

UNE SEANCE DE LA *LHAMO* DE SABU

4, rue Neuve Popincourt, 75011 Paris, France, kaplanianpatrick@hotmail.com

Cette séance de la *lhamo* (*lha-mo*) de Sabu a été enregistrée durant l'été 1984. Si je l'ai choisie de préférence à une autre c'est à cause de la variété des cas et des diagnostics qui se présentaient, et tout particulièrement à cause du cas N°1. C'est d'ailleurs à cause du cas N°1 qu'il m'a été interdit d'enregistrer. Les deux magnétophones, l'un placé tout près du mari de la *lhamo*, l'autre dans l'assistance, furent donc dissimulés dans des sacs. La séance dura à peu près une heure. Le décodage de la bande fut extrêmement difficile à cause du brouhaha qui régnait dans la pièce, et certains passages sont restés indéchiffrables. J'ai essayé de rendre, autant que possible, l'ambiance de la séance en notant les traductions et commentaires du mari, et quelques réflexions et commentaires de l'assistance.

La *lhamo* de Sabu habite dans le quartier d'Ayu (qui a depuis fait scission de Sabu et est devenu indépendant, voir le DEA de Valérie Labbal) au sud du village. Sabu est à une dizaine de kilomètres à l'est de Leh, juste au nord du camp de réfugiés tibétains de Choklamsar. Sa maison comporte un rez-de-chaussée, avec une cuisine où ont lieu les séances et un étage partiellement bâti avec le *chotkhang* (*mchod-khang*) et une pièce de réception.

Préliminaires; l'entrée en transe

Ce matin-là, une trentaine de personnes attendent devant la porte, la plupart arrivées par le bus de Leh. Parmi elles, on remarque un certain nombre d'Indiens et de Balti. Le mari de la *lhamo* ouvre enfin la porte. Quelques personnes, dont mon amie et moi, sont invitées à prendre le thé au premier étage tandis que les autres s'installent dans la cuisine.

Au bout d'un moment, la *lhamo* monte à son tour et s'installe dans le *chotkhang*. Elle psalmodie un texte et fait des prosternations. Puis, elle descend à la cuisine tenant dans la main une boîte de conserve remplie de farine dans laquelle est planté un *phurba* ou *phurpa* (*phur-bu*). Elle tient aussi un rosaire et une lampe à beurre (*chodme*; *mchod-me*).

Arrivée dans la cuisine elle s'installe devant une petite table posée à l'emplacement du *thapltak* (*thab-ltag*, cf. L.C., p. 148) au *tralgo* (*gral-mgo*, *ibid.*). Elle pose les trois objets sur la table sur laquelle il y a déjà six coupelles, deux remplies d'eau, deux remplies de grains d'orge, une remplie d'eau, une de *phe* (*phye*; farine). Derrière cette rangée se tient une large coupe utilisée pour les libations de *chang* (*serkem*; *gser-skyems*) sur laquelle est posée une petite coupe à très haut col, remplie non de *chang*, mais de thé très concentré (*catang*). Deux assiettes contiennent l'une de l'orge, la seconde du riz. Cette dernière porte une noisette de beurre (*yar*). Sont encore posés sur la table, deux bâtons d'encens et un pot rempli de colza (*nyungskar*; *yungs-dkar*, "moutarde blanche").

La *lhamo* se lave les mains; elle commence alors à éternuer brutalement. Puis, elle s'agenouille devant la table, tournée vers les étagères (*lang*; *slang*) donc tournant le dos à l'assistance. Elle pose cinq *yar* sur le rebord de la coupe à *catang* et trois sur la coupe au-dessous qui la supporte. Elle allume les deux bâtons d'encens et les plante dans la seconde coupelle

d'orge. Elle commence alors à débiller un sac près d'elle. Elle en sort une cloche (*trilu*; *dril-bu*) et un *dorje* (*rdo-rje*), puis le costume des *lha* (*lha*) donc des *lhaba* (*lha-pa*) et des *lhamo* (*lha-mo*) qui, pendant la transe, possédés par un dieu, doivent s'habiller en dieu. Elle sort ainsi un tablier, qu'elle noue. Elle souffle de l'encens que quelqu'un lui tend, puis elle met l'étole (*stolde*) sur ses épaules puis un tissu blanc (*khares*; *kha-ras*) sur la bouche et le menton pour protéger la divinité de la pollution des humains. Pendant toute cette séance d'habillement, elle jette de temps en temps du riz sur le *catang*. Elle accroche un *srunga* (*srung-ma*) autour de son cou. Elle sort alors le *riksnga* ou *ringa* (*riks-nga*). Elle jette du riz sur le *catang*, met le *ringa*, met à nouveau du riz sur le *catang*, cette fois-ci avec une cuillère dans sa main droite, tandis qu'avec la gauche elle a pris son *trilu*. Elle se met à chanter tout en rythmant la psalmodie avec la cloche et parallèlement continue de mettre du riz sur le *catang* avec la cuillère. Elle prend alors une grosse poignée de riz, en laisse tomber une pincée sur le *catang* et jette le reste en l'air. Elle sort de son sac un *daru* (*damaru*, petit tambour) dont elle se met à jouer de sa main gauche, tandis que de la droite, elle tient *trilu*, *dorje*, et cuillère. D'un seul coup le rythme de la psalmodie s'accélère. Avec la cuillère elle prend un peu de *catang* et jette des gouttelettes en l'air. Elle se met à trembler et joue de plus en plus vite. Elle tremble maintenant de tout son corps. Soudain, elle se tourne vers l'assistance. Elle est maintenant possédée.

Pendant les dernières minutes de l'entrée en trances, le mari de la *lhamo*, installé près du foyer, a distribué des *khataks* (*kha-btags*). Chaque personne qui interrogera la *lhamo* devra poser une *khataks* sur son *ringa* avant de poser sa question.

Le langage de la *lhamo*

Quelques indications sur le langage de la *lhamo* seront fort utiles avant de lire le texte de la séance, étant bien entendu que pour les Ladakhi, ce n'est pas le langage de la *lhamo* mais bien celui des dieux qui la possèdent (il y en a plusieurs mais, le plus souvent, comme dans cette séance, ils ne déclinent pas leur identité) et parlent par sa bouche. Pour les Ladakhi, les *lhaba*, pendant les trances sont incompréhensibles parce qu'ils parlent tibétain. Tibétain écrit ou parlé ? Nous allons voir que la question est loin d'être absurde et la réponse loin d'être évidente.

En réalité c'est bien du ladakhi qu'elle parle, mais "maquillé" en tibétain. En mettant quelques tournures tibétaines, en déformant quelques mots et en parlant à toute vitesse, la *lhamo* parvient effectivement à être quasi-incompréhensible. Il est possible de noter les caractéristiques suivantes :

- a) un certain nombre de mots littéraires remplacent les mots courants, comme par exemple : *sanggyes smanlha* (*sangs-rgyas sman-bla*) pour *amchi* (*am-chi*), médecin traditionnel; *ma shoga* pour *iru yong* ou *ika yong* "viens-ici";
- b) elle emprunte aussi au tibétain parlé. Ainsi elle prononce "le soir" *chitho* au lieu de l'habituelle prononciation ladakhi *phithok* (écrit *phyi-thog*). Elle abuse de la copule *re* (*red*) jamais

utilisée en ladakhi où on préfère d'autres copules (*duk*; 'dug / in; yin /inok; yin-nog / yot; yod). Par exemple, *hago gyurea* pour *hagoa* ou, comme elle le dit aussi très souvent, *hago songa*; de même *khierang chipa re* "tu es musulman"; *mare mare*, "non ! non !";

c) elle ajoute presque systématiquement *a* à toutes les formes verbales, en particulier aux impératifs qu'elle emploie très souvent. *Dakchen stena* "consulte un grand docteur (*dakchen* = *daktor chenmo*)". On retrouve ces *a* après les futurs et les présents : *tontsan drubinna* "ton vœu sera exaucé"; *parla mi nyis duga* "il y a deux personnes entre (vous)". Ce *a* est souvent allongé ou précédé d'une attaque glottale : *dugâ; dug'a; dug'â*; voire *dug ha*. Je ne tiendrai pas compte de ces nuances phonétiques dans la transcription. Il est par ailleurs à noter que la *lhamo* fait un usage excessif du *a* qui mériterait d'être étudié de plus près. *inak* pour *inok*; *na* pour *ne* (orth. *nas*, marquant l'origine); par exemple *sadage skyon ina'a* pour *sadagi skyon inok* (*sa-bdag-gyi skyon yin-nog*).

D'un point de vue sémantique, il y a deux remarques à faire :

a) la *lhamo* "tutoie" les patients. Elle emploie la forme *khierang* très familière en parler ladakhi, et non la forme *nyerang*, polie. Autrement dit, les dieux qui la possèdent "tutoient" les humains qui s'adressent à eux.

b) Elle emploie presque systématiquement la copule *duk* ('dug) de préférence à *yot* (*yod*). Grosso-modo *duk* renvoie à ce que l'on voit, *yot* à ce que l'on sait. Quand la *lhamo* dit *parla mi nyis duga*, "il y a deux personnes entre (vous deux), je vois deux personnes", cela veut dire que la divinité qui parle par sa bouche voit effectivement ce dont elle parle.

Pour alléger le texte j'ai noté en abréviations un certain nombre d'expressions qui reviennent sans arrêt. DS = *dakchen stena* (consulte un bon docteur). D.M.S. *dakchen ma stena* (ne consulte pas de docteur). S.M.S. *sangyes smanla stena* (consulte une *amchi*). Y.Y.R. *yakpo yongyu re* (cela sera bien, cela te fera du bien). Y.Y. mR. *yakpo yongyu mare* (le contraire). H.S. *hago songga* (as-tu compris ?). H.G. *hago gyurea* (*idem*). M.S. *ma shoga* (viens ici). La *lhamo* répète souvent plusieurs fois des phrases ou des morceaux de phrase. Je les indique suivis de x2, x3, etc. La traduction que je donne est loin d'être littérale, je rends plutôt l'esprit des paroles que le mot à mot.

La séance

C'est une jeune fille (N°1) qui ouvrira la séance. Pour le moment, tout ce que nous avons vu, c'est de la porte de la cuisine. Maintenant on nous ferme la porte au nez pendant quelques minutes. Lorsqu'on nous laisse entrer, la jeune fille se tient debout contre le mur, tout près de la *lhamo*. Elle ne bougera pas de cette place de toute la séance. Sa *chuba* (*phyuba*) est défaite, ce qui signifie que la *lhamo*, lui a absorbé le poison (*trip*; *grib*, pollution) soit avec sa bouche, soit par l'intermédiaire d'un chalumeau (*puri*; *pu-ri*). Cette opération s'appelle *trip tences*.

Le second patient (N°2) est un homme qui déclare : L'HOMME : *Nye zhuwa zhik yotpa le, tebo tantan coste zhuin ne mane dronpo mangpo zhik mane dang, diring nga kho gala coa miruk*; "J'ai une question bien précise : il y a quelqu'un chez moi, qui agit mal". LA LHAMO : *dronpo rea* (x2) "C'est

bien cette personne (*dronpo*; 'dron-po, hospité)". L'HOMME : *Kasa le, ngani gyus met le*. "Oui, je n'en savais rien". LA LHAMO : *Skable zhik duga* (x2) *parla mi nyis duga*, H.S., *parla spera srul duga*. "C'est une question délicate. Il y a deux personnes qui s'interposent entre cette personne et toi. Elles créent le trouble par leurs paroles". L'HOMME : *Tene juga phan zhik thoksena³ mithoks*. "Et est-ce qu'il en sortira quelque chose de bon ?" LA LHAMO : *Skable zhik duga, ta rangrang semba dzin, skalung tangse phan mithoks, H.S., taruang spera yangyang tong zera, khoa mi nang rdamki mangpo duga, yang mi su nang su, su nang su, skyetpa inang mangpe, skyetpa mangpe, Idzamdzam mangpe tang duga, H.S.* "C'est une question délicate, maîtrise ton propre esprit. Il ne faut pas chercher à en savoir trop. Il faut que tu parles encore et encore [avec cette personne qui habite chez toi et qui agit mal], il y a beaucoup de mots contre toi qui agissent. Il y a un tas de gens qui parlent ça et là, les uns aux autres, et disent du mal". *Tarung innang ikana nazhe taru tantsen, yangyang jalen*. "Ne dis même pas que tu es venu me voir. Nous nous verrons à nouveau."

Ce cas N°2 tourne donc entièrement autour de la parole. S'il y a des problèmes avec quelqu'un qui habite sous son toit, c'est parce que deux autres personnes médisent. Mais il ne doit pas chercher à en savoir trop. Il doit contrer cette parole médisante en parlant le plus possible avec cette personne avec qui il a des problèmes. Le remède à la parole nocive est la parole elle-même.

La personne suivante (N°3) est une jeune femme qui s'agenouille devant elle avec son bébé. La *lhamo* s'exclame : *Nyurgyok ! Nyurgyok ! "vite !" D.mS. D.mS., tshawa chenpo duga*. "C'est une grosse fièvre." *Semba chumung ma co. S.M. mS., mi phan*. "Ne tais pas ton esprit petit. Ne va pas voir un *amchi*, cela ne servira à rien." *Phan mi phances yonga manok, throt mi throces yonga nok. (...) Dakchen manga sten.*" Docteur ou *amchi* les deux sont bons, cela dépend de ce qui te convient le mieux. Vois plutôt un docteur." Ici, nous avons un bon exemple où la *lhamo* se décharge sur quelqu'un d'autre, en l'occurrence le médecin. Elle ne prescrit même pas de façon catégorique entre le médecin de médecine occidentale ou l'*amchi*.

Dans la foule on entend quelqu'un crier *o-tibi-bo khyong* "Passe-moi ce chapeau". Tandis que la *lhamo* ajoute : *Skalwa zangpo duga*. "C'est le bon moment". A ce moment-là se présente une femme balti d'une quarantaine d'années. Elle a des boutons sur le visage. Le diagnostic sort spontanément : *sadage skyon ina'a* (x2), H.S. "C'est à cause d'un *lhu* (*klu*)". Elle dit *sadak* (*sa-bdag*) probablement pour faire plus littéraire. Puis la *lhamo* se met à psalmodier un texte. Ce genre de prière est appelée *kapko* (*bka'-bsko*). Puis elle reprend : *Sadak dondrul* (x2), *tanggi mare, khierang chipa re. H.S. Sadak dondrul tanggosanoga, tanggi mare, chipa re, H.S.* "Tu dois procéder (*tangces*; *btang-byes*, donner) à une cérémonie appelée *sadak dondrul* (*sa-bdag gdon-bsgrol*), mais tu ne le feras pas, tu es musulmane."

Vient ensuite (N°5) une autre femme avec un bébé. On entend le mari lui dire : *Skyerak dolan le, skyerak tolte zhuksiga, zhibkan tshangma thrik skierak tolte zhuksiga*. En d'autres termes,

il lui demande de défaire sa ceinture et d'entrouvrir sa robe pour que la *lhamo* lui absorbe le poison. Quasiment toutes les personnes, quel que soit le diagnostic porté par ailleurs par la *lhamo*, ont droit à cette absorption de poison, soit directement avec la bouche, soit par l'intermédiaire du chalumeau (*puri*). L'opération est manifestement douloureuse et, à chaque fois, quelqu'un se porte volontaire pour soutenir la personne qui subit l'absorption. Sauf pour quelques exceptions, comme le cas N°3 qui a des boutons sur le visage, l'absorption se fait au niveau du ventre ou de la poitrine.

Ce que dit la *lhamo* au N°5 est absolument inaudible et nous passons donc au cas N°6, une femme à qui la *lhamo* explique : *Phazlha serlha sol, phazlha serlha yangyang*. "Fais des offrandes à Phazlha Serlha, encore et encore". LE MARI : *Lhasol tong zeranok, ngatange phazlha*. "Elle dit de faire une offrande au dieu, à notre dieu tutélaire." LA FEMME : *Kasa*. "Bien". Phazla Serla (*pha-lha gser-lha*) est un *yullha* de Sabu, d'où le *ngatang* (notre) utilisé par le mari dans sa traduction. *lhasol tanggosanok zeranok, ngatange phazlha*. "Elle dit qu'il faut que tu fasse une offrande à notre dieu".

On entend quelqu'un dans la foule crier *azhang^A, ma skilskila duk* "Assieds-toi au milieu". Tandis que le mari explique à la *lhamo*, le cas du jeune homme N°7 : *Snganla srunga zhuktok lo, lo nyis thik Luis lo ta dang diringa yang izuk cadangnyampo yang yongduk lo*. "Il dit qu'il y a deux ans vous lui avez donné un *srunga* (cf. note N°1). Aujourd'hui il a à nouveau des problèmes". On entend simplement la *lhamo* lui dire *ci ran dik* (x2) "Que se passe-t-il ?". Il restera là pour soutenir les deux suivants pendant l'absorption de poison. (Apparemment la *lhamo* n'a pas compris ce que le mari a dit).

Le N°8 est un vieux Balti. A voir son costume, l'assistance le qualifie de *akhun* ("prêtre" balti). La *lhamo* retentit brusquement "*shokbu !*" Ce qu'elle appelle *shokbu⁵* est ce que les Ladakhi appellent plus communément *nganstat* (quand il s'agit de bouddhistes), *tappis* ou *tabbis* (quand il s'agit de Balti, c'est-à-dire de chiites). Le *tappis* est un "charme" consistant en un papier plié sur lequel est écrit quelque chose. On le cache dans la maison, ou dans la nourriture de quelqu'un à qui on cherche à nuire. Les bouddhistes accusent fréquemment les Balti d'abuser de ce genre de sortilège, en particulier pour amener des jeunes filles bouddhistes à épouser des Balti et, par la même occasion, de se convertir à l'islam.

La *lhamo* reprend : *Nganngak cia kolat, nganngak* (cf n. 5), *nganngak rang kolduk*. "Pourquoi utilises-tu des charmes ? Tu en utilises." LE MARI : *jadu* (cf n. 5) *ma mangpo gyorik zeranok*. "Elle dit qu'il utilise beaucoup de "charmes"". LA *LHAMO* : *Shokbu, shokbu, a tene ldombu ton, tene nganngak kol, shokbu. Te Y.Y.mR. H.S.* "Tu glisses des charmes dans la nourriture". *D.S., yang yang, nyurgyok gyosa. H.S. H.G.* "Consulte un médecin encore et encore, fais-le vite." *Tukdor tonga*. "Fais une cérémonie appelée *tukdor*". Elle lui donne des graines de colza. *Tebo nyildap sumldap cosa*. "Divise les en deux ou trois."

Ensuite le tour d'un jeune homme balti (N°9) à qui la *lhamo* déclare : *Michen stena* (x2), *tontsan drubinna*. "Fréquente des gens importants, ton vœu se réalisera." LE MARI : *Mi chenmo zhikdangnyampo stun⁶ las drubbin molduk*. "Elle répond que tu dois fréquenter des gens importants et ton travail s'ac-

complira". *Ibo naning lo nyisi snganla jalpin lo le. Khonga izuga srunga zhik sals lo le*. "Elle dit qu'il est venu il y a deux ans et qu'elle lui a donné un *srunga*". Cette dernière phrase, le mari, parle-t-il du N°9, actuellement devant la *lhamo* ou reparle-t-il en aparté du cas N°6 ?

Le N°10 est une indienne venue avec son bébé et son mari militaire. Elle se présente seule devant la *lhamo* qui crie *M.S. M.S. LE MARI : Seka duks* : "Assieds-toi par terre". Le texte est ici incompréhensible, à part les habituels *D.S., H.S.* Puis, c'est un jeune homme (N°11). LE MARI : *Skyot sringsang*. "Allez-y, attendez un petit moment". LA *LHAMO* : *M.S. M.S. LE MARI : Seka zhuks*. "Asseyez-vous". LA *LHAMO* : *seka ma shoga* (x2) (*idem*) *tene Y.Y. mR marca (...), khalme skyon inoga* (x2), *thotpa skyon inoga, thotpa yakpo coa* (x2) *H.S.* "C'est un problème de reins, c'est un problème d'estomac, prends soin de ton estomac". On voit comment la *lhamo* passe facilement des reins à l'estomac et on a l'impression (nous en voyons d'autres exemples) qu'elle ne fait pas de distinction très stricte entre les organes internes. Son message semble être "vous avez un viscère atteint, cela relève du médecin".

Le suivant (N°12) est aussi un jeune homme. Il règne un grand tumulte et le mari essaie de mettre de l'ordre. QUELQU'UN : *Tene langste skyot*. "Bon, levez-vous et allez-y". LE MARI : *Skyot skyot, srar skyot* "Allez-y, tout droit". *Tshapik cik phal coste zhuks*. "Mettez-vous ici un petit moment". *Ote khorziga zhuksang*. "Asseyez-vous par ici." *A-mi-bo a-tune zhukse duk*. "Cet homme est assis dans ce coin." *Skyot, kule kule, tsirla skyot*. "Doucement, un par un." *Skyot sringsang*. "Allez, attendez un petit moment". La confusion continue de régner. Arrive une vieille femme (N°13) avec une grande peau de chèvre sur le dos (*lokpa; slog-pa*). LE MARI : *Tanbo pesang*. "Ouvrez votre chemise". LE MARI (traduisant les paroles inaudibles de la *lhamo*) : *Tocaks cos lo*. "Elle vous dit de rester au chaud". LA FEMME : *O kasa-ju*. "Très bien". LA *LHAMO* : *Zachu tshangma zhik mane, Y.Y. mR. Chu trosuk shik tunga, chu tonmo tunga, Y.Y.R. H.S.* "Si tu ne vas pas aux sources chaudes (*zachu; chutsan*), cela n'ira pas bien. Bois de l'eau chaude." Cette femme est manifestement venue à Sabu pour les sources thermales très connues de ce village. LE MARI : *chu tonmo coste tung molanok*. "Elle vous répond de faire chauffer de l'eau et de la boire." (...) *Chu tonmo coste zhuks*. "Baignez-vous dans l'eau chaude". *Ta nyerang skyot*. "Maintenant partez."

La personne suivante est du même âge que la N°13; elle a la même présentation et est arrivée avec elle. Elles sont toutes deux amies ou parentes de la *lhamo* et cette dernière refusera leur argent après la séance. J'entends quelqu'un dire qu'effectivement elles sont venues pour le *chutshan* (*chu-tshan*, litt. "eau chaude"), les eaux thermales de Sabu, et qu'elles viennent de la vallée de Markha. La conversation continue donc sur le même thème. LE MARI : *nyima tosadangnyampo zhuksa (...)* *chu toste mane zhuks miyanok lo⁷*. "Prenez des bains quand le soleil est chaud; si l'eau n'est pas chaude, ne vous baignez pas".

Vient une autre femme N°15. LA *LHAMO* : (...) *tene rtsagare chusere rtsawa inoga, H.S., tene i-tshanma thruse duga*

*tene rtsagar chuser rtsawa*⁸, *tene S.M. stente smenba gyoba*⁹. “C’est de la fièvre due au *rtsagar* et au *chuser* (note 8). Il faut laver tout cela. Consulte un *amchi* et reçoit le feu (note 9).”

Le mari de son côté continue à parler aux femmes N°13 et 14 leur expliquant à nouveau qu’elles doivent attendre la chaleur du soleil pour se baigner et que cela sera beaucoup mieux. Puis il s’intéresse au cas en cours : *Me tong molanok*. “Elle répond de recevoir le feu.” La *lhamo* continue : *S.M.S. (x3), H.S., H.G., shukpa tonna, H.S shukpa — shukpa — S.M. colna*¹⁰ *shukpa rduk*¹¹ *S.M. ma colna, Y.Y.mR., H.S., nubchokne*. “Fais des fumigations de *shukpa* (*shug-pa, Juniperus wallichiana*). Si tu consultes un *amchi* (note10) enveloppe-toi (note 11) de *shukpa*. Si tu ne consultes pas un *amchi*, ce sera mauvais pour toi”. Et au dernier moment, elle rajoute : “de l’ouest”. LE MARI : *Nyezeranne shamchokna amchi zhik sten zeranok*. Ici le mari fait une intéressante erreur d’interprétation en disant à cette femme de consulter un *amchi* du Bas Ladakh (sham; gSham) alors qu’on entend clairement sur la bande *nubchokne* (*nub-phyogs-nas*) c’est-à-dire de l’ouest. Or, le Sham est bien à l’ouest. Pourtant, la *lhamo* réagit immédiatement : *mare mare* “non, non”. QUELQU’UN (qui a manifestement compris) : *Kemne kemne*¹². “Du camp.” LE MARI : *Kemne, o kemne meme yot*. “Ah oui, au camp, il y a un vieil homme.” QUELQU’UN : *ona le o-te-bo zeranok le*. “Oui, c’est bien de cela qu’elle parle.” *Kemne kemne itu cos kemne khambe*¹³ *kemne*. “Le camp, le camp tibétain”. LE MARI : *Meme chamlok shikpo yemtik yot*. “Le vieil homme qui louche d’un œil.” QUELQU’UN : *o-tebo le, o-tebo le, meme potpa*. “C’est bien lui, un vieux tibétain.” LE MARI : *Skyot skyot, inoga skyot, o-tebola shukpa co lo le*. “Allez-y, allez là-bas. Elle vous dit de lui offrir du *shukpa*.” *Rtsagar inok lo le*. “Elle dit que c’est le *rtsagar*.” LA LHAMO : *rtsawa, rtsawa chuser rtsawa inoga, H.S S.M.S S.M., stente shukpa tanste mane, yakpo marea H.S.* “La fièvre, la fièvre due au *chuser*. Consulte un *amchi*; si tu en consultes un et que tu ne lui offres pas de *shukpa*, ce sera mauvais pour toi. *Tene mangpo gorna, gor tanggosak, gosoga, tene mangpo gornani bamenla*¹⁴ *gyok, tene Y.Y.mR.* “Et si tu es très en retard, tu dois le faire en retard n’est-ce pas ? Et si tu es très en retard (ta maladie) va se transformer en *bam* (cf note 14). LE MARI : *bam kiogen lo le*. “Elle dit que cela va tourner en *bam*.”

Le mari reprend inlassablement la conversation avec 12 et 13 : *Chu nyima troste mane ma zhuks nyima troste*, etc. De temps en temps, je ne l’ai pas noté à chaque fois, la *lhamo* prend son *daru* et le laisse trembler dans sa main. Des grains posés dessus bougent et lui donnent, de par leur position, des indications sur le diagnostic.

Lorsque la femme N°16 se présente elle s’écrie : *Yama*¹⁵ *inoga, yama*. “c’est le *Yama*.” *Lung thriks*¹⁶ *lung*¹⁷ *rtsa thriks-pa sum* “l’air (note 17), la bile, l’air, le pouls, les trois.” *Migi zumo inoga, sua ma yongnga sua yong duk*. “C’est une maladie (douleur) de l’œil. Cela arrive à certains et pas à d’autres.” Deux autres jeunes hommes se présentent alors (N°17 et 18). La *lhamo* leur absorbe le poison avec le *puri* mais ne leur dit pas un mot. Comme à chaque fois elle avale une gorgée d’eau d’un bol devant elle et recrache dans un autre bol rempli de cendres.

Le N°19 est une femme avec une petite fille. C’est pour la petite fille qu’elle vient. On comprend que la *lhamo* explique que l’enfant s’est battu avec un autre et; *Thukpa gyabna tene ane phultsak gyabnes, tene thurla butsong, tene rtsechen* (= *rtsima chenmo*) (...) *H.S.* “En se battant, il (l’autre enfant) l’a poussé et, elle est tombée, et s’est cassée une côte.” LE MARI : *Berga tannadannyampo tebo siknam butsongtok lo le*. “Elle dit qu’il l’a frappée avec un bâton et elle est tombée.” QUELQU’UN : *Ril tangspasang berga tangskyak tene katpe khyila butsongkyak*. “Lorsqu’il l’a poussée, il l’a frappée avec un bâton et elle est tombée du *katpa* (mur de soutènement de la terrasse d’un champ)”.

Le cas N°20 est une vieille femme. Elle a des boutons sur le visage. LA LHAMO : *An yakpo cos, chi-nang rtsangra chinang rtsang(ra) H.S.* “Fais bien le dehors et le dedans (de la maison) propres.” *Tene lhusa chenpo duga* (x2). “il y a un *lhusa* (*klu-sa*, un lieu où réside un *lhu*) important.” *Khiorange yang khangpe nyingma lhusa chenpo duga*. “Dans votre vieille maison il y a un *lhusa* important.” *Yangyang yakpo zhik coza*. “Nettoyez la encore et encore”. *Rtsangra lhusa chenpo zhik duga* (...) *tene yang khangpa nyingpa lhusa chenpo duga, te tshangma skyeste duga*. Elle se répète puis : “Tout cela (= la saleté) s’est rassemblée (dans cette vieille maison). LA FEMME : *Te tshangma zhangme inok, ta khimtses te inok* “Tout cela c’est les autres, les voisins [qui ont sali].” LA LHAMO : *Zhanme innang tene khierang(a) sadak (?) coste duga*. “Même si c’est les autres, il y a un *sadak* (*sa-bdag*) qui vous fait cela.” *Lha lhua tsitu songte inoga, lhu skyon inoga*. “*lha* et *lhu* ont été pollués. C’est un dommage dû à un *lhu*.” LE MARI : *lhaltsa inokpa tene* (...). “c’est le *lhatho* (appelé ici *lhaltsa*).” LA LHAMO : *Ang tangpo khorang srungma pheps duga* (*phepstoga* ?). “Tout d’abord un protecteur (une divinité) lui-même est arrivée (et, parce que pollué par la saleté dans ton ancienne maison, s’est attaqué à toi).

N°21 — Une femme. LA LHAMO : *M.S., M.S.* LE MARI : *skyot*. LA LHAMO : *Yachu rduga tuk, yachu rduga, chutshan zhuk*. “asperge-toi d’eau (de la source thermale, *yachu*; *chutshan*) ou frotte de l’eau sur ton corps (*rduk*, cf. note 19 ici *rduk* n’est pas employé pour la fumée, mais pour l’eau). Prends un bain dans la source thermale.” *Tangmo, tangmo, H.S., tangmo*. “Froide.” *Ika nyurgyok nyurgyok tongnga, ibo stingna bora, tene naze i-tshang cocuga*. “Dépêche-toi mets de côté pour plus tard tout cela (tout ce que tu as à l’esprit).”

La *lhamo* entame alors une seconde psalmodie, très longue celle-là. Dans sa main gauche elle a pris la cloche, dans sa droite le dorje et le phurba qui était planté dans un pot de farine sur la table. Elle récite manifestement un texte écrit car sa prononciation est beaucoup plus proche de l’orthographe. *Choskyong srungme kadenba, sanggyaski kadenba, choskye kadenba, gendungi kadenba, gyapo tsetapa kadenba*, etc. “Au nom des (par ordre *ka; bka*’de) protecteurs de la religion, du Bouddha, des moines, de la divinité (*gyapo* : *rgyal-po*, roi) Tsetapa etc”. *Gyapo tang tsangi notpa marara khe soa*. “Dommages dus aux *gya(l)po* et aux *tsan*¹⁸ allez-vous-en”. La même phrase est reprise avec toute une série de démons et entités surnaturelles. *Saza thraktunggi notpa marara the soa*. “Dommages dus aux mangeurs de chair et aux buveurs de

sang, allez-vous-en”. Et de même *lhui notpa, shindre, sondre, sadak*, etc. La liste se termine par *zhaniang notpa cetkanni marara khe soa*. “Tous ceux qui causent des dommages allez-vous-en”. Sont mentionnées ensuite les quatre cent vingt-quatre maladies *nadrik zhigya rtsazhi miyong parshok, notpa tshanma met parsok, skenngan parchat tamchat marara khe soa, khierang notpa cetkan tshangma semchan la notpa ma cetpa, rangrang sose nasu song*. “Vous les quatre cent vingt quatre maladies, ne venez pas ! Vous tous les dommages, ne venez pas ! Les accidents soudains, les morts soudaines, ne venez pas ! Vous donc qui causez des dommages aux êtres vivants, n’en causez pas ! Retournez chez vous !”

Pendant cette prière toute la foule vient se prosterner devant elle, les uns après les autres. Elle leur pose le *phurba* sur le front, la poitrine, la nuque, le front, les jambes. Elle prend du colza et en jette dans un encensoir, en distribue à toute l’assistance puis en jette en l’air. Elle prend son rosaire.

Pendant toute cette psalmodie elle s’interrompt de temps en temps pour parler à l’un ou à l’autre. C’est ainsi qu’on entend : *Rdugzas*¹⁹ *di me nangla thop yang yakpo cetnas rduksok, yuk matang*. “Mets le *rdugzas* dans le feu, et le bien et asperge toi de fumée. Ne le jette pas”. Le *rdugzas* que l’on jette dans le feu est très souvent un morceau de tissu. Ici elle distribue des grains de colza que chacun garde soigneusement : *Rduk chitho*. “mets-le le soir (la nuit)”.

Cette longue prière devrait marquer la fin de la séance quoi qu’il ne soit pas rare qu’une question supplémentaire arrive après. C’est le cas cette fois-ci. Le père de la jeune fille N°1 s’approche et pose une question.

Le père de cette jeune fille est habillé de la façon la plus traditionnelle. Il porte une longue *goncha* blanche. Sa coiffure est rasée à l’avant du crâne tandis qu’au contraire à l’arrière, ses cheveux se terminent en une natte unique elle-même prolongée d’un ruban (*cuti*). Sa fille, pour laquelle il intervient, peut avoir 18 ans.

LA LHAMO : *Tene srung(m)a ci stenet, yullha ci stenet*. “A quel dieu rends-tu un culte ? (quel protecteur consultes-tu ?). A quelle divinité tutélaire de village rends-tu un culte ?” *Chos ci stenet nyarange*²⁰ *chos ci stenet, mare mare, chipa re*. “Quelle est ta religion ? Non ! non ! tu es musulmane !” *Tene srungma pheps sugada* “est-ce que tu autorises la divinité protectrice à venir ?” (= es-tu bouddhiste ?).

LE PERE : *kasa-la*. “Oui”. LA LHAMO : *Teneka gerganbi kalung tangs*. “Quel maître as-tu consulté ?” (quel maître t’a donné des préceptes ?). LE PERE : *sakthrina*. “(Un maître) de Sakti”. LA LHAMO : *Tene i-tshangma cia ma phins*. “pourquoi ne les (?) as-tu pas tous jetés dehors ?” *Luyeri*²¹ *cia ma phings*. “Pourquoi n’as-tu pas jeté le *luyer* dehors ?”.

Ici le texte devient obscur, probablement parce qu’il manque le tout début de la séance. On ne sait pas qui ou ce qu’elle aurait dû jeter dehors. Quant au *luyer*, il s’agit peut-être d’un autre *luyer*, quoique la *lhamo* m’a dit après la séance que cette jeune fille ne venait pas pour la première fois.

LA LHAMO : *Tene semcene doton kazugi co(at)(lo)*. “Et puis que fais-tu pour le profit des êtres vivants ?”²². Puis elle énumère : *catdrol tonga, catdrol, tene lhandre kathang, gyapo kathang, padma kathang, kathang de snga*,²³ *tene tridos, gyal-dos, tsandos*²⁴ *tongnga*. Après cette longue énumération où

elle met un peu de tout, comme cérémonies de popitiation, la *lhamo* ajoute : *mikhura, khurena mikhur, tamja mikura, khura mamet tamja khurena mikhur*. En d’autres termes, elle lui demande avec une insistance de lui obéir. LA JEUNE FILLE : *khuren*. “Oui, j’obéirai”. La *lhamo* lui noue alors un fil de différentes couleurs autour des deux majeurs. On sait²⁵ qu’un anneau autour du majeur peut empêcher certaines formes de démons de pénétrer par ce doigt dans le corps de la victime. LA LHAMO : *Maphuda*. “Ne le retire pas”. LA JEUNE FILLE : *Mi phut le, mane mi phut le*. “Je ne le retire pas, jamais”. La *lhamo* lui met alors le fil autour du cou, puis la jeune fille dit des *om mane padme hum*, le mantra de Chenrezik (sPyan-ras-gzigs). La *lhamo* lui demande : *Tene mane rtsawa ci in, singna tonte ina khana tonte in*. “Pourquoi ces *mane* (*ma-ni*, c’est-à-dire le mantra en question) ? Est-ce que tu parles avec ton cœur ou avec ta bouche ?”. Mais la jeune fille ne reprend pas et continue avec une prière connue appelée *skyabdro*

Lama (bla-ma) la skyabsu chio

Sengyes (sans-rgyas) la skyabsu chio

Chos la skyabsu chio

Gendun (dge-dun) la skyabsu chio

Un dialogue de sourds s’engage, la *lhamo* reposant les mêmes questions et la jeune fille continuant sa litanie. La *lhamo* se met alors à chanter la même prière. Elle jette des graines de colza. Elle remet son *phurba* qu’elle a toujours dans la main, dans le pot rempli de farine, prend son *daru*. *S.M., stente melda*²⁶ *ma phogna yakpo miyonga*. “Si tu ne vois pas un *amchi* pour recevoir le feu, cela ne se passera pas bien”. Elle donne l’ordre à tout le monde de sortir. *Kiespa pomo, tshangma chilo(g)a tonzok*. “Hommes et femmes sortez !” Nous faisons semblant de ne pas comprendre. On ne nous dit rien. Presque tout le monde sort effectivement.

La *lhamo* entame une nouvelle psalmodie qui indiquerait un changement de divinité dans son corps. Les Ladakhi appellent cela *chendren* (*spyan-’dren*).

Après le *chendren* la *lhamo* reprend : *Tusumi lama gyokspa jola*. “consulte vite un *rinpoche*”. *Tsan, gyapo, trimo, shindre, tene catdrol tong*. “*Tsan, gyapo, trimo shindre*, procède à une *catdrol* (nom d’une cérémonie)”. *Basena izuga drul midrul, izug midrul midrula, drul micoga*. En d’autres termes, elle demande à la jeune fille de ne plus voyager en bus. *Ta i-tshangma phingma phingspana izuk cona gala miyonna*. “Quand tout est sorti (tout ce qui te rend folle ? tout le poison qu’il y a en toi ?) si tu agis ainsi (à nouveau) ce sera mauvais pour toi. Ici la *lhamo* emploie l’habituel *gala* (*rgya-la*) des Ladakhi et non *yakpo*. De même que pour le *nyerang* quelques minutes plus haut au lieu de *khierang*, on a l’impression qu’elle ne contrôle pas toujours bien son vocabulaire de *lha* (*lha*). *Semba nante madugna yakpo miyong yonggyure, tene gyabdun nyiska melda phogena, H.S.* “Si tu ne contrôles pas ton esprit, ce sera mauvais, et tu recevras le feu (de l’*amchi*) des deux côtés (*gyabdun* : dos et face).” *Sumpa semba nante ma dugna melda phogena gyabdun nyiska H.S.* Elle se répète en commençant la phrase par *sumpa* (troisièmement). Apparemment la jeune fille à trois choses à faire : 1°) consulter un *rinpoche* et “donner” un *catdrol*, 2°) ne plus prendre le bus 3°) contrôler son esprit sinon le feu la frappera (*phokces*).

Ngurgyok jola tusumi lama ngurgyok jola, catdol matanga, Y.Y.mR. Elle se répète puis elle ajoute : *Tene chipe kane ci zospin, lopca (ltopcha ?) zospina ?* “Et qu’est ce que les musulmans t’ont donné à manger ? du poison ?” LA JEUNE FILLE : *Zospin.* “Oui, j’ai mangé (chez les musulmans)”. LA *LHAMO* : *Tene yangspa tangen dang khiorang mindra, mindra zeren dukspasang, tene tanga minduga.* “Alors ils font des plaisanteries, et ils disent un tas de choses; c’est bien cela ?” LA JEUNE FILLE : *Kasa tangduk le.* “Oui, ils font (donnent) (des plaisanteries)”. La *lhamo* ne précise pas de quoi il s’agit exactement. On comprend que la jeune fille fréquente des musulmans, mange avec eux, plaisante avec eux et que quelque part elle se laisse empoisonner ou “ensorceler”. Y-a-t-il là une allusion aux “charmes” que les musulmans sont accusés de mettre dans la nourriture ? (voir plus haut le cas N°8). LA *LHAMO* : *Tusumi lama ngurgyok jola, ngurgyok stena.* LA JEUNE FILLE : *Kasa-le.* “Va vite rendre visite à un *rinpoche*, va vite le consulter — bien”.

La séance est cette fois-ci terminée. Tout le monde rentre pendant que la jeune fille se prosterne devant la *lhamo*. La *lhamo* entame une dernière psalmodie, tournée à nouveau vers le petit autel. Elle se met à genoux, tournant à nouveau le dos à l’assistance. Le mari lui apporte de l’eau. Elle se penche, les genoux toujours repliés, la poitrine contre le sol, les fesses proéminentes. Elle émet une sorte de hoquet; son corps est pris de soubresauts et de tremblements. Soudain, elle se redresse. Elle invite tout le monde à boire du thé : la transe est terminée.

QUELQUES COMMENTAIRES

Quels commentaires peut-on faire sur cette séance ? Je n’ai pas l’intention ici de me lancer dans une étude comparative qui pourra être faite ailleurs²⁷. Je me contenterai de quelques mots sur le contenu du discours pendant la transe.

Le moins que l’on puisse dire c’est que la *lhamo* — ou si l’on préfère les divinités qui la possèdent — ne prend pas de risques. Le patient est presque systématiquement renvoyé au médecin de médecine occidentale, ou au médecin de médecine traditionnelle, et parfois aux deux. Les diagnostics semblent parfois très précis : *yama, thrikspa, lung, rtsagar, chuser*. En réalité, ils ne sont précis que dans la mesure où l’on connaît bien la médecine traditionnelle. Mais j’ai pu vérifier que, même pour des Ladakhi instruits, ces maladies sont des concepts assez vagues, et, je doute que, si la *lhamo* dit par exemple *chuser*, et que plus tard l’*amchi* dise *rtsagar*, cela soit interprété comme une erreur de diagnostic. Il y a d’ailleurs dans le discours de la *lhamo*, des séries de noms de maladies (*chuser, rtsagar*, dans le cas N°15; *lhung, thrikspa, rtsagar* dans le cas N°16) ou des séries de noms d’organes (*khalma, thotpa*, dans le cas N°10) qui en disent long sur l’interchangeabilité des maladies organiques. Le message doit être interprété comme : c’est une maladie organique²⁸, allez voir le docteur ou l’*amchi*, ce n’est pas de mon ressort. Vouloir interpréter le discours de la *lhamo* en fonction de la médecine tibétaine savante, est aussi absurde que de vouloir interpréter certaines croyances en Occident (“avec leur bombe, ils détraquent le temps”) en fonction de la météorologie et de la physique nucléaire.

L’absence de prise de risques est particulièrement patente dans le cas de la jeune fille N°1. Il n’y a pas véritablement de dia-

gnostic. On peut noter que 1°) c’est une mauvaise bouddhiste, c’est peut-être même une musulmane (d’où probablement les *mane* et le *skyabdro* de la jeune fille pour prouver le contraire), 2°) elle mange chez les musulmans, elle a probablement été empoisonnée. 3°) une série d’êtres surnaturels est énumérée en vrac (*tsan, gyapo, trimo, shindre*) tout comme les maladies étaient énumérées en vrac ailleurs. On retrouve la même variété au niveau des remèdes. 1°) consulter un *rinpoche*, 2°) lire les *kathang (bka’-thang)*, 3°) faire des *gyaldus, tridus*, etc. 4°) consulter un *amchi*, 5°) ne plus prendre le bus, 6°) donner un *catdrol*.

D’autres interprétations relèvent du simple bon sens. Ainsi le cas N°2 a des problèmes avec quelqu’un. C’est que ce sont les autres qui cancanent et ont monté cette personne contre le patient. Quoi de mieux que d’essayer de discuter “encore et encore” avec cette personne. Ainsi (cas N°19) l’enfant est blessé. C’est un petit camarade qui lui a tapé dessus. Quoi de plus vraisemblable et quoi de plus invérifiable ? Ainsi les femmes N°13 et 14 ne doivent pas se baigner dans l’eau glacée, affirmation qui n’a rien d’étonnant.

Je ne vois que deux cas où le diagnostic soit précis : deux femmes (N°4 et N°20) toutes deux victimes des *lhu (klu)* et, dans le cas de la seconde, des *lhu* et des *lha (lha)*. Il s’agit de pollution et de contre-pollution et j’en ai déjà parlé²⁹. Mais si la *lhamo* prend des risques, elle va par contre dans le sens de croyances bien établies. Affirmer que quelqu’un qui a des boutons sur la peau est victime des *lhu* est en effet un lieu commun au Ladakh. Il en est de même des accusations portées contre l’*akhun* (cas N°8).

On retiendra cela du discours de la *lhamo* : un solide bon sens, des lieux communs et aussi, le fait d’aller dans le sens du patient (cas N°8 “ton vœu se réalisera”).

BIBLIOGRAPHIE

MEYER F., 1981, *gso-ba-rig-pa — Le Système Médical Tibétain* — Paris

NOTES

1 Interrogée sur ce *srung(m)a* — comme très souvent une feuille de papier portant une formule pliée et cousue dans un carré de tissu — elle m’a déclaré qu’il lui avait été donné par un *rinpoche* tibétain afin qu’elle puisse recevoir des divinités tibétaines lorsqu’interrogée par les Tibétains.

2 Coiffure à cinq pans portée par les *lhaba* et aussi par les moines pendant certains rituels (incinérations).

3 *Phanthoksena* ou *phanthoksina*. Il y a une certaine ambiguïté entre *e* et *i*, marques de l’ergatif-génitif, et *en* et *in*, marques du futur comme dans cet exemple.

4 *Azhang*, oncle. Terme d’adresse pour une personne plus âgée que le locuteur.

5 *Shokbu*, mot tibétain (*shog-bu*) voulant tout simplement dire « papier, feuille de papier ». En ladakhi on prononce *shugu, nganggak*, contraction probable de *ngampa* et de *ngak (ngan-pa, mauvais et sngags formule)*, cf. *nganchos*, la mauvaise religion, la magie noire. Le mari emploie *jadu*, qui est le mot hindi/ourdou. Les deux mots les plus courants, *nganstat* et *tappis*, ne sont pas employés ici.

6 Il semble qu’en parler ladakhi *sten*, impératif de fréquenter, consulter, soit employé pour les divinités et les personnages très importants. Le mot *stun* employé par le mari dans sa traduction, se réfère à la fréquentation de per-

sonnes ordinaires. Concurrément à *sten*, la *lhamo* emploie *jol* impératif de *jalces*.

7 On remarquera que le mari emploie indifféremment *lo* « il (elle) dit »; *zera-nok* (*idem*) et *molanok* « il (elle) répond » (mot honorifique). Les « infinitifs » de ces trois verbes s'orthographient *zlo-byes*, *zer-byes*, *mol-byes*.

8 *Chuser* (*chu-ser*, eau jaune) désigne en tibétain classique le serum (d'après Meyer, 1981; 47) tandis que Jäschke signale ce mot comme euphémisme pour désigner l'urine. Un informateur ladakhi, nous définit *chuser* comme signifiant une maladie où le patient a de l'eau dans les articulations. D'après un autre, il s'agit d'un liquide impur qui se mêle au sang. *Rtsagar* (s'orthographie peut-être *rtsa-dkar*) nous est présenté par un ami ladakhi comme un malaise où l'on ressent des démangeaisons et des picotements.

9 Allusion ici au « feu de l'*amchi* ». Il ne semble pas qu'il s'agisse de moxibustion, du moins pas telle que définie par Meyer (1981, p. 188), mais plutôt de « pointes de feu ». Nous trouverons plus loin dans le texte une autre allusion où le mot *melda* est utilisé (*me*, feu, *lda*, aiguille).

10 *Jol*, impératif, de *jal*, rendre visite. Cf plus haut : *yangyang jalen* « tu me rendras encore souvent visite, nous nous reverrons souvent ». *Col* ou *chol* — demander quelque chose par la prière : *koncoga col*.

11 *Rduk*. S'imprégner de la fumée d'un objet jeté dans le feu. Il s'agit souvent d'un morceau de tissu. Cette opération sert à lutter contre les démons où la possession. L'objet jeté dans le feu s'appelle *rdugzas*. Il est souvent donné par un *rinpoche*. On peut aussi employer *rduk* lorsqu'il s'agit d'eau et non de fumée. (tib. *ldug(s)-pa*, verser, répandre; cf aussi Meyer, 1981, p. 186 *dugs* = applications externes).

12 *Kem*, anglais « camp ». il s'agit du camp de réfugiés de Choklamsar.

13 *Khambe* : gén. de *khamba* c'est-à-dire « khampa ». Le mot veut tout simplement dire Tibétain; pas nécessairement originaire de Kham.

14 *Bam*. Cf tibétain *bam-pa*, putréfaction pourriture. C'est le stade suprême du *chuser*. L'eau envahit tout le corps. *Tshawa* ou *rtsawa* (*tsha-ba*) fièvre.

15 *Yama* le sens de ce mot n'est pas clair du tout. Un informateur nous parle de pus dans les oreilles, et un autre d'un déséquilibre entre les 5 éléments par manque d'air. Cette dernière maladie est plutôt désignée par le mot *lhung* (*rlung*) qui signifie tout simplement air.

16 *Thrikspa*. Orthographié *mkhris-pa* (en tibétain la bile); *thrikspa* est défini par certains Ladakhi comme une maladie où la bouche devient aigre.

17 *Lhung* (*rlung*) l'air, l'un des cinq éléments.

18 *Tsan* (*btsan*) démon rouge sans dos. *Gyapo* (*rgyal-po*) divinité connue surtout au Ladakh comme poursuivant les voleurs. *Trimo* (*dri-mo*) sorte de sorcière mangeuse de chair crue. *Shindre* (*shi-'dre*) fantôme. Pour plus de détails cf. Kaplanian 1981 chapitre sur la religion populaire et Kaplanian 1985 b.

19 *rdugzas*, cf. note 11

20 On notera ici le *nyerang*, poli au lieu du *khierang* habituellement utilisé par la *lhamo*.

21 Ce passage n'est pas clair. Contre mes amis Ladakhi, je suggérerais de traduire : « pourquoi n'a-t-il pas retiré tout cela (de ton corps) ? » « Pourquoi le *luyer* ne l'a-t-il (le poison, l'impureté) pas retiré (de ton corps) ? ». Ce serait une allusion à une autre visite chez un *luyer*.

22 La *lhamo* emploie le terme *lhuyer* (*lus-gyar*) qui est le terme correct. Les Ladakhi définissent eux-mêmes un *luyer* comme quelqu'un qui fait profession d'être possédé, et un *lhaba* comme un *luyer* en tant qu'il est possédé. Mais dans la pratique, ils emploient presque toujours *lhaba*. J'ai suivi cet usage.

23 *Kathang* (*bka'-thang*), ordre, édit. Allusion ici à des textes écrits. *Kathang de snga*, (*bka'-thang sde lnga*) « les 5 sortes de *kathang*, les 5 *kathang* ».

24 *Tridos* ou *tridus*, *gyaldos*, etc. cérémonies pour se débarrasser des *trimo*, des *gyapo*, etc.

25 Les démons – tout particulièrement l'esprit des *gongpo/gongmo* ('gong-

mo) – entrent dans le corps du possédé par le majeur (Kaplanian 1985 b et dans ce recueil). Le fil de 5 couleurs est utilisé dans la cérémonie dite *tsheguk* (*tshe-'gugs*) destinée à obtenir une longue vie, et les 5 couleurs renvoient aux cinq éléments nécessaires à la vie.

26 *melda*. Cf. note 9

27 Le lecteur intéressé par ce sujet consultera avec intérêt les travaux de R. Hamayon ainsi que l'ouvrage collectif *Spirit Possession in the Nepal Himalayas* (New-Delhi 1976).

28 Je devrais plutôt employer la terminologie ladakhi, et parler de maladie naturelle (*rangzin*; *rang-bzin*).

29 Sur la pollution des *lhu* et ses conséquences cf. Kaplanian 1985 a et b.

RESUMÉ : Cette article n'a d'autre prétention que de donner la description exhaustive d'une séance d'un *luyer* (*lus-gyar*) en l'occurrence la *lhamo* (*lha-mo*) de Sabu (Ayu). On trouvera donc ici le texte des paroles de la *lhamo* avec un commentaire sur le langage. Les questions des personnes qui viennent la consulter et quelques commentaires saisis dans la foule ont aussi été consignés ainsi que la traduction faite par le mari de la *lhamo* de son discours parfois assez obscur. Certains gestes qui accompagnent les paroles ont été aussi notés. L'article est donc essentiellement descriptif et ne fait pas allusion aux débats actuels sur la transe et la possession.

SUMMARY: This paper claims to be no more than an exhaustive description of a seance by a *luyer* (*lus-gyar*), the Sabu (Ayu) *lhamo* (*lha-mo*). The author transcribes the *lhamo*'s own words, the patients' questions, the interpretation made by the husband of the *lhamo*, and some comments made by the audience. This paper is essentially descriptive, and the author does not involve himself in current debates about possession and trance.

ZUSAMMENFASSUNG : Dieser Aufsatz beschreibt ausführlich eine Seance mit der Sabu (Ayu) *lhamo*, einer *luyer*. Der Autor transkribiert die Worte der *lhamo*, die Fragen der Patienten, die Auslegungen des Ehemanns der *lhamo* und einige der Kommentare der Zuhörer. Vorgegangen wird im wesentlichen rein deskriptiv: der Autor möchte mit seinem Aufsatz nicht an der aktuellen Debatte über Besessenheit und Trance teilnehmen.