, les *klu*, les *btsan*, les *the'u rang* ou les *rgyal po* des Ladakhis diffèrent conceptuellement de ceux des Tamangs ou des Sherpas. Telle catégorie, ici ignorée, est là omniprésente. En outre, au sein d'un même groupe de population, les classifications et représentations varient selon le contexte. Au Ladakh par exemple, tel interlocuteur peut discourir un jour sur la nécessaire distinction à opérer entre *sa bdag* et *klu* et assurer le lendemain, à l'occasion d'un autre événement, que *klu* et *sa bdag* ne font qu'un<sup>10</sup>. C'est ce foisonnement, souvent gommé dans la littérature ethnographique par le recours à une traduction convenue ne rendant pas compte des particularismes locaux<sup>11</sup>, que je désire évoquer à travers l'exemple des *klu* et des *btsan*, deux catégories de *numina* sur lesquelles les données s'avèrent suffisamment riches pour permettre la comparaison. Mon analyse sera centrée sur le Ladakh central qui, depuis plusieurs années, constitue le terrain privilégié de mes recherches; des exemples pris ça et là dans la chaîne himalayenne au sein d'autres populations de langue tibétaine ou tibéto-birmane chez lesquelles le bouddhisme prévaut, venant ponctuellement éclairer les faits ladakhis.

Dans les oasis de la haute vallée de l'Indus, *klu* et *btsan* sont omniprésents dans le discours des habitants comme dans le paysage. À la simple mention de leur nom, les langues se délient. Histoires, anecdotes et dictons fusent, donnant corps à des entités complexes, voire contradictoires dans leurs caractéristiques physiques comme dans leurs attitudes vis-à-vis des hommes.

<sup>7</sup> Nebesky-Wojkowitz (1975).

<sup>8</sup> Cité par Gibson (1991 : 181).

<sup>9</sup> Mumford (1989) montre clairement comment à Gyasumdo dans le district de Manang au Népal, les *the'u [b] rang*, auxiliaires indispensables du chamane gurung, sont décrits différemment par ce dernier et par les lamas d'origine tibétaine qui vivent dans le village voisin.

<sup>10</sup> Plusieurs passages concernant les *klu* ont été précédemment publiés en 1996 dans un numéro spécial (n°143-144) d'*Etudes rurales* intitulé "Dieux du sol en Asie"; un article comprenant de nombreuses aberrations dues à des coupures et des corrections malvenues, œuvre de la rédaction

<sup>11</sup> La traduction de *btsan* par "esprits guerriers" (warrior [like] spirits) utilisée par bon nombre d'ethnologues indépendamment de leur terrain privilégié d'étude ou celle de *klu* par "esprits des eaux" (water-spirits) ou "divinités serpents" (serpent deities) ne rendent ainsi nullement compte des différences conceptuelles importantes existant entre les *btsan* des Ladakhis, les *btsan* des Dolpo-pa ou les *btsan* des Tibétains de Gyasumdo.

"en haut, les *lha*  
 au milieu, les *btsan*  
 en bas, les *klu*"

À l'évocation des *klu* et des *btsan*, les Ladakhis citent d'emblée cette expression qui renvoie au découpage vertical du monde divin en trois étages — ciel, terre et sous-sol — habité chacun par une catégorie de *numina* ; une cosmogonie, fort ancienne au Tibet puisqu'elle est déjà présente dans les manuscrits de Dunhuang.

Au Ladakh, la référence y est quotidienne. La coutume exige en effet que l'on offre les premières miettes de son repas ou les premières gouttes de son verre de bière (ou de thé) en les envoyant d'une pichenette de l'index vers le ciel pour les *lha* d'en haut (*steng lha*), devant soi pour les *btsan* du milieu (*bar btsan*), vers le sol pour les *klu* d'en bas (*'og klu*).

Cette classification, qui n'est pas une hiérarchie, est évoquée dans de nombreux chants populaires. Elle constitue un thème récurrent des joutes oratoires qui, sous forme d'énigmes, opposent le parti de la fiancée à celui du fiancé venu la quérir lors des cérémonies de mariage<sup>12</sup>. Une couleur est associée à chaque catégorie de *numina*. Aux *lha* d'en haut correspond la couleur blanche ; aux *btsan* de l'espace intermédiaire, la couleur rouge ; aux *klu* du sous-sol, la couleur bleue. F. Meyer (1987 : 108) suggère qu'elles ont été imposées par les teintes même des paysages des hauts plateaux tibétains "où quelques sommets blancs de neige dominant les couleurs fauves de la terre et des roches mêlées au jaune de la steppe, s'opposant à leur tour, en bas, au bleu profond des lacs."<sup>13</sup> Cette correspondance s'exprime dans de nombreuses traditions locales comme celle en usage au Dolpo, qui interdit aux femmes de teindre avec le colorant de couleur bleue sur le territoire du village, car "c'est la couleur des *klu*", et les contraint à faire ce travail à une distance de deux heures de marche en aval. "Si elles enfreignaient cet interdit, les épis d'orge seraient vides au moment de la récolte." (Jest, 1975 : 301). Au Ladakh, elle explique pourquoi les pierres et les dessins destinés à protéger la maison et ses habitants des attaques des *btsan* sont toujours peints à l'ocre rouge (*btsag dmar*) (*infra* p. ). Elle éclaire également l'une des interprétations populaires couramment avancées au sujet des trois petits stupas — blanc, rouge/ocre et bleu/noir — posés à même le sol, sur un socle ou sous un auvent afin de prévenir les éboulements, les glissements de terrain et les épidémies et connus sous le nom de "Protecteurs des trois familles", *rigs gsum mgon po*. Symboles pour le clergé bouddhique des trois grands *bodhi-sattoa* — Avalokiteśvara, Mañjuśrī et Vajrapāni — , les villageois les associent respectivement aux *lha* (blanc), aux *btsan* (rouge) et aux *klu* (bleu/noir), à l'image des pierres dressées au Tibet en l'honneur d'une catégorie de dieux et peinte de la couleur correspondante.

<sup>12</sup> Citons pour le Ladakh, Francke (1901, 1902) ; pour le Spiti, Tucci (1966) ; pour Humla au Népal, Friedlander (1993).

<sup>13</sup> Cette analyse est partagée par Francke (1902 : 35) qui écrit : "The colour of sTang lha is white : it is perhaps the colour of the light ; Bar btsan is red : perhaps on account of the reddish colour of the ground ; Yog klu is blue : this may be due to the deep colour of many West-Tibetan lakes."

### Les *klu*

#### *Habitants des entrailles de la terre et des eaux du sous-sol*

Esprits éponymes du monde d'en bas, les *klu* habitent les entrailles de la terre. Ils se plaisent notamment dans les lieux humides, marécageux, riches en sources (*chu mig*) et en trous d'eau (*chu dong*). Ils établissent leurs palais (*pho brang*) dans des rochers ou dans des arbres que la main de l'homme n'a pas touchés, appréciant tout particulièrement les genévriers pour le parfum agréable qu'ils dégagent.

Les *klu* se manifestent le plus souvent aux hommes sous les traits d'animaux caractéristiques des milieux aquatiques auxquels ils sont associés: poissons, grenouilles, têtards, vers, serpents et salamandres et, par analogie morphologique, aux lézards bien que ces derniers vivent dans les pierres sèches et les plaines désertiques.

"Les *klu* apparaissent aux hommes sous la forme de différentes espèces de poissons (*nya*), mais aussi sous celle de vers (*'bu*), de lézards (*rtsangs pa*, *rgal chig*), de serpents (*sbrul*) et de grenouilles (*sbal pa*), bien que ces dernières soient rares au Ladakh."

Toutefois, comme le précise un informateur :

"Tous les poissons ne sont pas des *klu*. *Klu* ou non, on ne le sait qu'après. C'est pourquoi, nous autres au village, on n'attrape pas de poisson. Les femmes refusent même de manger du poisson en boîte. Elles disent que c'est sale, mauvais (*btsog po*), que cela donne des boutons (*bur ru*). Au Ladakh, seuls les musulmans (*kha che*) et les Indiens (*rgya dkar pa*) pêchent."

À ce sujet, M. Phylactou (1989 : 58) rapporte l'anecdote suivante. Alors qu'elle demeurait dans un village situé en amont de Leh, ancienne capitale du royaume et chef-lieu du district du même nom, des enfants arrivèrent dans la maison où elle logeait, portant une boîte pleine de petits poissons qu'ils avaient attrapés dans le torrent au-dessus du village et désiraient vendre. Visiblement dégoûté, Sonam, son hôte, les renvoyait, avant de se raviser et de se lancer à leur poursuite, un seau d'eau à la main. Ayant retrouvé les enfants, il achetait à leur grande joie la totalité de leur pêche, relâchant les poissons manifestant encore de faibles signes de vie dans le torrent et rapportant chez lui les poissons morts pour les cuire et les manger avec les hommes présents, les femmes s'en abstenant.

Êtres surnaturels, les *klu* changent d'aspect et de taille au gré de leur humeur. Ils peuvent être microscopiques "plus petits encore que des larves ou des pucerons (*'bu tsig*)". Invisibles à l'œil nu, ils sont alors particulièrement vulnérables et constituent une menace pour les agriculteurs, qui ne prennent pas les précautions qui s'imposent. À l'inverse, ils peuvent se matérialiser en serpent monstrueusement grand ou en lézard "haut comme un enfant de huit ans", et provoquer d'intenses frayeurs. C'est le cas notamment quand ils sont dérangés (*infra*).

Aux côtés de ces manifestations zoomorphes, les Ladakhis citant les anciens évoquent la possibilité pour les *klu* d'apparaître sous la forme d'êtres surnaturels mi-humains mi-serpents.

"Les anciens disent que dans la mer vivent des *klu* et des *klu mo* — ou *klu* femelles — à tête et torse d'homme ou de femme et à queue de serpent. Personnellement, moi qui habite loin de l'océan, je n'en ai jamais vu de tels."

C'est sous cet aspect — la tête auréolée en outre d'un chaperon de sept serpents — que les moines figurent les *klu* quand ils sont appelés par un village dans son ensemble ou une maisonnée particulière pour célébrer le rituel des "Cent mille *klu*" ou le rituel de *Sa bdag klu gnyan gdon 'grol* destiné à libérer des nuisances provoquées par les *sa bdag*, les *klu* et les *gnyan*. C'est également ainsi que les peintres locaux les représentent sur les murs des temples et sur les peintures portatives ou *thang ka* (photo n°1).

Ces représentations d'esprits-serpents se sont développées dans l'iconographie tibétaine sous l'influence de la mythologie des divinités ophidiennes de l'Inde, les *nāga*. En effet, si la catégorie des *klu* est attestée dans les manuscrits de Dunhuang datant du VIIIe-Xe siècles, l'utilisation du terme comme équivalent du sanscrit *nāga* dans la traduction des textes bouddhiques indiens a indubitablement favorisé les descriptions relatives aux *nāga* au détriment des caractéristiques plus particulièrement tibétaines. Au Népal d'ailleurs, c'est par ce terme que les Sherpas, les Thakalis et les Tamangs — pour ne citer que ces trois groupes — désignent spontanément les *klu* lorsqu'ils s'expriment en népali.

L'association des *klu* aux poissons, aux batraciens et aux reptiles, que ceux-ci soient ou non familiers des milieux humides, voire aux insectes, dépasse largement les frontières du Ladakh comme en témoignent ces trois exemples relevés au Népal.

Les Sherpas du Khumbu racontent ainsi qu'en 1919 lorsque Zatul Rinpoche vint à Tengboche célébrer la cérémonie de consécration du monastère, l'un des chevaux de sa suite, effrayé par un grand serpent noir, tomba du pont situé en contrebas et se noya avec sa cargaison de médicaments. Ce serpent, soudainement apparu, était en fait la manifestation du *klu*, maître du lieu, irrité par cette intrusion sur son territoire. Zatul Rinpoche le soumit par une visualisation (miwa/tib. *dmigs pa*) et il disparut sans provoquer davantage de troubles (Ortner 1989).

À Salmé, les gens disent qu'une divinité serpent appelée tantôt *lu*, tantôt *nāg* arriva un jour sur le versant. De là, elle descendit à Tsona, "Lac noir", où elle s'installa et, à compter de ce moment, beaucoup de villageois tombèrent malade. Le lama Sanka Raja, au grand pouvoir, méditait à proximité. Il prit neuf marmites et neuf pilons en pierre, les chauffa au feu pendant neuf jours et les jeta dans le lac. Le serpent surpris par la soudaine chaleur s'enfuit et descendit le long du torrent. Il, arriva au canal d'irrigation qu'il suivit jusqu'au petit lac de Gye Chyet, où il passa la nuit. Cette même nuit, le lama construisit de ses propres mains deux stupas. Le serpent descendait la pente suivi du lama. Il fit un barrage sur la rivière pensant faire un nouveau lac en la détournant, mais Sanka Raja par la récitation d'une incantation libéra l'eau. Le serpent quitta alors le versant de Salmé. Le lama lui interdit de revenir et de nuire aux hommes (Smadja 2003 : 210-211).

Enfin, les habitants de la vallée de Tarap au Dolpo, dont l'altitude élevée ne permet pas la survie de poissons et de grenouilles, associent aux *klu* un petit lézard vivant dans les murs de pierres sèches et des insectes, parmi lesquels un coléoptère *'bu rta rgyal* particulièrement craint. "Il émet un bruit comparable au hennissement du cheval ; lorsqu'on l'entend, c'est le signe d'une mort prochaine." (Jest 1973 : 95).

Parallèlement à ces traits physiques récurrents, les Ladakhis dotent les *klu* de diverses qualités, parmi lesquelles la discrétion. À l'opposé des *lhandé* (*lha 'dre ?*), fantômes qui se manifestent par des craquements dans les étagères et des portes claquant en l'absence de courants d'air, ou des *btsan* qui avertissent de leur venue par des sifflements stridents et le tintement de clochettes, les *klu* ne font pas de bruit. Même les plus remuants agissent silencieusement. Les villageois les décrivent comme des créatures sans langue (*lce med mkhan*)<sup>14</sup>, ni voix (*skad med mkhan*). C'est la raison pour laquelle disent certains, les *klu*, à l'encontre d'autres catégories de dieux et démons du monde phénoménal, ne s'incarnent pas dans des "corps d'emprunt" (*lus gyar*). Pour exprimer leurs désirs ou signaler ce qui les irrite, ils ne descendent pas dans des médiums (*klu ma 'bab*)<sup>15</sup>, mais recourent à d'autres moyens, tel l'envoi de maladies ou de calamités. Le mutisme des *klu*, comme celui des poissons<sup>16</sup>, est implicitement lié à une autre qualité qui leur est conférée : la pureté. Ne parlant pas, les *klu* ne peuvent dire du mal d'autrui et, par conséquent, sont préservés du péché de la parole jalouse (*mi kha*)<sup>17</sup>.

Pour M. Mill (1997 : 234), l'absence de parole est le trait qui distingue les *klu* des êtres humains. Il en donne pour exemple le rite qui, au Ladakh, consiste à tracer au safran sur la langue du nouveau-né un mantra afin de le faire sortir du monde souterrain des *klu* muets ("speechless *lu*") pour le faire entrer dans celui des humains qui parlent ("talking humans"). Cette caractéristique des *klu* soulignée par les Ladakhis n'apparaît cependant pas comme une qualité intrinsèque de ces *numina* dans l'ensemble de l'aire culturelle tibétaine. En effet, si Per Berglie (1992 : 363) signale qu'aucun médium *dpa' bo* ne fut possédé par un *klu* lors des séances auxquelles il eut l'occasion d'assister dans une communauté de Tibétains réfugiés près de Pokhara. À l'opposé, Ch. von Fürer-Haimendorf (1980 : 322-323) décrit, chez les Sherpas du Solu-Khumbu, deux séances où des *klu/lu* s'exprimèrent par la bouche de médiums. Dans la première, le *lu* reprochait aux membres de la

<sup>14</sup> Cette caractéristique du *klu* est également mentionnée par Phylactou (1989).

<sup>15</sup> Dans la vaste étude que Day (1989) a consacrée aux médiums du Ladakh central, l'auteur signale un seul cas - controversé - de médium incarné par un *klu*.

<sup>16</sup> "Fish living in the streams and rivers are also described as *lu*. They are thought to be pure, according to some incapable of committing sin. Some people suggested to me that this is because they have no tongue, *lche metkhan*, and therefore incapable of saying ill of anyone. Ladakhis, like most Tibetan Buddhists, refuse to eat fish because of their purity." (Phylactou 1989 : 58).

<sup>17</sup> Comme l'écrit Kaplanian (1988 : 209-210), le fait de parler suffit, tout comme le fait de regarder suffit dans le cas du *mig 'phog byes* ("frapper par l'oeil"). Cette parole jalouse va causer de nombreux dégâts chez la personne objet de commentaires. "Il ne s'agit pas de faire du mal délibérément, mais que quelqu'un ait une robe neuve, une nouvelle maison, des affaires prospères, ou une descendance nombreuse, et les commentaires vont bon train. Ces potins, ces ragots, sont souvent élogieux. En fait, on n'en pense pas moins."

famille de se déchausser en haut de l'escalier et de le heurter ainsi quotidiennement par les bottes jetées du premier étage au rez-de-chaussée, "qui tombaient de tous côtés et salissaient son plancher". Dans la seconde, "le *lu* proposait son aide pour venir à bout d'un *norpa* [fantôme insatisfait] particulièrement obstiné. En échange, il demandait simplement qu'on lui rende un culte et qu'on lui apporte des offrandes."

Au Ladakh, les *klu* sont pensés comme des créatures plutôt bienveillantes, qui ne se manifestent que s'ils sont dérangés ou négligés par les hommes. Ils sont alors capables de se montrer malévolents. Les Ladakhis les comparent souvent à des enfants, aussi prompts à se réjouir qu'à se mettre en colère pour une friandise donnée ou refusée. Toutefois, reconnaissent-ils unanimes, "différents *klu* existent" (*klu so so yong chen*), mâles et femelles, noirs et blancs, anonymes ou individualisés nantis d'un nom et d'une personnalité propres, tous ne se valent pas. En règle générale, les *klu* noirs sont réputés plus dangereux que les *klu* blancs, les mâles plus agressifs que les femelles.

Dans le guide de pèlerinage de Phu mkhar rdzong, le narrateur, un moine 'bri gung pa, relate ainsi comment il y a de cela très longtemps un *klu* connu sous le nom de Hala le Noir frappa le roi du Cachemire Ghobina d'une "maladie de *klu*" (*klu nad*) contre laquelle ni la médecine, ni les mantras ne s'avèrent efficaces et comment Padmasambhava parvint à guérir le monarque en soumettant ce terrible *klu* (Dollfus 1999). Plus à l'est, au Bas-Ladakh, un autre *klu* noir appelé Klu tol nag po (Klu rdol nag po ?) est aujourd'hui cité pour sa férocité, qui n'a d'égal que sa rapidité à répondre aux coups. "Il frappe vite et très fort" et ses victimes n'ont aucune chance de survivre à ses attaques. Klu-mo La Blanche, qui dispose d'un autel à Shey au centre de l'étang dans lequel se mire le palais royal (photo n°2), est en revanche connue pour son tempérament débonnaire. Les habitants interrogés assurent qu'elle répond toujours positivement aux demandes qui lui sont faites.

Ailleurs en Himalaya, des distinctions sont également signalées entre les *klu*, mais elles ne se fondent pas nécessairement sur les mêmes critères ou les interprètent différemment. Chez les Sherpas du Solu-Khumbu par exemple, les *klu* peuvent aussi être de sexe masculin ou féminin, mais "seuls, ces derniers sont en mesure de devenir mauvais". Quant à leur couleur, elle varie en fonction de leurs dispositions à l'égard des hommes : "noir, il est maléfique ; noir et blanc, il est neutre ; blanc, il est bienveillant." C'est pourquoi, on entend souvent les villageois adresser cette supplique : "Puissent tous les *lu* noirs devenir noirs et blancs, puissent tous les *lu* noirs et blancs devenir blancs, puissent tous les *lu* blancs nous regarder avec toujours plus de bonté et de bienveillance." (Fürer-Haimendorf, 1980 : 320-323).

Les Tamangs de Salmé distinguent pour leur part trois catégories de *nāg* ou *lhu* : les *lemba nāg* ou *nāg* inoffensifs (dits encore simplets ou muets), les *pākhā nāg* des friches et les *kali nāg* des terres irriguées (Smadja, 2003 : 210).

#### *Les klu, une espèce de "propriétaires du sol"*

Dans leur grande majorité, les Ladakhis ignorent la distinction entre les *numina* dans le monde et sortis du monde introduite par les lettrés, comme les diverses tentatives faites par les théologiens pour résoudre le problème

de la comptabilité des puissances autochtones avec les divinités du panthéon bouddhique. Ils décrivent les *klu* comme une classe de "propriétaires du sol", plus spécifiquement associés à l'eau et aux terrains humides, par opposition aux *sa bdag* — au sens restreint — esprits des terres sèches<sup>18</sup>. Les *klu* sont apparus sur terre avant les hommes et cette antériorité leur confère un droit de regard imprescriptible sur le territoire et son exploitation. Les villageois d'Hémis-shukpa-chan, bien qu'ils n'en livrent pas les circonstances, évoquent un accord conclu dans des temps immémoriaux<sup>19</sup> pour expliquer leur répugnance à exploiter les ressources minières du sous-sol, à agrandir le trou des sources ou encore à augmenter les surfaces cultivables au détriment des étendues désertiques et caillouteuses qui les entourent. Toucher à une source, disent-ils, c'est prendre le risque de la voir s'assécher<sup>20</sup>.

"Depuis les travaux de construction de la piste reliant le village à Leh, plusieurs des sources situées à proximité de son tracé se sont tariées. Les anciens avaient prévenu, mais les ingénieurs ne les ont pas écoutés. Ils ont ébranlé le sol et cassé des rochers avec de la dynamite. Les *klu* ont fui et avec eux l'eau."

De même, expliquent-ils, l'eau, divisée en de multiples canaux afin d'irriguer des terres de plus en plus nombreuses, s'épuise, à l'image du domaine (*zhing khang*) qui, au fil des générations, partagé en deux, en quatre, puis en huit, s'appauvrit.

Propriétaires discrets mais vigilants, les *klu* punissent les hommes qui omettent de payer leur "loyer" sous forme d'offrandes régulières ou, pire, ceux qui empiètent sans autorisation sur leur domaine réservé.

"Quand les *klu* ont élu domicile dans un arbre, un rocher ou une source, il ne faut plus y toucher. Sinon, le malheur arrive (*gnod pa yong dug*), la maladie arrive (*zur mo yong dug*)<sup>21</sup>."

Nul, pas même le roi, ne peut déroger au code de conduite qui concrétise le pacte entre les hommes et "les différentes espèces de propriétaires du sol"

<sup>18</sup> Sur *klu* et *sa bdag*, Cf. Dollfus 1996.

<sup>19</sup> Cet accord évoqué par les villageois rappelle celui décrit dans les récits présents dans le livre des "Cent mille *klu*" (*Klu 'bum*), un accord défini par Stein (1971 : 482-483) comme "un contrat juré d'amitié" qui comporte de la part des *klu* "l'engagement positif de protéger l'homme (non seulement la promesse de ne pas nuire) et, de la part de l'homme, l'obligation de leur rendre un culte."

<sup>20</sup> À propos des Tamangs du village de Salmé au Népal central, Smadja (2003 : 210) écrit : "Il y a donc concurrence entre eux [les villageois et les *nāg/lu*], l'homme 'volant' en quelque sorte aux divinités qui lui sont préexistantes espace et ressources. Il en résulte une sorte de réglementation implicite entre l'homme et la nature, les divinités, par leur colère, étant d'une certaine manière les garants de la stabilité des milieux, ou tout au moins de leur protection dans des secteurs que l'on sait fragiles et qu'il convient d'utiliser avec prudence."

<sup>21</sup> En langue populaire, familière ("colloquial ladakhi"), *gnod pa* définit tout dommage (maladie, cataclysme ou calamité) imputé à une puissance surnaturelle. *zur mo/zug mo* est le terme usuel employé pour signifier douleur et maladie. "Je suis malade" se dit ainsi *nga zur mo rag*.

sans s'exposer à des malheurs. En témoigne l'histoire édifiante du souverain Jamyang Namgyal, régnant sur le Ladakh au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

Ayant repéré une étendue idéalement plate et ensoleillée entre le village d'Hémis-shukpa-chan et celui de Temisgang, Jamyang Namgyal décida de la transformer en "Jardin d'hiver" (rGun tshas). Dans ce but, il engagea d'importants travaux d'adduction d'eau. Tous les villageois de Hémis-shukpa-chan, mais aussi ceux des villages voisins furent enrôlés pour accomplir cette tâche. D'autres encore vinrent les aider de leur plein gré. La construction du canal d'irrigation était déjà bien avancée, quand soudain un lézard apparut. Ce n'était pas un lézard ordinaire. Il était bizarre et démesurément grand, haut comme un enfant de huit ans. Dès que les ouvriers l'aperçurent, ils se mirent à crier, épouvantés. Certains hurlaient : "Tuez-le !" D'autres, au contraire, disaient : "N'y touchez pas ! Laissez-le !". Dans la pagaille, un homme se détacha du groupe et frappa le lézard à coups de pioche. Au même instant, le roi Jamyang Namgyal en son palais tombait malade. Les médecins appelés à son chevet diagnostiquèrent la lèpre, maladie par excellence des *klu*. Les travaux furent immédiatement arrêtés, le trou rebouché en hâte, la terre remise en place et d'importantes cérémonies célébrées à travers tout le pays par les plus grands prêtres. En vain. La maladie était là, visible, stigmatisant la faute du roi et l'obligeant à se cacher de ses sujets. Le royaume du Ladakh dépérissait lentement, quand un jour un messager annonça la venue d'un grand maître tantrique du Tibet, réputé pour ses pouvoirs exceptionnels<sup>22</sup>. Invité à la cour, celui-ci conseilla au roi de partir méditer plusieurs semaines, solitaire et pauvre, dans une grotte creusée dans une paroi rocheuse au-dessus d'Hémis-shukpa-chan. Lui-même s'installa dans une grotte voisine. Au terme de longues et profondes méditations, le monarque recouvra la santé. Guéri, il remercia le grand lama en le dotant de nombreuses terres et en patronnant la construction d'un important monastère.

Pour les Ladakhis interrogés, ce n'est pas tant la blessure, mais l'intrusion violente et irrespectueuse du souverain dans un territoire ne lui appartenant pas qui est à l'origine de sa maladie. D'ailleurs, dans certaines versions, le grand lézard est simplement "dérangé" par les ouvriers et non blessé ou tué.

Les *klu* — car ils sont purs ? —, sont particulièrement sensibles au respect de leur habitat. Ils réagissent violemment à toute pollution humaine (excréments, sang) qui les touche dans leur intégrité, ainsi qu'au contact du fer qui les blesse. C'est pourquoi un individu en état d'impureté à la suite d'une naissance ou d'un décès sous son toit, doit formellement s'abstenir de puiser de l'eau, d'irriguer ses champs et d'enjamber les rigoles d'irrigation sous peine d'attirer des malheurs sur sa maisonnée, voire sur l'ensemble du vil-

<sup>22</sup> J'ai recueilli cette histoire auprès de T.T. Namgyal à Hémis-shukpa-chan. Selon une autre version recueillie au village de Phyang et citée par Jina et Konchok Namgyal (1995: 29-32), il s'agirait de Chos rje lDan ma qu'un messager serait allé quérir au mont Kailash où il méditait. Il aurait accepté de venir après qu'une divination faite dans le lac Manasarovar lui ait confirmé que sa venue au Ladakh serait bénéfique au roi, au royaume et à la propagation de la Doctrine.

lage<sup>23</sup>. En effet, en cas de transgression ou de parjure, les représailles ne s'abattent pas sur le seul coupable, mais sur tout le groupe familial ou social. Parfois l'intervention de l'astrologue ou du moine en poste au village suffit, mais dans les situations extrêmes il faut faire appel à de grands maîtres, les seuls qui soient capables d'effacer l'affront et de rétablir l'harmonie au cours de cérémonies où se mêlent rites expiatoires et exorcismes. Dans tous les cas, l'officiant doit s'abstenir pendant plusieurs jours de manger de la viande, de l'oignon, de l'ail, du piment et de l'alcool et, le jour de la cérémonie, il doit se laver le corps avec de l'eau infusée de genévrier<sup>24</sup>. Les *klu*, exclusivement végétariens, sont en effet très réceptifs aux odeurs et n'apprécient pas les nourritures fortes.

#### *La riposte des klu*

Les nuisances envoyées par les *klu* aux hommes ne sont jamais gratuites. Elles répondent toujours à des actions, intentionnelles ou non, ressenties comme des agressions ou des manquements à "la loi du village" (*yul gyi khrims*) et à "la loi des lamas" (*bla ma'i khrims*). Chaque village, chaque hameau du Ladakh a son lot d'histoires, identiques dans leur genèse et leur déroulement, de maladies ou de cataclysmes provoqués par la colère de *klu*, négligés ou offensés par les hommes.

"Notre village avec ses nombreuses sources et ses genévriers comme on en trouve nulle part ailleurs dans tout le Ladakh abrite de nombreux *klu*. C'est une *klu sa*, une 'terre de *klu*'. Il y a longtemps, à l'époque de mon grand père, un sahib est venu. Il a coupé des branches sur les genévriers. Peu après, la neige est tombée. Le torrent [irriguant l'oasis] grossi par ces chutes de neige tardives est sorti de son lit. Des coulées de boue ont enseveli maisons et champs à Thangpoche. Aujourd'hui encore, on interdit aux touristes de camper sous les genévriers."

En écho à cette histoire entendue à Hémis-shukpa-chan, des habitants du Zanskar racontent celle d'un garçon qui, s'étant aventuré à extraire une des pierres précieuses du lac de Rimalitso, provoqua par son audace des pluies dévastatrices (Riaboff 1997).

Si la riposte est le plus souvent immédiate, elle peut parfois attendre une année, une décennie, voire plusieurs générations. Au Ladakh, les *klu* sont réputés pour leur vie longue, leur excellente mémoire et leur rancune tenace. La malédiction d'un *klu* non apaisé peut se transmettre de père en fils.

"Grand-père Pasang est borgne. Son fils a également perdu son œil. Le *klu*, touché par le père, a frappé le fils plusieurs décennies après. Les *klu* se souviennent pendant plusieurs générations (*mi rabs kha gcig*)."

<sup>23</sup> Ces interdits sont rappelés chaque année par le chef du village à l'occasion de l'ouverture cérémonielle de la terre (*sa kha*), qui a lieu au mois de mars et inaugure le cycle agricole.

<sup>24</sup> C'est pourquoi les moines du monastère dGe lugs pa de Ridzong régi par des règles très strictes sont particulièrement sollicités par les villageois pour célébrer les rituels destinés aux *klu*.

La discrétion des *klu* quand ils agissent et le fait qu'ils se vengent souvent après coup de ce qu'ils considèrent comme une offense expliquent pourquoi le diagnostic d'une maladie imputée aux *klu* et son traitement sont parfois tardifs. Tsewang Tundup d'Hémis-shukpa-chan raconte :

"Parfois, on ne sait pas tout de suite qu'il s'agit d'un coup des *klu*, alors on consulte les docteurs... Ce fut notre cas l'année dernière. Ma femme souffrait du bras. Elle ne pouvait plus le lever. Elle ne pouvait plus travailler. L'*amchi* est venu et lui a administré des remèdes, sans amélioration... Alors je l'ai emmenée à Leh. À l'hôpital, elle a passé des radiographies (X-Ray), consulté des docteurs (*dag tar*), sans plus de succès. L'été au village, elle a même vu des docteurs étrangers, un docteur français. Toujours aucune amélioration. En examens, en radiographies, en médicaments, en déplacement, j'ai dépensé beaucoup d'argent... pour rien. À l'automne, au moment de la moisson, cela n'allait toujours pas mieux. Alors je me suis rendu au monastère [dGelugs pa] de Ridzong et j'ai demandé une audience à Sras Rinpoche. Il m'a donné un charme de protection (*srung ba*) pour ma femme et il m'a conseillé de lire des prières et d'inviter des moines afin qu'ils célèbrent un rituel en l'honneur des *klu*. Des moines de Ridzong sont venus. Ils ont célébré un grand *klu gtor*. Et vraiment je ne mens pas, tout de suite ma femme s'est sentie mieux et, en quelques jours, elle était complètement rétablie."

"Oeil pour œil, dent pour dent", les *klu* appliquent la loi du talion. Ils frappent de cécité celui qui, en lavant imprudemment son couteau dans la rivière, leur crève l'œil ; de rhumatismes et de paralysie celui qui, d'un coup de pelle ou de pioche malencontreux, blesse le bas de leur corps ; de boutons, d'abcès et d'œdèmes ceux qui, sans prendre garde, urinent près de leurs demeures ou la souillent en y lavant du linge. Ils punissent par la lèpre ceux qui éventrent impunément leur domaine. Ils condamnent à la pauvreté la maisonnée qui les néglige ou se montre pingre à leur égard, en tarissant le lait de son cheptel et en desséchant l'orge de ses champs. Les pis des animaux se couvrent de furoncles. Au cœur des épis, les grains noircissent et se désintègrent en une fine poussière pareille à de la cendre. Dans la richesse comme dans la pauvreté, dans la maladie comme dans la guérison, les *klu* entretiennent des rapports de correspondance et de sympathie avec les hommes. L'intégrité de leur corps renvoie à l'intégrité du corps humain ; c'est pourquoi les rites de guérison consistent d'abord à guérir les *klu* pour transférer ensuite la guérison sur le malade<sup>25</sup>.

Ulcères, abcès, "petite vérole", œdèmes, maladies de peau, mal aux yeux, rhumatismes et paralysie — notamment des membres inférieurs — partout en Himalaya les mêmes maux spécifiques punissent les hommes de leur négligence à l'égard des *klu*. A Tok-kyu au Dolpo, l'eczéma tourmente — pense-t-on — les enfants qui commettent l'imprudence de jouer à proximité

<sup>25</sup> Mumford (1989) consacre un chapitre de son livre à ce thème : Reciprocal exchange with underworld serpents deities (*klu*). Cf. également Lalou (1933) pour la traduction d'un texte bouddhique d'origine indienne.

des points d'eaux, résidences de *klu* (Jest 1975 : 301)<sup>26</sup>. À Timal, les Tamangs de l'Est disent que "si l'on urine près d'un rocher, demeure des *lu*, les pieds, les jambes, les bras et les oreilles se mettent à enfler démesurément et se couvrent d'abcès." (Steinmann 1987 : 135). Les Tamangs de l'Ouest leur imputent furoncles et démangeaisons, mais aussi goitres et douleurs à l'estomac. Paradoxalement, alors que les *klu/lu* ne tolèrent aucune souillure, ils se rendent délibérément dans des lieux sales ("unclean") comme l'explique ce villageois de Kharta :

"Quand les *lu* ne peuvent obtenir de nourriture, ils s'installent là où les gens défèquent. Tu découvres que tu as été mordu, seulement une fois que les pustules apparaissent. Tu ne le sais pas immédiatement. Les *lu* ne connaissent pas les humains. Quand ils ne trouvent rien à manger, ils vont là où nous déféquons, là où nous urinons, là où nous nous lavons les mains. Ne nous reconnaissant pas comme ceux qui leur ont déjà donné de la nourriture, ils nous mordent. Après nous avoir piqué comme cela, ils savent qu'ils vont recevoir à nouveau des offrandes. Une fois nourris, rassasiés, ils s'en retournent chez eux." (trad. de Holmberg 1987)

Partout enfin, les *klu*, à l'instar de l'ensemble des dieux du sol, sont susceptibles de déchaîner des cataclysmes naturels (sécheresse, grêle, pluie torrentielle, glissements de terrains...), s'ils ne sont pas vénérés correctement ou en cas de transgression sociale.

#### *Les klu, maîtres de l'eau vive et des précipitations*

Vivre sur une *klu sa*, un territoire où pas un seul pouce de terre n'échappe aux *klu* n'est pas de tout repos. Les habitants d'Hémis-shukpa-chan le savent bien, qui moissonnent à main nue pour ne pas les blesser avec le fer de leur faucille, ne produisent pas de fromage séché dont la fabrication implique la dessiccation de grandes quantités de lait et se gardent bien d'élever des poules qui troubleraient leur quiétude en grattant le sol. Pourtant, ils ne s'en plaignent pas, bien au contraire, car honorés, les *klu* peuvent devenir de précieux alliés. Pour le meilleur comme pour le pire, ils rendent la pareille.

"Quand les *klu* sont nombreux, le village est riche, l'eau heureuse, les bosquets abondants. Sans *klu*, il n'est guère possible de cultiver plus d'un sabot de cheval [de terre]. (...) Sans eau, aucune agriculture n'est possible. Grâce aux *klu*, l'eau vive abonde, la terre est fertile, la maison qui l'exploite est prospère.

Un dicton ladakhi dit : "à hiver blanc, été vert" (*rgun la dkar po, dbyar la sngon po*). Ici, même lorsqu'il ne neige pas l'hiver, l'été est vert. Car, dans notre village d'Hemis, les sources sont nombreuses, l'eau est heureuse et légère. Du torrent né des neiges du Glacier de Cristal, elle descend en abondance. Il y a de l'eau pour des dizaines, des centaines, voire des milliers d'années encore.

Un village avec beaucoup d'eau, où l'eau et la terre sont en égales quantités, est un village heureux, un village riche. Par riche, je n'entends pas riche en argent, en dollars, mais riche en

<sup>26</sup> Pour d'autres références, Cf. Mumford (1989 : 94).

eau, en herbe goûteuse. Les troupeaux nourris de cette herbe sont vigoureux, toujours en bonne santé. Ici, les vaches et les *mdzo mo* donnent un lait jaune et gras, sans aucune comparaison avec l'eau blanchâtre vendue en bouteille sur le bazar de Leh."

Cette association entre les *klu* et l'élément eau est attestée dans l'ensemble du monde tibétain. Plus au sud, au Lahaul, une tradition locale raconte ainsi qu'un jour, un homme vint du Tibet avec une boîte remplie de *klu*. Arrivé au lieu-dit répondant depuis ce jour au nom de Chu mig gyal sa, il souleva le couvercle pour voir ce que contenait la boîte qu'on lui avait confiée. Tous les *klu* en sautèrent et s'enfuirent. Alors de partout, l'eau surgit en abondance et le lieu fut nommé Chu mig rgyal sa<sup>27</sup>, Lieu de la Bonne Source. Mais parmi tous les *klu*, il s'en trouvait un qui était aveugle. Il resta tapi près d'une des sources. À cause [de la présence de ce *klu* aveugle], l'eau sortait par intermittence, c'est pourquoi cette source fut appelée "la Source Aveugle" (*chu mig zhar ba*)<sup>28</sup>.

Au Népal, à Khumbu, une croyance locale veut que la plupart des *klu* émigrent au Tibet en été, pendant la saison des pluies, et reviennent passer l'hiver dans la région. "Ceci tendrait à expliquer la raison pour laquelle, dans des villages tel que Namche Bazar, le niveau des eaux soit plus bas en été — bien qu'il pleuve davantage — que pendant les mois d'hiver." (Fürer-Haimendorf, 1980 : 321).

Maîtres de l'eau vive et des précipitations, les *klu* sont liés par-delà, à la fécondité de la terre et, plus généralement, à celle de tous les êtres vivants. Au Ladakh, lorsqu'une femme rêve d'une grenouille, un des animaux sous l'aspect duquel les *klu* se présentent aux êtres humains, on dit que c'est le signe d'une grossesse prochaine.

Du bon vouloir des *klu* dépendent la fertilité ou la stérilité des champs et du cheptel, l'abondance ou la pénurie. Irrités, ils envoient la grêle ou la neige précoce, désastreuses pour l'agriculture et génératrices de famine. Contents, ils font tomber la pluie au bon moment et favorisent la croissance des plantes, la maturation du grain et la bonne lactation du troupeau. Cette capacité à agir sur les phénomènes naturels et atmosphériques<sup>29</sup> bien qu'elle ne leur soit pas exclusive en fait les interlocuteurs, vénérés autant que craints, des agriculteurs qui tirent de la terre l'essentiel de leurs ressources. À ce titre, ils occupent une place importante dans les rituels qui accompagnent les grandes étapes du calendrier agricole et intéressent l'ensemble de la communauté villageoise : ouverture de la terre, cérémonie des premiers labours, circumambulation des terres cultivées, offrande des prémices, moisson et ensachement du grain<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *chu mig rgyal sa* ; *rgyal, rgyal la*, utilisé comme synonyme de *bzang po* signifie au nord du Lahaul comme au Ladakh, "bon".

<sup>28</sup> Cité par Tobdan (1996 : 18).

<sup>29</sup> Cette capacité est également évoquée dans les contes ladakhis qui mettent en scène les *klu* sous des traits anthropomorphes dans un monde souterrain, parallèle au monde habité par les hommes, au sein d'une société hiérarchisée et gouvernée par un roi habitant dans un palais entouré de ministres et de conseillers. En effet, ce qui les distingue des humains dont ils partagent l'apparence et le mode de vie, c'est leur faculté à provoquer des inondations par leurs larmes et des incendies par leur rire. (Kaplanian 1981).

<sup>30</sup> Pour une description détaillée de ces rituels au Ladakh, Cf. Dollfus, 1985, 1987, 1996.

Au Ladakh, l'hiver, quand la nature se fige, recouverte par une chape de glace, les *klu* gagnent leur retraite. Ils hibernent en leurs palais, lovés dans les racines noueuses d'un grand arbre ou sous une pierre, attendant pour bouger les signes avant-coureurs du printemps : le dégel de la terre et la résurgence de l'eau dans les sources. Les villageois fêtent leur réveil en venant déposer des offrandes des "trois nourritures blanches et sucrées" (*dkar gsum mngar gsum*<sup>31</sup>), exclusivement végétariennes, auprès des "palais des *klu*" — arbre ou rocher marqués par des rubans de couleur —, des autels fixes en maçonnerie qui leur sont spécifiquement dédiés, mais aussi dans les sources et les trous d'eau poissonneux.

Honorés au titre de propriétaires du sol (*sa'i bdag po*) à l'occasion de l'ouverture cérémonielle de la terre (*sa kha*) et du rituel du *ma zhing* ou "champ-mère"<sup>32</sup> qui en est la réplique à l'échelle familiale un mois plus tard, les *klu* sont propitiés en tant qu'esprits des eaux au début de l'été lors du '*Bum skor*, la circumambulation des espaces cultivés. Suivis des laïcs portant les livres du 'Bum (Prajñāpāramitā), les moines font le tour (*skor*) des champs et, après une fumigation de genévrier, versent dans chaque source un peu de "médecine pour les *klu*" afin que ceux-ci, réjouis et revigorés, ne retiennent pas l'eau dans les montagnes et qu'ils écartent la grêle. Des rituels analogues ont lieu dans les autres régions tibétaines<sup>33</sup>. Au Zanskar voisin, le '*Bum skor* est qualifié par certains villageois de "cérémonie de l'eau" (*chu'i sku rim*), car "son but premier est d'assurer l'abondance de l'eau". Pourtant, plutôt qu'aux sources, c'est auprès des diverses constructions votives bouddhiques qui marquent les limites du terroir villageois, que l'officiant accomplit les libations rituelles (*khrus*) (Riaboff 1997 : 301). À Tarap, la circumambulation avec les *rten* (support de foi, livre ou statue), ou *rten skor*, réunit lamas et villageois au sixième mois lunaire. Elle "est nécessaire pour obtenir les pluies au moment voulu d'une part et pour éviter qu'elles détruisent des maisons [...] ou des canaux d'irrigation d'autre part." (Jest 1975 : 300-301). Au pied du Manaslu et de l'Annapurna II, les Tibétains de Gyasumdo célèbrent le *Yum 'khor*<sup>34</sup> plus tôt, au printemps. Ils disent que les *klu*, contents d'entendre la parole du Buddha, apportent la pluie indispensable pour obtenir de bonnes récoltes<sup>35</sup>. Quand les porteurs de textes sacrés arri-

<sup>31</sup> Les "trois blanches" (*dkar gsum*) consistent en lait, yaourt et farine, les "trois sucrées" (*mngar gsum*) en sucre, miel et *ku /bu ram* ; le miel rare au Ladakh étant remplacé par du sucre candi.

<sup>32</sup> Le *ma zhing* ou "champ-mère" est une terre inaliénable toujours plantée d'orge qui se transmet de génération en génération avec la maison-mère ou grande maison (*khang chen*).

<sup>33</sup> Pour une description de ces rituels : au Ladakh central, Dollfus (1987) ; au Zanskar, Riaboff (1997 : 300-303) ; au Dolpo, Jest (1975 : 335-336) ; au Mustang, Ramble (1996 : 145-146) ; à Gyasumdo (Mumford 1989 : 98-99) ; au Khumbu, Furer-Haimendorf (1980 : 221-222) et au Tibet, Bell (1992 : 270) ; Nebesky-Wojkowitz (1975 : 478) ; Richardson (1993 : 108) et Stein (1959 : 451).

<sup>34</sup> *Yum* (lit. Mère) ou '*Bum* (lit. "Cent mille [strophes]) : appellations courantes de la version en "cent mille" strophes de la Prajñāpāramitā.

<sup>35</sup> Les lamas rNying ma pa en donnent une interprétation légèrement différente et relativisent l'importance de ces 'jeux d'eau' censés appelés la pluie : "(...) the serpent deities really cooperate with the human world because they 'hear the texts. [...] It is not only to bring rain, [since] the serpent deities themselves are led toward liberation." (Mumford 1989 : 98).

vent à un étang, les enfants se déshabillent et jouent dans l'eau (*chu brtse*), un jeu qui — assure-t-on — favorise également les précipitations, dans la mesure où les *klu* se trouvent dans les lacs (Mumford 1989 : 98).

*Grenier ou maison : les autels dédiés aux klu*

Au Ladakh, les *klu* disposent d'autels spécifiques appelés "grenier des *klu*", *klu bang*, ou "maison des *klu*", *klu khang*. Édifiés au sein de l'espace cultivé (*klungs*) auprès d'arbres vénérables, de sources ou d'étangs, dans lesquels il est interdit de boire, de puiser de l'eau ou de (se) laver<sup>36</sup>, ce sont de petites structures cubiques en briques de terre crue blanchies au lait de chaux et couronnées de cailloux blancs. À l'intérieur se trouve un vase en terre (*bum pa*) rempli de grains d'orge et de blé, de morceaux de soie, de pièces d'argent, d'or, de perles marines et de pierres semi-précieuses, autant de bijoux offerts aux *klu* et censés en retour apporter la richesse et l'abondance aux donateurs<sup>37</sup>. Une fois par an, les villageois procèdent au blanchiment des *klu bang*.

"A cette occasion, on lit les textes sacrés du *klu 'bum* ou du *snang brygad bkra shis rtsegs pa* ou bien, on récite simplement *om a ka ni a byi la na man da le sva ha*, ce qui veut dire en langue sacrée (*chos skad*) : *bkra shis bde legs* à tous les *klu*, s'il vous plaît ne nous donnez pas de nuisances (*gnod pa ma gtang ju*) ! En même temps, on fait des libations de lait, de yaourt et d'eau safranée auxquelles on ajoute un peu de médecine pour les *klu*. Quelques gouttes suffisent. On procède également à une fumigation de génévrier ou des six encens."

En règle générale, chaque maison (*khang pa*) possède un *klu* attitré, souvent anonyme, auquel elle est tenue de rendre un culte régulier. À Shey, leurs autels sont construits à proximité du canal qui irrigue le *ma zhing*. A Hémis-shukpa-chan, les "greniers des *klu*", réduits le plus souvent au vase qui en constitue le "support interne" (*nang rten*), sont placés à l'intérieur même de l'habitation : au rez-de-chaussée, niveau qui abrite les bêtes, les instruments aratoires et correspond au "monde d'en bas" attribué aux *klu* dans la division tripartite de l'univers ; dans les celliers *mdzod* (litt. "trésors") situés aux étages supérieurs et dont ces esprits sont dits les gardiens ; ou encore sur le toit-terrasse.

<sup>36</sup> Au Ladakh, les sources ne sont pas toutes équivalentes. Parmi les nombreuses sources que compte le village d'Hémis-shukpa-chan, trois qualifiées de "hautes et pures" sont "intouchables" sous peine de malheur, quatre sont utilisées pour l'eau à boire et deux pour laver la vaisselle et le linge. Dans certains lieux, il existe également des sources médicinales (*chu tshan*) réputées soigner différentes maladies.

<sup>37</sup> A Gyasumdo, les grains, les pierres précieuses, les rubans et les herbes médicinales mis dans ce vase sont explicitement décrits par les lamas comme : "the five kinds of grain for the underworld kingdom to return as rich harvests; the five kinds of treasures to fill the serpent deity treasury, the five kinds of cloth which provide them with fine clothes and the five kinds of herbal medicines to heal serpent deities of human-caused illness." (Mumford 1989 : 96).

"C'est le lama ou l'astrologue (*on po/dpon po*) qui, après divination, décide de l'emplacement du *klu bang*. Dans notre village, la maison de Padma Tsering et la maison des [musiciens] *mon* ont toutes les deux leur *klu bang* sur le toit. Nous-mêmes n'avons pas de "grenier de *klu*", mais simplement un vase en terre (*bum pa*) dans le grenier à grain (*bang ka*). Certaines maisons enfin n'ont ni *klu bang*, ni vase, seulement des textes religieux lus lors des rituels célébrés en l'honneur des *klu* (*klu'i chos*).

Les vases des *klu* sont fermés, scellés. Seuls les lamas peuvent les ouvrir. Ils sont différents des vases déposés au cœur des autels (*lha tho*) dédiés aux *yul lha* (divinités du lieu associé à un village), qui, eux, sont ouverts chaque année et contiennent uniquement du grain avec lequel on prédit les récoltes à venir. Les vases des *klu*, il ne faut pas les ouvrir. L'or, l'argent, les perles et le grain qu'ils renferment appartiennent aux *klu*. C'est leur richesse, *nor*."

Chez les Sherpas du Solu-Khumbu, outre des grains de maïs et de blé, d'orge et d'avoine, des pièces d'or et d'argent et des perles, le pot déposé dans le coffret consacré au *lu* domestique "contient un certain nombre de substances destinées à figurer les yeux, les mains, le cœur, le foie, les reins, les poumons et les intestins du *lu*. Lorsque son coffret est convenablement entretenu, le *lu* se présente toujours sous les traits d'une charmante jeune fille. Dans le cas contraire, les médiums et les devins qui l'invoquent le voient apparaître sous l'aspect d'une vieille femme toute ratatinée. Toutefois, un *lu* aussi ridé soit-il, ne tarde pas à retrouver sa belle jeunesse, dès que les habitants de la maison se décident à l'honorer comme il convient." (Fürer-Haimendorf 1980 : 321).

Au Ladakh, ceci n'est pas le cas. Bien que la plupart des maisonnées entretiennent un rapport privilégié avec un *klu* donné, celui-ci n'est pas pensé comme un "authentique esprit domestique" intimement lié à la famille et au foyer. Au Nouvel An comme lors des prémices où des oblations sont faites à la divinité du foyer et aux esprits du pilier central et des réserves, aucun culte ne lui est rendu. Par ailleurs, nul n'a jamais évoqué devant moi la colère d'un *klu* irrité par une marmite débordant sur le coin d'un fourneau ou par la combustion dans le foyer de substances dégageant une fumée nauséabonde<sup>38</sup>.

#### Femmes et *klu*

Au Ladakh, seuls les hommes — si l'on excepte les nonnes — participent à la circumambulation des espaces cultivés<sup>39</sup>. De même, ils sont les seuls deservants des sanctuaires aux *klu*. Près de l'étang de Shey, il est fréquent de voir des jeunes filles ou des épouses attendre sur la route, une assiette d'offrandes à la main, qu'un homme, voire un jeune garçon, passe près d'el-

<sup>38</sup> De tels exemples sont attestés par Mumford (1989 : 94) à Gyasumdo et par Tucci au Tibet. Parmi les ethnologues ayant travaillé au Ladakh (Aggarwal, Day, Phylactou, Kaplanian ..), aucun ne cite à ma connaissance ce cas.

<sup>39</sup> Au Tibet, selon Nebesky-Wojkowitz (1975), ce sont les femmes qui portent les volumes des textes sacrés. De même, les "Tibétaines" de Gyasumdo semblent être les actrices par excellence de la procession. (Cf. Mumford 1989).

les et consente à faire un détour par l'autel consacré à Klu mo La Blanche pour offrir en leur nom lait, yaourt, boulettes de farine, médecine pour les *klu* et eau safranée. Pareillement, lors des rituels célébrés en leur honneur à titre privé par des membres du clergé, c'est le maître de maison — ou le doyen de l'assemblée — qui, après le départ des officiants, emportera les effigies estampillées à l'image des *klu*, les gâteaux d'offrandes, les branches, les fleurs et les nourritures lactées qui leur ont été offerts pendant la liturgie pour en verser une partie dans une "source haute et pure", une autre dans un cours d'eau poissonneux et la dernière auprès du *klu bang* domestique.

Les Ladakhis interrogés — les hommes notamment — n'expliquent pas pourquoi les femmes ne peuvent honorer "directement" les *klu*, alors que dans d'autres régions tibétaines ce sont elles qui leur rendent le culte le plus régulier<sup>40</sup>. Paradoxalement, tous insistent sur les liens étroits qui lient les femmes aux *klu*. Par leur position dans la société et les tâches qui leur incombent quotidiennement (sarclage, irrigation, puisage de l'eau, traite)<sup>41</sup>, celles-ci sont les plus proches des *klu*, mais aussi les plus vulnérables à leurs attaques. Les anciens soulignent à ce propos qu'autrefois, les femmes ne pouvaient sortir aux champs "tête nue et dos découvert" sans encourir les réprimandes des *lo ra pa*, hommes chargés de protéger les cultures de toute forme de dommage en faisant respecter les lois coutumières. Cette tradition, encore en usage dans plusieurs villages<sup>42</sup>, rappelle que les femmes viennent du monde souterrain des *klu*<sup>43</sup> (*klu yul*). En portant la *be rag*, coiffe cousue de turquoises en forme de cobra, et en ornant leurs poignets de bracelets de conque marine (*dung lag*), celles-ci honorent les *klu*, "comme un fils honore ses ancêtres en restant fidèle aux coutumes de son village et de sa lignée" commentent certains. D'autres, plus pragmatiques, observent qu'en se parant de la sorte, les femmes leur rendent les *klu* et, par ce truchement, préviennent toute agression de leur part. Les *klu* — glosent-ils — prenant les femmes pour des *klu mo* ne les attaquent pas !<sup>44</sup>

Chez les Sherpas du Khumbu, cet attachement particulier des *klu/lu* aux femmes justifie les précautions particulières dont on entoure le départ de la

<sup>40</sup> Chez les Sherpas par exemple (Fürer-Haimendorf 1980 : 321) ou encore au Tibet même, chez les Sharwa de l'Amdo (Karmay et Sagant 1987 : 247-250).

<sup>41</sup> Par un jeu subtil d'analogie et de miroir, les femmes sont pour la même raison exclues de la confection et du séchage des briques en terre crue, de la fabrication de jarres et de pots en argile, de la production de fromage séché et de la crémation des morts.

<sup>42</sup> À Alchi, les contrevenantes s'exposent à plusieurs coups de badine et à de fortes amendes.

<sup>43</sup> Thupstan Paldan, un moine érudit d'Ge lugs pa vivant dans un village près de Leh et travaillant à la *Cultural Academy*, raconte : "Au Dahanu, les femmes portent un habit blanc avec des morceaux de conque et des cauris parce qu'elles sont considérées comme des *klu*. Cela veut dire que les femmes sont du pays des *klu* (*klu yul*) tout comme les femmes ladakhi portent le perak parce qu'elles sont considérées comme des serpents. Le serpent est aussi considéré comme un *klu*. Toutes les femmes sont du *klu yul*" (cité par Kaplanian 1983 : 268).

<sup>44</sup> Le terme utilisé ici pour leurre est *skyon*, qui signifie en parler ladakhi, ruse, piège, tricherie (*mang po skyon ma gtang* : "ne te moque pas"). Le même terme est employé pour parler de l'attaque d'un *klu* : *klu'i skyon yin nog* ; les autres expressions utilisées par les villageois étant les suivantes : *klu'i gnod pa yin nog* , "c'est un dommage, un malheur [dû] à un *klu*" ; *klu'i rkyen yin nog* , "c'est la faute d'un *klu* " ; *klu'i phogs* : "c'est le coup d'un *klu*, un *klu* a frappé".

mariée du domicile paternel. "Afin d'éviter que le *lu* de la famille ne soit tenté de la suivre, on cache le coffret dans lequel il se trouve sous un linge blanc, tandis que les enfants dansent en chantant, pour détourner son attention du cortège qui accompagne la jeune épouse chez son mari." (Fürer-Haimendorf 1980 : 321).

### Les *btsan*

#### *Des êtres rouges et sans dos*

Tandis que les *klu* se manifestent le plus souvent aux hommes sous des traits zoomorphes, les *btsan* sont toujours dépeints anthropomorphes et sexués. Si un doute demeure parfois quant à leur sexe, c'est en raison de leur aspect efféminé. Les Ladakhis les décrivent comme des créatures équivoques qui, vus de face, frappent par leur beauté et leur grande féminité. En dépit de leur visage rouge, ils sont extrêmement séduisants. Leurs cheveux sont épais et brillants. Ils sont vêtus de chatoyants brocarts et parés de somptueux bijoux qui attirent le regard : boucles d'oreille, colliers, bagues et reliquaires en argent travaillé sertis de pierres semi-précieuses. Les *btsan* montent de superbes chevaux, richement harnachés, à la crinière rouge et fournie. Des clochettes tintinnabulant au gré de leur allure en ornent rênes et croupières. Le plus souvent, les *btsan* se déplacent en groupe, formant des hordes bruyantes galopant toujours sur les mêmes chemins, des chemins connus des villageois et dénommés *btsan lam*, "chemins des *btsan*".

"À Hémis-shukpa-chan, il y a deux "chemins de *btsan*". L'un suit l'étroite vallée de Lung ka qui part derrière la maison de Norbu, puis franchit le village d'ouest en est et monte en direction du lieu-dit Aux Èglantiers et du col Planté d'Épineux qui mène à Yangthang. L'autre passe devant la maison de Padma et rejoint dans la montagne la brèche rocheuse de Selungse après avoir traversé Thangpoche."

Les sifflements stridents émis par les *btsan*, alliés au cliquetis du harnachement et au tintement des clochettes qui ornent leurs montures et, selon certains, leurs chevilles à l'image des danseuses indiennes, préviennent de leur venue. Il est alors prudent de se mettre à l'abri.

"Si tu entends ces bruits, cède-leur le passage. Sinon, ils peuvent se mettre en colère et déverser sur toi leur sac de maladie."<sup>45</sup>

Il convient surtout de ne pas les regarder afin de ne pas être "frappé" (*phog*) par la vision effrayante de leur dos. Les *btsan* sont en effet dépourvus de peau dorsale et, tels des écorchés, offrent la vue de leurs viscères sanguinolents : cœur, foie, estomac, poumons, intestins... Un spectacle épouvantable qui, par l'effroi qu'il suscite, est porteur de maladie, parfois même de mort.

Cette absence de dos (*rgyab med mkhan*), l'un des deux traits physiques caractéristiques des *btsan*, l'autre étant la couleur rouge, constitue leur arme principale. Les *btsan* l'exposeraient sciemment pour frapper<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Un habitant de Gongma cité par Day (1989 : 324).

Dans les villages des hommes, seuls rôdent des *btsan* mâles. Les femmes *btsan* ne montent pas à cheval et par conséquent n'entreprennent pas de tels voyages. Elles restent au pays des *btsan* avec leurs enfants, dans des villages en tous points semblables à ceux des humains — si ce n'est que tout y est rouge — avec des lamas et des médecins guérisseurs. L'histoire suivante recueillie à Hémis-shukpa-chan en témoigne :

Une nuit, alors que Tsering s'était assoupi dans la vallée étroite de Lung ka connue de tous les Hémis-pa pour être située sur un "chemin de *btsan*", il est brusquement réveillé par le bruit assourdissant d'une horde de chevaux montés par de riches cavaliers. Le temps de se remettre de sa stupeur, ils ont tous disparu... Curieux de savoir d'où viennent ces hommes "si riches", Tsering décide de revenir se poster au même endroit pour les guetter. Après plusieurs soirs passés aux aguets derrière un gros rocher, son attente est enfin récompensée. Dans une cacophonie où se mêlent sifflements, tintement de clochettes et martèlement de sabots, surgissent soudain quatre, cinq, six, sept cavaliers, suivis par un nombre identique de chevaux. Tsering saute en croupe du "cheval de queue" (*mjug gyi rta*), qui l'emporte à vive allure au pays des *btsan*. En un instant, il est arrivé. Les chevaux *btsan* sont de rapides destriers.

Au village des *btsan* (*btsan gyi yul*), chaque cavalier conduit sa monture à l'écurie, puis rentre chez lui. Tsering, caché derrière le dos du propriétaire du cheval qu'il a emprunté, pénètre dans sa maison. Sa femme et ses enfants sont là, l'attendant pour souper. Tsering s'assied à leurs côtés près du foyer. Personne ne le remarque. Le jour, au pays des hommes (*mi yul*), les hommes ne voient pas les *btsan*. La nuit, au pays des *btsan* (*btsan yul*) les *btsan* ne voient pas les hommes.

Dans la soirée, un des enfants *btsan* pleure, se plaint ; il a de la fièvre. Les parents appellent le médecin guérisseur (*am chi*) qui, catégorique, répond que l'affliction dont souffre leur enfant n'est pas de son ressort. Le père consulte alors le lama (*bla ma*) du village. Comme tous les lamas *btsan*, ce dernier a le visage rouge et porte une crinière longue et embroussaillée comme celle des yogis, elle aussi de couleur rouge. Assis près du foyer "en tête de rang" (*gral mgo*), le lama fait une divination (*mo*). Le résultat tombe rapidement : l'enfant est atteint de *mi gnod pa*, un mal donné aux *btsan* par les hommes. Tout médicament est inutile, seul un rituel d'expulsion peut le guérir. Le lama *btsan* modèle alors l'effigie d'un homme en pâte de farine (*mi glud*), la pose au centre d'une assiette et récite des prières ainsi que de nombreux mantras. Il prend ensuite des graines de moutarde blanche et les

---

<sup>46</sup> Curieusement, Ribbach (1955), qui consacre plusieurs passages aux *btsan* dans son ouvrage *Drog pa Namgyal, ein Tibeterleben*, récit fictif de la vie d'un villageois de Khalatse à la charnière des XIXe et XXe siècles, ne mentionne pas cette absence de dos. Il donne des *btsan* une image conforme à celle véhiculée par l'iconographie tibétaine : des cavaliers coiffés de heaumes et revêtus d'armures, chevauchant à travers les nuages au-dessus des montagnes et des rochers, l'arc bandé, prêt à décocher sur les hommes les flèches de la maladie et de la mort. L'explication réside sans doute dans les sources utilisées par l'auteur, à savoir les récits détaillés de Gau Phuntsog, un Ladakhi érudit versé dans le bouddhisme et grand connaisseur des textes tibétains.

lance sur la figurine. Au premier jet, Tsering se retrouve au milieu de la pièce ; au second, à la porte de la maison des *btsan* ; au troisième, il est chez lui, parmi les siens à Hémis-shukpa-chan.

Cette histoire "vécue", qui décrit le monde des *btsan* comme un monde parallèle à celui des hommes, régi par une même organisation sociale et économique, évoque le récit d'un jeune homme emporté contre son gré au pays des *btsan* conté dans l'une des histoires du Vetala d'or<sup>47</sup>.

"On m'a confié pendant un an le travail de serveur de thé (*gsol ja ba*) chez les *btsan* terribles (*btsan drag pa*). On m'a ensuite promu au travail de valet de chambre (*gzim dpon*). Maintenant, on m'a envoyé comme gardien des chevaux (*rta rdzi*) [...]. Les chevaux des *btsan* sont rapides. Comment un être humain pourrait-il s'échapper de leurs mains ?"

#### *Des ennemis sans toit ni loi*

À l'encontre des *klu* et, plus généralement, des maîtres du sol (*sa bdag*) perçus comme des alliés potentiels susceptibles d'apporter richesse et protection à ceux qui les respectent et les vénèrent, les *btsan* sont considérés comme des ennemis (*dgra bo*) contre lesquels les seules conduites possibles sont l'évitement, l'éloignement ou le renvoi. Les tuer est voué à l'échec : ils sont immortels. Vouloir les apaiser par des offrandes l'est tout autant : ils sont indomptables. C'est pourquoi aucun autel ne leur est dédié. L'idée que dans d'autres régions des paysans leur érigent des sanctuaires sur les toits-terrasse de leurs maisons, voire les choisissent comme divinités protectrices, laisse les Ladakhis incrédules : "les *btsan* en question sont-ils vraiment bien des *btsan* ?"

Ici, personne ne sait quand, ni comment, les *btsan* sont arrivés. Aucun mythe, aucune légende ne sont rapportés à ce sujet. Pour les villageois, "ils sont là et le seront toujours, comme il y a et il y aura toujours des hommes bons et des hommes mauvais".

Toujours en mouvement, arrogants (*pho so*), foncièrement mauvais (*ma btsog po*), les *btsan* ne cherchent qu'à répandre le malheur sur leur passage. Les Ladakhis les associent aux entités sans toit ni loi, manifestations de la concupiscence d'autrui ou esprits de malemort qui, sous forme de sorcières pleines de désirs inassouvis, de fantômes ou de démons, rôdent dans le monde des hommes toujours en quête d'une mauvaise action à commettre. Certains disent d'ailleurs des *btsan* qu'ils sont les esprits de moines cupides condamnés à errer et que la couleur rouge qui les caractérise est celle de leur ancienne robe monastique<sup>48</sup>, d'autres qu'ils sont ceux de guerriers morts au combat et pour lesquels les rituels funéraires n'ont pu être correctement célébrés.

Dawa, astrologue laïc, classe les *btsan* parmi les démons *bdud*. Invité à commenter le Rituel des Quatre Centaines (*brgya bzhi'i cho ga*) célébré pour

<sup>47</sup> Édité et traduit par Macdonald (1990 : 149-151).

<sup>48</sup> Selon Kaplanian (1985 : 190) : "Il s'agit le plus souvent de moines ayant de hauts pouvoirs spirituels, mais n'ayant pas mis ces pouvoirs au service de la 'morale' et de la 'justice'".

écarter tous les obstacles suscités par les forces hostiles<sup>49</sup>, il le définit comme "l'invitation à un festin des quatre espèces de *bdud* — *rgyal po*, *btsan*, *gshin rje* et *ma mo*— dans le but de s'en débarrasser"<sup>50</sup>. Lui faisant écho, les villageois qualifient les *btsan* de démons 'dre et les associent à deux autres catégories d'entités malveillantes, les *rgyal po* et les *ti mo*<sup>51</sup> en une même triade : "*btsan*, *rgyal po* et *ti mo* marchent ensemble". Toutes trois partagent en effet une même errance et un même mode d'attaque : ils frappent ceux qui les surprennent, notamment par la vue. C'est leur vision plutôt que leur contact qui a pour conséquence la maladie<sup>52</sup>.

Les maux imputés aux *btsan* sont d'ordre divers et de gravité variable. Fièvre, frissons, maux de tête, douleurs diffuses dans tout le corps et désordres mentaux sont les plus souvent cités. Sonam raconte :

"Nawang, âgé de trois ans, a joué dehors toute la journée. Il est resté tard après le crépuscule près de l'enclos où les animaux sont parqués la nuit, attendant que sa sœur aînée finisse de traire. De retour à la maison, il s'est couché sans manger. Toute la nuit, il a geint, secoué par la fièvre. Il n'y a pas de doute, un *btsan* l'a frappé."

Les *btsan* sont également tenus responsables des morts prématurées. Il s'agit le plus souvent de décès inopinés intervenant chez des individus en pleine santé.

"En fin de soirée, pour regagner au plus vite le village, Dorje descendu au bazar de Khalatse faire quelques achats, remonte seul dans la vallée étroite et inhospitalière de Rongtil, repaire de démons et — dans sa partie haute — chemin reconnu de *btsan*. Soudain un bruit l'attire. Se retournant, il aperçoit alors l'espace d'un instant une grande fille, étrange et belle, dont l'allure équivoque et le regard le mettent mal à l'aise. Il continue précipitamment sa route et, à son arrivée à Hémis-shukpa-chan, remet les paquets de beurre à sa mère. Celle-ci, étonnée d'y trouver de la terre mêlée, le questionne et apprend ainsi sa rencontre. Devant

<sup>49</sup> Citant la liste établie par gTer bdag gling pa, Blondeau (1990 : 96) écrit : "Ce rituel a une utilité incommensurable contre : les calomnies lancées par les *bandhe* (moines bouddhistes) et les *bon po*, les 'ensorcellements' (*gtad*), l'abondance des ennemis et des voleurs, les paroles insultantes des gens, la mort imminente, la maladie et la perte du bétail lorsqu'elles surviennent, le développement des maladies épidémiques dans le pays. [...] Bref, il est utile pour supprimer les causes accidentelles contraires (*mi mthun pa'i 'gal-rkyen sel ba*)."

<sup>50</sup> Cité par Day (1989 : 570).

<sup>51</sup> Les *ti mo* sont une forme hybride de démons-sorcières, friandes de viande crue. L'étymologie de *ti mo* ou *dri mo*, termes inconnus des dictionnaires tibétains, est obscure. Day (1989 : 571) refuse d'y voir un féminin de 'dre, arguant que les *ti mo* ne sont pas pensées par les Ladakhis comme des 'dre féminins et qu'il en existe d'ailleurs une forme masculine, quoique plus rare, *ti po*.

<sup>52</sup> Les *klu* frappent ceux qui les touchent ou touchent leur domaine, les sorcières cannibales *ba mo* mangent les enfants qu'elles désirent, les 'gong mo possèdent leur victimes. Les Ladakhis disent ainsi : "c'est le coup d'un *klu* ou un *klu* a frappé" (*klu 'i 'phogs*); "une sorcière *ba mo* l'a mangé", *ba mo zos te yin*) pour expliquer la mort subite d'un nourrisson et "une sorcière 'gong mo me possède" (*'gong mo zhugs te rag*).

l'insistance de Dorje qui, soldat dans les *Ladakh Scouts*, ne tient pas à ce que l'on ébruite l'affaire et préfère mettre cette vision sur le compte de la fatigue et d'un verre de rhum de trop, aucun rituel n'est célébré. Une semaine plus tard, à nouveau en service dans l'armée, Dorje meurt dans un accident de jeep. Pour l'astrologue du village, sa mort est due à cette funeste rencontre sous laquelle se cachait un *btsan*."

Pourquoi Tsering a-t-il échappé au sort habituellement réservé à ceux qui posent leurs yeux sur le dos répugnant des *btsan* alors que Dorje y a succombé ? Sans doute car le *spar kha* du premier était plus haut que celui du second. Les attaques des *btsan* ne sont en effet efficaces que contre les individus dotés d'un *spar kha* faible (litt. bas), *spar kha dma' mo*, voire ceux qui n'ont pas de *spar kha* du tout, *spar kha med mkhan*.

Facteur important de l'astrologie des éléments chinois ('*byung rtsis*) utilisé en complément des "taches" *sme ba* par les astrologues du Ladakh pour établir les horoscopes, le *spar kha*<sup>53</sup> dans son acception populaire ladakhi symbolise la bonne fortune et la capacité d'éloigner les obstacles (*bgegs*, *bar chad*) et les dommages (*gnod pa*) de toutes sortes. Moines et laïques, hommes et femmes, rois, aristocrates et gens ordinaires, adultes et enfants en sont inégalement pourvus. Les membres du clergé, les lettrés versés dans le bouddhisme et les héros bénéficient d'un *spar kha* haut, *spar kha mthon po*, qui les préserve. S'ils rencontrent des puissances malfaisantes, ils n'en subiront pas les conséquences ; bien plus, ils ne les verront pas<sup>54</sup> car ils n'y croient pas. Les femmes et les enfants au contraire sont dotés d'un *spar kha* bas, qui les place à la merci des forces mauvaises. La croyance populaire veut ainsi que les *btsan* choisissent de préférence les jeunes et jolies femmes ainsi que les beaux enfants, attaquant plus rarement les hommes, doués en raison de leur sexe d'un *spar kha* plus élevé, sauf si ces derniers se sont mal conduits<sup>55</sup>.

"Un groupe d'hommes originaires du village de Teya revenait de nuit du village de Khalatse, où ils avaient été invités à boire de la bière. Sur le plateau désertique et caillouteux précédant le village, les hommes saouls se mirent à faire beaucoup de bruit, à chanter des chansons obscènes et aussi à se moquer des moines et des dieux. Quand soudain, une tempête s'abattit sur le plateau, et un nuage venu de la montagne les engloutit. Dans ce nuage, Pagspa de la maison Sanku vit très clairement, comme il le racontera plus tard, un roi Tsan monté sur un cheval rouge, portant un heaume et revêtu d'une armure, bander son arc et décocher une flèche. Au même instant, Buchung hurla, se tint la

<sup>53</sup> Facteurs importants de l'astrologie '*byung rtsi*, les neuf "taches" *sme ba/me wa* et les huit trigrammes *spar kha/pa' kwa'* relèvent de la numérogie chinoise et du *Yi-king*. Les deux systèmes sont complémentaires et donnent lieu à des interprétations horoscopiques et géomantiques. Pour plus de détails, Cf. Cornu (1990).

<sup>54</sup> Car ils sont "au-dessus" et n'y croient pas. Ici est introduite la notion complémentaire de *rnam rtog*, "croyance" ou "superstition" dans son acception ladakhie. "Namstok (*rnam rtog*) describes an attitude or orientation that invites problems. To believe in supernatural harm or people's ill intentions makes it more likely that you will suffer an attack from a spirit or witch." (Day 1989 : 314-315).

<sup>55</sup> Ivresse répétée, comportements violents et blasphèmes sont cités comme des exemples de mauvaise conduite.

poitrine et glissa de son cheval. C'est sous la forme d'un cadavre que les hommes de Teya le ramenèrent chez lui. Aucune blessure n'était visible. Il avait été le fêtard le plus grivois et le plus bruyant du groupe. Depuis cette nuit-là, Tsepel souffre d'expectorations sanglantes qu'aucun médecin ne parvient à soigner." (trad. de Ribbach 1955 : 56)

Formulée ainsi, la notion de *spar kha* — souvent traduite dans la littérature par "pouvoir spirituel"<sup>56</sup> — s'avère proche de celle de *rlung rta*, une des cinq forces spirituelles qui, selon l'astrologie tibétaine, soutiennent la vie de l'individu<sup>57</sup>. Au Ladakh d'ailleurs, pour "élever son *spar kha*" il est conseillé d'installer le plus haut possible des bannières ou des drapeaux à prières marqués du signe animal de son année de naissance (*lo rtags*).

#### Btsan rdo, btsan mdos et btsan gto : les mesures prises à l'encontre des btsan

Pour prévenir les attaques des *btsan*, les villageois s'entourent de précautions et recourent à divers stratagèmes. Certaines mesures concernent les puissances malfaisantes dans leur ensemble, d'autres plus spécifiquement les *btsan*. C'est le cas notamment des dessins dénommés *btsan mdos*<sup>58</sup> — "*mdos des btsan*" — tracés à l'ocre rouge *btsag dmar* sur les murs extérieurs des maisons à hauteur du premier étage, là où vit la famille. Entre des triangles, placés aux quatre coins de l'habitation<sup>59</sup> pour en renforcer la sécurité, court une ligne faite de points et de *svastika*, entrecoupée de sabres entrecroisés, de fusils ou encore de personnages armés (photo n° 3). Ces dessins particulièrement nombreux dans le Bas-Ladakh, sont souvent complétés par l'érection à proximité de la demeure d'une ou de plusieurs pierres coniques ou tétraédriques enduites de la même ocre rouge et appelées *btsan rdo*, "pierres de *btsan*". Un dispositif analogue protège les autels (*lha tho*) construits pour accueillir les divinités protectrices du village (*yul lha*) (photo n°4).

Si les Ladakhis s'accordent tous sur le caractère apotropaïque de ces marques rouges, en revanche les explications qu'ils avancent pour en justifier le bien-fondé divergent. Certains affirment que les *btsan* craignent le rouge et partant, évitent les maisons ainsi ornées<sup>60</sup>. D'autres soutiennent au contraire que le rouge, qui est leur couleur, les attire. Appâtés, les *btsan* suivraient la ligne rouge en pointillé qui s'offre à eux et tourneraient à s'étourdir autour de la maison sans en trouver la porte, préservant ainsi ceux qui l'habitent d'une visite importune. Les mêmes, interrogés sur les représentations de

<sup>56</sup> Day (1989 : 313) ; Kaplanian (1990 : 198).

<sup>57</sup> Cornu 1990.

<sup>58</sup> Au Zanskar, ces dessins sont appelés *btsan gsol* (commun. pers. de Riaboff). Les *mdos* comme le soulignent G. Tucci et, plus récemment, A.-M. Blondeau, sont des rituels dont "le but est de satisfaire les puissances hostiles de ce monde en leur offrant symboliquement l'univers et toutes ses richesses, en même temps que des effigies, substitués des êtres vivants, leur sont présentées comme des leures pour qu'ils s'en emparent et laissent tranquilles ceux qu'ils tourmentaient." (Blondeau 1990 : 100).

<sup>59</sup> Les angles, assimilés aux carrefours, sont des lieux hantés par les mauvais esprits.

<sup>60</sup> Une même logique, rappelons-le, est à l'oeuvre dans l'une des interprétations populaires des *rigs gsum mgon po*, interprétation selon laquelle le chorten rouge serait érigé pour barrer la route aux *btsan*, le blanc pour barrer la route aux *rgyal po* et le noir pour barrer la route aux *ti mo* ou aux *bdud*.

fusils ou encore d'hommes en armes qui décoorent certaines maisons, évoquent une interprétation moderne et — disent-ils — erronée des dessins de sabres et d'arcs jouant traditionnellement le rôle de simulacre et d'appât<sup>61</sup>. Ils comparent par ailleurs les pierres des *btsan* aux bornes érigées le long des routes carrossables ou encore aux cairns construits par les bergers en montagne, dont la fonction est de montrer le chemin à suivre. Les *btsan* galoperaient de l'une à l'autre sans réfléchir et traverseraient le village sans avoir eu le temps d'y provoquer de dommages. Selon d'autres villageois encore, dont P. Kaplanian se fait le porte-parole, le rôle de ces dessins ne serait ni de barrer la route aux *btsan* en les effrayant, ni de les attirer pour mieux les circonvenir, mais de les abuser en leur laissant croire qu'il s'agit de la demeure d'un des leurs. Les *btsan* ayant une aversion marquée pour leurs semblables, s'en éloigneraient... Participant d'une même logique, les pierres rouges disposées sur les murets obligerait les *btsan* à parcourir des itinéraires bien précis, les *btsan lam*, pour ne pas rencontrer leurs congénères<sup>62</sup>. Un regard vers les "dardes bouddhistes" (*'brog pa*), premiers habitants présumés du Ladakh, aujourd'hui regroupés dans une poignée de villages en rive droite de l'Indus près de la ligne de cessez-le-feu indo-pakistanaise, offre une ultime hypothèse : l'ocre rouge serait un substitut d'anciennes offrandes sanglantes. Chez ces derniers en effet, quand un chef de maison tue un animal, il doit asperger de son sang frais la pierre triangulaire, haute d'une quinzaine de centimètres et posée sur le toit-terrasse, consacrée aux *btsan*, afin d'apaiser ces esprits décrits comme malveillants, habitant l'atmosphère (Vohra 1985 : 155).

Parallèlement à ces ajouts et dessins protecteurs placés en des lieux stratégiques, aux abords du village, à la croisée des chemins ou sur la maison même, les villageois se gardent des "coups des *btsan*" en ne sortant pas le soir quand ceux-ci voyagent et, plus encore, en n'ouvrant jamais la porte sans précaution une fois la nuit tombée. Les femmes en particulier évitent d'emprunter seules les chemins des *btsan* et *a fortiori* de s'y trouver au crépuscule. La nuit, elles s'assurent de l'identité du voyageur qui frappe à l'improviste en jetant à ses pieds des brandons. Si c'est un homme en chair et en os, il crache dessus en marmonnant "tu, tu, tu", éloigne les tisons et se nomme. Si c'est un *btsan* en revanche, il s'enfuit effrayé car, selon la croyance locale, les *btsan* craignent le feu.

Enfin, quand en prévision d'un mariage ou après la naissance d'un enfant, l'astrologue, appelé pour établir l'horoscope des futurs époux ou celui du nouveau-né, prédit l'attaque imminente d'un *btsan*, la maison désignée fait appel à ses services ou à ceux de moines *'bri gung pa*, dont la compétence et l'efficacité en ce domaine sont unanimement reconnues, pour conduire des rites d'expulsion *mdos* ou *gto*. Lors de ces rites dont le but est d'éloigner les *btsan* à l'aide d'une sorte de rançon ou en les exorcisant, des effigies sont fabriquées en pâte de farine. Les *btsan* sont représentés sous

<sup>61</sup> Cette interprétation expliquerait le nom de *mdos* donné à ces dessins. Notons également qu'autrefois, si l'on en croit le récit des époux Heber docteurs missionnaires au Ladakh au début du siècle, des dessins similaires, mais de couleur blanche, étaient peints sur les maisons pour inviter les *lha* - blancs - à y résider : "To invite the good spirits to reside in his house, people have only to paint all over their walls white sickle shaped smudges, and their invitations to these will be accepted with alacrity." (Heber 1976 : 167)

<sup>62</sup> Kaplanian 1981 : 214.

l'aspect d'hommes rouges, vêtus d'un long manteau croisé et coiffés d'un chapeau triangulaire dont la forme n'évoque ni le *ti pi*, chapeau de velours ou de brocart aux bords relevés des Ladakhis, ni la grande coiffe en soie rouge des *btsan*, brodée sur le devant de trois yeux grand ouverts, portée par les médiums *lha ba* et *lha mo*. De telles figurines, *btsan'i glud*, sont également modelées ou imprimées à l'aide de moules de bois à l'occasion du Rituel des Quatre Centaines, célébré notamment à l'occasion des cérémonies funéraires.

Parallèlement à ces rituels accomplis pour prévenir ou guérir des maux imputés aux *btsan* (*btsan'i gnod pa*), astrologues et moines prescrivent des actes méritoires, comme la récitation de textes sacrés et l'installation sur le toit de la demeure ou sur les montagnes avoisinantes de drapeaux à prières, action qui, nous l'avons vu, augmente le *spar kha* et, partant, neutralise les puissances maléfiques.

"Interrogé sur l'horoscope du nouveau-né, l'astrologue déclara : '[...] le mewa [*sme ba*] est Kumar [*dgu mar* : 9 rouge]. Les puissants démons *btsan* sont hostiles. Ils vont tenter de nuire à l'enfant, particulièrement au cours de son sixième mois. Évitez de partir vers le Sud-Ouest et le Nord-Est. Faites fermer "les portes du ciel et de la terre" [*sa sgo gnam sgo*] et invitez les moines à lire *Gser 'od gnyan skyabs...*" (trad. de Ribbach, 1955 : 16).

#### *Les btsan et la couleur rouge*

Les *btsan* dépeints par les Ladakhis ne correspondent guère aux descriptions — aussi diverses soient-elles — qu'en donnent les autres populations de langue tibétaine du Népal et les Tamangs. Aucune d'entre elles ne mentionne l'absence de dos, marque constitutive des *btsan* anonymes au Ladakh, dont une variante, "le dos creux", caractérise les sorcières des forêts chez les populations indo-népalaises et tribales du Moyen pays népalais<sup>63</sup>. Le seul trait récurrent est le rouge, couleur qui les définit et avec laquelle ils entretiennent une relation ambiguë oscillant entre attirance et répulsion<sup>64</sup>. Certes, on retrouve dans les représentations tamangs des *btsan* (*tsen*, *tsan*, *can*, *cen*), l'aspect féminin évoqué par les Ladakhis et ce goût pour les tissus chatoyants et les parures : ce sont "des divinités d'apparence féminine agréable" (Steinmann 1987 : 135), qui ressemblent à des fées vêtues de splendides costumes et parées de bijoux, aimant jouer avec les fleurs et s'en orner (Höfer 1994 : 54). Mais leur façon d'agir et les pouvoirs qui leur sont attribués diffèrent radicalement. Les Tamangs décrivent les *tsen* comme des êtres ambivalents qui, dans leurs relations avec les êtres humains — notamment les femmes —, leur grande sensibilité à la souillure et leur prédilection pour les fleurs et les nourritures blanches et sucrées rappellent les *klu* ladakhis. Les *tsen* appartiennent aux femmes et aiment tout ce qu'elles apprécient : fleurs, colliers, vêtements et tissus de qualité, etc. À la maison qui les honore, ils

<sup>63</sup> Communication personnelle de M. Lecomte-Tilouine.

<sup>64</sup> Nous l'avons vu au Ladakh, les *btsan* sont rouges, chevauchent des chevaux rouges et se plaisent dans les rochers rouges, mais la couleur rouge les éloigne. En écho, Höfer (1994 : 54) qui a travaillé au Népal chez les Tamangs du district de Dhading écrit : "Conspicuously the *cen* is closely associated with red colour, yet at the same time she dislikes red (blood, medicine, cloth)".

apportent prospérité et richesse, une descendance nombreuse et la tranquillité du foyer<sup>65</sup>. En revanche, à celle qui les néglige, ils envoient pauvreté, tracas et maladies, frappant de cécité les hommes et de stérilité les femmes.

Les *tsen* se transmettent généralement en filiation matrilineaire. Les femmes les héritent de leur mère en même temps que les bijoux, les soieries et la vaisselle de cuivre ou les "attrapent" en piquant une fleur dans leurs cheveux : les *tsen*, en effet, habitent au cœur des fleurs.

"Si une femme cueille une fleur, une fleur de couleur rouge habitée par un *cen*, ce *cen* va lui grimper dessus et aspirer comme s'il s'agissait du nectar d'une fleur le mucus de son flux menstruel, la rendant stérile (...). Après, elle se sent malade, elle maigrit beaucoup et parfois tremble comme un *bompo* ; les gens savent alors qu'elle a été prise par un *cen*." (trad. de Höfer 1994 : 54).

Une fois prise par un *tsen* et l'identité de celui-ci dévoilée par le chamane *bompo*<sup>66</sup> appelé à son chevet, la femme reste sous son contrôle jusqu'à sa mort. Désormais, elle doit se garder de toute impureté qui offenserait le *tsen* en observant strictement les interdits pendant ses règles, en s'abstenant de manger du porc<sup>67</sup> et toute viande d'un animal tué par un léopard ou un renard. Il lui est également défendu de toucher à de la viande fraîche sur laquelle perleraient des gouttes de sang, de prendre des remèdes de couleur rouge ou encore de porter de nouveaux habits de couleur rouge. Enfin, la femme doit faire régulièrement appel au service du chamane *bompo* qui prendra soin de le séduire, encore et toujours<sup>68</sup>.

Cet aspect protecteur du *tsen* /*btsan* et sa fonction, relevée par les Tamangs, de garant de la prospérité et du bien-être de la maisonnée se rencontrent dans un contexte différent en milieu tibétain. Au Tibet proprement dit, comme au Bhoutan et dans les hautes vallées du Népal, les *btsan* sont en effet associés à la protection de territoires (région, village, quartier) ou d'unités de filiation (clan, lignée). Ils sont honorés comme des divinités protectrices par des fumigations d'encens faites auprès d'autels fixes qui leur sont dédiés. À Tarap, les sanctuaires consacrés aux *btsan*, appelés *btsan khang*, sont édifiés sur les toits-terrasse des maisons ; ce sont "des petites

<sup>65</sup> Un mythe tamang explique qu'aux origines, *tsen* et humains vivaient ensemble et se mariaient les uns avec les autres. Les *tsen* quittèrent les hommes après la faute de l'un d'eux. En quittant le monde des hommes, Gesere Tsen dit à son gendre Mha (mari de la soeur) : "Tu es de la lignée des hommes, nous-mêmes allons rejoindre celle des dieux. Nous nous nourrirons de fleurs de rhododendrons et demeurerons dans ces fleurs. Nous aiderons aussi les hommes. Si vous nous honorez avec les offrandes qui conviennent, nous assurerons votre prospérité et vous doterons d'une grande richesse matérielle et d'une égale force. En outre, vous aurez une descendance heureuse." (trad. de Holmberg 1989 : 171).

<sup>66</sup> Pour une description du voyage rituel à la recherche des *cen* entrepris par le *bompo* pour trouver quel est le *cen* qui a pris sa patiente et l'inviter à descendre, Cf. Höfer (1994 : 163 et suiv.).

<sup>67</sup> Holmberg (1989 : 153) cite "des interdits alimentaires" et plus particulièrement la viande de sanglier et les orties urticantes.

<sup>68</sup> Ces descriptions sont tirées des ouvrages de Höfer (1994), March (1979) et Holmberg (1989) consacrés aux Tamangs de l'Ouest.

constructions à base carrée d'un mètre de haut, dans lesquelles sont plantés des mâts à prières et où sont déposées des cornes de cerf et de yak sauvage" (Jest, 1977 : 300). À Tichurong, au sud de Dolpo, les maisons des *btsan*, décrites comme "des flots de couleur rouge *dar mchog dmar po*", sont situées au premier étage près du foyer (*ibid.*: 78). Dans la Thak khola, en pays Thakali, le *can*, protecteur de la maison et de la famille, réside dans un petit édifice de pierres d'une cinquantaine de centimètres de hauteur utilisé pour les fumigations. Badigeonné de blanc, le *canga* est orné de cornes de mouton bleu et couronné de branches de genévriers (Vinding, 1998 : 292). A Gya-sumdo enfin, les *btsan* sont plébiscités comme *pho lha*, divinités des lignées paternelles, car ils sont réputés plus efficaces que les divinités bienfaitantes *lha*. Leur présence est marquée par une bannière rouge plantée sur le toit de la maison, alors que celle d'un *lha* est de couleur blanche (Mumford, 1985 : 139).

Représentés sous les traits de guerriers à cheval, brandissant armes et étendards, tous ces *btsan* (*tsan*, *can*, *tsen*, *cen*) évoquent par les qualités qui leur sont prêtées ceux que les Ladakhis désignent sous le terme générique de *btsan lha*, les distinguant des *btsan* anonymes, rôdeurs et malveillants.

#### Les *btsan lha* au Ladakh, des protecteurs venus du Tibet

Dieux individualisés, dotés d'un nom, d'une histoire et d'attributs qui leur sont propres, les *btsan lha* sont associés aux *lha* et traités en conséquence. Des cultes réguliers leur sont rendus auprès d'autels de pierre ou de brique de terre crue en tous points semblables dans leur construction à ceux édifiés pour les dieux du terroir, mais toujours enduits de rouge. A l'encontre des *btsan* anonymes pensés autochtones, les *btsan lha* sont dits venir du Tibet, où ils auraient d'ailleurs conservé leur palais-montagne : le mont Kailash pour Gangs ri lha btsan, le massif du Kha ba dkar po pour les Sept frères Rong btsan (Rong btsan spun bdun), etc. Ces derniers communément assimilés aux sept frères 'Bar ba ('Bar ba spun bdun<sup>69</sup>), seraient venus du Kham au Ladakh avec lama rDo rje dpal bzang, un *drung chen* de la lignée Sa skya pa connu pour son habilité à subjuguier les *btsan* et autres '*dregs pa* et fondateur — il y a quelque cinq cents ans — du monastère Sa skya pa de Matho (Ma spro). Tandis que les deux frères aînés, Rong btsan dkar po et Rong btsan dmar po, restaient à Matho en tant que protecteurs du monastère, les cinq autres s'établissaient les premiers à Gya, les seconds à Stog et le plus jeune à Skyurbuchan. Aujourd'hui, tous s'incarnent dans des médiums de sexe masculin (*lha ba*), dont les transes se caractérisent par une grande violence. Les plus puissants, Rong btsan dkar po et dmar po investissent des moines à l'occasion de la grande fête de Ma spro Nag 'rang célébrée dans l'enceinte du monastère les 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> jours du premier mois lunaire tibétain, puis le 8<sup>e</sup> jour du second mois lors du renouvellement des *lha tho*, qui leur sont dédiés dans la montagne. En transe, les médiums prédisent l'avenir du pays et les récoltes futures, conseillent les villageois sur un voyage ou un commerce à entreprendre et répondent à ceux qui les interrogent sur des problèmes de la

<sup>69</sup> Sur les 'Bar ba spun bdun, connus également sous le nom de Ya ba rkya bdun, Gnod sbyin mched bdun, Rol po rkya bdun et Btsan rgod ' bar ba spun bdun, Cf. Nebesky-Wojkowitz (1975 : 170-175) et Stein (1959 : 517 et suiv.). Sur les Sept frères Rong btsan au Ladakh, Cf. Dollfus (à paraître).

vie quotidienne ou l'origine d'une maladie. Leur rôle est avant tout consultatif. Il en est de même du *lha ba* de Mulbek qui, chaque année, le 10e jour du cinquième mois lunaire durant le pèlerinage de Phu mkhar rdzong, reçoit Jag men *alias* Jag pa me len, un *btsan lha* très populaire parmi les 'Brug pa<sup>70</sup>, ou encore du *lha ba* Tashi réputé pour son grand pouvoir de divination qui, à la différence des *btsan lha* précédemment cités, n'entre pas en transe à dates fixes, mais chez lui à l'occasion de consultations privées. "Le plus souvent, il prédit l'avenir en laissant choir au sol une écharpe blanche dont il interprète les arabesques et les plissés, puis il y fait des nœuds et l'offre à l'assistance comme amulette protectrice." (Kaplanian 1997 : 126). Mais parfois, il augure à partir de la configuration de gouttes de sang sur un miroir. Armé d'un grand sabre effilé pareil à ceux avec lesquels les médiums incarnés par Rong btsan dmar po et dkar po se taillaient les bras et la langue lors de la fête de Ma spro Nag rang, il se coupe la langue.

"Des gouttes de sang tombent une à une sur un miroir de cuivre (...). L'assistant essaie vainement de calmer cette rage d'automutilation et le sang gicle bientôt dans tous les sens. (...) L'explication de son geste est simple : les gouttes de sang et le miroir en cuivre remplissent chez lui le même office, que chez les autres les grains de riz et le petit tambour." (*ibid.*)

Étant donné la nature fragmentaire de la documentation, il serait vain de vouloir généraliser à partir de ces quelques exemples. Il semble néanmoins que les médiums investis par des *btsan lha* sont tous de sexe masculin et se cantonnent au rôle d'oracles sans s'impliquer dans des rituels de guérison (succion et extraction d'aiguilles, de pollution et de poison) comme le font les intercesseurs incarnés par d'autres divinités. L'iconographie (peintures, sculptures) et les récits des médiums décrivent les *btsan lha* sous les traits de terribles guerriers coiffés de heaumes et vêtus de cottes ou de robes princesses de brocart, chevauchant des chevaux blancs, bais ou rouges : une représentation conforme à l'image stéréotypée véhiculée par l'iconographie et les textes tibétains tardifs, dont ce texte dédié à dGe bsnyen lha btsan Sgang dmar est un bon exemple :

"Dans le ciel, un arc-en-ciel et des nuages lourds. Au centre, dGe bsnyen lha btsan Sgang dmar au corps rouge chevauche un cheval divin rouge. Il a un seul visage et deux mains. Dans sa main droite, il tient une lance rouge d'or, la pointe dressée vers le ciel. Dans la main gauche, il serre le lasso rouge des *btsan* qu'il lance comme une flèche sur les *gnod sbyin*. Il a une expression terrible, deux dents protubérantes et d'effrayants yeux rouges. Ses sourcils et sa barbe flamboient comme le feu. Ses cheveux jaune-rouge tombent sur ses épaules. Son corps est orné de brocart et de bijoux."<sup>71</sup>

<sup>70</sup> bTsan chen Jag pa me len, "a local protective deity of Bhutan, who is said to act as the *dgra lha* of this Himalayan Kingdom (...) is depicted as a ferocious-looking red *btsan*. He wears an armour and rides on a bay coloured horse" (Nebesky-Wojkowitz 1975 : 243). Cf. également F. Pommaret (1996 : 44).

<sup>71</sup> Cité et traduit du tibétain en anglais par Diemberger (1998 : 44).

S'il est certain que l'individualisation d'un esprit quel qu'il soit et sa fixation dans le paysage par l'érection d'un autel à lui consacré constituent les premières étapes de sa domestication, aucun élément — à l'exception du nom de *btsan* que ces deux catégories partagent — permet de penser les *btsan lha* comme d'anciens démons *btsan* qui, vaincus par de grands prédicateurs bouddhistes, se seraient ralliés à la nouvelle religion promettant de se comporter à l'avenir en défenseurs zélés de la Loi. Pour leur part, les Ladakhis, gens du commun comme religieux ordonnés, réfutent cette hypothèse et nient tout lien entre *btsan* anonymes et *btsan lha* élevés au rang de "Protecteurs de la religion" (*chos skyong*).

Ces histoires recueillies sur les *klu* et les *btsan* au Ladakh, mais aussi ailleurs en Himalaya, soulignent si besoin en était la fluidité de la terminologie et des catégories de dieux et démons, et interrogent la pertinence d'en dresser une typologie. Elles témoignent de l'existence d'une multiplicité de représentations locales, multiplicité canalisée avec plus ou moins de succès par le bouddhisme. Partout en effet, la bouddhisisation s'accompagne d'une uniformisation des représentations et des pratiques indigènes. Au sein des *lha srin sde brgyad*, la catégorie des *klu* en est un bon exemple.

Ce processus en marche depuis plusieurs siècles au Ladakh connaît ces dernières années une soudaine radicalisation sous l'influence d'associations — parmi lesquelles la puissante *Ladakhi Buddhist Association (LBA)*<sup>72</sup> — qui oeuvrent pour la promotion d'un bouddhisme orthodoxe, épuré de tout particularisme local. Ses animateurs, issus le plus souvent des classes privilégiées de la société, rejettent les croyances locales dénigrées comme archaïques, mais encouragent les pratiques bouddhistes fondamentales (prosternations, récitations de mantras, lectures de textes canoniques, jeûnes collectifs), seules jugées compatibles avec le "monde moderne" dans lequel ils cherchent leur place. S'ils participent, drapeau bouddhiste en tête, à la circumambulation des espaces cultivés en portant les textes sacrés, ils assurent ne prendre aucune précaution particulière vis-à-vis des *klu* et dénie tout pouvoir aux dessins apotropaïques peints pour contrer les actions malfaisantes des *btsan*, qu'ils qualifient, employant le terme anglais, de 'superstitions'. Ces dessins, déjà bannis des murs des maisons de Leh et des hameaux proches, disparaissent peu à peu du Bas-Ladakh, et avec eux, les histoires qui s'y rapportent. La jeune génération scolarisée hors du Ladakh, dans les grandes villes du nord de l'Inde, prône l'efficacité des vaccinations et les vertus de l'hygiène pour lutter contre les maux imputés par leurs ascendants aux *klu* et l'observation des préceptes bouddhiques comme ligne de conduite. À Hémis-shukpa-chan, les jeunes de la *Youth Association*, émules du *LBA*, qui veillent l'été à ce qu'aucun étranger ne campe sous les génévriers ou ne (se) lave dans les sources sacrées, affirment agir uniquement par souci écologique... Leurs parents s'interrogent :

"Avec les vaccinations et les médicaments, lèpre (*mdze*), variole (*brum nad*) et pustules (*shu ba*) sont moins fréquentes qu'autre-

<sup>72</sup> Association soutenue par le clergé et la noblesse, la *LBA* est à l'origine d'un mouvement de reviviscence caractérisé par une conception réformiste des pratiques et une mobilisation des sentiments religieux à des fins politiques.

fois. Autrefois, dans la plaine aride s'étendant entre Leh et le fleuve se trouvaient des cahutes de pierre où l'on mettait en quarantaine les malades atteints de lèpre et de variole. Maintenant, on a bâti à leur place l'aéroport et le quartier de Skalzangling. Aujourd'hui, il y a moins de *klu* et ils sont plus faibles. Les *btsan* aussi frappent moins ; peut-être, car, aujourd'hui, on n'a plus le *rnam rtog*."

### Références

Aggarwal, R.

1994, From mixed strains of barley grain : Person and place in a Ladakhi village. Ph. D. Dissertation, Indiana University.

Bell, Ch.

[1928] 1992, *The people of Tibet*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Berglie, P.A.

1992, "Tibetan Spirit-medium ship : Change and Continuity. Some observations from a revisit to Nepal", in *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the IATS Narita 1989*, (eds.) S. Ihara & Z. Yamaguchi, Naritasan Shinshoji : 361-368.

Beyer, S.

1973, *The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Blondeau, A.-M.

1990, "Questions préliminaires sur les rituels *mdos*", in *Tibet : Civilisation et société*, (eds.) F. Meyer, Paris, Fondation Singer Polignac/Maison des Sciences de l'Homme : 91-107.

Cornu, P.

1990, *L'astrologie tibétaine*, Paris, Les Djinn.

Das, S.C.

[1902] 1979, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms*, New-Delhi, Motilal Banarsidass.

Day, S.

1989, *Embodying Spirits : Village Oracles and Possession Ritual in Ladakh, North India*. Ph.D. Dissertation, London School of Economics.

Diemberger, H.

1998, "The Horseman in Red. On Sacred Mountains of La stod lho (Southern Tibet)", in *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*, (ed.) A.-M. Blondeau, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften : 43-56.

Dollfus, P.

1985, "De l'ordre et de la prospérité : Analyse de deux rituels agraires au Ladakh", in *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nord-west-Indien*, (eds.) L. Icke-Schwalbe et G. Meier, Dresden, Staatliches Museum für Völkerkunde : 223-233.

1996, "Maîtres du sol et dieux du territoire au Ladakh", *Études rurales*, 143-144 : 27-44.

1999, "Phu mkhar rdzong, un lieu de pèlerinage au Ladakh", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, EFEO, 86.

A paraître, "The Setting up of the Seven Rong btsan brothers in Ladakh : Myth, Territory and Possession Ritual", in *Myth, Territoriality and ritual in Tibet and the Himalayas*. (eds). C. Ramble, K. Buffetrille, A.-M. Blondeau, E. Gingrich Wien, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften

Francke, A.H.

1901, "The Ladakhi Pre-Buddhist Marriage Ritual", *Indian Antiquary*, 30 : 131-149.

1902, "The Spring Myth of the Kesar Saga", *Indian Antiquary*, 31 : 32-40 et 147-157.

Friedlander, D.

1993, *Les Tas de pierres (tho) dans le rituel de mariage de la région de Humla*, Mémoire de D.E.A., Paris, EPHE.

Fürer-Haimendorf, Ch. von

1980, *Les Sherpas du Népal*, Paris, Hachette (trad. de S. et G. Troppe, 1ère éd. angl. 1964).

Gibson, T.A.

1991, *From btsanpo to btsan : the demonization of the Tibetan sacral kingship*, Ph.D. Dissertation. Indiana University.

Hamid, A.

1998, *Ladakhi-English-Urdu Dictionary with an English-Ladakhi index*, Leh, Melong Publications.

Heber, A.R. et K.M.

[1903] 1976, *Himalayan Tibet and Ladakh*, New-Delhi, Ess Ess Publications.

Höfer, A.

1994, *A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal*, Bonn, VGH Wissenschaftsverlag.

Holmberg, D.H.

1989, *Order in Paradox. Myth, Ritual and Exchange among Nepal's Tamang*, Ithaca/London, Cornell University Press.

Jäschke, H.A.

[1881] 1980, *A Tibetan-English Dictionary with Special References to the Prevailing Dialects*, New-Delhi, Motilal Banarsidass.

Jest, C.

1975, *Dolpo. Communautés de langue tibétaine du Népal*, Paris, Editions du CNRS.

Jina P.S. et Konchok Namgyal

1995, *Phyang Monastery of Ladakh*, New Delhi, Indus Publishing Company.

Kaplanian, P.

1981, *Les Ladakhis du Cachemire*, Paris, Hachette.

1983, "Quelques aspects du mythe et des structures mentales au Ladakh", in *Recent Research on Ladakh*, (eds.) D. Kantowsky et R. Sander, München, Weltforum Verlag : 93-106.

1985, "La maladie en tant que (s)notpa", in *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*, (eds.) L. Icke-Schwalbe et G. Meier, Dresden, Staatliches Museum für Völkerkunde : 185-205.

1987, "Les mi kha au Ladakh et le mi kha spe cha (*mi kha dpe cha*)", in *Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, (eds.) H. Uebach et J.L. Panglung, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften : 209-217.

Kaplanian, P., Rabouan, J.-B. et Raad, G.

1991, *De la transe à l'extase*, Paris, Peuples du monde.

Karmay S.G. et P. Sagant

1987, "La place du rang dans la maison sharwa (Amdo ancien)", in *Architecture, milieu et société en Himalaya*, (eds.) D. Blamont et G. Toffin, Paris, Editions du CNRS : 229-260.

Lalou, M.

1938, "Le culte des Nāga et la thérapeutique", *Journal asiatique*, 230 (1) : 1-19.

Macdonald, A.

1971, "Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroñ-bcan sgam-po", in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, (ed.) A. Macdonald, Paris, Adrien Maisonneuve : 190-239.

Macdonald, A.W.

1990, *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine*, Nanterre, Société d'ethnologie.

March, K.S.

1979, *The Intermediacy of women : Female gender symbolism and the social position of women among Tamangs and Sherpas of Highland Nepal*. Ph.D. Dissertation, Cornell University.

Meyer, F.

1987, "Des dieux, des montagnes et des hommes. La lecture tibétaine du paysage", *Études rurales*, 107-108 ; 107-127.

Mill, M.A.

1997, *Religious Authority and Pastoral Care in Tibetan Buddhism : The Ritual Hierarchies of Lingshed Monastery, Ladakh*. Ph.D. Dissertation, University of Edinburgh.

Mumford, S.R.

1989, *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, Madison, University of Wisconsin Press.

Nebesky-Wojkowitz, R. de

[1956] 1975, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and the Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Norberg-Hodge, H.

[1991] 1992, *Ancient Futures : Learning from Ladakh*, Delhi, Oxford University Press.

Ortner, S.B.

1978, *Sherpas through their rituals*, Cambridge/ London/New-York, Cambridge University Press.

Pommaret, F.

1996, "On local and mountains deities in Bhutan", in *Reflections of the Mountain. Essays on the history and social meanings of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*, (eds.) A.-M. Blondeau et E. Steinkellner, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften : 39-58.

Phylactou, M.

1989, *Household Organisation and Marriage in Ladakh, Indian Himalaya*. Ph.D. Dissertation, London School of Economics and Politics, Londres.

Ramble, C.

1996, "Pattern of places", in *Reflections of the Mountain. Essays on the history and social meanings of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*, (eds.) A.-M. Blondeau et E. Steinkellner, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften : 141-156.

Riaboff, I.

1993, "Les *lha*, une catégorie zanskari à géométrie variable. Ou, Que sont les dieux devenus ?", in *Recent Research on Ladakh 7*, (eds.) T. Dodin et H. Räther, Ulmer Kulturanthropologische Schriften Band 9, Ulm : 335-378.  
1997, "*Chos rgyal* et *lha chen*. Dimensions religieuses de la figure royale au Zanskar", *Archives de Sciences sociales des Religions*, 99 (juil.-sept.) : 105-128.

Ribbach, S.H.

[1940] 1955, *Drogsa Namgyal, the Life of a Tibetan*, New-Haven, Human Relations Area Files Press (trad. de l'allemand).

Richardson, H.

1993, *Ceremonies of the Lhasa New Year*, London, Serindia.

Smadja, J.(dir.)

2003, *Histoire et Devenir des paysages en Himalaya*. Paris, CNRS éditions.

Stein, R.A.

1939, "Trente-trois fiches de divination tibétaines", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 4 (1) : 297-371.

1959, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, PUF, Paris.

1971, "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-Houang", in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, (ed.) A. Macdonald, Paris, Adrien Maisonneuve : 479-547.

[1962] 1981, *La civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque.

Steinmann, B.

1987, *Les Tamang du Népal. Usages et religion, religion de l'usage*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.

Tobdan et C. Dorje

1996, *Historical Documents from Western Trans-Himalaya : Lahul, Zaskar and Ladakh*, Delhi, Book India Publishing Co.

Tsepak Rigzin

1986, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Dharamsala, LTWA.

Tucci, G.

1949, *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols., Roma, Libreria Dello Stato.

1966, *Tibetan Folks Songs from Gyantse and Western Tibet*, Ascona, Artibus Asiae Publishers.

Vinding, M.

1998, *The Thakali. A Himalayan Ethnography*, Serindia Publications, London.



## ETRES SOUMIS, ETRES PROTECTEURS : PADMASAMBHAVA ET LES HUIT CATEGORIES DE DIEUX ET DEMONS AU BHOUTAN

Françoise Pommaret, CNRS, ESA 8047, Paris

### Introduction

**L**es "Huit Catégories de Dieux et Démons"<sup>1</sup> (*lHa srin sde brgyad*) désignent un ensemble de huit divinités tantôt néfastes, tantôt protectrices qui se trouvent attestées dans les textes, entre autres, sous formes de listes avec des variantes; elles sont en même temps une entité qui désigne un certain nombre de ces esprits, sans réelle référence aux listes textuelles<sup>2</sup>.

Les "Huit catégories" existent au Bhoutan mais, comme dans le reste de l'aire tibétaine, elles ne sont pas vraiment pertinentes dans la tradition populaire et la vie quotidienne. En général, les laïcs ne comprennent pas cette expression. En revanche, les officiants, qu'ils soient religieux de village ou moines, connaissent cette classification à laquelle ils font souvent une "libation" (*gser skyems*).

Il existe au Bhoutan dans certains temples une représentation d'une forme divinisée et farouche de Padmasambhava qui est appelée *O rgyan lha srin sde brgyad*, "O rgyan et les Huit catégories". Ce travail présente des matériaux iconographiques et le contexte historico-religieux dans lequel cette forme est représentée au Bhoutan. Il est limitée à bien des égards car il fait appel à la fois à l'histoire politique, à l'histoire des textes religieux et des lignées de transmission, et à l'histoire de l'art, autant de directions de recherche qu'il est impossible de développer complètement ici.

Un court chapitre d'introduction présente les sources les plus connues au Bhoutan sur le sujet des Huit catégories. Une étude préliminaire de la représentation "O rgyan et les Huit catégories" conduira à décrire brièvement son iconographie et à apporter des indices pour la recherche de son origine et de l'appellation. Enfin, une étude historico-religieuse de certains temples dans lesquels se trouve cette représentation permettra de comprendre qu'elle est apparue dans un contexte tout à fait particulier et que sa fonction est non seulement bien définie, mais aussi en accord avec une tradition textuelle liée aux "découvreurs de trésors" *rnying ma pa*.

---

Cet article a été initialement écrit en 1999 dans le cadre du programme "Rituels" de l'ESA 8047, (CNRS/EPHE) et a été révisé fin 2002. Mes remerciements vont à Anne-Marie Blondeau, Samten Karmay, Mynak Rikhud Trulku, Karma Phuntsho et Tenzin Samphel qui ont répondu à mes questions avec une grande patience.

<sup>1</sup> Ci-après abrégé en "Huit catégories".

<sup>2</sup> Karma Ura, dans sa traduction du *blo bsal/ze* de Pema Tshewang Tashi définit en note les *lha srin sde brgyad* qu'il appelle simplement "Lha sin de jay" sans article, comme "the four powers, namely nyen, tshen, sadag and lu who govern the world. Each of them inhabit one of the four domains – air, water, ground and cliff." Ura (1996 : 66 n.116). B. Steinmann note le même phénomène chez les Tamang (communication orale, Janvier 1999).

## 1. Les sources écrites

Les "Huit catégories de Dieux et Démons" (*lHa srin sde brgyad*)<sup>3</sup> sont une nomenclature très ancienne. Le texte du *sBa bzhed* dont la datation, encore débattue, oscille entre le 10ème et le 12ème siècle, est peut-être le premier à mettre dans une perspective historique le récit de la soumission des Huit catégories par Padmasambhava. Il désigne ces dernières par le terme *lha klu* plutôt que *lha srin*<sup>4</sup>, reprenant la terminologie des manuscrits de Dunhuang qui parlent ainsi d'une classification en huit *lha klu sde brgyad* sans les énumérer<sup>5</sup>.

La liste des Huit catégories a varié au cours des siècles. Le problème s'est en outre compliqué par la création de plusieurs listes énumérant selon la classification *rnying ma pa*, les esprits "exotériques" (*phyi ba*), "ésotériques" (*nang ba*), "secrets" (*gsang ba*), "excellents" (*mchog*), "d'émanation" (*sprul pa*), et "du monde phénoménal" (*snang srid*).

L'une des listes les plus célèbres en Occident car elle a servi de base à l'étude de G. Tucci<sup>6</sup>, est celle du savant *dge lugs pa* Klong rdol bla ma (1719-1794): *lha, btsan, bdud, gza', dmua, srin po, rgyal po, ma mo*<sup>7</sup>. Une autre liste provenant du *Deb dmar* (14e siècle) et considérée comme bon po par Tucci, comprend neuf esprits: *gnod sbyin, bdud, srin po, klu, btsan, lha, dmua, 'dre et 'gong 'dre*. Ces deux textes ne semblent guère connus au Bhoutan.

Les textes *rnying ma pa y* sont, en revanche, très populaires pour des raisons politico-religieuses, et en particulier les biographies apocryphes de Padmasambhava, les *bKa' thang*, dans lesquelles la soumission des Huit catégories est abondamment traitée.

Une des listes bouddhiques, probablement parmi les plus anciennes attestées au Tibet, est celle qui se trouve dans le *bKa' thang Zangs gling ma* la première biographie connue de Padmasambhava attribué à Nyang ral Nyi ma 'od zer qui a aussi découvert le cycle des "Huit Transmissions". Dans cette biographie, les *lHa srin* sont toujours appelés *lHa ma srin*, alternative bien connue mais peu claire. Leur liste comprend : *dKar po ging, Nag po bdud, dMar po btsan, Srog gcod gnod sbyin, gShan pa srin po, Nag gtong ma mo, Drag po gza', gDug pa klu*<sup>8</sup>.

Dans le *bKa' thang sde lnga*<sup>9</sup> attribué à O rgyan gling pa et composé entre 1347 et 1368 (?), on trouve trois listes comprenant huit *lha srin* "exotériques": *'gong po, the'u brang, nga yam, sa bdag, yul lha, sman, btsan, klu* ; huit *lha srin* "ésotériques": *srog bdag, ma mo, gshin rje, bdud, gnod sbyin, dmua, dgra lha, 'gong po* ; et huit *lha srin* "secrets": *gza' mchog Byi tri pa tra, ljang sngon drag po, du ba mjugs rings, 'bar ba ra tsa, sgra gcan 'dzin, byi nu ra tsa, ra hu la, khyab 'jug chen po*. Cette dernière énumération est composée en fait de noms propres qui

<sup>3</sup> Ci-après abrégées dans le texte en "Huit catégories".

<sup>4</sup> Stein (1961 : 23-24).

<sup>5</sup> Cf. l'article de S. Karmay dans cette revue.

<sup>6</sup> Tucci (1980 : vol. II, 717-720). Plus récemment Skorupski (1983 : 4-5) reprend, sans citer ses sources, les listes bon po et bouddhique.

<sup>7</sup> Dans le cadre du programme Rituels, Anne-Marie Blondeau termine un long article sur les *ma mo*.

<sup>8</sup> *Zangs gling ma* (1989 : 125).

<sup>9</sup> *bKa' thang sde lnga* (1986 : 75-76).

font probablement référence aux chefs de ces catégories. Ces trois listes ont déjà été commentées par A.M. Blondeau dans son article sur le *lHa 'dre bka' thang*, texte qui fait partie du *bKa' thang sde lnga*<sup>10</sup>. Il existe également dans le *lHa 'dre bka' thang* une autre énumération mais qui n'est pas systématisée en liste comme les trois premières. Il s'agit d'un passage où les Huit catégories mettent le monde sens dessus dessous et rassemblent<sup>11</sup> "l'armée des *sa bdag* et des *gnyan*, celle des *bdud mo* et des *gnod sbyin*, celle des *klu* et des *gza'* (planètes), celle des *rgyal po* et des *the'u rang*."

En revanche dans le *Padma bKa' thang*, biographie de Padmasambhava également attribuée à Or gyan gling pa et datée de 1352, les Huit catégories y sont traitées comme une entité à de nombreuses reprises. Par exemple, au folio 139a, on lit que Padmasambhava a soumis les Huit catégories à Bye ma rab gar<sup>12</sup>.

Padma gling pa (1450-1521), le plus important religieux bhoutanais, a écrit un chapitre dédié aux divinités protectrices et locales dans son ouvrage, le *Bla ma nor bu rgya mtsho*<sup>13</sup>. Il y mentionne les Huit catégories plusieurs fois<sup>14</sup>, mais ne fournit pas de liste, les traitant plutôt comme une entité et les citant avec les maîtres du sol (*sa bdag*), les divinités du territoire (*yul lha*), et les autres divinités locales comme le faisaient de nombreux textes antérieurs, à commencer par les manuscrits de Dunhuang<sup>15</sup>.

Le caractère ambigu et plutôt néfaste de ces divinités conduit à leur rendre un culte pour les empêcher de nuire. Plusieurs rituels de libations (*gser skyems*) leur sont dédiés. Il semble que le plus populaire soit le *lHa srin sde brgyad gser skyems* que l'on retrouve au Bhoutan comme au Tibet, et qui est attribué à gNubs Sangs rgyas ye shes, un maître du *rdzogs chen* qui aurait vécu au 10<sup>ème</sup> siècle<sup>16</sup>. Il ne m'appartient pas ici de juger la validité de l'attribution de ce texte à ce maître mais seulement d'en noter la popularité. Actuellement, on le trouve inclus, entre autres, dans le *Chos spyod kyi rim pa nye bar mkho ba*, manuel des étudiants rnying ma pa à Sarnath en Inde<sup>17</sup>, ainsi que dans le *gSer skyems yong[s] rdzogs phyogs gcig tu bsgrigs pa* qui contient le texte le plus utilisé au Bhoutan pour ce rituel<sup>18</sup>. Les deux éditions de ce *gser*

<sup>10</sup> Blondeau (1971 : 109-110) ; ch. 24 du texte tibétain.

<sup>11</sup> Ibid. : 111.

<sup>12</sup> *Bye ma rab gar lha srin sde brgyad btul* (folio 139a).

<sup>13</sup> Ce texte fait partie du volume *Dza du Pad gling zab gter chos mdzod*.

<sup>14</sup> Vol. *Dza*: 63 & 265. Le texte que j'ai consulté est le *Pad gling bla ma Nor bu rgya mtsho'i las byang dang/ Ma ning sogs srung ma/ gzhi bdag bcas nag 'grol bklags chog mar bsgrigs*, 547 pp., réed. non datée d'une édition de lHa lhung.

<sup>15</sup> Cf. l'article de S. Karmay dans cette revue.

<sup>16</sup> Outre les informations orales recueillies au Bhoutan, on trouve cette attribution dans le *Chos 'byung* de Dudjom rinpoche (1991 : vol. II, 158). Les dates de gNubs Sangs rgyas ye shes sont 832-943, selon Dudjom Rinpoche (1991 : vol.I, 607-614). A propos de ce personnage, cf. aussi Karmay (1988 : 99-101), Achard (1999 : 20-22).

<sup>17</sup> *Chos spyod kyi rim pa nye bar mkho ba* (1998). Le *gSer skyems sde brgyad* occupe les pages 387 à 391, et est attribué à gNubs Sangs rgyas ye shes.

<sup>18</sup> Dans le *gSer skyems yongs rdzogs phyogs gcig tu bsgrigs pa* qui comprend 63 pages en petit format tibétain, le *sDe brgyad gser skyems* occupe les pages 48 à 55. L'édition en ma possession n'est ni datée, ni attribuée mais a été imprimée par un commerçant à Thimphu.

*skyems* sont identiques à quelques variantes près, et on y trouve six listes de Huit catégories déjà mentionnées: "exotériques", "ésotériques", "secrets", "excellents", "d'émanation" et "du monde phénoménal". Ces six listes ont été analysées par Nebesky-Wojkowitz sous le nom de *Dregs pa sde brgyad* mais il ne cite pas sa source<sup>19</sup>.

Dans ce rituel de *gSer skyems sde brgyad*, aucune liste ne correspond ni à celles du *lHa 'dre bka' thang*, ni à celle de Klong rdol bla ma<sup>20</sup>.

L'un des premiers textes qui traite de la soumission des Huit catégories dans une perspective religieuse, se trouve dans le cycle des "Huit transmissions" (*bKa' brgyad*) qui auraient été enseignées par Padmasambhava lui-même et qui visent à subjuguier les esprits néfastes. Le septième chapitre de ce cycle est consacré aux Huit catégories<sup>21</sup>.

Ce cycle est très important au Bhoutan, aussi bien dans la tradition 'brug pa que rnying ma pa. Une tradition veut que Padmasambhava l'ait enseigné

<sup>19</sup> Nebesky-Wojkowitz (1975 : 254-266).

<sup>20</sup> Les variantes indiquées ici font référence à celles du *gser skyems* qui se trouve dans le *gSer skyems yongs rdzogs phyogs gcig tu bsgrigs pa*.

Les *sde brgyad* "exotériques" sont : *lha yi dbang po* brGya byin ; *Klu yi rgyal po* dGa' po ; (variante : *Klu rgyal* gTsub na rin chen) ; *lha min dbang po* Thugs bzang ; *Mi 'am ci* lJon rta mgo ; *gNod sbyin* Gang ba bzang po ; *mkha' sding* gSer mig 'khyil ba ; *Chos skyong* Ma ha ka la ; *Dri za* Zur phud lnga.

Les *sde brgyad* "ésotériques" sont : *Yab gcig* bDud rje nag po ; *bTsan rgyal Yam* (variante : *yab*) shud dmar po ; *Yul lha* Phyag sangs klu sras (variante : *Yul lha* Phyva bsangs klu sras) ; *Srog bdag* rGyal po snying 'byin ; *Chos skyong* gNod sbyin dmar po ; *Lha mo* 'Jigs pa'i glog 'byin ; *dGe bsnyen* rDo rje legs pa ; *dKar mo* Nyi zla'i thod phreng.

Les *sde brgyad* "secrets" sont : *bDud po* Kha thun raksha ; *gShin rje* gShed po (variante : *gShad pa*) dmar po ; *Klu bdud* Na ga ra dza (variante : tsa) ; *gNod sbyin* Shan pa gri thogs ; *Ma mo* Srid pa'i khram 'debs ; *bTsan po* Yam (variante : *yab*) shud srog len ; *bDud po* Re ti 'gong yag (variante : mgo g-yag) ; *Srog bdag* Lung gi thur (variante : thor) tshugs.

Les *sde brgyad* "excellents" sont : *gZa' mchog* rGyal po ra hu la ; *sKar mchog* (variante : *dKar* phyogs) Khram shing kha thor ; *bDud mchog* Ma nu raksha (variante : yaksha) ; *bTsan mchog* Gri btsan thun po ; *Ma mchog* lCe spyang gdung 'dzin ; *Klu mchog* Klu rgyal dung skyong ; *mGon mchog* Nag po lte dkar (variante : dPe dkar) ; *rGyal mchog* Li byin ha ra.

Les huit *sde brgyad* "d'émanation" sont : *dpung g-yas* dGra lhar sprul pa ; *dpung g-yon* Ma mor sprul pa ; *chu so* bDud du sprul pa ; *mgo bo* Srin por sprul pa ; *mjug ma* dMu ru sprul pa ; *lag g-yas* gShin rjer sprul pa ; *lag g-yon* Klu btsan sprul pa ; *mig dang* snying dang mche ba gsum bZa' bdud nyid du sprul pa.

Les huit *sde brgyad* "du monde phénoménal" sont : *Sa bdag* Hel khyi nag po ; *Klu bdud* sGo ra nag po (variante : gdol pa) ; *Sa yi lha mo* brtan ma (variante : bstan ma) ; *Phyogs skyong rgyal chen sde bzhi* ; *mGon po* bdun bcu rtsa lnga ; *Yul 'di'i gzhi bdag* thams cad ; *Pho lha dgra lha srog lha* ; *Mo lha mo sman* (variante : *Pho lha dgra lha* thams cad dang *zhang lha srog lha* thams cad ; *Mo lha mo sman* ; *Yul lha gzhi bdag* thams cad). On notera qu'en particulier dans cette dernière liste, les dieux et démons ne sont pas identifiés par des noms propres mais par des noms de catégories de numina. Cf. aussi Dudjom Rinpoche (1991 : vol.II, 158).

<sup>21</sup> Cf. l'article de Tenzin Samphel en préparation dans le cadre du programme Rituels.

depuis le toit du temple de Byams pa'i lha khang au Bumthang<sup>22</sup>, comme il l'aurait fait à bSam yas au Tibet.

En outre, selon le guide de sTag tshang au Bhoutan<sup>23</sup> qui reprend le *Rlangs kyi po ti bse ru*, Rlangs dPal kyi seng ge, l'un des disciples de Padmasambhava, après avoir propitié l'une des divinités des *bKa' brgyad*, subjuguait les Huit catégories à cet endroit et en fit ses serviteurs<sup>24</sup>.

Selon la tradition tibétaine, les "Huit transmissions" ont été enseignées à de nombreux religieux dont gNubs sangs rgyas ye shes. Mais ce fut Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192 ou 1136-1204) qui redécouvrit ce cycle des Huit Transmissions<sup>25</sup> et en fut le grand propagateur. Dans ce cycle, souvent représenté iconographiquement dans les temples du Bhoutan, Nyang ral donne plusieurs listes de Huit catégories mais dans le rituel appelé *bZlog pa'i las mde'u sde brgyad dril bzlog*, il en fait la liste suivante: gShin rje/Dam sri/Srin po ; gZa' ; Klu ; rGyal 'gong ; Ma mo ; bTsan ; bDud ; gNod sbyin.

C'est peut-être cette liste qui eut la plus grande diffusion au Bhoutan car elle semble correspondre à l'énumération des Huit catégories la plus connue dans ce pays. Néanmoins il est difficile de l'affirmer étant donné la ramification des faisceaux de listes dont l'étude détaillée et comparative dépasse le cadre de cet article.

Le but de ce rappel de sources est simplement de souligner ici d'une part la grande variété des listes; d'autre part de noter les bases textuelles les plus connues au Bhoutan ainsi que leur complexité. Ces bases vont permettre de mieux cerner le contexte religieux dans lequel a pu se développer dans ce pays une iconographie et une appellation particulière.

## 2. La figure d'O rgyan lha srin sde brgyad : une étude préliminaire

Cette forme divinisée et très particulière de Padmasambhava qui est appelée au Bhoutan O rgyan lha srin sde brgyad ne semble pas très répandue dans l'aire tibétaine, mais cette absence de repères iconographiques est peut-être due aux destructions des temples. Au Bhoutan, il existe plusieurs temples dans lesquels cette forme, identifiée sous ce nom, est représentée soit en statue, soit en peinture. Sur les peintures murales, la cohorte des Huit catégories de dieux et démons est figurée juste en dessous de la figure principale.

L'importance de Padmasambhava dans le contexte religieux bhoutanais est bien connue et ne se limite pas aux rNying ma pa, mais cette représentation particulière du maître tantriste semble être spécialement associée à cette école.

Une présentation rapide de la forme iconographique dans cinq de ces temples sera suivie d'un examen des sources qui ont pu contribuer à la genèse de cette forme et de son appellation. Un examen détaillé du contexte historico-religieux de chaque temple dans laquelle elle a pu être observée ter-

<sup>22</sup> La fondation de ce temple est attribué au roi Srong btsan sgam po et aurait été construit sur le genou gauche de la dévotion qui recouvrait l'aire tibétaine. C'est un temple "pour subjuguier les frontières" (*mtha' 'dul*). Cf. Aris (1979 : 16)

<sup>23</sup> *sTag tshang dkar chag*, collection privée.

<sup>24</sup> Cf. Dudjom rinpoche (1991 : vol. I, 535) et article de Tenzin Samphel en préparation dans le cadre du programme Rituels.

<sup>25</sup> Cycle des *bKa' brgyad bde gshegs 'dus pa*.

minera cette étude préliminaire et conduira à émettre une hypothèse sur sa finalité et fonction.

### 2-a. Description iconographique

L'analyse de la forme appelée O rgyan lha srin sde brgyad " O rgyan et les Huit catégories de dieux et démons" se fera sur la base de cinq temples : sTag tshang à Paro (détruit en avril 1998) ; gTam zhing, sKu rjes, O rgyan chos gling, tous trois situés dans la région de Bumthang (Bum thang); Zangs mdog dpal ri à rKang lung dans le district de Tashigang (bKra shis sgang) à l'est du Bhoutan.

Elle est représentée en peinture murale à sTag tshang, gTam zhing, et O rgyan chos gling ; en statue à sKu rjes et rKang lung.

A cause des interdictions photographiques, il ne m' a pas été possible de documenter les statues des temples de rKang lung et de sKu rjes. Toutefois la forme farouche de Padmasambhava qui se trouve à rKang lung est similaire à celle qui est représentée en peinture dans les temples de sTag tshang, O rgyan chos gling, et gTam zhing.

En revanche à sKu rjes, qui fut construit par le roi O rgyan dbang phyug et consacré en 1910, O rgyan lha srin sde brgyad est représenté en statue sous une forme humaine, et dotée d'un visage paisible. Cette statue en argile mesure environ deux mètres de haut et est vêtue d'un costume de brocart peint et ornementé de motifs floraux. Identifiée par une inscription sur le socle, elle fait partie d'un groupe de douze statues entourant la statue principale qui est un gigantesque Padmasambhava d'une dizaine de mètres sous sa forme sNang srid zil gnon, "qui soumet le monde phénoménal".

Au Zangs mdog dpal ri de rKang lung construit en 1978, O rgyan lha srin sde brgyad est aussi représenté en une statue d'argile d'environ deux mètres de haut mais il prend ici une forme terrible que l'on retrouvera en peinture à sTag tshang, O rgyan chos gling et gTam zhing. Rouge ou noir, et entouré d'un halo de flammes il est simplement vêtu d'une peau de tigre et d'un collier de têtes humaines ; il se tient en position fendue, a neuf têtes et dix-huit bras qui tiennent différentes armes. A ses pieds sont figurés en petites dimensions les Huit catégories. L'inscription sous la statue se lit ainsi :

"Incitées par les démons, les armées des confins s'approchent du centre. En ces temps où existent des dangers de destruction de centres religieux et d'ermitages situés dans un endroit tranquille, hommage à O rgyan et à son entourage de lHa srin sde brgyad qui repoussent ces armées des confins et les troubles de cette époque"<sup>26</sup>. Cette statue fait partie d'une série de douze statues qui entourent la statue principale, Guru Rinpoche.

Dans toutes ces représentations, Padmasambhava est toujours accompagné par la cohorte des Huit catégories qui émergent de nuages sombres. Les différentes catégories sont bien différenciées les unes des autres par leur costume et leur physionomie, mais elles ne sont jamais identifiées par une in-

<sup>26</sup> 'byung pos rgyud dkrugs mtha' dmag dbus su lhag/ dben gnas chos 'khor 'jigs nyen nye dus 'dir O rgyan lha srin sde brgyad 'khor dang bcas/ mtha' dmag dus 'khrugs bzlog mdzad la na mo.

scription individuelle<sup>27</sup>. Les gardiens des temples ne pouvaient pas identifier les différentes catégories d'après leur iconographie.

Ce fut le chef de chœur (*dbu mdzad*) du monastère de IHo brag mkhar chu au Bhoutan central<sup>28</sup> qui nomma et identifia les Huit catégories lorsqu'il commenta l'épisode de la vie de Padmasambhava qui les représentait parmi les peintures murales exécutées selon le *Padma bka' thang*. Les Huit catégories sont :

- *lha* : monté sur un yak blanc, c'est un guerrier en armure brandissant une épée.
- *rgyal po* : monté sur un lion des neiges, c'est un moine coiffé du chapeau à bords plats (*'obs zhwa* ou *A mdo phyng zhwa*), et tenant un bol rempli de grains et le bâton de marche à clochettes (*'khar bsil*).
- *klu* : monté sur un makara (*chu srin*), c'est un être mi-homme mi-serpent tenant un sac de maladies.
- *snod sbyin* : monté sur un tigre, c'est un être terrifiant noir tenant une épée et un joyau.
- *bdud* : monté sur un bœuf noir, c'est un être terrifiant noir tenant un bâton-registre en bois<sup>29</sup> et un petit gâteau sacrificiel.
- *ma mo* : monté sur un dragon, c'est un être terrifiant blanc tenant un miroir et un bâton orné d'une écharpe (*mda' dar*).
- *btsan* : monté sur un cheval, c'est un être noir portant une armure et tenant un arc et des flèches.
- *dmu* : monté sur une mule, c'est un être terrifiant noir tenant un bâton-registre en bois<sup>30</sup> et un oriflamme noir.

Cette scène pose le problème de l'origine iconographique des représentations des Huit catégories car le texte du *Padma bka' thang* n'en donne ni une liste détaillée ni une description iconographique.

Les Huit catégories sont représentées de façon similaire dans les temples au Bhoutan et au Tibet à quelques détails stylistiques près, mais elles n'ont généralement pas de monture.

Quant à la liste des Huit catégories, elle est semblable à celle mentionnée ci-dessus dans le *bZog pa'i las mde'u sde brgyad dril bzlog*, l'un des rituels pour repousser les ennemis qui fait partie du cycle des Huit Transmissions (*bKa' brgyad*) découvert par Nyang ral Nyi ma 'od zer.

Les représentations picturales de O rgyan et des Huit catégories ont toutes une autre particularité. Sous la figure centrale, est décrite une scène de bataille : Faisant face à des soldats et des chevaux s'écroulant à terre se tient un religieux en habit de tantriste avec un chapeau noir ; il brandit un gâteau sacrificiel et est suivi par des moines musiciens. Cette scène est une illustration du rituel bien connu de *gtor rgyab* (ou *gtor rgyag*) exécuté pour repousser les calamités ou les ennemis.

Cette brève étude iconographique pour prendre son sens, doit maintenant être replacée dans son contexte religieux et historique.

<sup>27</sup> Cf. Détail du thangka 21, p. 76 in *Rituels tibétains : visions secrètes du 5e Dalai Lama*, (2002).

<sup>28</sup> Ce monastère sera étudié ci-après.

<sup>29</sup> *khram shing*: planche de bois montée sur un manche et sur laquelle sont écrites les noms des esprits néfastes. Cet objet a souvent une connotation effrayante.

<sup>30</sup> *khram shing*, cf. note 29.

2-b. La représentation et l'appellation "O rgyan lha srin sde brgyad" : quelques indices.

O rgyan lha srin sde brgyad pose deux problèmes: celui de sa représentation et celui de son appellation. Sans pouvoir les résoudre de façon satisfaisante, je voudrais présenter ici quelques indices qui pourront servir de base à une réflexion ultérieure.

A deux reprises, à sKu rjes et rKang lung, cette forme fait partie d'un ensemble de douze statues entourant la statue principale. Cet ensemble fait référence au texte du *bSam pa lhun grub* dans lequel Guru Rinpoche prend douze formes (donc treize formes en tout) selon les actions qu'il veut accomplir. O rgyan lha srin sde brgyad est l'une de ces treize formes. Les gardiens des temples citaient immédiatement ce texte, même dans les temples où "O rgyan et les Huit catégories" étaient représentés seuls.

Il est possible que le *bSam pa lhun grub* s'inspire, entre autres, du chant de Padmasambhava lors de sa rencontre avec le roi Khri srong lde btsan à bSam yas. Dans ce chant appelé *Nga btsan gyi mgur*, Padmasambhava énonce neuf de ses différentes activités et neuf de ses noms qui leur correspondent<sup>31</sup>. Parmi ceux-ci, se trouvent son aspect "roi" (rGyal po Padma 'byung gnas) associé à la soumission des Huit Catégories, mais aussi son aspect "médecin" (sMan pa Padma 'byung gnas), ainsi que son aspect "héros" (dPa' bo Padma 'byung gnas), tous répertoriés dans le *bSam pa lhun grub*.

Ce court texte, un *gter ma* de quelques folios, est en fait une prière (*gsol 'debs*). Il est largement diffusé à travers toute l'aire tibétaine, et au Bhoutan chez les rNying ma pa aussi bien que les 'Brug pa<sup>32</sup>, tirant sa popularité de la fonction de protection qui lui est attachée. Il est la plupart du temps inclus dans des recueils de prières<sup>33</sup> et, selon un recueil de rituels compilé par bDud 'joms rin po che<sup>34</sup>, il constituerait une partie de la version longue de la "Prière en sept versets", le *gSol 'debs le'u bdun ma*<sup>35</sup>. Toutefois, on le trouve aussi dissocié de cette prière et catalogué séparément<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> *Zangs gling ma* (1989 : 45-47).

<sup>32</sup> Karma Phuntsho, un lettré bhoutanais qui prépare à Oxford une thèse sur 'Ju Mi pham, écrit avec justesse et humour: "Such prayers with precision in their purpose and words often spread fast. I do not think that it has to be an impact from a certain master. All Nyingmapas and Drukpa Kagyupas take it with equal zest." (lettre personnelle du 18/02/2000).

<sup>33</sup> Le '*Brug gi slob grwa khag gi chos spyod ngag 'don pod chung*, qui est un recueil imprimé à Delhi par Konchhog Lhadrepa, n'est pas daté et comporte 271 pages. Le *bSam pa lhun grub* s'y trouve pp. 69-77.

Ce *Chos spyod* est très semblable au *Chos spyod ngag 'don gyi rim ba bklag [m]chog tu bkod pa*, sans date ni lieu d'impression, qui comporte 273 pages. Le *bSam pa lhun grub* s'y trouve pp. 72-79.

<sup>34</sup> *Chos spyod kyi rim pa rnam par grol ba'i lam gyi shing rta*, 407 pages.

<sup>35</sup> Le *gSol 'debs le'u bdun ma* est attribué soit à mNga' ris pan chen Padma dbang rgyal (1487-1543), soit à rGod ldem. Or on sait que mNga' ris Pan chen est associé à la tradition de rGod ldem. Cf. Khetsun Sangpo (1973 : vol.III, 540).

<sup>36</sup> Comme dans le '*Brug gi slob grwa khag gi chos spyod ngag 'don pod chung*.

L'association de ces textes à un découvreur de trésors particulier semble encore être un problème<sup>37</sup>, mais le premier texte du *bSam pa lhun grub* est fréquemment attribué au "découvreur de trésors" Rig 'dzin rGod ldem (1337-1408)<sup>38</sup>. Cependant, ni bDud 'joms Rin po che dans son histoire de l'école *rnying ma pa*, ni Khetsun Sangpo dans son dictionnaire biographique ne font référence à ce texte dans la rubrique consacrée à dNgos grub rgyal mtshan *alias* Rig 'dzin rGod ldem<sup>39</sup>. Toutefois, Khetsun Sangpo mentionne que rGod ldem a, entre autres, découvert des textes-trésors pour "repousser les ennemis des frontières", mais sans les nommer<sup>40</sup>.

Dans le volume de rituels compilé par bDud 'joms rinpoche<sup>41</sup>, Padma-sambhava fait la prédiction suivante dans "la Prière en sept versets", juste avant que ne commence la partie dévolue au *bSam pa lhun grub*<sup>42</sup> : "Lorsque, la vie étant en danger, le pouvoir est pris par la force, lorsque le roi est déchu et qu'il devient un simple sujet, que l'on fasse un rituel d'expulsion en prenant les Huit catégories comme témoins".

Cette phrase souligne le rôle des Huit catégories comme défenseurs et protecteurs lors des moments de crise grave pour le pays.

Le *bSam pa lhun grub* est encore plus précis. La forme O rgyan lha srin sde brgyad apparaît au moment où les armées des Hor et Sog po<sup>43</sup> se font menaçantes : "Lorsqu' O rgyan est entouré des Huit catégories, il n'y a aucun doute qu'il repousse les armées de Hor et de Sog"<sup>44</sup>.

La mention des armées de Hor et Sog permet de dire que ce texte n'est pas antérieur au 13e siècle et il est donc possible que l'auteur en soit rGod ldem. Toutefois, en l'absence d'une étude des *gter ma* de rGod ldem, il faut rester prudent car cette formule relève aussi du cliché. Ainsi, un linga qui "rejette les envahisseurs au-delà des frontières"<sup>45</sup> est représenté dans le manuscrit des visions secrètes du Cinquième Dalai Lama. Un passage de ce même ma-

<sup>37</sup> Trois versions successives du *bSam pa lhun grub* existent et elles sont attribuées à Rig 'dzin rGod ldem (1337-1409), mNga' ris Pan chen (1487-1543) et mChog gyur gling pa (1829-1870).

<sup>38</sup> Entre autres, par sKur stod bla ma qui a collaboré à la construction du temple de rKang lung et qui habite toujours près du temple; il a 75 ans. Il était un disciple de Bla ma dKar po, lui-même un disciple du 2<sup>e</sup> bDud 'joms Rin po che 'Jigs 'bral Ye shes rdo rje (1904-1987) qui comptait de nombreux disciples au Bhoutan de l'est.

<sup>39</sup> Dudjom Rinpoche (1991 : 780-783) et Khetsun Zangpo (1973, vol.III : 539). Une des sources principales de ces deux auteurs est le *gTer ston brgya rtsa* de 'Jam mgon Kong sprul (1813-1899) qui se trouve dans le *Rin chen gter mdzod*, vol.1.

De même Dargyay (1977) a utilisé les deux sources citées ci-dessus, et en particulier le *gTer ston rgya rtsa*, ne fait pas mention de cet ouvrage dans le paragraphe qu'elle consacre à rGod ldem, 129-132.

<sup>40</sup> Khetsun Zangpo (1973 : 539) : *mtha' dmag zlog pa*.

<sup>41</sup> *Chos spyod kyi rim pa rnam par grol ba'i lam gyi shing rta*.

<sup>42</sup> Ibid., p.105: *sku srog nyen zhing mnga' thang 'phrog pa dang / rgyal po dmangs su 'bebs pa'i gal 'byung na / lha srin dpang du tshugs la bzlog pa mdzad*.

<sup>43</sup> Nous ne traduisons pas ces deux termes qui ont désigné des populations turco-mongoles différentes selon les époques. Ici, l'idée importante est qu'il s'agit de populations des confins du nord, potentiellement dangereuses.

<sup>44</sup> Dans le *'Brug gi slob grwa khag gi chos spyod* : 72 : *O rgyan lha srin sde brgyad 'khor gyis bskor/ hor sog dmag dpung bzlog par the tshom med//*

<sup>45</sup> *mtha' dmag dpung*. Cf. Karmay (1998 : p.125, pl. 48).

nuscrit explique que les *lHa srin sde brgyad* obéissent au Dalai Lama qui s'est transformé en *rDo rje gro lod*<sup>46</sup>, un des aspects divinisés et farouches de Padmasambhava.

Ces récits de soumission ont peut-être eu comme modèle originel "la légende de la soumission de Rudra qu'on trouve notamment dans le tantra *dGongs 'dus* (Kanjur n° 452) dont se sont inspirés les *gter ston*"<sup>47</sup>. Ce tantra, dont l'authenticité a été contestée, aurait été transmis par les traducteurs vers 825 à *gNubs Sangs rgyas ye shes*<sup>48</sup> auquel, on l'a vu, est également attribué le très populaire rituel d'offrandes et de libation (*gser skyems*) aux Huit catégories.

Quelle que soit leur filiation exacte, les textes traitant de la soumission des Huit catégories par Padmasambhava sont dans la même ligne que ceux décrits dans les *bKa' thang* à partir du *Zangs gling ma* et ensuite dans le chapitre 24 du *lHa 'dre bka' thang*<sup>49</sup>.

La peur des invasions par les armées sog po, hor et chinoise qui représentaient un réel danger au 13<sup>e</sup> siècle est l'un des thèmes récurrents du *lHa 'dre bka' thang* qui se manifeste dans les prophéties ; mais ce thème n'existe pas dans le *Zangs gling ma* écrit à une époque moins troublée dans un contexte historique tout à fait différent.

La figure de *O rgyan lha srin sde brgyad* telle qu'elle apparaît dans *le bSam pa lhun grub* et telle qu'elle est représentée au Bhoutan cristallise donc deux thèmes qui existent au moins depuis le 14<sup>e</sup> siècle: la soumission des esprits néfastes par Padmasambhava et leur utilisation pour repousser les armées venues du nord. Le contexte historique des temples qui vont être étudiés ici illustre ces thèmes.

Quant à la représentation iconographique elle-même, plusieurs options sont envisageables. Elle pourrait être un aspect encore non-répertorié de Padmasambhava ou/et une forme composite; mais aussi un aspect connu ailleurs sous un autre nom et qui prend au Bhoutan, lorsqu'il est associé aux Huit catégories, cette appellation particulière ou usuelle. Selon Tenzin Samphel, il existerait des rituels *rnying ma pa* particuliers à *Guru bSam pa lhun grub* mais dans l'état de cette recherche, des informations plus précises font défaut.

L'aspect *O rgyan lha srin sde brgyad* présente un rapport iconographique et une similarité de fonction avec au moins trois autres aspects divinisés de Padmasambhava : *Rak sha thod phreng rtsal* et *Rahu (gZa')*, mais aussi *Padma/Gu ru drag po* souvent égalé à *Che mchog Heruka*, la grande divinité du cycle des *bKa' brgyad* qui contrôle, entre autres numina, les Huit catégories.

Ces divinités ont donné lieu à une abondante littérature religieuse produite en particulier par les "découvreurs de trésors"<sup>50</sup> dont il est impossible

<sup>46</sup> Karmay (1998 : 20, 2<sup>e</sup> colonne) et Karmay (1988 : 182, *folio* 19a du texte tibétain).

<sup>47</sup> Stein (1988 : 1416) et (1995).

<sup>48</sup> Stein (1995 : 125).

<sup>49</sup> Blondeau (1971 : 109-117).

<sup>50</sup> Une lecture même rapide de l'ouvrage de Dudjom Rinpoche (1991) suffit à s'en persuader.

de faire un panorama exhaustif. On se contentera de mentionner quelques occurrences qui semblent particulièrement intéressantes dans ce contexte.

L'aspect Rak sha thod phreng rtsal, "Raksha paré de rosaires de crânes", à dix têtes est l'aspect que Padmasambhava prit lorsqu'il partit à Lanka pour subjuguier les démons *srin*<sup>51</sup>.

On trouve une mention de Padmasambhava prenant l'aspect de Rakhsa thod phreng rtsal<sup>52</sup> dans un texte<sup>53</sup> attribué à sMin gling Dharmashri (1654-1717), le frère cadet de gTer bdag gling pa, et qui fournit les explications/légendes d'une peinture murale (*zhing bkod*) illustrant le *Padma bka' thang*. Or, selon le colophon, ce texte a été remanié en prière, avec des ajouts tirés du *Padma bka' thang*, par 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po (1820-1892)<sup>54</sup>, un maître qui a joué un rôle dans la construction de la statue de O rgyan lha srin sde brgyad au temple de sKu rjes, comme nous le verrons.

La forme Rahu peut être également envisagée. Dans les collections occidentales, un grand panneau, probablement un morceau de peinture murale, appartenant au Völkerkunde Museum der Universität de Zürich, représente la vie de Padmasambhava, dont les épisodes de subjugation des divinités locales du Tibet par Padmasambhava<sup>55</sup>. Deux scènes sont particulièrement intéressantes. Dans l'une, Padmasambhava apparaît comme une divinité à neuf têtes avec le bas du corps en forme de serpent et tenant un arc ; l'inscription se lit : "Le maître s'étant transformé en être terrible, il repousse les ennemis des confins"<sup>56</sup>. Dans la seconde scène, Padmasambhava sous une forme humaine reçoit l'hommage de quatre personnages ainsi que d'un lion noir à quatre têtes. L'inscription se lit : "Hommage des Huit catégories"<sup>57</sup>. La première scène retiendra pour l'instant notre attention. En effet, Padmasambhava est ici représenté comme la divinité planète Rahu (gZa') dont, selon une tradition, la tête centrale est celle d'un gZa' bdud tandis que les huit autres têtes sont celles des Huit catégories<sup>58</sup>. Cette tradition trouve peut-être son origine dans le *Padma bka' thang* au moment où, non loin de bSam yas, Padmasambhava soumet une divinité puissante (gZa'/Drang srong). Ce dernier, fils d'un raksha et d'une divinité aquatique<sup>59</sup>, lui déclare que huit de ses têtes sont le signe qu'il est une émanation des Huit catégories<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> Cf. article de S. Karmay dans cette revue.

<sup>52</sup> *Raksha thod 'phreng rtsal gyi skur bzhengs* (*O rgyan gu ru rin po che'i rnam thar bka'i thang*, 1989 : 232). Le Cinquième Dalai Lama avait obtenu certains enseignements de cette divinité. Cf. Karmay (1988 : 54, 200-3-1).

<sup>53</sup> *O rgyan gu ru rin po che'i rnam thar bka'i thang yig gi don bsdu sgsol 'debs ngo mtshar u dum ba ra'i phreng mdzes*. Ce texte est placé à la suite du *Zangs gling ma* dans l'édition de Chengdu (1989 : 209-235).

<sup>54</sup> Ce texte serait donc probablement l'oeuvre de ce maître sur la base de celui de Dharmashri. 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po y est mentionné sous son nom de Padma 'od gsal mdo sngags gling pa.

<sup>55</sup> Ce panneau est représenté à la page 167 de *Bhutan : Mountain-Fortress of the Gods* (1997).

<sup>56</sup> *Slob dpon bya ba (?) 'jigs bsprul [sprul] nas mtha' dmag zlogs*.

<sup>57</sup> *lHa sris [srin] namo*.

<sup>58</sup> Nebesky (1975 : 260).

<sup>59</sup> *Padma bka' thang*, folio, 249b : *pha ni srin po ma ni klu mo yin*.

<sup>60</sup> *Padma bka' thang*, folio 249b.

La peinture de Zürich semble illustrer la transformation paradoxale de Padmasambhava en une divinité qu'il avait soumise, Rahu à neuf têtes, lié aux Huit catégories et repoussant les ennemis des confins.

Dans le condensé biographique de Padmasambhava présenté par bDud 'joms rin po che<sup>61</sup>, lorsque Padmasambhava soumit les naga, les planètes et les étoiles, il fut connu sous le nom de (Padma) rDo rje drag po rtsal, l'une des formes farouches bien répertoriées de Padmasambhava et associée au 4<sup>ème</sup> mois de l'année.

Oleg Medvedev a indiqué<sup>62</sup> les liens étroits entre Guru drag po et les Huit catégories. Il cite le cycle de *Gu ru drag po'i ye shes rab 'bar* révélé par Klong gsal snying po<sup>63</sup> au 17<sup>e</sup> siècle qui traite de la soumission des Huit catégories, ainsi que le texte anonyme *Gu ru drag po'i nyams len sgrub thabs*, attribué à la tradition 'brug pa. Gu ru drag po, assimilé à Che mchog Heruka, est la divinité principale au centre du mandala qui a pour but de soumettre les Huit catégories.

On retrouve Guru drag po entourée des Huit catégories dans deux textes du quatrième *Zhabs drung*, 'Jigs med nor bu (1831-1861). Ce *Zhabs drung* eut la particularité, tout en étant le hiérarque des 'Brug pa du Bhoutan, de considérer qu'il était une réincarnation de Padmasambhava et d'être toujours représenté comme un religieux rnying ma pa. Né à sGra med rtse au Bhoutan de l'est, où se trouve le plus grand monastère rnying ma pa de la région, il était de la lignée de Padma gling pa dont on connaît l'activité prolifique<sup>64</sup>. Son attachement à cette tradition religieuse est manifeste dans ses œuvres complètes où l'on trouve en particulier deux commentaires de textes de Padma gling pa. D'une part, un rituel de consécration fondé sur le *Bla ma nor bu rgya mtsho*<sup>65</sup>; d'autre part, un commentaire sur la forme Gu ru drag dmar de Padmasambhava<sup>66</sup>. Dans ce dernier texte on trouve les mentions suivantes : "Autour de la divinité principale [Guru drag dmar], il faut écrire un mantra des *sde brgyad* qui repousse les esprits néfastes"<sup>67</sup>; et : "Tout d'un coup, il faut imaginer Padma Drag po buveur de sang, dans une forme violente qui emplit le monde, avec ses troupes de *dregs pa* et de *lha srin sde brgyad*"<sup>68</sup>.

Quant à l'appellation O rgyan lha srin sde brgyad courante au Bhoutan, elle est probablement dûe au fait que O rgyan est décrit entouré des Huit catégories dans le *bSam pa lhun grub* ainsi que l'atteste l'inscription sur le so-

<sup>61</sup> Dudjom rinpoche (1991 : 469)

<sup>62</sup> Travail non publié, Paris, 1998.

<sup>63</sup> "Découvreur de trésors" de la tradition de Ka thog, disciple du "découvreur de trésors" bDud 'dul rdo rje (1615-1672). Cf. Dudjom rinpoche (1991 : vol.1, 736 et 813-817).

<sup>64</sup> *Slob dpon gNag mdog* (1986 : 127).

<sup>65</sup> *Bla ma nor bu rgya mtsho'i cha lag rab gnas don gsal me long gi chog khrigs bklags chog tu bkod pa rab gsal snang ba'i mu khyud* in *Collected Works (gsung 'bum) of Zhabs sprul 'Jigs med nor bu*, vol. *cha* (n.d., 575-621).

<sup>66</sup> *Pad gling gter byon Gur drag dmar chen me lce'i 'phreng ba'i drag po zor gyi las mtha'i man ngag thun mong ba rdo rje'i me char*, in *Collected Works (gsung 'bum) of Zhabs sprul 'Jigs med nor bu*, vol. *Ta* (n.d., 681-702).

<sup>67</sup> *gTso bo la rtsa las sprel ba dang 'khor la sde brgyad kyi sngags bzlog blam can dri.*, vol. *Ta* : 684.

<sup>68</sup> *skad cig gis khrag 'thung Padma drag po dregs pa lha srin sde brgyad kyi dmag tshogs khro gtum 'jigs pa'i gzugs can [...]* *bsam la*. vol. *Ta* : 693.

de la statue de rKang lung : *O rgyan lha srin sde brgyad 'khor dang bcas*. Il s'agit donc d'une forme de Padmasambhava "O rgyan entouré des Huit catégories". Cette appellation est peut-être une simple abréviation, une glose remplaçant ou dupliquant un autre nom, ou une particularité remontant à un "découvreur de trésors".

Le polymorphisme et la corrélation des aspects divinisés et farouches de Padmasambhava n'a pas encore attiré l'attention des chercheurs, peut-être à cause de la masse de documents complexes à dépouiller. Une recherche plus détaillée et plus probante demanderait en effet une étude approfondie des textes rituels ainsi qu'une connaissance des transmissions orales et des lignées. D'autres éléments, pourtant nécessaires, sont encore plus difficiles à cerner : la capacité de syncrétisme et d'amalgame des maîtres rnying ma pa, les correspondances de leur pensées intimes avec leur chaîne de logique, et l'influence des visions qu'ils ont eues<sup>69</sup>.

### 3. Les temples et leur contexte historique

Les Huit catégories sont représentées au Bhoutan dans deux contextes bien différents. Le premier est celui de peintures illustrant la biographie de Padmasambhava comme, par exemple, au monastère de lHo brag mkhar chu au Bumthang (Bhoutan central).

Ce monastère abrite la communauté de lHo brag mkhar chu en exil<sup>70</sup> et il surplombe le village de lCam mkhar, le chef-lieu du district de Bumthang. Il est la résidence du présent (7e) Nam kha'i snying po *sprul sku*, originaire d'une famille pauvre de sTong ma zhang tshan au Bhoutan de l'est et âgé d'environ trente-six ans<sup>71</sup>. Ce lama jouit d'un grand prestige ; le monastère a donc de nombreux donateurs et patrons et l'activité de construction semble perpétuelle. Un second hall d'assemblée a été construit en 2000 et contient une immense statue du "découvreur de trésors" Rig 'dzin rGod ldem.

Les murs du premier hall d'assemblée sont couverts de peintures exécutées à la fin des années 1980 par un moine-peintre tibétain. Le chef de chœur, un homme âgé arrivé du Tibet en 1959 avec la précédente incarnation de Nam kha'i snying po, les a commentées en disant qu'elles illustraient le *bKa' thang shel brag ma*, c'est-à-dire le *Padma bka' thang*, comme on l'a vu précédemment. Lorsque je lui ai demandé s'il y avait une représentation des lHa srin sde brgyad, il a immédiatement désigné une scène qui se trouve à droite de la porte d'entrée. Padmasambhava y est présenté sous sa forme paisible de Guru Rinpoche entouré de huit personnages montés sur des ani-

<sup>69</sup> Un exemple, parmi d'autres, est la vision de Padmasambhava en tant que Padma rig 'dzin dont 'Jam dbyangs mkhyen brtse dbang po fit l'expérience. Cf. Dudjom rinpoche (1991 : vol.I, 866). Les plus célèbres en occident sont les visions du Cinquième Dalai-Lama.

<sup>70</sup> La région du lHo brag et celle de Bum thang sont frontalières et elles étaient étroitement liées jusqu'en 1959 par des relations religieuses, commerciales et familiales. Cf. Pom-maret, sous presse.

<sup>71</sup> Sa précédente incarnation, le 6e Nam kha'i snying po Padma bstan 'dzin rnam rgyal, arriva du Tibet en 1959 et se réfugia à O rgyan chos gling. Il mourut en 1961 à Bumthang. Le 7e Nam kha'i snying po s'appelle 'Jigs med padma 'phrin las rnam rgyal *alias* bsTan 'dzin rgyal mtshan et est né à Tongmijangtshen entre Trashigang et Trashiyangtsé au Bhoutan de l'est.

maux. Il n'y a pas d'inscriptions mais le chef de chœur les a identifiés un par un comme nous l'avons vu précédemment. La représentation de cet épisode de la vie de Padmasambhava est courante au Tibet et elle est également présente sur des *thangkas*<sup>72</sup>.

Les Huit catégories apparaissent au Bhoutan dans un second contexte très différent lorsqu'elles entourent la forme divinisée de Padmasambhava. Cette représentation, appelée

"O rgyan et les Huit catégories" (*O rgyan lha srin sde brgyad*), est étudiée ici dans cinq temples<sup>73</sup>, mais on l'a observée dans plusieurs autres, en particulier dans l'un des temples du bâtiment central du dzong de Paro et au monastère de sGang steng dans les Montagnes noires.

#### *sTag tshang (Bhoutan de l'ouest)*

A sTag tshang dans la vallée de Paro, le bâtiment principal a été détruit par un incendie en avril 1998, mais il existait dans le temple supérieur une peinture représentant le *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal (1594-1651) en habit de prêtre tantriste, coiffé du chapeau noir caractéristique. Il effectuait un rituel d'expulsion des ennemis (*gtor rgyab* ou *rgyag*) et était suivi de moines *'brug pa* avec des tambours et de longues trompes. Juste en face de lui, les soldats de l'armée tibétaine et leurs chevaux roulaient sur le sol, tandis qu'au-dessus du *Zhabs drung* se dressait, comme une protection, une forme de O rgyan lha srin sde brgyad suivi des Huit catégories émergeant de nuages sombres et entourés de flammes.

La symbolique de cette représentation est claire : cette forme de Padmasambhava avait aidé le *Zhabs drung* à repousser les ennemis venus du nord. L'histoire du Bhoutan, depuis l'arrivée du *Zhabs drung* en 1616 jusqu'aux années 1670, relate les nombreuses tentatives des Tibétains pour envahir le pays et le déstabiliser. Ce furent tout d'abord les armées du Tsang, puis celles des *dGe lugs pa*, parfois aidées des troupes mongoles.

La peinture de sTag tshang daterait du temps du quatrième *Zhabs drung*, *Jigs med nor bu* (1831-1861) déjà mentionné, qui figurait sur un panneau adjacent. C'est donc probablement ce *Zhabs drung* qui commandita cette peinture du *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal (1594-1651) repoussant les Tibétains avec l'aide d'O rgyan lha srin sde brgyad.

sTag tshang eut une importance considérable pour le premier *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal (1594-1651). Il y reçut les initiations des cycles des *bKa' brgyad*, *dGongs 'dus* et *Phur pa* du lama rnying ma pa Rig 'dzin snying po<sup>74</sup>. Avec ce lama, le *Zhabs drung* instaura en 1646, le 10<sup>e</sup> jour du 5<sup>e</sup> mois, les

<sup>72</sup> Cf. Peinture du Museum der Universität de Zürich, in *Bhutan : Mountain-Fortress of the Gods* (1997) p.167, et détail de la *thangka* 20b reproduites p.74 in *Rituels tibétains: visions secrètes du 5e Dalai Lama* (2002).

<sup>73</sup> Le travail de terrain pour cet article a eu lieu essentiellement en octobre 1998 et 1999.

<sup>74</sup> Rig 'dzin snying po, qui venait du rKong po, s'était rendu au Bhoutan à l'invitation du *Zhabs drung*. Il était le 7<sup>ème</sup> dans la lignée de descendance du *gter ston* Sangs rgyas gling pa (1340-1396), qui découvrit le cycle du *Bla ma dgongs 'dus*. Cf. Khetsun Sangpo (1973 : vol.3, 546-547) et Dargyay (1979 : 138).

L'importance du cycle des *bKa' brgyad* et du *Bla ma dgongs 'dus* chez les *'Brug pa* du Bhoutan remonte certainement à cette époque.

rituels liés à ces cycles dont celui en l'honneur de Padmasambhava rDo rje gro lod<sup>75</sup> dont l'une des activités a été de soumettre les Huit Catégories. La biographie du *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal parle de sTag tshang comme le lieu de réalisation de Guru rdo rje gro lod sde brgyad zil gyis gnon pa<sup>76</sup>, expression pratiquement similaire à celle employée par le cinquième Dalai-Lama<sup>77</sup>. Pour le *Zhabs drung*, ces rituels avaient pour but de vaincre magiquement les dGe lugs pa aidés par les Mongols<sup>78</sup> dont les armées venaient d'être repoussées par les 'Brug pa en 1644.

La représentation d' O rgyan lha srin sde brgyad à sTag tshang a pu être commanditée par le *Zhabs drung* 'Jigs med nor bu mais un original a aussi pu dater de la grande restauration entreprise en 1692 par le quatrième *sDe srid* bsTan 'dzin rab rgyas pour accomplir à titre posthume un ordre du premier *Zhabs drung*<sup>79</sup>. Quelle que soit sa datation, cette peinture commémorait l'aide magique que Padmasambhava et les Huit catégories avaient apportée au premier *Zhabs drung* dans sa lutte contre les Tibétains.

#### *gTam zhing*

*gTam zhing* à Bumthang est un temple fondé en 1505 par le "découvreur de trésors" Padma gling pa. La peinture de O rgyan lha srin sde brgyad se trouve à l'entrée du chemin de circumambulation entourant le temple du premier étage, et fait clairement partie de l'ensemble des autres formes de Guru Rinpoche mentionnées dans le *bSam pa lhun grub*. Les Huit catégories y sont figurées mais difficilement discernables car la peinture est très abîmée. Sous la représentation principale, on distingue des moines en procession avec des instruments de musique.

Ce temple a déjà été étudié<sup>80</sup> et l'on sait qu'il fut restauré à diverses reprises. La date des peintures du *bSam pa lhun grub* n'est pas connue mais ne remonte certainement pas à 1505. Il a été suggéré<sup>81</sup> après une étude des personnages historiques représentés sur les murs du temple du premier étage, qu'elles dateraient de la fin du 19<sup>e</sup> siècle. *Slob dpon* Tshe brtan, l'érudit qui s'occupe du temple, pensait que les peintures du chemin de circumambulation du premier étage avaient été exécutées au début du 20<sup>e</sup> siècle, et selon lui, elles suivent la tradition du *bSam pa lhun grub* de mChog gyur gling pa.

Parmi les personnages religieux figurés sur la peinture de la lignée de Padma gling pa dans le temple du rez-de chaussée, se trouve Rig 'dzin Khams gsum yongs gro<sup>82</sup>. Ce lama tibétain qui était le 8e rBa kha *sprul sku* était proche de la lignée de réincarnations de Padma gling pa. Il présida

<sup>75</sup> C'est sous cette forme que Padmasambhava serait venu à sTag tshang. Ce rituel a eu lieu jusqu'en 1998 et sera certainement repris après la reconstruction de sTag tshang.

<sup>76</sup> *Zhabs drung rNam dbang rnam rgyal rnam thar*, Nga, folio 127a.

<sup>77</sup> Cf. n. 34. Les deux ennemis, le Cinquième Dalai Lama et le premier *Zhabs drung*, utilisaient les mêmes rituels rnying ma pa pour se combattre.

<sup>78</sup> *Zhabs drung rNam dbang rnam rgyal rnam thar*, Nga, folio 127a sq.

<sup>79</sup> *Slob dpon Padma* (1994 : 163).

<sup>80</sup> Imaeda et Pommaret (1987 : 19-30) ; Aris (1988 : 33-39).

<sup>81</sup> Imaeda et Pommaret (1987 : 27-28).

<sup>82</sup> Imaeda et Pommaret (1987 : 27).

aussi à la construction du temple de sKu rjes<sup>83</sup> à la fin du 19<sup>e</sup> et début du 20<sup>e</sup> siècle, et fit ériger les statues du cycle de *bSam pa lhun grub* de ce temple, comme nous le verrons.

Faute d'informations plus précises, gTam zhing est donc le seul temple où il est impossible d'étudier pour l'instant le contexte historique dans lequel a été exécutée la peinture d' O rgyan lha srin sde brgyad.

### *O rgyan chos gling*

Le manoir d'O rgyan chos gling, dans la vallée de sTang à Bumthang, est associé aux grands maîtres rnying ma pa Klong chen rab 'byams et rDo rje gling pa; leurs descendants y vivent toujours. Dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, l'endroit connut une prospérité exceptionnelle grâce au pouvoir de l'un des membres de la famille, mTsho skyes rdo rje, qui fut le gouverneur (*dPon slob*) de Tongsa dzong (Krong gsar *rdzong*), ce qui en faisait alors l'homme fort du Bhoutan. Le petit-fils de mTsho skyes rdo rje fut O rgyan rdo rje dont les parents étaient 'Phrin las le religieux héréditaire (*chos rje*) de gTam zhing et Ye shes d'O rgyan chos gling. Cette union continuait la tradition d'alliance entre deux lignées religieuses prestigieuses de Bumthang, celle de Padma gling pa et celle de rDo rje gling pa<sup>84</sup>.

O rgyan rdo rje devint le chef du dzong de Jakar (*Bya dkar rdzong dpon*), chef-lieu de la région de Bumthang et, entre 1900 et 1902, il fit reconstruire le siège familial d'O rgyan chos gling qui avait été très abîmé par le grand tremblement de terre de 1897. L'un des religieux présidant à la consécration en 1902 fut le "grand découvreur de trésors", Zil gnon nam mkha'i rdo rje, l'un des maîtres de 2<sup>e</sup> bDud 'joms rin po che (1904-1987)<sup>85</sup>.

Une superbe peinture d'O rgyan lha srin sde brgyad se trouve dans le bâtiment d'O rgyan chos gling appelé gTsug lha khang. Sous la divinité principale et son entourage de Huit catégories, un tantriste barbu à chapeau noir, suivi de moines musiciens, repousse une attaque de cavaliers. Plusieurs facteurs peuvent expliquer que l'on retrouve ici la représentation d'O rgyan et des Huit catégories. En premier lieu, les liens religieux et familiaux entre gTam zhing et O rgyan chos gling, encore renforcés par le fait que le fils d'O rgyan rdo rje fut reconnu comme la 9<sup>e</sup> incarnation du fils de Padma gling pa<sup>86</sup>; ensuite, l'influence de lamas tibétains venus du Khams et du lHo brag qui trouvaient leurs patrons (*sbyin bdag*) parmi la noblesse de Bumthang, elle-même étroitement liée par le système des réincarnations aux lignées de religieux; enfin cette représentation avait avant tout pour but de protéger le manoir contre les ennemis du nord car, au début du 20<sup>e</sup> siècle, la situation politique du Bhoutan était inquiétante.

<sup>83</sup> sKu rjes est situé juste en face de gTam zhing sur la rive droite du lCam mkhar chu.

<sup>84</sup> Kun bzang chos ldan d' O rgyan chos gling, communication personnelle du 10/02/99. Bla ma gSang sngags (1983 : 335-336) dit de façon erronée que mTsho skyes rdo rje était le fils du *Chos rje* 'Phrin las et de Ye shes.

<sup>85</sup> Dudjom Rinpoche (1991 : vol.I, 919).

<sup>86</sup> *Thug sras* Thub bstan rgyal mtshan ou Thub bstan dpal 'bar (1906-1939). Cf. Pommaret, sous presse.

O rgyan dbang phyug qui était le gouverneur de Tongsa et *de facto* le dirigeant du pays<sup>87</sup>, avait de bonnes relations avec les Britanniques qui occupaient l'Inde et allait même partir avec eux comme médiateur dans l'expédition Younghusband de 1904 au Tibet. Une attaque venant du sud paraissait improbable.

En revanche, dans leur conflit avec les Britanniques, les Tibétains avaient demandé l'aide du gouverneur de Paro, Zla ba dpal 'byor qui était le cousin d'O rgyan dbang phyug et se posait comme son rival pour la position suprême au Bhoutan. Zla ba dpal 'byor avait donc envoyé quelques troupes sur la frontière du Bhoutan et de la vallée de Chumbi pour porter assistance aux Tibétains<sup>88</sup>. Quant à la Chine des Manchous qui déployait de plus en plus d'activité au Tibet dont elle se considérait comme le suzerain, elle montrait aussi à cette époque de l'intérêt pour le Bhoutan. Et elle avait trouvé un soutien en la personne de ce même gouverneur du dzong de Paro auquel elle avait envoyé un sceau en 1891<sup>89</sup>. O rgyan dbang phyug était conscient de la menace chinoise et c'est une attaque venue du nord que craignaient les dignitaires de la région de Bumthang qui lui étaient inféodés, en particulier son autre puissant cousin et allié, O rgyan rdo rje<sup>90</sup>.

Les ambitions chinoises étaient aussi probablement quelque peu exagérées par les Britanniques dans leur propre intérêt. En 1909, le Vice-roi Lord Minto écrivait une lettre au secrétaire d'Etat à Londres pour lui expliquer que "the time has come to frustrate the evident designs of China on Bhutan"<sup>91</sup>. Et en janvier 1910, lors de son voyage à Punakha pour signer le nouveau traité d'amitié entre le Bhoutan et les Britanniques, Charles Bell notait: "We marched rapidly to avoid Chinese interference [...]. If the Chinese had succeeded in intervening and in preventing the Bhutanese from signing the treaty, it would have ensured Chinese control over this country"<sup>92</sup>. En fait peu de temps avant d'arriver à Punakha, Bell apprenait que des commerçants chinois étaient arrivés de la vallée de Chumbi, et il y voyait des "secret service men employed by Mr. Cheung, the commissioner of Chinese customs at Yatung". Même si la crainte que les Britanniques avaient de la Chine des Manchous semble quelque peu surfaite, elle est révélatrice de la situation volatile, de l'état d'esprit et de l'inquiétude qui régnaient à cette époque dans cette partie de l'Himalaya.

#### *sKu rjes (Bumthang)*

C'est dans ce contexte historique troublé qu'une statue de O rgyan lha srin sde brgyad fut érigée à sKu rjes. En 1910 (année Chien de Fer) le roi O rgyan dbang phyug fit consacrer un second temple dans ce site sacré, dont la construction semble avoir en fait commencé bien des années auparavant.

<sup>87</sup> Il deviendra le premier roi en 1907.

<sup>88</sup> Pommaret (1997 : 225).

<sup>89</sup> Pommaret (1997 : 226).

<sup>90</sup> Son père, *Chos rje* 'Phrin las et Padma chos skyid, la mère d' O rgyan dbang phyug, étaient frère et sœur et venaient de gTam zhing. Son oncle paternel était donc aussi Kun bzang btstan pa'i nyi ma, le 8<sup>e</sup> Pad gling *gsung sprul* (mort en 1890).

<sup>91</sup> Collister (1987 : 166).

<sup>92</sup> Collister (1987 : 168).

Lors des funérailles de son oncle maternel le 8<sup>e</sup> Pad gling *gsung sprul*, Kun bzang bstan pa'i nyi ma en 1890 (ou 91)<sup>93</sup>, O rgyan dbang phyug avait rencontré le lama Rig 'dzin Khams gsum yongs grol au monastère de lHa lung. Ce lama, qui est représenté sur une peinture du temple de gTam zhing, était le 8e rBa kha *spruk sku*, considéré comme une réincarnation de Vairocana et disciple de 'Jam mgon Kong sprul (1813-1899) et de 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po (1820-1892). Ces lamas semblent aussi avoir été présents aux funérailles à lHa lung puisqu'ils ordonnèrent à leur disciple de partir à sKu rjes pour y ériger une statue de Padmasambhava sous sa forme sNang srid zil gnon, "qui soumet le monde phénoménal", entouré des statues du cycle du *bSam pa lhun grub*<sup>94</sup>.

Rig 'dzin Khams gsum yongs grol quitta donc lHa lung au Tibet pour Bumthang et supervisa à sKu rjes la construction de cette statue qui devait être haute de trois étages, ainsi que de son entourage. Toutes les statues faisaient face à l'est "pour le bénéfice du Bhoutan"<sup>95</sup>.

En 1894 (année Cheval de Bois), Rig 'dzin Khams gsum yongs grol fit la consécration de l'ensemble des figures mais le temple ne semble avoir été terminé qu'en 1910.

La forme paisible et humaine, inhabituelle, sous laquelle O rgyan lha srin sde brgyad est représenté est peut-être due à des instructions orales de Rig 'dzin Khams gsum yongs grol à partir du cycle du *bSam pa lhun grub*. En effet, la prédiction de 'Jam mgon Kong sprul et de 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po faisait référence à la construction des statues selon le cycle du *bSam pa lhun grub* inclus dans un cycle qui dissipe les obstacles, le *Thugs sgrub bar chad kun sel* de mChog gyur gling pa (1829-1870)<sup>96</sup>. Parmi tous les cycles découverts par ce *gter ston*, celui-ci reçut la plus grande diffusion<sup>97</sup>.

Une recherche parmi les douze volumes qu'occupe ce cycle n'a pas permis de retrouver ce texte du *bSam pa lhun grub*. En revanche, le thème bien connu de protection des frontières contre les ennemis est récurrent à travers tout le cycle<sup>98</sup>. On trouve également une mention des Huit catégories qui obéissent à Padmasambhava désigné par l'épithète stéréotypée de "buveur de sang" *khrag 'thung*<sup>99</sup>.

Certains enseignements de mChog gyur gling pa furent aussi transmis à la même époque à Bum thang par le religieux tibétain 'Jigs med Tshe dbang

<sup>93</sup> Cf. n. 87.

<sup>94</sup> *Slob dpon Padma* (1994 : 528).

<sup>95</sup> *Slob dpon Padma* (1994 : 528).

<sup>96</sup> *Slob dpon Padma* (1994 : 528) : *mChog gling Thugs sgrub bSam pa lhun grub lha tshogs*. mChog gyur gling pa découvrit ce *gter ma* à Zla nyin kha la rong po dans la région de Nang chen à l'âge de 20 ans. Ce *gter ma* est en fait un cycle de textes qui visent à subjuguier les différentes divinités néfastes et écarter les obstacles ; il occupe aujourd'hui presque 12 volumes dans la collection des œuvres complètes de mChog gyur gling pa (vol. *Ka* à *Na*). Ce cycle s'accordait avec l'enseignement du *Thugs sgrub bde gshegs 'dus pa* qu'il reçut de son maître 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po. Cf. Dudjom Rinpoche (1991 : vol. I, 844).

<sup>97</sup> Dudjom Rinpoche (1991 : vol.I, 848).

<sup>98</sup> Cf. en particulier dans vol. *ka* (1), le texte appelé *Zhal gdams snying byang yid bzhin nor bu*, 202.

<sup>99</sup> Vol. *ka* (1), 220: *dPal chen Khrag 'thung bka' nyan pa'i lha srin sde brgyad dgra lha bhya*.

nor bu qui avait été invité par O rgyan dbang phyug. Ce religieux, fils de mChog gyur gling pa et d'une femme de la famille Somo (?) tshang de sDe dge<sup>100</sup>, était aussi le disciple du 8e Pad gling *gsung sprul* (1843-1891) de lHa lung, oncle de O rgyan dbang phyug.

L'étude succincte des temples de gTam zhing, O rgyan chos gling et sKu rjes à Bumthang montre que quelques enseignements de mChog gyur gling pa, en particulier le *bSam pa lhun grub*, furent activement propagés dans cette région par des religieux tibétains venus du Khams ou du lHo brag<sup>101</sup>, et invités par la noblesse.

En 1904, un autre religieux tibétain fut invité par O rgyan dbang phyug pour faire un rituel de longue vie lors de la naissance du prince héritier 'Jigs med dbang phyug<sup>102</sup>. Il s'agissait du "découvreur de trésors", Zil gnon nam mkha'i rdo rje qui avait présidé à la consécration d'O rgyan chos gling et l'un des maîtres de bDud 'joms rin po che. Or c'est l'héritage religieux de ce dernier que l'on va retrouver dans le temple de rKang lung au Bhoutan de l'est.

*rKang lung (Bhoutan de l'est)*

La statue de la forme Padmasambhava entourée des Huit catégories qui sont elles-mêmes sculptées se trouve logiquement dans la chapelle du rez-de-chaussée de ce temple appelé Zangs mdog dpal ri et qui est récent puisqu'il a été consacré en 1978<sup>103</sup>. Il fut commandité par A lce Phun tshogs chos sgron, cousine croisée et femme du deuxième roi. Originaire de Bum thang, descendante du fils de Padma gling pa, apparentée aussi à toutes les familles nobles de la région, sa religiosité est célèbre<sup>104</sup>. Elle fit construire le temple sur le modèle du paradis de Padmasambhava comme "support de foi pour les êtres des Vallées du Sud"<sup>105</sup>.

La construction du temple fut supervisée le ministre de l'intérieur gTam zhing rgya gar (mort en 1989). Ce dernier, également originaire de Bumthang, était un descendant de Padma gling pa<sup>106</sup>. Au début des années 60, il était juge en chef (*khriims dpon*) du district de Tashigang et avait épousé une femme de la région, qui était apparentée par alliance à Lama bSod nams

<sup>100</sup> Orgyen Tobgyal (1988 : 38).

<sup>101</sup> Dans ce contexte, il faut noter qu'il existe aux monastères de lHa lung et mKhar chu au lHo brag des peintures représentant les divinités des cycles du *Bar chad lam sel* et *Sam pa lhun grub*.

<sup>102</sup> *Slob dpon* Padma (1994 : 540).

<sup>103</sup> Il se trouve le long de la route nationale allant de Trashigang à la frontière indienne et juste à l'extérieur du Sherubtse College. Il existe en fait un autre temple, beaucoup plus petit, appelée aussi Zangs mdog dpal ri à rKang lung. Plus ancien, il se trouve aujourd'hui dans l'enceinte même du Sherubtse College, et deux peintures y représentent les incarnations des bDud 'joms rin po che.

<sup>104</sup> Aujourd'hui âgée de plus de 90 ans, elle vit dans des monastères près de Phuntsholing en hiver, et près de Thimphu en été.

<sup>105</sup> *rKang lung dkar chag*, collection privée.

<sup>106</sup> Bla ma gSang sngags (1983 : 336). Après la guerre sino-indienne, gTam zhing rgya gar fit également ériger à l'entrée de la vallée de Thimphu deux grandes statues des gardiens de l'est et du nord afin de protéger la vallée des invasions (information orale).

bzang po (mort en 1982), disciple de bDud 'joms rin po che<sup>107</sup>. Leur nièce avait épousé gDung sras rin po che 'Phrin las nor bu, lui-même fils de bDud 'joms rin po che<sup>108</sup>. gTam zhing rgya gar était donc lié par son origine à la tradition de Padma gling pa, et par son mariage à celle de bDud 'joms rin po che. Ce dernier jouissait et jouit toujours d'un prestige inégalé dans cette région du Bhoutan de l'est d'où sa mère était originaire<sup>109</sup>. Sa connaissance de la langue locale lui avait permis de s'adapter très vite<sup>110</sup>; et il avait de nombreux disciples et "patrons". Ses enseignements connus comme *gter gsar* au Bhoutan connaissent aujourd'hui un rayonnement exceptionnel.

Comme pour les temples de Bumthang, il faut noter ici l'imbrication des liens familiaux et religieux qui présidèrent à la construction d'un temple et à son symbolisme.

Lama dKar po et sKur stod La ma<sup>111</sup>, deux des disciples de bDud 'joms rin po che, supervisèrent la construction du temple avec gTam zhing rgya gar. Lors de notre rencontre en octobre 1998, sKur stod La ma identifia les statues du temple comme appartenant au cycle du *bSam pa lhun grub*. Il affirma aussi que le temple de rKang lung était la reproduction d'un temple qui existait au Tibet et avait été construit d'après les instructions de bDud 'joms rin po che. S'il ne put se rappeler de son nom, il montra en revanche une vieille photo de ce temple au Tibet qui, selon lui, avait servi de modèle à celui de rKang lung, les artisans se fondant sur la photo. Une recherche rapide parmi les temples de la région du rKong po où bDud 'joms rin po che fut actif, m'incite à penser qu'il s'agirait du Zangs mdog dpal ri de Bla ma gling qui était alors le siège principal de ce lama<sup>112</sup> et où Lama dKar po lui-même avait séjourné.

La construction du temple commença au début des années 70, quelques années seulement après la guerre sino-indienne de 1962 qui vit l'invasion de l'Assam par les armées chinoises. Le Bhoutan ne fut pas envahi mais les armées chinoises étaient à Tawang (rTa dbang), à quelques heures de marche de la frontière ; les Bhoutanais étaient sur le pied de guerre tandis que les familles étaient évacuées vers le sud. Cette guerre, même si les Bhoutanais ne

<sup>107</sup> Lama bSod nams bzang po qui était né au Bhoutan de l'est, était d'obédience 'brug pa et il avait été fortement influencé par le maître 'brug pa Thogs ldan Sha kya shri (1854-1919) qui joua un grand rôle dans le mouvement *ris med* au Tibet de l'Est.

Ses funérailles qui eurent lieu près de Thimphu en mai 1982, furent présidées par rDo grub chen rin po che, gDung sras rin po che, Thug sras rin po che, rDzong gsar mKhyen brtse rin po che et le *rJe mkhan po* du Bhoutan, ce qui montrait bien l'appartenance de ce lama au courant éclectique.

<sup>108</sup> De cette union naîtront rDzong gsar mKhyen brtse Rin po che (1961) et dGa' rab Rin po che.

<sup>109</sup> Sa mère, rNam rgyal sgröl ma, était la fille du *chos rje* du monastère de Yon phul la, situé à un heure de marche au-dessus de rKang lung.

<sup>110</sup> bDud 'joms rin po che était né à Padma bkod où la langue, le Tsangla, est la même qu'au Bhoutan de l'est.

<sup>111</sup> Lama dKar po, *alias* Tshe dbang dpal 'byor, (1917-1988) était originaire de sKur stod. Il étudia au Kong po en 1948 avec bDud 'joms rin po che qui lui donna le nom de lama dKar po. En 1959, il devint responsable du monastère de Yon phul la au-dessus de rKang lung, et son fils Lama 'Jigs med bstan 'dzin lui a succédé à ce poste. Information orale de sKur stod La ma, rKang lung, Oct. 98.

<sup>112</sup> Gyurme Dorje (1999 : 234) & Chan (1994 : 741). Ce temple se trouve non loin du célèbre temple de Bu chu au rKong po. Cf. aussi *China's Tibet*, n°1, 2000, 29.

l'ont pas subie directement, laisse encore de nos jours un sentiment de crainte dans la population de l'est.

Dans le labyrinthe familial et historico-religieux qui vient d'être évoqué, le populaire cycle du *bSam pa lhun grub* était d'autant plus important qu'il contenait la représentation de *O rgyan lha srin sde brgyad* ; cette forme avait bien la fonction de repousser les armées venues du nord, telle que l'explique l'inscription sur le socle de la statue. Le choix de *rKang lung* était hautement symbolique. En effet le village est situé sur un plateau dominant l'ensemble de la région et d'où la ville de Tawang et la frontière nord sont visibles.

Une information supplémentaire a récemment été ajoutée à ce travail sur la représentation de Padmasambhava entourée des Huit catégories et sa fonction symbolique.

#### *Yong legs* ( Bhoutan de l'est)

Un article paru dans le journal *Kuensel* du 3 avril 1999 mentionnait que le Chef-abbé du Bhoutan en tournée au Bhoutan de l'est, venait de consacrer trois statues au temple de *Yong legs* dans le district de *Padma dga' tshal* : *Guru rDo rje gro lod*, *Phur pa* et *Guru Hor sog 'jigs pa*. Ce dernier nom était particulièrement intéressant car c'est une expression, *Hor sog 'jigs pa*, qui se retrouve justement dans le passage du *bSam pa lhun grub* consacré à "O rgyan entouré des Huit catégories"<sup>113</sup> : "Les frontières ayant été encerclées par les armées effrayantes de Hor et de Sog, au moment où les lieux religieux importants courent le risque d'être détruits, il faut dire une prière sans aucune hésitation. Lorsqu' O rgyan est entouré des *lHa srin sde brgyad*, il n'y a aucun doute qu'il repousse les armées de Hor et de Sog".

Ce temple avait été commandité par le roi en 1990 pour la protection du pays et le bien-être de la population. La consécration du nouveau temple appelé "temple de *Guru rdo rje gro lod*" eut lieu en mai 2000 en présence du roi et des reines, et la cérémonie fut conduite par le lama *Kunzang Wangdi* du village de *Bartsham* (*Bar mtshams*) au Bhoutan de l'est bien connu pour sa fidélité aux enseignements de *Dudjom Rinpoche*. A cette occasion il expliqua que la forme *Hor sog mag zlog* est une forme ésotérique puissante de *Guru Rinpoche* qui a pour fonction d'éloigner et d'empêcher les conflits<sup>114</sup>.

Un voyage au monastère de *Yong legs* en octobre 2000 a permis de vérifier qu'en effet, la forme *Hor sog 'jigs pa* est iconographiquement semblable à celle dite *O rgyan lha srin sde brgyad*. à la différence que les Huit catégories ne sont pas représentées.

Ceci suggérerait donc bien qu'une forme divinisée de Padmasambhava qui a une fonction symbolique bien définie, peut être désignée par des épithètes relativement interchangeable.

De superbes peintures représentant les grands "découvreurs de trésors", y compris *gTer bdag gling pa* et *Byang bdag Bkra shis stobs rgyal* (17e siècle) situent bien ces statues dans le contexte que nous avons déjà défini.

<sup>113</sup> *'Brug gi slob grwa khag gi chos spyod* : 72 : *Hor sog 'jigs pa'i dmag gis mtha' bskor nas/ chos 'khor gnyan po 'jig la thug pa'i tshé / yid gnyis the tshom mad par gsol ba 'debs / O rgyan lha srin sde brgyad 'khor gyis bskor/ hor sog dmag dpung bzlog par the tshom med. Cf. aussi n.31.*

<sup>114</sup> *Kuensel*, May 20th, 2000.

La position du monastère de Yong legs confirme le rôle de protection que doit jouer cette statue. Situé au sommet d'une montagne, Yong legs commande une vue à 360° depuis le Grand Himalaya jusqu'à la plaine de l'Assam. Il est le dernier monastère de cette région du Bhoutan de l'est historique avant d'arriver dans la zone de frontière avec l'Inde ; il se trouvait jusqu'à la construction de la route carrossable en 1965, sur le chemin qui menait de l'Assam à la région de bKra shis sngang.

Yong legs aurait été brièvement la résidence du père du premier Zhabs drung Ngag dbang rnam rgyal à la fin du 16<sup>ème</sup> siècle. Le monastère fut fondé en 1741 par 'Jigs med kun gro<sup>115</sup>, un lama bhoutanais disciple de 'Jigs med gling pa, puis fut quelques temps, au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, la résidence de Lama bSod rnam bzang po déjà mentionné à propos du temple de rKang lung<sup>116</sup>. Dans les années 80, il fut aussi la résidence au Bhoutan de l'est du 4<sup>ème</sup> rDo grub chen rin po che Thub bstan 'phrin las dpal bzang<sup>117</sup> dont la lignée avait des liens privilégiés avec celle des mKhyen brtse et des bDud 'joms<sup>118</sup>. bDud 'joms rin po che y instaura une cérémonie annuelle de *sgrub chen* en 1970.

A partir de 1998, la situation est devenue tendue dans cette région et sur cette frontière sud-est. En effet, depuis le milieu des années 90, les Bodos et l'ULFA avaient lancé un mouvement armé visant à séparer leur territoire de la province indienne de l'Assam ; ils avaient établi des camps dans les jungles du sud du Bhoutan d'où ils lançaient des raids contre l'Assam et refusent actuellement toujours d'accéder à la requête du Bhoutan et de quitter le territoire.

La consécration d'une statue de Guru Rinpoche qui protège les frontières à Yong legs procède donc de la même symbolique et tradition religieuse que dans les autres temples étudiés, même si dans ce cas les dangers viennent du sud et non du nord.

Ce rôle de Padmasambhava divinisé protecteur contre les calamités est de plus en plus perceptible non seulement au Bhoutan mais aussi dans les milieux tibétains. En effet, en février 2001, le 17<sup>e</sup> Karmapa O rgyan 'phrin las rdo rje a invoqué Padmasambhava pour qu'il protège Dharamsala contre les tremblements de terre, après celui du Gujarat. De même le 14<sup>e</sup> Dalai Lama a érigé à l'extérieur de sa résidence à Dharamsala un stupa dédié à Padmasambhava et contenant une statue de ce saint afin de protéger la région contre toute calamité<sup>119</sup>.

<sup>115</sup> *alias* Byang chub rgyal mtshan.

<sup>116</sup> Ce religieux d'obédience 'brug pa mais proche du mouvement ris med, était aussi le disciple de bDud 'joms rin po che et le fils de ce dernier était marié à sa nièce. Cf. n.107.

<sup>117</sup> A propos de ce lama d'origine mGo log et né en 1927, cf. Tulku Thondup (1996 : 314-331).

<sup>118</sup> Pour une histoire de la transmission des enseignements de ces lignées, cf. Tulku Thondup (1996). Le 3<sup>ème</sup> rDo grub chen rin po che 'Jigs med bstan pa'i nyi ma (1865-1926) était le fils du 1<sup>er</sup> bDud 'joms (1835-1903); cf. Tulku Thondup (1996 : 237).

<sup>119</sup> *Tribune News Service*, Chandigarh, Feb.1, 2001.

*Conclusion*

Du 17<sup>e</sup> siècle au 20<sup>e</sup> siècle, le Bhoutan eut à craindre des envahisseurs venus du nord. La forme divinisée de Padmasambhava appelée "O gyan entouré des Huits catégories" (*O rgyan lha srin sde brgyad*) a été représentée lorsque le Bhoutan était menacé ou avait subi une agression venue du nord que ce soit du Tibet ou de Chine, ce qui correspond bien à sa définition dans le *bSam pa lhun grub*.

Toutefois, dans ce pays cette représentation semble avoir été populaire seulement à partir du 19<sup>e</sup> siècle. A cette époque, le succès de cette forme et du cycle de *bSam pa lhun grub* auquel elle appartient pourrait s'expliquer par plusieurs facteurs concomitants : la crainte des invasions, les liens familiaux et religieux des commanditaires des temples, et l'influence des lamas tibétains *rnying ma pa* ou *ris med* tels que *'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po*, *mChog gyur gling pa*, *Rig 'dzin Kham gsum yongs grol*, *Zil gnon nam mkha'i rdo rje* et plus récemment, *bDud 'joms rin po che*.

Ceux-ci, qui appartenaient au même milieu religieux et parfois aux mêmes familles, continuaient, en l'adaptant aux circonstances historiques de leur époque, une tradition de rituels de soumission visant à éloigner les ennemis. Cette tradition trouvait ses racines dans les "textes trésors" remontant au moins au 14<sup>e</sup> siècle.

Aujourd'hui dans l'aire de culture tibétaine, le Bhoutan est le pays qui a conservé son héritage *rnying ma pa*. Les traditions religieuses des "découvreurs de trésors" y sont encore très vivaces et transcrites en monuments au symbolisme religieux explicite tel le nouveau *chorten*-temple commandité par la Reine *A lce Tshe ring dbyangs sgron* près de *Punakha* et inauguré en décembre 1999<sup>120</sup>. Le "*chorten victorieux dans les batailles des trois mondes*" (*Khams gsum g-yul las rnam rgyal mchod rten*) se situe la continuité religieuse des temples examinés : Le Lama *Kunzang Wangdi* de *Bartsham*, déjà mentionné à *Yong legs*, le fit construire selon une vision de *Khrag 'thung rDo rje gling pa*, le 1<sup>er</sup> *bDud 'joms rin po che* (1835-1904), et sur les conseils de plusieurs lamas dont *Dil mgo mKhyen brtse rin po che* et Lama *bSod nams bzang po*. Il contient les statues de différentes manifestations ésotériques de *Guru Rinpoche* comme *rDo rje phur pa*. Sa fonction est de repousser les forces négatives et de promouvoir l'harmonie et la paix.

"O gyan et les Huit catégories" est-il une exception bhoutanaise ? Probablement pas, mais il le restera tant que les peintures concernant la biographie et les cycles liés à Padmasambhava ne seront pas mieux connues dans le reste de l'aire tibétaine. La destruction des monastères au *Khams*, au *IHo brag* et au Tibet central empêche très certainement une véritable étude car les sources de documentation potentielles, non seulement des représentations de la soumission des Huit catégories, mais aussi de celles du cycle du *bSam pa lhun grub*, ont disparu. Toutefois, cette forme iconographique existe à *bSam yas* à côté d'une peinture représentant le religieux *gTer bdag gling pa* (17<sup>e</sup> siècle). En mai 2002, une brève mission au *IHo brag*, terre d'élection des

<sup>120</sup> *Kuensel*, 1-8 january 2000. La construction débuta en 1992 et fut supervisée par *Kunzang Wangdi*. La consécration qui eut lieu du 25 au 27 décembre 1999 fut présidée par le *rJe mkhan po* du Bhoutan, *rDzong gsar mKhyen brtse rin po che*, *Zhe chen rab 'byams rin po che*, *Nam mkha'i snying po rin po che*, *Bla ma Tshes bcu* et le *rDo rje slob dpon* du Bhoutan.

"découvreurs de trésors", a apporté des éléments de réponse qui seront développés ailleurs.

Deux grands thèmes traversent toute cette étude et constituent les caractéristiques intrinsèques des Huit catégories en tant qu'ensemble: ce sont à la fois des êtres soumis et des êtres protecteurs. Tandis que le premier thème se trouve dans les sources au moins à partir du 12<sup>e</sup> siècle, le second semble s'être développé seulement à partir du 14<sup>e</sup> siècle, et tous deux furent popularisés par les *bKa' thang*.

La pérennité de ces deux thèmes centraux est certainement due à leur polymorphisme et leur capacité d'adaptation ou à celle que les religieux *rnying ma pa* surent leur donner. En effet, comme cette étude a tenté de le montrer, selon les époques et les circonstances historiques, ils ont été utilisés à travers différents supports et adaptés de façon à toujours avoir un sens par rapport à l'actualité, et ceci jusqu'à aujourd'hui.

Mais en même temps, ces thèmes fondaient leur légitimité et l'efficacité de leur action sur une histoire qui, dans la tradition tibétaine, remontait à Padmasambhava et a fini par prendre une valeur de mythe d'origine.

## Bibliographie

### *Sources en langues occidentales*

Achard, J.L.

1999 *L'essence perlée du secret: recherches philologiques et historiques sur l'origine de la grande perfection dans la tradition rnying ma pa*, EPHE 107, Brepols, Turnhout.

Aris, M.

1979 *Bhutan: the early history of a Himalayan kingdom*, Aris & Phillips, Warminster.

1988 "The Temple-palace of gTam zhing as described by its founder", *Arts Asiatiques*, t.XLIII, 1988, 33-39.

Bazin, N. (ed.)

2002 *Rituels tibétains: visions secrètes du 5e Dalai Lama*,. Catalogue de l'exposition du Musée Guimet (6 novembre 2002- 24 février 2003), RMN, Paris, (N. Bazin, A. Heller, S. Karmay, P. Cornu, L. Upansky, F. Pommaret).

Béguin, G.

1990 *Art ésotérique de l'Himalaya: la donation Lionel Fournier*, RMN, Paris.

Blondeau, A.M.

1971 "Le *lHa 'dre bka' thang*", *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Adrien Maisonneuve, Paris, 29-126.

Chan, Victor.

1994 *Tibet Handbook : a pilgrimage guide*, Moon publications, Chico.

Collister, Peter.

1987 *Bhutan and the British*, Serindia, London.

Dargyay, E.

(1977) 1979 *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Motilal Banarsidas, Delhi.

Dorje, Gyurme

1991 voir Dudjom Rinpoche.

1999 *Tibet handbook*, Footprint Handbooks, Bath.

Dowman K.

1980 *The Divine madman : the sublime life and songs of Drukpa Kunley*, Rider, London.

Dudjom Rinpoche (bDud 'joms rin po che),

1991 *The Nyingma school of Tibetan Buddhism*, (traduit par G. Dorje & M. Kapstein), Wisdom Publications, Boston.

Imaeda, Y.

1987 *La constitution de la théocratie 'brug pa au 17<sup>ème</sup> siècle et les problèmes de la succession du premier Zhabs drung*, thèse d'état non publiée, Université Paris 7, Paris.

Imaeda, Y. & Pommaret, F.

1987 "Le monastère de gTam zhing au Bhoutan central", *Arts Asiatiques*, t. XLII, 19-30.

Kapstein, M.

1991 voir Dudjom Rinpoche.

Karmay, S.G.

1988 *The Great Perfection*, Brill, Leiden.

1998 (1988) *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*, Serindia, London, 1998.

*Kuensel*, Bhutan's newspaper, Thimphu.

Nebesky-Wojkowitz, R. de

1975 *Oracles and demons of Tibet*, Akademische Druck – u. verlagsanstalt, Graz.

Pommaret, F.

1997 "The Way to the throne", in *Bhutan: Mountain-fortress of the Gods*, C. Schicklgruber & F. Pommaret (eds.), Serindia, London, 209- 235.

1998 "Maître des trésors (*gter bdag*) : divinités locales et médiums au Bhoutan", *Tibetan Mountain deities: their cults and representations, Proceedings of the 7<sup>th</sup> IATS*, vol.VI, A.M. Blondeau (ed.), OEAW, Wien.

— Sous presse "Historical and religious relations between Lhodrak (Southern Tibet) and Bumthang (Bhutan) from the 18th to the early 20th centuries: Preliminary data", in A. McKay (ed.), *Proceedings of the History of Tibet Conference 2001*, Curzon, London.

Skorupski, T.

1983 *Tibetan Amulets*, White Orchid Books, Bangkok.

Stein, R.A.

- 1961 *Une chronique ancienne de bSam yas : sBa gzhed*, Institut des hautes études chinoises, Paris.
- 1988 "La mythologie hindouiste au Tibet", *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, G. Gnoli & L. Lanciotti (eds), ISMEO, Roma.
- 1995 "La soumission de Rudra et autres contes tantriques", *Journal Asiatique*, t. 283, n°1, 121-260.

Tucci, G.

- 1980 (1949) *Tibetan Painted Scrolls*, Rinsen, Kyoto.

Tulku Thondup

- 1996 *Masters of meditation and miracles : the Longchen Nyingthig lineage of Tibetan Buddhism*, Shambhala, Boston & London.

Ura, Karma.

- 1996 *The Ballad of Pemi Tshewang Tashi*, Karma Ura, Thimphu.

#### Sources tibétaines et bhoutanaises

Anonymes

- 1998 *Chos spyod kyi rim pa nye bar mkho ba*, Nyingmapa Students' Welfare Committee, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath.

s.d. *gSer skyems yong rdzogs phyogs gcig tu bsgrigs*, Thimphu.

s.d. *'Brug gi slob grwa khag gi chos spyod ngag 'don pod chung*.

Khetsun Sangpo

- 1973 *Biographical dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*, vol. III & vol.VIII, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

rGyal sras gzhan phan zla ba (= Bla ma Nges don rdo rje)

- 1972 *gTer chen rDo rje gling pa'i gdung brgyud O rgyan chos gling chos rje rim brgyud*, manuscrit, 13 folios, sans lieu, année chien d'eau.

Ngag dbang lhun grub (1670-1730) 6<sup>e</sup> rJe mkhan po

- 1720 *Mtshungs med chos kyi rgyal po rje rin po che'i rnam par thar pa bskal bzang legs bris 'dod pa'i re skong dpag bsam gyi snye ma*, xylographe, rTa mgo, 383 folios.

Biographie de bsTan 'dzin rab rgyas (1638-1696), le 4<sup>ème</sup> sDe srid.

Ngag dbang blo gros

- 1992 *Legs shad mkhas pa dga byed ngo mtshar gtam gi rol mtsho*, (titre sur la couverture *rNying ma chos 'byung*), Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa.

mChog gyur gling pa

1982 "Thugs sgrub bar chad kun sel", in *mChog gyur bde chen zhig po gling pa yi zab gter yid bzhin nor bu'i mdzod chen po*, vol. ka – na, Paro.

'Jigs med Nor bu (4e Zhabs drung 1831-1861).

s.d. *Collected Works (gsung 'bum) of Zhabs sprul 'Jigs med nor bu*, National Library, Thimphu, vol. cha et ta.

Nyang ral Nyi ma 'od zer

1989 *Slob dpon Padma'i rnam thar Zangs gling ma*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu.

bsTan 'dzin chos rgyal (1701-1767), 10th rJe mKhan po  
1731-1759 *lHo'i chos 'byung*, xylographe, 151 folios.

Dharmashri & 'Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po,

1989 *O rgyan gu ru rin poche'i rnam thar bka'i thang yig gi don bsdu sol 'debs ngo mtshar u dum ba ra'i phreng mdzes*, in *Slob dpon Padma'i rnam thar Zangs gling ma*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 209-235.

gNag mdog (*Slob dpon*)

1986 *'Brug dkar po*, Tharpaling.

Padma Tshedwang (sic) (= *Slob dpon Padma tshe dbang*)

1994 *'Brug gi rgyal rabs*, National Library, Thimphu.

Padma gling pa (1450-1521)

1976 *Pad glin zab gter chos mdzod*, vol. dza Thimphu.

n.d. *Pad gling bla ma Nor bu rgya mtsho'i las byang dang/ Ma ning sogs srung ma/ gzhi bdag bcas nag 'grol bklags chog mar bsgrigs*.

Blama gSang sngags

1983 *'Brug gi sMyos rabs gsal ba'i me long*, Thimphu.

gTsang mKhan chen 'Jam dbyangs dpal ldan rgya mtsho (1610-1684)

c. 1674 *dPal 'brug pa rin po che Ngag dbang rnam rgyal gyi rnam par thar pa chos kyi sprin chen po'i dbyangs*, xylographe en 6 volumes. Reproduit dans *The detailed Biography of the First Zhabs drung Rin po che of Bhutan Ngag dbang rnam rgyal*, Dolanji, 1974, 739 pages.

Shes rab 'byor ldan

1996 *lHo brag mKhar chu'i dgon gnas dang gdan rabs kyi lo rgyus rab gsal me long chung du*, Thimphu, 92 pages.

O rgyan gling pa

1986 *bKa' thang sde lnga*, Mi rigs dpe skrun khang, Beijing.

*O rgyan guru Padma 'byung gnas kyi skyes rabs rnam par thar pa rgyas par bkod pa Padma bka'i thang yig* (= *Padma bka' thang* = *rNam thar Shel brag ma*), Edition xylographique, commandité par 'Jigs bral ye shes rdo rje (= 2<sup>ème</sup> bDud 'joms rin po che), ni lieu, ni date, 274 folios.

## UNE NOTE SUR L'ORIGINE DU CONCEPT DES HUIT CATÉGORIES D'ESPRITS

Samten G. Karmay

**D**ans notre enquête concernant les cultes locaux notamment ceux du "dieu du terroir" (*yul lha*) dans la société tibétaine contemporaine (Karmay 1998 : 380-465), nous nous sommes heurtés au problème de l'identité conceptuelle du *yul lha* ainsi qu'à son rapport avec les autres catégories d'esprits locaux. Dans certains écrits bouddhiques et bonpo, le *yul lha* est censé être une entité indépendante. Il est parfois incorporé dans ce qui me semble une tentative de classification d'esprits en huit catégories appelée *lha klu sde brgyad* ou plus tard *lha srin sde brgyad*<sup>1</sup>. Ces esprits ont un rôle prépondérant non seulement dans les rituels codifiés par les clercs, mais aussi dans la croyance populaire et ils font ainsi l'objet d'invocations à des fins tout à fait variables. Bien que ce groupe soit mentionné très fréquemment dans la littérature, la genèse conceptuelle et l'époque à laquelle les Tibétains commencèrent à parler des huit catégories restaient inconnues. C'est la raison pour laquelle nous avons suggéré de l'aborder dans le cadre de programme de recherche sur les rituels de l'équipe ESA 8047 du CNRS.

Dans cet article, notre intérêt principal est de savoir en quels termes les sources anciennes les exposent. Est-ce un concept bouddhique, donc d'origine indienne, qui s'est infiltré dans la croyance indigène au Tibet avec la venue du bouddhisme, ou est-ce un essai de la part des Tibétains de comprendre et d'analyser les phénomènes invisibles avant la pénétration du Bouddhisme au 7<sup>e</sup> siècle ? Pour tenter de répondre à ces questions, il faut dans un premier temps revenir aux sources les plus anciennes, c'est à dire les documents de Dunhuang, les stèles et les textes bouddhiques dont la date remonte à la période de l'empire tibétain (c. 640-842 A.D.). Ceci sera suivi d'une analyse de quelques indications trouvées dans les écrits qui remontent aux 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles.

Le Pelliott tibétain (PT) 1047 est l'un des documents de Dunhuang<sup>2</sup>, les plus connus des tibétologues français puisqu'il a été la base de la recherche sur l'histoire et sur la croyance de l'époque impériale au Tibet dans les travaux d'Ariane Macdonald (1971 : 272-308) et de R. A. Stein (1985). Ariane Macdonald (1971 : 291) notamment, considère que le texte contenu dans ce manuscrit est contemporain de l'empereur Srong btsan sgam po, mort en 649 A.D. Pourtant le manuscrit lui-même n'a jamais fait l'objet d'une étude de détail. Ceci n'est pas étonnant puisque c'est un document extrêmement difficile à comprendre. Il s'agit d'un manuscrit consacré à la divination dont le système nous échappe totalement, et qui contient en outre un grand nom-

<sup>1</sup> Dans certaines sources tibétaines tardives, le groupe est appelé *dregs pa sde brgyad*, cf. Nebesky-Wojkowitz, 1975 : 142.

<sup>2</sup> Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 331-349.

bre de termes d'une langue inconnue. Il est possible qu'il s'agisse de la langue du Zhang zhung, mais ce n'est qu'une hypothèse. Mis à part cet aspect décourageant, on trouve néanmoins dans ce manuscrit un certain nombre de noms de personnages historiques, par exemple, Lig mi rhya, le roi de Zhang zhung et, Khyung po sPung se zur tse l'un des ministres les plus importants d'abord du roi gNam ri slon btsan et ensuite de Srong btsan sgam po. Ce ministre, considéré comme originaire du Zhang zhung, est crédité de la conquête de la province du gTsang pour le compte de la dynastie de Yarlung (Bacot *et al*, 1940 : 106, 139).

A part cet apport d'intérêt historique, le manuscrit renvoie également à un certain nombre de catégories d'esprits autochtones. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse ici à propos du groupe des huit catégories d'esprits. Ce document est d'autant plus important qu'il ne présente "aucune influence chinoise, indienne ou bouddhique..." (Macdonald 1971 : 286). Pourtant le texte de ce manuscrit fut très vraisemblablement composé entre 640 et 645 (Macdonald 1972 : 291), donc à une époque où le bouddhisme fut introduit au Tibet, et les premiers temples construits. En revanche, il apporte un certain nombre d'indications concernant le Bon dans des contextes où la question de savoir "si faire ou pratiquer le Bon" (*bon byed pa*) serait utile ou pas dans un but précis. On a essayé d'interpréter le Bon ici comme des rituels simples (Macdonald 1971 : 292), mais on sait que les rituels sont la base fondamentale de croyance. Cela signifie bien qu'au Tibet cette croyance rassemblait un certain nombre de rituels à l'époque s'appelaient Bon. Le mot est mentionné 10 fois dans le manuscrit (Macdonald 1971 : 292, n. 375). Cependant, le Bon dont il est question ici ne doit pas être confondu avec le Bon connu comme *g-yung drung bon*, "le Bon éternel" qui s'est organisé seulement à partir du 10<sup>e</sup> siècle avec le soutien d'abord de familles individuelles, puis en se fondant sur un système monastique (Karmay 1972 : 126-140). Toutefois cette nouvelle organisation n'a jamais coupé son lien avec la tradition ancienne du Bon comme il l'a été faussement proposé (Macdonald 1971 : 388).

Les catégories d'esprits qui sont données dans ce manuscrit sont pour la plupart justes des noms, mais parfois sont ajoutés leurs caractères et même leurs fonctions.

#### *lha et sku bla*

*lha myi lang* (ll.35, 36), "le dieu ne se lève pas"; *lha mi 'phang pa* (l.70), le "dieu ne se projette pas ou ne s'éloigne pas"<sup>3</sup>; *lha mi dga' ste* (l.86), le "dieu n'est pas content".

Le terme *lha* apparaît souvent en conjonction avec d'autres termes: *thab lha* (ll. 228, 235, 250, 252, 254, 260), "dieu ou déesse du foyer". A la ligne 259, le nom du "dieu du foyer" est mentionné comme Ye-mo (*thab lha ye mo*). Un dieu *myi lha*, "dieu de l'homme" est donné plusieurs fois dans des contextes où il nuit au *sku bla* "l'âme du corps". *sku bla la myi lha zhig sdig pa'i ngo* (ll.93), "Cela annonce qu'un dieu de l'homme nuit au *sku bla*". La même construction mais avec certaines nuances se retrouve aux lignes 104, 158 et 271. Le *myi lha* n'est pas toujours favorable lorsque la divination est faite pour un

<sup>3</sup> Macdonald (1971 : 295) propose de rattacher le mot *'phang ba* au *spong ba* ou *spang ba*, "rejeter, abandonner", mais cette hypothèse ne fait pas sens dans le contexte.

ami ou dans d'autre cas (ll. 87, 93, 198, 199, 202, 203, 264, 268). Le terme *myi lha* apparaît aussi dans un contexte où on lit tantôt *'dre myi lha* (l. 87), "fantôme, c'est le *myi lha*", tantôt *myi lha 'dre* (ll. 198, 199, 201, 203), "*myi lha*, c'est le fantôme". Mais à la ligne 160 on lit *myi lha 'dre gsum*, "l'homme, le *lha* et le *'dre*, les trois". Il s'agit donc de trois entités, mais ce sens ne convient pas pour l'expression *'dre myi lha*. Ariane Macdonald (1971 : 292-294) a longuement abordé ce problème.

À l'époque impériale, le terme *lha* en général désignait les dieux autochtones, notamment les *phywa* et les *dmu* qui étaient associés au ciel (*gnam*) et qui jouaient un rôle primordial dans les mythes de *gNya' khri btsan po*, le premier roi mythique de la dynastie de Yarlung (Karmay 1988 : 249-253 ; 294-307). Ensuite, lorsque le Bouddhisme a été bien établi dans le pays avec l'étude du Sanskrit et la traduction des textes bouddhiques, le terme *lha* fut utilisé pour traduire le terme Sanskrit *deva* au début du 9<sup>e</sup> siècle.<sup>4</sup>

En outre le terme ne désignait pas seulement les divinités bouddhiques mais aussi naturellement celles de l'Hindouisme. Par conséquent, il en est venu à désigner non seulement les dieux dans la cosmologie bouddhique et bonpo, mais également les divinités du Tantrisme.

Au niveau populaire, les *lha* sont présentés dans plusieurs triples schémas aussi vagues soient-ils : *lha klu gnyan gsum*, "les *lha*, les *klu* et les *gnyan*" répartis verticalement dans l'espace, les *lha* "en haut" (*sa steng*), les *gnyan* au "médiane" (*sa bla*), les *klu* "en bas ou souterrains" (*sa 'og*). Il y a aussi la tripartition *lha klu mi gsum*, "les *lha*, les *klu* et les hommes", présentée en tant que composition harmonieuse partageant le même environnement.

L'autre esprit qui occupe une place importante dans le manuscrit est le *sku bla* : *sku bla myi pang ('phang) zhing* (ll. 34, 63, 70), "le *sku bla* ne se projette pas" (ou ne s'éloigne pas); *sku bla phang ('phang) ba'i ngo* (ll. 60-61), "cela annonce que le *sku bla* s'est projeté".

La signification de *sku bla* a été étudiée d'une manière très poussée par Ariane Macdonald (1971 : 272-281, 295-309). Nous nous bornerons ici à dire qu'à notre avis, le terme désigne d'abord l'âme du roi, puis les esprits des montagnes de type de *yul lha*. Ces derniers sont impliqués dans des structures "familiales" qui fondent à la base des mythes d'origine du premier roi, *gNya' khri btsan po* (Karmay 1988 : 294-300). Encore de nos jours les "dieux du terroir" sont souvent désignés en tant que *sku bla* dans les textes de propitiation. Leurs noms sont en effet très souvent précédés par le terme *sku bla*, ce qui met en évidence le fait qu'à une époque, ils étaient censés avoir appartenu à cette catégorie.

À propos de l'orthographe de ce terme R. A. Stein (1983 : 200-201) a bien noté la confusion entre les termes *bla* et *lha*. Ceci est dû au fait que les notions de *bla* et de *lha* sont à l'époque ancienne très proches. On trouve donc souvent les deux formes : *sku bla/ sku lha*.

#### *gnyan et klu*

Le manuscrit mentionne aussi la catégorie des *gnyan*, mais de façon assez curieuse. D'abord, le terme est combiné avec le terme *klu* sous la forme de *gnyan klu* et en tant que tel, il réapparaît au moins quatre fois (ll. 217, 229, 237, 251). Il est donc évident que ces deux catégories d'esprits, c'est-à-dire les *gnyan* et les *klu* sont considérées comme proches, mais à la ligne 234, le terme

<sup>4</sup> *Mahavyutpatti* (Sakaki 1916-1926 : no. 11).

*gnyan* apparaît tout seul ce qui montre bien l'idée de l'existence d'une catégorie de *gnyan* indépendante de celle des *klu*<sup>5</sup>. Ceci est confirmé par un autre manuscrit où les *gnyan* et les *klu* sont bien distingués selon leurs territoires comme suit :

*mtsho ste la 'das na'a dmu la gung sum la zhig 'das/ dma ste rab 'bog na'/ dmu mtsho thor ba rab cig 'bogs/ mtsho ste gnyan langs na'/ dmu la gungs sum gnyan zhig langs/ dam (dma') ste klu langs na'/ dmu mtsho thor ba klu zhig langs/* (Lalou 1959 : 11, ll.70-71, Pl. III).

"S'il a franchi en haut, c'est la passe du (Mont) dMu la gung sum. S'il a traversé le gué en bas, c'est (près du) lac dMu mtsho thor ba. Si un *gnyan* se lève (contre lui), c'est le *gnyan* dMu la gung sum. Si une *klu* se lève (contre lui), c'est la *klu* dMu mtsho thor ba".

Ce passage est très évocateur de la notion de montagne et de lac en tant que couple. Dans la littérature tardive, ce couple est désigné par la phrase *ri mtsho zung 'brel*, "couple de la montagne et du lac"<sup>6</sup>.

Le mot *klu* est utilisé pour traduire le terme Sanskrit *naga* au début du 9e siècle<sup>7</sup>, une catégorie d'esprits aquatiques dans la mythologie hindoue. Aucune indication n'est disponible sur la façon dont les Tibétains représentaient la forme de cette divinité souterraine avant que la forme indienne ne devienne connue au Tibet. La chronique fait seulement état qu'une *klu* prit possession du cadavre du roi Dri gum btsan po, et pour le rendre, elle demanda en compensation une fille (Bacot 1940 : 98, 126).

Lorsque le bouddhisme a été bien implanté dans le pays, les *klu* ont été considérés à l'image de la société indienne avec le système social des castes dans les textes consacrés au culte des *klu*. On y trouve *rje rigs*, les seigneurs des *klu*, *bram ze rigs*, les brahmanes, et *gdol ba'i rigs*, les intouchables.

#### *dri* et *btsan*

Deux catégories de *dri* (ou *dri bo*, l. 363) sont indiqués : le *btsan dri* et le *se dri* ou *bse dri* (ll. 129, 265), esprits peu connus.

Le manuscrit aussi fait état de la catégorie des *btsan*, mais comme le terme *klu* est combiné avec *gnyan*, le terme *btsan* est combiné avec *dri* (ll. 128, 363) en forme de *btsan dri* (ll. 22, 271, 287, 306, 308, 312, 313, 318; *btshan dri*, ll. 265, 276, 280, 290, 295, 300, 302, 304, 316; *btshun dri*, ll. 265; *btsan ri*, l.268). Tandis que l'identité des *btsan* est plus ou moins connue par d'autres sources, aucune information n'est disponible concernant les *dri*. Dans la mythologie hindoue il y a les *dri bza'*(*gandharva*), mais il ne nous semble pas qu'il y ait un rapport entre ces derniers et les *btsan dri*.

Les *btsan* sont souvent désignés comme les esprits des rochers rouges et ils sont associés avec les cerfs dans un certain nombre de rituels bonpo appelés *Ri dwags sha ba'i bon skor*, "Le bon pour les cerfs, l'animal sauvage de montagnes"<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Macdonald pense que l'expression *gnyan klu* s'applique à "une classe de dieux du sol" (1971 : 273, n. 314).

<sup>6</sup> Blo-bzang, éd. *'Dzam gling yang rtse bod ljongs byang phyogs nag chu sa khul gyi gnas tshul rags bsodus ngo sprod* (titre sur la couverture : *Khyad du 'phags pa'i byang thang/ ngo mtshar 'os pa'i thon khungs/*) Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1995, p. 293.

<sup>7</sup> *Mahavyutpatti* (Sakaki 1916-1926 : no. 1081)

<sup>8</sup> Mimaki, Karmay 1997 : 84 -5 (114b).

La signification de leur association avec le cerf n'a toujours pas été élucidée dans les sources et le cycle du *Sha ba'i bon skor* n'est toujours pas disponible de nos jours.

Il est significatif, à notre avis, que les mots *lha*, *btsan* et *klu* aient été des éléments importants des noms des rois et des reines du Tibet comme c'est le cas dans les noms des *yul lha* de nos jours. Ces esprits sont toujours liés à la nature, tel l'espace atmosphérique, la montagne, le terroir, le rocher et le lac. Par ailleurs, nous avons souligné que lorsque les mots *btsan*, *gnyan* et *klu* font partie des noms des *yul lha*, cela ne signifie pas que le *yul lha* en question appartienne lui-même à telle ou telle catégorie d'esprits. En fait, les mots *lha*, *klu*, *btsan* entrent souvent dans la composition des noms, non seulement des rois tibétains, mais aussi des ministres et des gens ordinaires jusqu'à nos jours.

D'autres esprits sont mentionnés dans le manuscrit : les *mu sman* (ll. 10, 327)<sup>9</sup>; les *ya bdud* (ll. 23, 265, 271, 276, 284, 289, 295, 296, 302, 310, 318)<sup>10</sup>; les *ma yams* (ll. 24, 370)<sup>11</sup>; les *dgra bla* (l.25)<sup>12</sup>; les *sri* (ll. 81, 89, 100, 321, 365, 367, 370, 385)<sup>13</sup>; les *gdon* (ll. 81, 89, 100, 112); les *se regs* (ll. 29, 364 : *bse regs*)<sup>14</sup>; les *te'u* (*the'u*) *rang* (l. 364)<sup>15</sup>; les *mtshun* (l.375)<sup>16</sup>.

En somme, aucun concept de classification en listes des différentes catégories d'esprits ne se dégage de ce manuscrit. La catégorie des *srin*, qui joue un rôle important comme nous verrons plus loin n'y est même pas mentionnée<sup>17</sup>.

Tournons-nous maintenant vers deux manuscrits de Dunhuang de la même époque, mais dont le contenu a fortement subi l'influence bouddhique. Ils détiennent évidemment autant d'intérêt que le PT 1047 pour notre sujet. Il s'agit tout d'abord du PT 16/ IO (India Office) 751<sup>18</sup> qui renferme dix textes indépendants de longueur variée. Ce célèbre manuscrit qui est appelé "Prière du bois de turquoise", a fait l'objet d'études par plusieurs chercheurs<sup>19</sup>. Il s'agit des prières composées par les dignitaires officiels tibétains affectés à l'administration gouvernementale dans la région de Tsongkha, dans l'Amdo (Qinghai actuel). L'objet de ces prières est double : le bien-être et la longévité de l'empereur Khri gTsong lde btsan (règne 815-838) ainsi que la louange de l'empereur et son gouvernement pour avoir mené à bien une

<sup>9</sup> Macdonald suggère que c'étaient des "divinités incarnées dans des médiums" (1971 : 275).

<sup>10</sup> Dans le *lHa 'dre bka' thang* (*bKa' thang sde lnga*, Beijing : Mi rigs dpe skrun khang, 1986), cette catégorie est regroupée sous l'esprit *the'u rang* (Blondeau 1971 : 91).

<sup>11</sup> *lHa 'dre bka' thang* (p. 75) a *nga* (sic) *yam* et dans l'édition utilisé par Blondeau (1971 : 109) a *dal ma* au lieu de *ma yam*.

<sup>12</sup> "L'âme de l'ennemi", mais l'orthographe n'est pas stable. Dans la littérature tardive on trouve *dgra lha* ou même *sgra bla* dans certains textes bonpo. Le terme est très souvent traduit "dieu guerrier".

<sup>13</sup> Une catégorie d'esprit qui nuisent à toutes sortes d'êtres notamment aux enfants.

<sup>14</sup> Le *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (Beijing 1985) a la forme de *bse rag* et la définit *zas nor gyi bcud za ba'i 'byung po*, "un esprit qui mange l'essence de la nourriture".

<sup>15</sup> Une catégorie d'esprits qui apportent le malheur, la malchance.

<sup>16</sup> L'esprit des morts, surtout ceux des ancêtres, Cf. Stein 1983 : 193.

<sup>17</sup> Le mot *cu* (*chu*) *srin* (*makara*) est donné, l. 261.

<sup>18</sup> Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 7-16.

<sup>19</sup> Thomas 1951 : 92-109, 1955 : 46 ; Demiéville 1952 : 362-364 et 368 ; Uray 1966 : 252, n. 15; Macdonald 1971 : 228, n. 146 ; 335-340 ; Stein 1983 : 215-216.

négociation de paix. Celle-ci a abouti à la signature du traité de paix entre d'une part la Chine, le Trug (Turcs, Ouigours) et le 'Jang<sup>20</sup>, qualifiés comme les trois grands pays (*rgyal khams chen po gsum*)<sup>21</sup> et, d'autre part le Tibet<sup>22</sup>. Le texte de ce traité aurait été gravé sur une stèle<sup>23</sup>. Pour prêter de la solennité à cet événement, un temple bouddhique fut fondé au De ga g-yu tshal, "Le Bois de turquoise de De-ga" dans la plaine de dByar mo thang au Tsonkha, c'est-à-dire au nord-est de l'Amdo. Le temple appelé "le Temple du Traité" (gTsig kyi gtsug lag khang) fut construit avec le financement de deux importants ministres : Zhang Khri gsum rje et Zhang lHa bzang, le premier étant à la fois le ministre de l'empereur Khri gTsong lde btsan et le premier gouverneur de Dunhuang qu'il avait conquis (Demiéville 1952 : 244-246, 280).

Il est intéressant de noter le langage poétique et oratoire dans lequel les textes de ce manuscrit ont été rédigés et font l'éloge de l'autorité impériale tibétaine qui a su amener les quatre pays à la conclusion d'une paix dont ils avaient besoin. Toutefois, un important élément du traité manque dans ce manuscrit : la date<sup>24</sup>. Il ne faut donc pas confondre ce traité avec celui entre le Tibet et la Chine, "le traité de paix sino-tibétaine" qui fut conclu à la même époque à Tch'ang ngan (aujourd'hui X'ian) en 821 et dont la stèle fut érigée à Lhasa en 822 (Richardson 1985 : 106-143). Ce fut justement le ministre Zhang Khri gsum rje du clan 'Bro, dont nous avons parlé plus haut qui fut le chef négociateur du côté tibétain.

Le temple de De ga g-yu tshal abritait une image du Buddha Maitreya, des images des huit Bodhisattva et celles de deux Khrobo (*krodha*) ainsi que des "supports" (*rten* c'est-à-dire des statues) des huit catégories (*lha klu sde brgyad*). Parmi ces derniers, le manuscrit mentionne les *lha* tels que les quatre Lokapala et les Phyogs skyong (disampati/disampala) et les *klu* sans précision<sup>25</sup>. Or, c'est le Bouddha Vairocana et son entourage de huit Bodhisattva<sup>26</sup> qui furent les divinités la plus populaire à l'époque comme l'a bien montré Richardson (1998 : 177-181). Le PT 16 est donc, nous semble-t-il, la plus ancienne source que nous ayons trouvée où une telle expression, *lha klu sde brgyad*, est employée sans toutefois énumérer les huit catégories.

Dans une autre prière du même manuscrit les *lha* et les *klu* sont invoqués dans un contexte très similaire, parmi d'autres divinités, comme témoins de la signature d'un traité de paix<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Selon Stein (1983 : 216) le 'Jang ici est le K'iang Tang hiang et pas le Nantchao.

<sup>21</sup> Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 14 (37b), Pl. 15 (38b).

<sup>22</sup> Macdonald, Imaeda, 1978 : Pl. 9 (26b), Pl. 10 (28b), Pl. 12 (33b).

<sup>23</sup> *Ibid.*, Pl. 9 (26b).

<sup>24</sup> Macdonald (1971 : 220) donne la date 823 ainsi que Stein (1983 : 215) citant Z. Yamaguchi, mais les critères qui ont servi à cette datation ne sont pas clairs pour moi.

<sup>25</sup> Macdonald, Imaeda, 1978 : Pl. 10 (28a, 14): ...*byang chub sems dpa' chen po brgyad dang/ khro bo gnyis las stsogs pa'i 'khor bzhugs su gsol ba* (28b, l. 1) *dang/ ngos bzhi'i mgon po dang/ phyogs skyong dang/ lha klu sde brgyad las stsogs pa'i rten btsugs te bzhugs su gsol pha nas/*

<sup>26</sup> L'image principale est ici *sangs rgyas byams pa*, "Le Buddha Maitreya", mais Maitreya est également l'un des huit Bodhisattva. Le texte fait donc une distinction implicite entre Maitreya qui est en fait le Bouddha de l'avenir et le Bodhisattva Maitreya.

<sup>27</sup> Macdonald, Imaeda 1978 : Pl. 14 (IO 751: 37a2) : ... *dkon mchog gsum dang/ 'jig rten gyi lha klu thams cad kyi kyang gzigs pas na/ ...*

Nous avons jusqu'à maintenant examiné quelques manuscrits de Dunhuang qui appartiennent à une époque bien déterminée : l'époque impériale tibétaine. Les divinités, telles que les Lokapala, les *phyogs skyong*, les *lha* et les *klu* étaient alors très populaires, à l'époque non seulement au Tibet mais aussi en Asie centrale et bien sûr en Chine. Cependant, il faut se demander quelles sources bouddhiques pourraient être à l'origine des cultes à ces divinités qui ont pour but le bien du pays et la protection de l'environnement. La réponse à cette question est complexe, mais des indications existent dans certains sutra dont l'origine est très ancienne. Nous pensons en particulier au *Suvarnabhasa* et au *Saddharmapundarika*.

Le *Suvarnabhasa* fut traduit en tibétain au moins trois fois. C'est la traduction de Ye shes sde, aux environs de 800 A.D. à laquelle nous référons<sup>28</sup>. Une autre traduction fut faite à partir du chinois par 'Gos Chos-grub<sup>29</sup> au début du 9e siècle A.D.<sup>30</sup>. Ce sutra a connu une fortune considérable au Tibet ainsi que dans les pays de l'Asie centrale : Khotan, Ouigours, Sogdiens et particulièrement à Dunhuang<sup>31</sup>. Selon les spécialistes, au début du 5e siècle sa composition était déjà achevée en Inde. Puis il fut traduit en chinois (Emmerick 1970 : ix). La version sanskrite du sutra traduit en anglais par Emmerick énumère les huit catégories dans le chapitre six consacré aux quatre Lokapala, sans toutefois mentionner l'expression *lha klu sde brgyad* elle-même (Emmerick 1970: 34) :

1. *lha* (*deva*)
2. *klu* (*Naga* (*klu*))
3. *gnod sbyin* (*yaksa*)
4. *dri bza'* (*gandharva*)
5. *lha ma yin* (*asura*)
6. *khyung* (*garuda*)
7. *mi'am ci* (*kinmara*)
8. *lto 'phyed chen po* (*mahoraga*)<sup>32</sup>

Le *Saddharmapundarika* fut traduit en chinois en 406 par Kumarajiva (Ch'en 1964 : 381) et en tibétain au début du 9e siècle par Ye shes sde (Lalou 1953)<sup>33</sup>. La compilation du sutra remonte en fait au début de l'ère chrétienne (Ch'en 1964 : 318). Ce sutra est trop connu pour qu'il soit utile d'en discuter ici en détail ; néanmoins quelques informations sont nécessaires dans le contexte qui nous occupe. (Il fut traduit également en anglais deux fois, et en français par E. Burnouf, *Le lotus de la bonne loi*, 1852).

Les bouddhistes tibétains n'ont pas attaché une grande importance à ce sutra excepté lorsqu'il fut cité comme source pour la doctrine du "véhicule unique" (*ekayana*)<sup>34</sup>. En revanche, il joue un rôle considérable dans le bouddhisme chinois et japonais surtout par l'aspect populaire de son enseigne-

<sup>28</sup> Kanjur (édition Pékin, *The Tibetan Tripitaka*, Tokyo-Kyoto : Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957, vol. 7, no. 175 : *gSer 'od dam pa*).

<sup>29</sup> Sur les travaux de ce personnage, voir Demiéville 1970 : 48-62.

<sup>30</sup> Kanjur, vols. 6-7, no. 174.

<sup>31</sup> Plusieurs chercheurs ont étudié ce sutra, voir Stein 1983 : 218.

<sup>32</sup> Cette liste se trouve dans la traduction tibétaine du sanskrit par Ye shes sde au chapitre 11, p. 51-1-8 (Kanjur, vol. 7, no. 175), et la même liste dans la traduction tibétaine du chinois au chapitre 11, p. 309-3-3 (Kanjur, vol. 6, no.174).

<sup>33</sup> Kanjur, vol. 30, no. 781 : *Dam pa'i chos padma dkar po*.

<sup>34</sup> Ruegg 1969 : 178, 194, 213.

ment où il est connu comme "le sutra du lotus", le texte fondamental de la grande école bouddhique, le T'en t'ai en Chine (Ch'en 1964 : 304) ou le Tendai au Japon (Robert 1990 : 1 *et seq.*) ainsi que celui de l'école du bouddhisme japonais Nichiren (du nom de son fondateur).

Dans ce sutra les huit catégories d'esprits sont décrites simplement comme l'entourage du Bouddha. Elles sont énumérées au moins huit fois<sup>35</sup>. Cependant l'expression *lha klu sde brgyad* est absente et aucun nom n'est donné pour ce groupe d'esprits. Quant à la liste du groupe, elle est exactement la même que celle du *Suvarnabhāsa* cité plus haut sauf le *khyung*, pour lequel le *Saddharmapundarika* utilise le mot *nam mkha' lding* (*garuda*). Le sutra prolonge la liste avec *mi* (*manusya*) et *mi ma yin* (*amanusya*). Or la liste qui se trouve dans le *Suvarnabhāsa* correspond exactement à celle du *Saddharmapundarika*, ce qui indique que les *mi* et les *mi ma yin* ne faisaient pas partie du groupe.

La source des *lha klu sde brgyad* mentionnés dans PT 16 pourrait donc bien être les sutra cités plus haut pour deux raisons : le groupe est toujours donné dans un même contexte et ces deux sutra ont été très populaires à Dunhuang.

Selon Klong rdol Ngag dbang blo bzang (1719-1805), cette même liste des huit esprits (*sde brgyad*) énumérée dans le *Suvarnabhāsa* est "indiquée dans les quatre classes des tantra" (*rgyud sde bzhi las byung ba'i sde brgyad*) et relève donc du système indien<sup>36</sup>. Cette indication est malheureusement trop imprécise pour que nous ayons pu la retrouver. Cet auteur dge lugs pa évite l'expression *lha srin*. Il dit tout simplement *sde brgyad* sans autre commentaire. Sources tantriques ou pas, le fait que nous ayons relevé la liste des huit catégories dans les deux sutra cités plus haut montre bien qu'elle appartient à des sources beaucoup plus anciennes que les tantra qui sont pour la plus part postérieurs au 10e siècle au Tibet. Cependant, ce religieux fournit une autre liste intéressante qu'il qualifie comme "selon les Tibétains" (*bod rnam gyis 'dod pa'i sde brgyad*). Voici sa seconde liste :

1. *lha*, le blanc
2. *btsan*, le rouge
3. *bdud*, le noir
4. *gza'*, le bariolé
5. *dmu*, le brun
6. *srin po*, qualifié de *sha bza'*, "mangeur de viande" et sans couleur
7. *rgyal po*, qualifié de *dkor bdag*, "maître des richesses" et sans couleur
8. *ma mo*, qualifiée de *nad bdag*, "maîtresse de la maladie"<sup>37</sup>.

Ces indications de Klong rdol sont d'autant plus intéressantes qu'il cite deux groupes de huit catégories dont les origines sont considérées comme différentes, l'une d'origine indienne et l'autre tibétaine.

A ces sources, il faut encore ajouter une autre qui est aussi ancienne que celles que nous avons rencontrées. C'est l'édit (*bka' gtsigs*) de l'empereur Khri Srong lde btsan (742-797). Là encore "Tous les *lha* du ciel et de la terre, surtout les *sku bla*, les neuf *lha*, les *klu*, les *gnod sbyin* et les *mi ma yin* sont ap-

<sup>35</sup> Kanjur, vol. 30, no. 781, p. 4-2-3 *et seq.*

<sup>36</sup> *bsTan srung dam can rgya mtsho'i mtshan tho* in *Klong rdol ngag dbang blo bzang gi gsung 'bum*, Glegs bam gnyis pa, Lhasa : Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1991, p.485.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 485.

pelés à être les témoins du serment de l'édit<sup>38</sup>. Dans ce contexte largement tibétain le mot *lha* fait référence à notre avis aux dieux *phywa* et *dmu* du ciel, les dieux des montagnes sur terre, tels que les neuf *yul lha* (Karmay 1998 : 432-451), alors que dans le cas du PT 16 et des deux sutra cités plus haut, les *lha* sont bien évidemment les *deva* tels que les quatre Lokapala.

Dans toutes ces sources de l'époque ancienne, l'expression *lha srin sde brgyad* n'est pas attestée.

En revanche, nous constatons que l'expression *lha ma srin sde brgyad* est utilisée dans un sutra qui se trouve aussi dans le Kanjur<sup>39</sup>. Le sutra est d'origine chinoise et sa traduction remonte probablement aux alentours du 9e siècle. Les huit catégories n'y sont pas énumérées.

A propos de l'expression *lha ma srin*, R. A. Stein (1983 : 192) a noté que "les traducteurs (tibétains du sutra) ont parfaitement compris l'acception du terme chinois (*kouei-chen*). Pour le traduire, ils ont forgé une expression qui rend bien le sens tout en se conformant à l'usage du tibétain". Ce qui évidemment veut dire que l'expression *lha ma srin* n'existait pas avant la traduction de ce sutra. Cette hypothèse est plausible, mais nous n'avons pas pu mener une recherche exhaustive dans tous les sutra, et malheureusement il n'existe pas encore un index des termes du Kanjur.

Dans un autre contexte dans le même sutra il est écrit : "coucher avec une fille de *lha ma srin*"<sup>40</sup>. R. A. Stein n'a pas fait de commentaire sur ce passage. N'étant pas sinologue, nous ignorons le contexte original en chinois. En tout cas, cela indiquerait qu'il y avait différentes acceptions du mot chinois donné par Stein.

Cependant, R. A. Stein (1983 : 192), nous semble-t-il, ne fait pas de distinction entre les expressions *lha srin* et *lha ma srin*. Le sutra emploie seulement l'expression *lha ma srin*. Nous entendons par *lha srin*, les *lha* et les *srin* tandis que *lha ma srin* signifie un esprit qui n'est "ni *lha* ni *srin*" ou alors qui est les deux à la fois.

La notion de *srin* existait séparément de celle de *lha*. Le mot *srin* est utilisé pour traduire le terme sanskrit *raksasa*<sup>41</sup>. Cependant les expressions *lha klu*, *'dre srin* et *lha ma srin* sont toutes employées dans le *sBa bzhed* lors des récits de subjugation des esprits par Padmasambhava, sans aucune distinction dans leur connotation<sup>42</sup>. Ce dernier ouvrage est, à notre avis, la source principale du mythe de subjugation qui sera plus tard amplifié dans la littérature *rnying ma pa*, par exemple, le *bKa' thang zangs gling ma*<sup>43</sup>.

La notion de *srin* elle-même a joué un rôle extrêmement important dans les rituels autochtones, et plus tard dans les mythes de gShen rab et de Padmasambhava. Ainsi, dans le manuscrit de Dunhuang (IO 734, Thomas 1957 : 74-75) il est question des neuf divinités locales (*lha dgu*). Chacune d'entre

<sup>38</sup> dPa' bo gTug lag phreng ba (1504-1566), *mKhas pa'i dga' ston*, Beijing : Mi rigs dpe skrun khang, 1986, sTod cha, p. 371 (Ariane Macdonald 1971 : 288 ; Richardson 1998 : 92, 96).

<sup>39</sup> Vol. 36, no. 922, p. 169-2-7.

<sup>40</sup> Kanjur, vol. 36, no. 922, p.169-4-3 : *lha ma srin gyi bu mo la mi tshangs par spyod pa dang/...*

<sup>41</sup> *Mahavyutpatti* 4764, 4767.

<sup>42</sup> *sBa bzhed* (Stein 1961 : 17, 18, 22, 23).

<sup>43</sup> Un texte "découvert" par Nyang ral Nyi ma 'od zer (1136-1204), et édité sous le titre de *Slob dpon padma'i rnam thar zangs gling ma*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1989.

elles habite dans une région et est mise en opposition avec un *srin*. Un *gshen*, prêtre bonpo, intervient pour faire une médiation entre les *lha* et les *srin* lorsque ceux-ci sont en conflit<sup>44</sup>. Le conflit entre les *lha* et les *srin* ainsi que la médiation par les *gshen* est un thème récurrent lié au concept de vision binaire du monde dans la littérature bonpo, que l'on trouve, par exemple, dans le *gZer mig*<sup>45</sup>. Le maître *gShen rab* se rend fréquemment à une assemblée des *lha* et des *srin* (*lha srin 'dun sa*) pour y faire le médiateur (*lha srin sdum pa*)<sup>46</sup>.

Avec le manuscrit de Dunhuang IO 734 et le *gZer mig* nous entrons dans un milieu tibétain qui, malgré tout, a emprunté à l'Inde. Dans le *gZer mig* l'expression *lha srin sde brgyad* est fréquemment employée<sup>47</sup>. Cependant, l'identification des *lha* n'y est pas toujours précisée. Tantôt, ce sont des *phywa*, tantôt d'autres divinités. Vers la fin d'un long mythe, toujours dans le *gZer mig*, les *lha* sont finalement victorieux sur les *srin* dont les chefs sont 'Da' sha 'gri ba (Dasagriva) et Yaksa Kho re<sup>48</sup>. Ce sont en fait des caractères empruntés directement aux personnages du Ramayana dans lequel, Ravana à dix têtes s'est paré avec un rosaire de têtes humaines et réside sur une île appelée Langka dans un océan (Sri Langka). Il est justement le chef des *srin* (*raksasa*) dans l'épopée indienne<sup>49</sup>. Mais c'est dans la littérature *rnying ma pa*, notamment les *bKa' thang*, que le thème de subjugation des *lha* et des *srin* du Tibet par le maître indien Padmasambhava<sup>50</sup> a été abondamment développé. Ici, les *lha* sont pour la plupart des divinités des montagnes, du type des *yul lha*, par exemple, *gNyan chen Thang lha* et *Yar lha Sham po*.

Alors que dans les manuscrits de Dunhuang et les sources bonpo, dans le cadre du concept binaire du monde, il est question de médiation entre les *lha* qui sont du côté du bien et les *srin*, du côté du mal, dans la littérature *rnying ma pa* il est question de la subjugation des *lha* et des *srin*, sans qu'aucune distinction qualificative ou fonctionnelle existe entre les deux. Pour illustrer la notion de subjugation en voici quelques exemples : *gNyan chen Thang lha* s'approche de Padmasambhava sous la forme d'un serpent, mais le maître indien, en l'enroulant autour de son bâton, menace de l'expulser au "continent du nord" (*byang sgra mi snyan*), alors il jette tout simplement avec son bâton *Yar lha Sham po* au *dByar mo thang*, c'est-à-dire dans l'Amdo. Le maître indien va plus loin dans la violence de subjugation. Au lac de *dPal mo dpal*, il rencontre une belle femme à laquelle il demande de se prosterner

<sup>44</sup> Pour l'analyse de ce manuscrit, cf. "Concepts of territorial organization and sacred sites". Cet article paraîtra dans les actes du 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (IATS) tenu en 1998 à Bloomington.

<sup>45</sup> *Drang rje btsun pa gSer mig, mDo gzer mig*, Beijing : Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang 1991 (Karmay 1977 : No. 4).

<sup>46</sup> *gZer mig*, pp. 15-18, 21-22, 87-88, 562. Cf. également Mimaki, Karmay 1997 : 84-1(112a).

<sup>47</sup> *Ibid.*, 14, 16, 18, 21, 571.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>49</sup> L'épopée Ramayana fut connue au Tibet dès l'époque impériale. Un certain nombre de manuscrits tibétain de Dunhuang contenant l'épopée Ramayana fut conservé à Dunhuang (Macdonal, Imaeda, 1979, Pl. 265-280) Plusieurs chercheurs ont consacré des études à ces manuscrits (Stein 1983 : 217).

<sup>50</sup> *Nyang ral Nyi ma 'od zer, Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud* (désormais : *Nyang ral chos 'byung*), Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1988 (*Gangs can rig mdzod* 5), pp. 278-293 ; *lHa 'dre bka' thang*, pp. 38-67 (Blondeau 1971 : 74-97).

devant lui. Cette dernière refuse et retourne chez elle dans le lac. Padma-sambhava se met alors en colère et fait bouillir le lac; la déesse cuit et perd toute sa chair. Finalement, elle sort du lac et essaie de pousser le maître dans le lac. Il y tombe un instant et la femme essaie alors de s'enfuir. La colère du maître s'accroît. Il la rattrape et la frappe avec son foudre la rendant aveugle de l'oeil droit. Ceci explique pourquoi cette déesse a deux noms : Sha med gangs dkar ma<sup>51</sup> "Celle qui est sans chair et blanche comme la neige" et s'Pyan gcig ma, "Celle qui a un seul oeil"; et à ce dernier nom on a ajouté le mot *rdo rje* (*vajra*) pour évoquer la conversion de la déesse au bouddhisme<sup>52</sup>.

Egalement dans la tradition rnying ma pa le maître indien part définitivement pour Langka où est située l'île "de la couleur du cuivre" (Zangs mdog dpal ri), pour y subjuguier ou opprimer les *srin* (*'dul ba, kha gnon*)<sup>53</sup>. Il est pertinent de noter que lorsque le maître s'y installe, il prend l'apparence d'une divinité féroce appelée Rak sha thod 'phreng rtsal, "Le Raksasa paré de guirlandes de crânes"<sup>54</sup>, autrement dit il prend l'apparence de Ravana qui habitait Langka. C'est d'ailleurs justement de cette forme de Padmasambhava que le Cinquième Dalaï Lama obtint certains enseignements dans ses visions secrètes (Karmay 1988 : 54, 200-3-1)<sup>55</sup>. Il est intéressant de noter que les rNying ma pa ont continué de développer le culte de cette divinité elle-même, ou plutôt de ce démon lui-même, qui a une apparence macabre à dix têtes dont la principale est celle d'un cheval. Il est appelé Srin rgyal Rak sha thod 'phreng-rtstal, "Le roi des *raksasa*, paré de guirlandes de crânes"<sup>56</sup> et c'est lui qui dans l'épopée indienne enlève Sita, la femme de Rama.

### Conclusion

L'expression de *lha klu sde brgyad* est bien attestée dans le PT 16. Nous pensons qu'elle renvoie aux huit catégories d'esprits énumérées dans le *Suvarnabhāsa* et le *Saddharmapundarika*. La liste contenue dans ces sutra est certainement la première et à l'origine du concept de systématisation en liste des esprits en huit catégories. Elle correspond à celle donnée bien plus tard par Klong rdol comme "la version indienne". C'est, à notre avis, le modèle de

<sup>51</sup> Cette déesse est en fait déjà appelée par ce nom dans La Chronique (Bacot 1940 : 119, 163-164). Le mythe a donc été en partie inventé plus tard par les auteurs bouddhistes pour expliquer le sens du terme *sha med*.

<sup>52</sup> *mKhas pa lde'us mdzad pa'i rgya bod chos 'byung rgyas pa*, Lhasa : Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1987 (*Gangs can rig mdzod 3*), pp. 341-345.

<sup>53</sup> Le nom Zangs mdog dpal ri en est venu à désigner un type de temple où les divers aspects du maître indien sont représentés, cf. l'article de Façoise Pommaret dans ce volume.

<sup>54</sup> Padma 'od gsal mdo snags gling pa *alias* 'Jam dbyangs mkhyen brtse (1820-1892) (*O rgyan gu ru rin po che'i rnam thar bka'i thang yig gi don bsdus gsol 'debs ngo mshar u dumba ra'i phreng mdzes*, p. 232. Ce texte est inséré dans le volume (pp. 210-235) de *Slob dpon padma'i rnam thar zangs gling ma*, Chengdu : Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1989.

<sup>55</sup> Réédition, *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*, London : Serindia, 1998, p. 25.

<sup>56</sup> mChog gyur gling pa (1829-1870), *Zhal gdams snying byang yid bzhin nor bu*, vol. 1 (Ka), p. 319 (*Expanded redaction of the Mchog-gyur-bde-chen-gling-pa revelations*), Paro, 1982

ce qu'on appelle les *lha srin sde brgyad*, fréquemment traités dans la littérature bonpo et rnying ma pa à partir du 11e siècle.

Comme dans le *gZer mig* (11e siècle) l'expression *lha srin sde brgyad* est employée dans le *sBa bzhed* et le *Nyang ral chos 'byung* (12e siècle, p.285) sans les énumérer, mais plus tard les huit catégories d'esprits avec des versions différentes incluant des esprits indigènes tels que les *the'u rang* et les *btsan* sont abondamment traitées dans le *lHa 'dre bka' thang* (Blondeau 1971 : 109-110).

Les expressions *lha srin* ou *lha 'dre* sont utilisées dans la littérature rnying ma pa<sup>57</sup> sans distinction nette. Dans un premier temps le mot *lha srin* désigne deux différentes catégories comme dans le mythe de la médiation de gShen rab ou dans celui de subjugation par Padmasambhava. Dans le mythe de gShen rab, les *lha* sont opposées aux *srin*, mais l'expression *lha srin* a évolué jusqu'à avoir une connotation ambiguë, puisque les huit catégories d'esprits sont alors considérées comme des êtres ambivalents, *lha ma srin*, c'est-à-dire qu'ils ne sont "ni *lha* ni *srin* " ou alors qu'ils sont les deux à la fois. *lha srin* est donc, nous semble-t-il, un terme générique et bien adapté pour désigner les esprits maléfiques ou bénéfiques qui selon les bouddhistes comme les Bonpo, règnaient sur le monde.

#### REFERENCES

- Bacot, J., Thomas, F. W., Toussaint, Ch.  
1940. *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Blondeau, Anne-Marie  
1971 *Le lHa-'dre bka'-thang, Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris : A. Maisonneuve, 29-126.
- Ch'en, Kenneth K.  
1964 *Buddhism in China, A Historical Survey*, Princeton : Princeton University Press.
- Demiéville, Paul  
1952 *Le concile de Lhasa*, Paris: Presses universitaires de France [Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, volume VII].  
1970 Récents travaux sur Touen-houang, *T'oung Pao* (Leiden), 56, 2-95.
- Emmerick, Ronald E.  
1970 *The sutra of Gold Light, Being a Translation of the Suvarnabhasottamasutra*, London : Luzac & Company Ltd.

<sup>57</sup> *Nyang ral chos 'byung*, pp. 284, 285, 286.

Jong, J.W. de

- 1972 *An old Tibetan version of the Rāmāyana, T'oung Pao* (Leiden), LVIII, 190-202.

Karmay, Samten G.

- 1972 *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, London: Oxford University Press [London Oriental Series, Vol. 26].  
 1977 *A Catalogue of Bonpo Publications*, Tokyo : The Toyo Bunko.  
 1988 *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*, London : Serindia.  
 1998 *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Mythes, Rituals and Beliefs in Tibet*, Kathmandu : Mandala Book Point.

La Vallée Poussin, Luis de

- 1962 *Catalogue of the Tibetan manuscripts from Tum-huang in the India Office Library*, London : Oxford University Press.

Lalou, Marcelle

- 1953 *Les textes bouddhiques au temps du Roi Khri-sroñ-lde-bcan*, *Journal Asiatique*, t.. CCXLI, 313-53.

Macdonald, Ariane

- 1971 *Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroñ-bcan sgam-po*, in Ariane Macdonald, ed., *Etudes tibétaines dédiée à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris : A. Maisonneuve, 190-391.

Macdonald (Spanien), Ariane, Imaeda, Y.

- 1978 *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, Paris : Bibliothèque nationale, vol.I.  
 1979 *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, Paris : Bibliothèque nationale, vol.II.

Mimaki, Katsumi, Karmay, Samten, ed.

- 1997 *Bon sgo gsal byed, Two Tibetan Manuscripts in Facsimile Edition of A Fourteenth Century Encyclopedia of Bonpo Doxography*, The Toyo Bunko, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.

Nebesky-Wojkowitz, R. de

- 1975 *Oracles and Demons of Tibet*, Graz / Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

Richardson, Hugh. E.

- 1985 *A Corpus of early Tibetan Inscriptions*, London : Royal Asiatic Society [James G. Forlong Series, No.XXIX].  
 1998 *High Peaks, Pure Earth*, Collected Writings on Tibetan History and Culture, London : Serindia.

Robert, Jean-Noël

1990 *Les doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IXe siècle : Gishin et le Hokke-shû gishû*, Paris : Maisonneuve.

Ruegg, David S.

1969 *La théorie du Tathagatagarbha et du gotra, Studies sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris : Ecole Française d'Extrême-orient.

Sakaki,

1916-1926 *Mahavyutpatti*, Kyoto, vol. I-II.

Stein, Rolf A.

1961 *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bzed*, Paris: L'Institut des Etudes Chinoises.

1983 Les deux vocabulaires des traductions Indo-Tibétain et Sino-Tibétain dans les manuscrits de Touen-Houang, *Tibetica Antiqua* I, BEFEO, LXXII, 149-236.

Thomas, Frederick W.

1951 *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, London : Royal Asiatic Society, Part II

1955 *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, London : Royal Asiatic Society, Part III.

1957 *Ancient Folk Literature From North-Eastern Tibet*, Berlin: Akademie-Verlag.

Uray, Géza

1966 'Gren, The alleged old Tibetan equivalent of the ethnic name Ch'iang, *Acta Orient. Hung.* Tomus XIX. Fasc. 3. 245-256.



LES *LHA SRIN SDE BRGYAD* ET LE PROBLEME DE LEUR CATEGORISATION  
UNE INTERPRETATION

par Brigitte Steinmann

*Position du problème : le cadre épistémologique*

**L**e champ d'apparition des classes de dieux appelés *lha srin sde brgyad*, est très large en Himalaya. On peut le constater à travers récits, analyses, mythes et histoires : il recouvre en fait le domaine entier de la religion. Soit que, sous la forme de ces êtres surnaturels catégorisés ensemble, l'on ait à faire à des catégorisations<sup>1</sup> réelles de la pratique sociale, de véritables structures sociales inconscientes et rendues manifestes dans les rituels, par exemple sous la forme de la fabrication de diverses effigies de dieux et de démons (figures de fil - *nam mkha'*) destinées à indiquer la présence réelle de ces entités divines ou démoniaques dans le champ de la pratique sociale; soit que l'on ait à faire à de simples dispositifs permettant de matérialiser les relations entre hommes et dieux en termes d'échanges, de procédures de rançonnement et d'exorcismes auprès de démons (*bdud, ma mo, rgyal po*), mais là également, rendus visibles pour la circonstance (voire même devenus les " termes de l'échange "); soit qu'enfin, l'on ait simplement à faire à des classifications ou à des taxinomies, comparables à celles des sciences naturelles, pour parler de l'environnement ; dans tous les cas, une première question se pose : ces catégories ou classes appelées *lha srin sde brgyad* entraînent-elles ou non une façon de se comporter et de penser ?

Nous allons d'abord discuter du mode même d'intelligibilité du réel que le recours à ces êtres surnaturels suppose, aussi bien dans la vie quotidienne des Tamang bouddhistes que dans la vie religieuse, avant d'examiner les diverses modalités de leurs manifestations, de leurs actions et de leurs désignations. En quoi peut-on donc parler de catégories au sujet des *lha srin sde brgyad* ?

Si l'on se réfère à la théorie pure des catégories de type aristotélicien ou kantien<sup>2</sup>, on peut bien évidemment distinguer, au sujet des *lha srin*, le souci qu'auraient eu les docteurs du bouddhisme de décrire à partir de listes d'êtres surnaturels, certaines modalités d'être, des quantités, des qualités, des relations. Les *lha srin* ne seraient pas ce qu'ils sont de manière catégorique, mais de manière " hypothétique ". On aurait à faire non pas à de véritables concepts, mais à des cadres vides, des " règles d'opérations " suggérées par ces listes d'êtres conditionnés, et conditionnant à leur tour des procédures rituelles correctes. Le mode d'action rituel dépendrait donc directement de la " forme " de l'existant en question, au sujet duquel on voit définies dans les ouvrages *rnyingmapa* la couleur que doivent avoir les fils

<sup>1</sup> Ici, " catégorie " aurait le sens de " structure inconsciente de l'esprit ", dans le sens que Claude Lévi-Strauss a défini pour l'anthropologie symbolique : " les structures de l'esprit ne sont pas conscientes " ; sur le problème des catégories et de l'inconscient chez C. Lévi-Strauss, voir Marcel Hénaff (1991 : 135-167).

<sup>2</sup> Voir Michel Bourdeau (1994 : 77-104), pour une mise au point de la notion classique de catégorie d'Aristote à Kant. *Va.* Emmanuel Kant (1971 : 86-92).

pour le fabriquer, et la nature du support (bois ou céréales) qui lui est destiné. On comprendrait ainsi pourquoi, pour " s'attaquer ", par exemple, aux entités femelles appelées *ma mo* dans les Tantras, et considérées comme " émanées " de la " Ma mo racine ", il faudrait d'abord détruire cette dernière<sup>3</sup>. Mais si ces modalités d'actions rituelles sont claires pour les officiants bouddhistes et dans les textes, elles ne nous permettent pas de répondre à la question de savoir pourquoi toutes les populations interrogées, au Ladakh, au Népal, au Zanskar et au Bhoutan, ne savaient pas " identifier " ou " reconnaître " les *lha srin sde brgyad*. Une première conséquence de cette constatation, qui fut faite dans tous les lieux d'enquête, pourrait être que les opérations de connaissance tournant autour de la question des dieux et démons ne consistent pas dans le traitement d'un matériau qui serait donné aux sens. Il n'y a pas de " matière à existence " à extraire des couches de commentaires sur les *lha srin sde brgyad*, que ce soit en tant que catégories, classes ou notions. En revanche, les énoncés qui permettent de s'adresser à ces dieux et démons, globalement ou individuellement, indiqueraient plutôt des dispositions des personnes et des célébrants ; il s'agirait de qualités sensibles, de supports instrumentalisés pour se livrer à des exercices propres à créer une attention correcte et une bonne forme du monde, nécessaire pour l'exécution des diverses phases du rite. Ainsi, on ne s'adresserait aux *klu*, habitants surnaturels des lieux humides, que dans telle et telle disposition intérieure : la certitude, par exemple, affichée devant les autres et devant soi, que l'on n'a pas souillé leurs habitats ; ou encore une bonne hygiène corporelle ; à ceux des *lha srin* qui sont les " Gardiens des Orient ", on parlerait dans telle et telle autre disposition. A travers de telles " dispositions correctes ", ou encore intentions, si je donne des boyaux de chèvre en rançon aux *ma mo*, je deviens sûr de guérir de mes maux ; si je donne du lait aux *klu*, je guérirai de mes ulcères. Si l'on considère les listes complètes de *lha srin*, on se trouve alors devant une " table ordonnée des éléments ", donnant d'un seul coup d'œil des indications sur les ingrédients évaluatifs de la pratique, et permettant en quelque sorte de remettre le monde en ordre. Il s'agirait d'une sorte de table chimique des éléments de l'humeur sociale, une véritable évaluation de la pratique, étant entendu que le caractère évaluatif est compris dans le sens même des termes. Les *klu*, " gardiens des lieux humides et sombres ", ont naturellement une action sur les humeurs liquides du corps et sont redoutables en fonction de leur caractère froid et visqueux. Les *bcan*, " occupants des espaces physiques solides et minéraux ", des limites naturelles de l'espace (bois, montagnes), ont une action sur tout ce qui a rapport aux problèmes humains de l'espace (guerre, capture, marquage du territoire). Il serait ainsi possible de montrer que chacune de ces références renvoie très immédiatement à la réification d'un problème humain et social,

<sup>3</sup> Exemple pris en séminaire par Anne Marie Blondeau, pour développer l'idée de la forme des actions rituelles dans le Tantra du *rNying ma'i rgyud bum*.

Je ne prétends pas ouvrir ici le dossier riche et controversé du problème de la traduction des concepts d'une culture dans une autre, et comparer le dossier des *lha srin* à celui de l'angéologie des pères de l'Eglise. Je m'interroge simplement sur le caractère approprié de la notion de " catégorie " qui nous était venue assez spontanément à l'esprit, pour définir des listes d'entités qui, par ailleurs, n'apparaissent pas non plus comme véritablement bouddhiques aux yeux des docteurs tibétains.

sous le couvert d'une formulation adaptée à l'imagination et à la fantaisie d'un côté, à la rigueur catégorique des théologiens, de l'autre.

Mais si l'on admet que dans la pratique ordinaire, le traitement social s'effectue à partir d'une compréhension symbolique du monde, on passe alors *de facto* de la logique ou du tableau chimique des éléments, pour entrer dans le monde des intentions<sup>4</sup>. Ratisser un jardin pour enlever les feuilles mortes, offrir de l'encens aux *bcan*, peut signifier simultanément qu'on met de l'ordre dans l'espace, qu'on se livre à un exercice de méditation, ou encore que l'on veut enfumer son voisin en faisant brûler du combustible. On pouvait aisément remarquer, dans le village tamang, qu'il existait une sorte de compétition entre les maîtres de maison, au moment des offrandes aux *klu* et aux *bcan* dans les jardins : le soin mis à offrir des coupelles de lait et des lampes à huile était, d'une certaine façon, destiné autant à nourrir les divinités souterraines hantant l'espace domestique, qu'à montrer au voisin que l'on entretenait les meilleurs rapports avec ces divinités. C'était aussi une manière de se disculper d'accusations éventuelles de mauvais sorts ou d'envie, attribuées invariablement à ceux qui n'accomplissaient pas régulièrement les offices de cette sorte. L'efficacité de telles actions est définie au conditionnel : si l'on "croit" aux *klu* et aux vertus de leur nourrissage, c'est de manière d'abord hypothétique :

*" A vous tous qui hantez ces lieux, je donne telle et telle nourriture. Si j'ai oublié quelqu'un, je lui fais mes excuses par avance "*.

Et l'on nomme, en fait, le plus grand nombre possible d'habitants pour n'oublier personne. Si j'en oubliais un seul, il aurait autant de chances de venir m'attaquer que de s'en prendre aussi à mon voisin. Les *klu* apparaîtraient comme les éléments clés d'un protocole élémentaire de la civilité entre jardiniers.

De telles réflexions peuvent paraître triviales pour un sociologue ; néanmoins, l'exercice ethnologique qui a commencé largement dans les sociétés exotiques a accru considérablement les chances de tomber dans toutes sortes de réifications concernant la solidité des croyances attribuées aux autres<sup>5</sup>. Les *lha srin sde brgyad* n'agissent, dans le cadre du discours qui leur est adressé, qu'en tant que "groupe" de huit ou plus, sortes d'êtres. L'absence d'un seul de ces êtres pourrait affecter le groupe entier, de la même manière que si le maître de maison oubliait d'en nommer un seul, le sacrifice n'aboutirait pas. De tels catalogues sont donc bien conditionnels et déterminants, en ce qui concerne les activités humaines et les croyances qui les sous-tendent.

Si l'on prend à présent d'autres exemples de taxinomies, telles que celles des esprits en Chine, on peut constater qu'on a à faire là beaucoup plus à des systèmes de classifications qu'à des essences catégoriques *a priori* de type kantien, qui permettent à des groupes sociaux de se livrer à leurs pratiques et, éventuellement, d'y penser. Dans un rituel bouddhique chinois du VI<sup>ème</sup> siècle, destiné à nourrir les défunts, le *chouei lou*, célébré devant l'empereur Wou de la dynastie Leang, M. Strickman<sup>6</sup> explique qu'on trouve aussi deux

<sup>4</sup> Il faut souligner ici que l'anthropologie symbolique d'un C. Lévi-Strauss ne se préoccupe absolument pas de cette mise en ordre du monde opérée par le biais du traitement des qualités sensibles et des affections. Cf. M. Hénaff, *ibid.* 137.

<sup>5</sup> Sur ce point, voir les réflexions de G. Lenclud (1994 : 3-25).

<sup>6</sup> (1996 :378-81)

fois huit classes de créatures invoquées au cours du rituel. Dans la première classe se trouvent :

“ les *buddha*, le Dharma, le Sangha, les *bodhisattva*, *pratyeka-buddha*, *arhat*, les saints aux cinq pouvoirs magiques et les dragons qui protègent la Loi ”. Le second groupe comprend : “ les fonctionnaires du gouvernement, les dieux, les *asura*, le peuple en général, les habitants de l'enfer, les fantômes affamés, les animaux domestiques et, finalement, ces créatures qui se trouvent provisoirement en dehors des six modes de résurrection ”.

Et l'auteur précise qu'à l'origine, “ le rituel n'employait que seize noms représentant toutes les catégories d'êtres, pour inclure chaque créature de l'Univers tout entier. Plus tard, on ne comprit pas ce principe d'économie rituelle, qui permettait d'accomplir autant avec si peu. On se mit à essayer de nommer tous les êtres individuels à qui s'adressait le rituel ”<sup>7</sup>. Kant serait, ici encore, d'un moindre secours que l'Encyclopédie chinoise imaginée par Borgès et citée par Michel Foucault<sup>8</sup> :

“ Ce texte cite “ une certaine encyclopédie chinoise ” où il est écrit que “ les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et coetera, m) qui viennent de loin de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ”.

En se plaçant donc du point de vue d'une radicale “ non croyance ” par les gens en l'existence concrète, temporelle et localisée, de telles entités, il faut alors se demander dans quel cadre épistémologique nous nous permettons d'en référer à de telles “ notions ” ou “ classes ” en les attribuant à d'autres cultures ? L'intérêt anthropologique n'est pas tant de gloser sur des “ modalités d'existence ” d'hypothétiques dieux et démons, que d'essayer d'éclairer le type de compréhension et de représentations que les gens s'en font, ou qu'elles autorisent en général dans les populations au travers d'activités rituelles aussi bien que quotidiennes. Peut-être même, parler de “ représentations ” à ce niveau est-il aussi égarant ? Il ne s'agirait, au fond, que de “ rubriques ” qui sont des instruments dans un système complexe de gestion des affects et de mise en ordre des événements de toutes sortes, donnant lieu, en fin de compte, à des “ représentations ”. De telles rubriques qui permettraient de reconnaître éventuellement la présence ou l'absence de telle ou telle entité “ *lha srin* ” dans un rituel, sont préalablement définies, à la fois par les enquêteurs ethnologues et par les usagers, à travers un langage naturel dont les propriétés conventionnelles doivent être elles-mêmes décrites pour être comprises<sup>9</sup>. Que penserait-on d'un ethnologue asiatique

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> Cf. M. Foucault (1966 : Préface)

<sup>9</sup> En ce qui concerne les propriétés conventionnelles du langage naturel, je me réfère ici aux méthodes d'analyse conversationnelle développées par Harvey Sacks, dans le sillage des études formelles de Alfred Schütz ; voir les articles de Bonu, Mondada, Relieu et

venu enquêter dans les milieux catholiques en France et qui, ayant entendu le commentaire : “ *un ange passe* ”<sup>10</sup>, dans une conversation de convives, se poserait des questions sur la “ représentation ” de l’ange en question, sa classification au milieu de tous les êtres divins et démoniaques, voire même si les gens lui prêtent des ailes de libellule ou de chauve-souris ?

Retenons donc, pour l’instant, que de telles listes, catégoriques en apparence seulement, se présentent à certains moments de l’établissement des doctrines comme des tentatives d’élaboration de modèles cognitifs idéalisés, des sortes de propositions symboliques que les gens à leur tour, interprètent en termes métaphoriques ou métonymiques, en tout cas pas d’une façon aussi grossièrement réaliste qu’une certaine suffisance ou maladresse du commentaire anthropologique pourrait porter à le présupposer. Ces listes ordonnées de “ dieux et de démons ” n’en résument pas moins un certain état des connaissances, par les maîtres de l’écrit, de l’état des croyances à un moment donné. Plus que des listes encore, si l’on reprend l’exemple de Borgès, on serait en face de catalogues structurés par des systèmes de références, qui peuvent même être très complexes. Il se passe, en général, que l’on projette sur certains éléments du catalogage, qui peuvent être par ailleurs variables, l’intérêt global pour le jeu que propose le catalogue dans son entier ; même si, vu de l’extérieur, le catalogage apparaît absurde aux yeux de celui qui n’est pas impliqué dans les systèmes de renvois ainsi créés.

*Les listes de lha srin comme appareil de repérage et instruments de la perception sociale*

Lorsqu’il narrait des histoires sur l’origine des clans, le Tamba tamang avait souvent recours à l’expression : “ *phar brel chur brel tamami* ”, en l’accompagnant d’injonctions négatives signifiant qu’il ne fallait pas :

“ **Chercher un conjoint de ci de là, à la manière des animaux** ”.

Il expliquait ainsi comment les premiers géniteurs de l’humanité, la dédémone *srin mo* et le singe *the’u* s’étaient unis pour donner naissance à des êtres mi-humains et mi-animaux. En commentant cette histoire des origines, il poursuivait invariablement avec des histoires concernant le mauvais comportement des démons *mhang* et *bhut*. L’expression “ se lier de ci de là ” comme la dédémone des rochers, lui servait donc à désigner des formes d’union contre nature, mélangeant règne humain et règne animal. De la même manière, lorsqu’il examinait les généalogies afin de déterminer les degrés interdits d’union endogame, c’est-à-dire la distance nécessaire à respecter dans n’importe quelle union en nombre de degrés ascendants ou descendants, il prenait en compte les catégories de divinités instituées par les différents clans comme fondatrices. S’agissait-il d’un “ clan à *lha* ” ou d’un “ clan à *bcan* ” ? C’est-à-dire, dans la logique examinée plus haut, d’un clan dirigé par un prêtre *lhabon*, célébrant des *bcan* comme ancêtres, ou par un *blama*, célébrant des *lha*, des dieux d’en haut. Qu’offrait-on à manger aux dieux du clan de la maison ? Des offrandes pures végétariennes et de l’encens, ou du foie sanglant d’une chèvre égorgée ?

---

Watson (1994 : 129-184). L’approche que je propose pour les catégories tibétaines “ *lha srin* ” rencontre ces hypothèses en plusieurs points.

<sup>10</sup> Expression qui peut aussi, par ailleurs, avoir son propre sens et renvoyer à une certaine incapacité des convives à supporter l’arrêt de l’idéation collective, qui se traduit par la représentation d’un ange, meublant cet espace.

Les clans à *lha* sont considérés par les Tamang comme plus "bouddhistes" que les clans à *bcan*. De tels propos, relatifs aux dispositions des différents clans par rapport à un bouddhisme plus ou moins canonique ou récent, étaient donc importants pour comprendre comment les Tamang concevaient la bonne application des lois de l'alliance. Se marier dans le bon ordre, c'était d'abord d'une part, métaphoriquement parlant, essayer de ne pas imiter le comportement des *srin mo* ; en d'autres termes, il s'agissait de ne pas mélanger les clans à dieux tibétains correctement instruits, et ceux à démons des rochers, non agréés par la hiérarchie ; la nature sauvage et la société cultivée.

Si l'on tient compte donc de l'importance des perceptions sociales, de l'ordre et des règles dans l'élaboration des théories religieuses, de leurs liens avec la sensibilité globale à cet ordre et de leur rapport, ensemble, avec les rationalisations de toutes sortes (élaborations de catégories, de schémas logiques d'action et de raisonnements), on conviendra aisément qu'une étude des "dieux et démons" comme rubriques d'un appareil de catégorisation se conçoive ; tout en gardant présent à l'esprit le fait que la catégorisation structure bien l'ensemble des phénomènes perceptifs d'un point de vue social. Mais si ce que l'on fabrique avec des catalogages et des recensements, est influencé par la manière dont on pense, cela ne signifie pas pour autant que la liste reflète directement les manières de penser en question, mais qu'elle porte la trace matérielle des préoccupations de l'époque. Dans le problème qui nous concerne ici, ce sont éventuellement plusieurs docteurs qui ont travaillé à cette élaboration rationnelle d'une liste classée d'entités importantes pour le bouddhisme tibétain. Mais pour certaines catégories ou concepts, ce peut être le cas d'un seul penseur. Parmi les matériaux de recensement tamang des *lha srin sde brgyad*, on peut apercevoir aisément comment des "humeurs" et des "sensations", toute une sensibilité tamang, sont décrites à travers cet appareillage ordonné et en apparence catégorisé.

D'un simple point de vue formel d'abord, les listes de *lha srin* apparaissent organisées, dans les textes et les récitations, en triades ou en oppositions ou associations binaires : trois groupes de *lha*, trois groupes de *klu*, trois groupes de *bcan*, et un groupe de *klu/bcan* et de *ma mo/rgyal po*. Mais ces modes de regroupement ne correspondent pas nécessairement aux "hordes" décrites dans les textes tibétains, ou aux "milliers de royaumes" habités par les *klu*. Pour les gens, les couples *ma mo/rgyal po* correspondent bien souvent aux couples humains d'hommes et de femmes, voire même aux ancêtres.

Les évocations sensibles de couleurs et de formes dans l'espace qui sont faites dans les livres, sont adaptables localement aux ressources existantes ; on peut même finir par remodeler entièrement une identité divine ou démoniaque selon les matériaux dont on dispose. On trouve nombre de ces indications sur l'importance des qualités du sensible, en particulier dans la partie des textes concernant les codes de fabrication des instruments du rituel. Par exemple, les descriptions de "corps solides" ou entrelacs de fils destinés à figurer des entités terribles (formes de Mahakala ou *mgon po*), insistent sur le choix de matériaux sélectionnés en fonction de leurs propriétés : fils de coton entrelacés car l'entrelacs doit laisser passer la lumière, afin d'évoquer aussi la brillance et la dissolution dans la vacuité. Bois mâles et femelles, choisis dans des arbres respectivement durs (chênes et masculins) ou tendres (cerisiers et féminins), afin d'évoquer les qualités dont on investit traditionnellement la différence des sexes. Mais ce n'est qu'à travers des propriétés

sensibles perçues localement, avec les ressources existantes, que les catégories de dieux et démons prennent de la réalité et sont directement compréhensibles.

Si tout le monde sait immédiatement combien il faut d'oiseaux noirs sur le pilier du rituel des ancêtres et pourquoi il doivent être noirs, quel bois sera masculin ou féminin, quel animal satisfera tel esprit, en revanche, la question de l'identité cachée des entités en question est toujours du ressort d'un prêtre. C'est le chamane (*bompo*) qui détermine si l'on a été attaqué par un *klu* ou par un démon *bdud*, tandis que seul le lama (*bla ma*) saura s'il est correct, d'un point de vue bouddhique, de croire à des attaques de sorcellerie. Le *tamba*, à son tour, sera le seul capable de déterminer quel type de réparation est nécessaire en cas d'inceste, et quel sera le genre de cataclysme auquel on peut s'attendre en cas de transgression incestueuse. Si les laïcs savent donc se repérer immédiatement dans les références cataloguées, cela permet de supposer que les créateurs de listes ont tenu compte de la complexité réelle des croyances : la diversité et la variété des catalogues en sont la preuve.

Dans ce que nous avons tenté de définir comme une certaine "logique du sensible" à travers ces listes de dieux et démons, et une fois qu'un spécialiste a établi la spécificité d'une entité ou affection particulière à travers un diagnostic : par exemple, l'attribution d'écoulements des narines au "démon de la morve" (*pinas bhut*) ou de ce que nous appellerions en français, une "crise de nerfs" (*haulaha*) au "chamane sauvage de la forêt", l'inscription de cette affection dans une classe particulière relève d'une pratique variant selon le spécialiste en question, chamane, lama ou tamba. Ce sont souvent les usages et les distinctions les plus ordinaires de la pratique quotidienne (distinction des assiettes des convives, séparation entre la bière fermentée et les soupes bouillies et sucrées) qui sous-tendent ces repérages notionnels, permettant d'attribuer des "identités" aux convives, et des noms aux entités que l'on nourrit dans les champs et dans les maisons. *lha* réfère aussi bien, chez les Tamang, à "dieux d'en haut" qu'à "ancêtres infernaux" qu'on doit exorciser. Seuls, les termes d'adresse à ces êtres, les matériaux utilisés pour les représenter permettront de les identifier en tant que "dieux" ou en tant que "démons de la catégorie *bdud* ou *'dre*". De la même manière, le Guru Tsen Tsen Deu sera un démon violeur de femme ou la divinité auxiliaire du *bompo* selon les lieux de ses irruptions (lieu de crémation ou retraite initiatique du chamane), ainsi que selon la nature de la souffrance ressentie par le malade. Les *gza'* et les *mikha*, figures planétaires et constellations incarnant l'envie et le mauvais œil, soufflent, de même, alternativement le chaud et le froid, selon cette logique "homéopathique" de l'intervention des dieux et des démons. Cette ambivalence a été clairement soulignée par R.A. Stein<sup>11</sup> à propos des Mamo au caractère double :

"*lHa sman dkar mo*, qualifiée de *bzang mo*, la bonne, donc déesse bienfaitrice, est aussi appelée *ma mo* et *mkha' 'gro ma*. Selon la *Mahavyutpatti*, les *ma mo* (*matrka*) et les *mkha' 'gro ma* (*dakini*), sont définies comme des démons malfaisants et des sorcières. Ces personnages ont un double aspect, l'un bienfaisant, l'autre malfaisant, et cet aspect double des divinités serait, au

<sup>11</sup> Stein (1964 : 297-371).

moins dans un cas, en rapport avec les phases de la lune (...) Que *mkha' 'gro ma* équivaille au sanscrit *dakini* n'a de sens que dans un certain milieu cultivé et instruit de religieux ”.

Pour les *bompo tamang*, les *ma mo* sont avant tout des démons *mhang 'dre*. Leur influence néfaste est comparable à celle de tous les autres démons de cette classe. Tandis que pour les lamas, les *ma mo*, même si on les exorcise à l'aide de figures de *yantra*, sont aussi de puissantes déesses-mères *matrka*. Quant aux *gza'* en tant que “ planètes ”, quel sens cela aurait-il de dire que pour les Tamang, il s'agit de “ constellations ”, dans la mesure où les pratiques divinatoires se passent de télescopes et de système astronomique ? Or, les noms donnés réfèrent bien à des noms de constellations. Et si les chamanes s'y réfèrent, ils ne font ni plus ni moins que les hommes d'affaire qui consultent leur horoscope avant de se lancer dans une opération financière d'envergure. Les références aux *gza'* ne signifieront donc pas nécessairement qu'on attribue une signification particulière d'un mot à une entité ou à un objet, de quelque espèce qu'il soit. S'il y a réalité, elle se trouve du côté de ce qui est expliqué par les gens au sujet d'une affection particulière, d'une croyance singulière. Celles-ci, à leur tour, ne s'expliquent que dans un contexte global de sens permettant que l'on soit affecté de telle et telle façon, et non pas de telle autre. On n'est pas attaqué par “ la rougeole ” ou par “ l'arthrose ”, mais on l'est, en revanche, par *Pinas bhut* ou par *Poko mhang*. La taxinomie locale fonctionne à partir de la catégorie “ *bhut* ” et non pas à partir de celle de “ *microbe* ”<sup>12</sup>.

Nous avons essayé de montrer comment les raisonnements à l'œuvre dans les élaborations de classifications relevaient d'une “ logique rigoureuse ” relevant des humeurs, des usages, des manières de dire et de faire<sup>13</sup>. Les usages ordinaires, c'est-à-dire la façon dont on fabrique son environnement ou la façon dont on se marie, s'ils sont infiniment variables, n'en possèdent pas moins leurs raisons propres, qui peuvent, certes, s'expliquer à travers des schémas structuraux de type lévi-straussien, mais qui ne peuvent se réduire aux invariants soulignés dans les catégories structurales de l'alliance et de la parenté (“ échange des femmes ”, “ choix préférentiel ”, “ restriction ou généralisation de l'échange ”, etc...). Nous pourrions ainsi montrer comment la parenté parallèle du *mit* chez les Tamang et au Népal, crée en quelque sorte une deuxième terminologie de la parenté, avec laquelle on peut mimer la confusion de l'inceste lors des rituels en l'honneur des ancêtres des clans.

D'un autre point de vue encore, on peut montrer comment, à travers les chants d'un Tamba tamang, les dyades d'esprits (*klu/bcan* ou *ma mo/rgyal po*) permettent à la population de se repérer dans des règles hypothétiques

<sup>12</sup> Voir les analyses de S. Kakar sur les *bhula-bhûta*, esprits démoniaques (1997 : 139-40).

<sup>13</sup> En particulier dans B. Steinmann (1991), j'ai repris une discussion générale présentée en thèse, concernant cette “ logique générale des usages ” à l'œuvre dans l'élaboration du cadre de vie quotidien. Récemment, Éric Fassin (2000 : 391-408) dans un article intitulé “ Usages de la science et science des usages ” à propos de problèmes de parenté, a insisté sur le vrai sens du métier de sociologue ou d'anthropologue, qui était d' “ étudier la grammaire des usages sociaux ”, et non pas la tentation normative de “ fixer le bon usage ” (p. 407). En ce qui concerne les “ manières de faire ”, je fais référence ici aux concepts analysés par l'ethnologue Yvonne Verdier (1979).

d'alliance, servant de support à des schémas d'identification : tabou de l'inceste énoncé par le Tamba, histoire des origines des clans, remariage des hommes et des femmes devant les effigies divinisées des ancêtres. Ces règles d'évitement et d'inceste sont en fait si confuses et aléatoires pour tout le monde que seuls des repérages imagés de ce type peuvent devenir opératoires pour la population. Si, en effet, on se représente clairement les lois qui gouvernent les alliances entre les espèces animales (" les chiens ne font pas des chats "), on a toujours, en revanche, beaucoup plus de peine à comprendre les lois d'organisation de sa propre espèce.

Si les repères de l'espace et du temps se font aussi largement grâce à des " triades " d'esprits, qui délimitent trois lieux partageant l'univers en " haut ", " milieu " et " bas " : *lha/klu/bcan*, *lha 'dre/gson 'dre/shin 'dre*, de tels schémas tripartites deviennent de véritables lieux de projection de l'identité sociale dans l'espace et le temps. Ces registres sont très immédiatement perceptibles à tout le monde et on les retrouve au Ladakh, au Zaskar, au Tibet, au Népal et au Bhoutan.

On ne peut donc rejeter la pertinence, du point de vue de la rationalité des représentations créées, des catégorisations et catalogages populaires, au nom d'une rationalité unificatrice supérieure qui présente, par ailleurs, une très grande variabilité de pays à pays au niveau des concepts représentant une catégorie donnée (*asura*, *ma mo*, *gza'*, *graha* etc...). Le rituel a pour but de s'assurer tout d'abord de la faveur et de la coopération des êtres avec qui l'on traite, ensuite de leur identité. Or, les éléments de cette identité sont empruntés bien plus à ce qui représente un certain ordre naturel, comme la succession alternée des saisons et les phases de la lune et du soleil, qu'à des schémas cosmologiques abstraits ou des modalités philosophiques d'existence (" êtres dégradés ou émanés ", par exemple).

Si l'on reprend le terme de catégorie dans son sens usuel, tel que défini dans le dictionnaire<sup>14</sup>, montrer que des " catégories " sont inhérentes à la pratique et l'informent c'est, d'une certaine manière, montrer aussi comment les usages ont leurs propres raisons et comment ces raisons ne sont pas compréhensibles ou accessibles à travers des schémas immédiatement explicites. Les notions sous-tendant les actions de la vie ordinaire sont remplies de ces raisons qui n'ont que peu d'influence sur l'organisation même de la vie mais qui en sont, néanmoins, des conditions déterminantes. Ce sont ces conditions précises qui permettent à tout un chacun de reconnaître immédiatement ce qui entre ou non dans telle et telle catégorie, en d'autres termes, ce qui est ou non subsumable.

<sup>14</sup> "catégorie" : le terme actuel est emprunté en 1564 au bas latin *categoria* (IIIe-IVe siècles). Il dérive auparavant du grec *kategoria*, " accusation ", qui donne aussi chez Aristote : " qualité attribuée à un objet, attribut ". Le terme est donc passé en français sous les traits de la logique aristotélicienne. Il se déploie en particulier dans le vocabu-

## Bibliographie

- Bonu, B., Mondada, L., Relieu, M., 1994,  
 " Catégorisation : l'approche de Sacks " in *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, publié sous la dir. de B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer, Paris, EHESS, pp. 129-148.
- Bourdeau, M., 1994,  
 " La notion classique de catégorie " in *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, publié sous la dir. de B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer, Paris, EHESS, pp. 77-104.
- Dictionnaire historique de la langue française*, 1992, sous la direction de A. Rey,  
 Paris. Dictionnaires le Robert, I, pp. 365.
- Fassin, É., 2000,  
 " Usages de la science et science des usages. A propos des familles homoparentales ", in *L'Homme*, Paris, EHESS, 154-155, pp. 391-408.
- Foucault, M., 1966,  
*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.
- Hénaff, M., 1991,  
*Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*. Paris, Belfond.
- Kakar, S., 1997,  
*Chamans, Mystiques et Médecins. Enquête psychologique sur les traditions thérapeutiques en Inde*. Paris, le Seuil.
- Kant, E., 1968,  
*Critique de la Raison Pure*. Paris, P.U.F.
- Lenclud, G., 1994,  
 " Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire " in *Gradhiva* n° 15, pp. 3-25.
- Stein, R.A., 1964,  
 " Trente-trois fiches de divination tibétaine ", *Journal of Asian Studies*, IV (1), pp. 297-371.
- Steinmann, B., 1991,  
 " Les catégories de l'usage chez les Tamangs ", *Annales de la Fondation Fyssen*, n° 5-6, 2<sup>ème</sup> trimestre, pp. 45-55.

Strickman, M., 1996,  
*Mantras et Mandarins. Le Bouddhisme tantrique en Chine*. Paris,  
Gallimard.

Verdier, Y., 1979,  
*Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris,  
Gallimard.

Watson, R., 1994,  
" Catégories, séquentialité et ordre social ", in : *L'enquête sur les catégories*.  
*De Durkheim à Sacks*, publié sous la dir. De B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer,  
Paris, EHESS, pp. 151-184.



# Revue d'Etudes Tibétaines

---

Déjà parus

---

## *Numéro 1 – Octobre 2002*

Pierre Arènes

“Herméneutique des *Tantra* : les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṅkoṭi* ; *mtha' drug*). A propos d'un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*”, p. 4-43.

Jean-Luc Achard

— “La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen”, p. 44-60.

— “La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa”, p. 62-89.

## *Numéro 2 – Avril 2003 – Numéro spécial Lha srin sde brgyad*

Pascale Dolphus

“De quelques histoires de *klu* et de *btsan*”, p. 4-39.

Françoise Pommaret

“Etres soumis, Etres protecteurs : Padmasambhava et les Huit Catégories de Dieux et Démons au Bhoutan”, p. 40-66.

Samten Karmay

“Une note sur l'origine du concept des huit catégories d'esprits”, p. 67-80.

Brigitte Steinmann

“Les *Lha srin sde brgyad* et le problème de leur catégorisation — Une interprétation”, p. 81-91.



---

A paraître

---

## *Numéro 3 – Juin 2003*

Anne Chayet

“A propos des toponymes de l'épopée de Gesar”.

Brigitte Steinmann

“La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social”.

Jean-Luc Achard

“ Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma'i rgyud 'bum* de sDe dge”.

