

LES LHA, UNE CATÉGORIE ZANSKARI À  
GÉOMÉTRIE VARIABLE  
Ou, Que sont les dieux devenus ?<sup>1</sup>

Isabelle Riaboff

Paris

Dès les premiers siècles de l'histoire du bouddhisme, ses développements se sont accompagnés d'un mouvement d'assimilation des "différentes divinités appartenant aux traditions religieuses autochtones des pays dans lesquels il s'est implanté" (Masséin, 1984: 437). De surcroît, au commencement de l'ère chrétienne, notamment dans le cadre du bouddhisme *Mahāyāna* (du "Grand Véhicule"), l'adoption de la *bhakti* (attitude hindouiste d'attachement et de dévotion d'un fidèle, soit à une divinité, soit à un être humain considéré comme une manifestation divine), amena à une divinisation du Buddha historique (assimilé à l'"Empereur Universel", *cakravartin*) et d'un nombre toujours croissant de *buddha* sauveurs, ainsi qu'à une amplification du culte rendu aux *bodhisattva*, êtres éveillés restés dans le monde au service d'autrui (cf. *ibid.*: 1008).

En raison des jeux combinés de ces deux processus, particulièrement saillants en terre mahayaniste, le champ du "divin" en vint à relever de deux plans différents: certains "dieux", autochtones, demeurent

1. Tous les noms communs, tibétains et zanskari, sont donnés en italiques (Ex. *lha*) et se conforment aux règles de translittération du système proposé par T. V. Wylie (1959). Parmi eux, les termes zanskari dont les orthographies ne sont pas arrêtées sont transcrits phonétiquement: ces formes parlées sont signalées par la marque distinctive "''" (Ex. *yultsa*''). Quant aux toponymes, ils sont systématiquement gardés sous leurs formes phonétiques et ne sont donc pas suivis de marque (à leurs premières occurrences, ces toponymes sont accompagnés de leurs orthographies correctes entre crochets ; Ex. Zangla [bZang-lha]). Qui plus est, de même que j'écris "Zanskar" et "Ladakh", j'adopte "Zanskarpa" et "Ladakhpā" (noms que se donnent les habitants du Zanskar et du Ladakh) et les adjectifs "zanskari" et "ladakhi" sans les marquer d'un "''".

[Note sur les termes sanscrits: Pour des raisons d'ordre technique, l'*anuśāra* et la chuintante non-cérébrale ne portent pas de signes diacritiques. Exemples: "samsāra" ou "Avalokiteshvara". Les éditeurs]

mondains ('jig-*rten-pa*; skt. *laukika*), soumis, au même titre que les hommes, au cycle des renaissances (skt. *samsāra*), tandis que d'autres, sortis du monde phénoménal parce qu'éveillés (au sens bouddhique), participent pour leur part de la vacuité (skt. *dharma-dhatu*), transcendance supramondaine (ils sont dits 'jig-*rten-las* 'das-*pa*, en skt. *lokottara*). Mais alors, là où nous employons un seul et même substantif (celui de "dieu"), de quel(s) terme(s) les locuteurs bouddhistes usent-ils ? Dans la littérature tibétologique, la catégorie tibétaine des "*lha*", attestée dans des textes tibétains anciens (sinon prébouddhiques, tout au moins non-bouddhiques), est systématiquement assimilée à celles, française et anglaise, de "dieu" et de "god". Aussi le présent article cherche-t-il à mieux circonscrire ce qu'il en est des *lha* au Zanskar [Zangs-dkar]<sup>2</sup>, en délimitant le champ des référents contemporains auxquels se rapporte cette catégorie et en décrivant leurs relations avec le reste du panthéon zanskari.

### Aux côtés des hommes

Dans leur vie quotidienne, de même que lors des manifestations rituelles qui la ponctuent, les Zanskarpa côtoient un certain nombre d'êtres avec lesquels ils ont à entretenir des relations, êtres regroupés en trois catégories principales, celles des *lha*, des *klu* et des '*dre*' (ces derniers étant à leur tour subdivisés en un triptyque, dont les termes, connus de tous, sont fréquemment énoncés ensemble: *dri-mo*, *r্যāl-po* et *btsan*)<sup>3</sup>. *Lha*, *klu*, '*dre*': ce sont là autant de

2. Les matériaux de cet article ont été collectés pour l'essentiel lors d'un premier séjour au Zanskar [Zangs-dkar] (de juillet 1991 à janvier 1992), par la suite complétés par des données additionnelles réunies lors de missions ultérieures sur le terrain (notamment de mars à août 1994). Serti d'imposants massifs montagneux, l'arc himalayen au sud et la chaîne dite "du Zanskar", qui le sépare au nord du Ladakh [La-dvags], ce petit pays rural est habité par quelque 8000 individus dont les villages s'étagent entre 3500 et 4000 mètres d'altitude.

3. Néanmoins, il est d'autres familles de divinités tibétaines dont on ne parle pas communément au Zanskar, telles que celles des *bgags* (esprits qui ne se sont pas soumis au bouddhisme) ou des *bdud* (démons de première importance qui se posent en adversaires du bouddhisme). Et si les Zanskarpa disent des *srin-po* - mangeurs d'hommes - qu'ils vivaient en Inde il y a fort longtemps (où le héros épique gesar de gLing les aurait convertis), ils les considèrent comme étant désormais absents de notre monde: seule leur apparence demeure puisque le seigneur des morts (gshin-rje chos-r্যāl) et ses acolytes prennent la forme de *srin*

catégories non-bouddhiques, évoquées (avec d'autres) dans bon nombre de textes tibétains anciens (VIIe - XIe siècles) et que le bouddhisme coiffa finalement de son autorité en les intégrant à ses propres représentations cosmologiques.

Selon les théories bouddhiques, tout être qui appartient au monde phénoménal, "doté d'un esprit" (*sems-can*), est soumis à la loi de la transmigration. Sous l'influence des empreintes karmiques (*bag-chags*) [engrammes dont le *karma*, en tant que volition, imprègne le courant de conscience], il renaît périodiquement dans l'une ou l'autre des "voies" du devenir ('*gro-ba'i rigs*; skt., *gati*). Au nombre de six, ce sont les enfers (*dmyal-ba*; skt., *naraka*), les sphères des esprits affamés (*yi-dvags*; skt., *preta*) et des animaux ('*dud-'gro*; skt., *tiryak*), celles des hommes (*mi*; skt., *nara*), des titans (*lha-ma-yin*; skt., *asura*) [anti-dieux omis en tant que classe d'êtres distincte par les bouddhistes des premiers temps] et des dieux (*lha*; skt., *deva* ou *sura*). Ainsi va le cycle des renaissances bouddhique (*samsāra*), symboliquement représenté, dans l'iconographie, sous la forme d'une roue, dite "de l'existence" ou "du devenir" (*srid-pa'i 'khor-lo*; skt., *bhava-cakra*): roue dont les polarités ne sont toutefois pas quelconques, puisque, toujours, la sphère des *lha* y est positionnée dans la portion centrale supérieure, diamétralement opposée aux enfers<sup>4</sup>.

Cela dit, ce disque ne saurait être autre chose que le symbole du mouvement circulaire de la vie, tandis que, du point de vue de sa configuration proprement physique, le cosmos est conçu comme un espace avant tout vertical, où les êtres vivants sont ordonnés de façon linéaire: des abysses du vaste océan cosmique aux cimes du Mont Meru/Sumeru (*ri-rab*, montagne-pivot de l'univers), s'étagent les ressortissants des six sphères, avec, de bas en haut, les êtres des enfers, les esprits affamés, les animaux, les hommes [qui vivent sur douze continents répartis dans les quatre directions (notre monde,

*po* lorsqu'ils se présentent devant un homme mauvais, après sa mort, et, par voie de conséquence, lorsqu'ils s'incarnent durant les danses liturgiques (*chams*), qui ont vocation didactique.

4. Seuls les *lha*, les hommes, les animaux et les êtres des enfers sont en général cités comme renaissances possibles, après la mort, par les Zanskarpa, qui, dans leur grande majorité, ne citent ni les titans, ni les esprits affamés. Les représentations peintes de la "roue de l'existence" sont relativement rares dans les monastères du Zanskar, où il n'est pas d'équivalent, artistiquement parlant, de la superbe roue ladakhi du monastère de Tikse [Khrig-rtse].

*'dzam-gling*, étant situé pour sa part au Sud); puis, à la base du Sumeru, viennent les titans, surmontés des *lha*: ce sont tout d'abord, sur les flancs du mont, les dieux qui relèvent du domaine du désir (*'dod-pa'i-lha*), ensuite, au sommet du Sumeru, les dieux du domaine de la forme (*gzugs-khams lha*) et enfin, au-dessus, les dieux du domaine de l'absence de forme (*gzugs-med lha*)<sup>5</sup>.

Pourtant, en dépit de ce strict découpage biogéographique du cosmos (en parfaite conformité avec le schéma cosmique indien), les *lha*, au Zanskar comme dans le reste de l'aire tibétaine<sup>6</sup>, cohabitent bel et bien avec les hommes. Et Sonam Wangtchuk [bSod-nams dBang-phyug], érudit du village de Karcha, d'expliquer que ces *lha* ne sont en fait que les émanations (*sprul-pa*) des *lha* du "monde-des-*lha*" (que l'on appelle alors, plus spécifiquement, *lha tshe ring-mo*, "lha-à-la-longue-vie"), de même que les *'dre*, quand ce ne sont pas des animaux (tout comme les *klu*), sont considérés comme des émanations de titans. En outre, il est parfois question de *yi-dvags* (assimilés à l'occasion aux *dri-za*, littéralement les "mangeurs d'odeurs") qui, eux aussi, seraient les émanations des "esprits affamés" du même nom.

Mais cette résolution de la contradiction n'est le fait, au Zanskar, que d'un très petit nombre de lettrés, versés dans l'étude des théories explicatives bouddhiques<sup>7</sup>, dans la mesure où, pour l'immense

5. Dans la représentation géographique du cosmos, les *lha* et les êtres des enfers occupent donc, tout comme dans la roue du devenir, les positions extrêmes, respectivement la plus haute et la plus basse: on notera avec intérêt, au passage, que les deux structures cosmologiques, circulaire et verticale, commandent deux conceptions du voyage *post-mortem*, la première véhiculée par le *Bar-do thos-grol*, et la seconde par un texte du IXe ou Xe siècle, dont m. Lalou, en son temps, souligna l'originalité à cet égard (cf. 1949: 47).

6. Les communautés appartenant à ce que j'appelle "l'aire tibétaine" ont pour caractéristique saillante le fait de parler des langues bodiques. Vaste unité géographique, cette aire embrasse, outre le Tibet, une zone orientée ouest-est qui, englobant la chaîne de l'Himalaya et ses contreforts méridionaux, joint l'Inde du nord-ouest (Ladakh et Himachal Pradesh) au Yunnan en passant par le Népal (du nord et du centre), le Sikkim et le Bhoutan.

7. La scission lettrés vs non-lettres me semble beaucoup plus pertinente au Zanskar que celle, qui ne lui coïncide pas, que l'on a trop facilement tendance à affirmer entre moines et laïques. Personnellement, il m'est apparu que moines et paysans ont des conceptions du vivant similaires, à l'exception de quelques individus, moines ou non, au premier rang desquels Sonam Wangtchuk (d'extraction noble [*blon-po*], devenu moine depuis une quinzaine d'années seulement, suite à son

majorité des Zanskar, la vision compartimentée du cosmos ne prévaut pas<sup>8</sup>: dès lors, les *lha* sont considérés, ainsi que les *klu* et les *'dre*, comme des entités du monde phénoménal qui, en elles-mêmes, peuplent le monde des hommes, *dans lequel* elles sont spatialement étagées. Ainsi associe-t-on fréquemment les *klu* au monde du sous-sol (*'og-la*), les *lha* au zénith (*steng-la*) et les hommes à l'entre-deux (*bar-la*): seuls les *'dre* ne semblent pas avoir de place topographique spécifique, quoique les *btsan* (qui constituent une sous-classe parmi les *'dre*) demeurent à hauteur des hommes, dans les rochers rouges, dit-on parfois<sup>9</sup>.

Les représentations zanskari des *btsan* diffèrent de la tradition tibétaine classique, qui les décrit sous la forme de cavaliers rouges montant des chevaux de même couleur (cf. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1975: 13). Au Zanskar, ce sont des personnages féminins, soit sans peau, et donc à vif, soit sans chair dans la partie dorsale de leur corps, donnant ainsi à voir leurs organes mis à nu<sup>10</sup>. Sanguinolents, ils demeurent donc associés à la couleur rouge, avec laquelle leurs rapports sont ambigus. En effet, ils sont les habitants occasionnels des rochers rouges, mais paradoxalement ce sont des objets précisément rouges<sup>11</sup> qui les tiennent à l'écart<sup>12</sup>. En sorte que

veuvage), qui fait aux yeux de tous figure de référence en matière de connaissance de l'orthodoxie bouddhique: son érudition, sa générosité et sa curiosité intellectuelle en font pour moi un interlocuteur de choix quand je me trouve confronté à des questions doctrinales.

8. En outre, pour les rares qui, sans être pour autant érudits, connaissent l'existence des "lha-à-la-longue-vie", ces derniers n'ont purement et simplement rien à voir avec les *lha* du monde des hommes.

9. Ces trois étages du monde sont caractéristiques de la tradition tibétaine (cf. F. Meyer, 1987). Il est fait référence à un tel étagement tripartite dans des textes tibétains anciens, tel que le long manuscrit de divination (p 1047), datant de l'époque ancienne (VIIe-XIe siècles) analysé par A. Macdonald (cf. 1971: 294). Cette dernière, par ailleurs, voit elle aussi un possible rapprochement entre les deux découpages verticaux du monde: "le système cosmique indien de la montagne centrale *Meru* flanquée de ces quatre continents [...] Constitue l'expression bouddhique de ce schéma indigène (cette division tripartite du monde) auquel il s'est parfois substitué" (1959: 420).

10. Ph. Sagant me signale que les êtres aux dos écorchés sont des figures fort répandues dans bon nombre de régions himalayennes.

11. Ce sont par exemple des dessins rouges peints sur les murs extérieurs d'une maison, une pierre de cette même couleur placée à proximité ou encore le *mchod-rten* (construction votive bouddhique) rouge d'une série de trois encastrée au-dessus de la porte principale. Rouge, blanc, bleu: ce sont là les couleurs des *mchod*

d'aucuns disent des *btsan* qu'ils ont peur du rouge, tandis que d'autres laissent entendre que s'ils restent à distance des maisons rouges c'est au contraire parce que, justement, c'est là leur propre couleur: peut-être les *btsan* s'éloignent-ils de telles habitations, familières, en raison d'un caractère asocial qui les pousserait à s'éviter les uns les autres, ainsi qu'il est expliqué au Ladakh (cf. P. Kaplanian, 1987: 190), ou bien, peut-on imaginer, parce que ce ne sont pas des cibles potentielles dont ils auraient à s'approcher pour nuire. Car, au fil de leur errance, les *btsan* semblent avoir pour seule activité l'envoi de maladies aux hommes, tout comme le personnage de *rgyal-po* (dont nous reparlerons plus loin) et les *dri-mo*<sup>13</sup>, figures féminines confondues ou simplement associées avec les *ba-mo*, sorcières de village. En outre, l'ensemble de ces 'dre ne saurait apporter une quelconque aide aux humains. Il convient de noter ici que ce sont là des traits qui caractérisent également les esprits affamés (*yi-dvags*) [même si ceux-ci sont beaucoup moins évoqués dans la vie quotidienne zanskari que ne le sont les 'dre]: renaissances d'hommes cupides, c'est par esprit d'avidité qu'ils s'emparent des richesses des humains, vis-à-vis desquels ils ne sont jamais que malignité.

Pas plus qu'ils ne leur adressent de requêtes, les Zanskarpa ne font d'aveux aux 'dre, dans la mesure où les coups portés par ces derniers sont gratuits, jamais motivés que par leur malveillance. En conséquence, les seules façons de leur répondre consistent à les mettre à distance ou à les tuer symboliquement: c'est ainsi que des

*rten* lorsqu'ils vont par trois (*rigs-gsum mgon-po*, les "Trois protecteurs"), parfois associés aux trois classes d'êtres – hommes, *lha* et *klu* – et aux trois *Bodhisattva* protecteurs de chacune d'elles (cf. C. Das, 1983: 1181); mais, pour leur part, mes interlocuteurs zanskari sur la question interprètent ces trois *mchod-ten* comme devant éloigner respectivement les *btsan*, *rgyal-po* et *dri-mo*, autrement dit les 'dre dans leur ensemble.

12. Selon Sonam Wangtchuk, les dessins rouges (qu'il dénomme *btsan-gsol*) empêchent les *btsan*, non pas d'approcher les habitations, mais d'envoyer des maladies sur leurs occupants.

13. La catégorie des *dri-mo* semble inconnue au Tibet. Peut-être est-elle à rapprocher de celle des *dri-za* (êtres "mangeurs d'odeur")? Une chronique zanskari reproduite par A. H. Francke présente la graphie *krin-mo*, phonologiquement proche de *dri-mo*; A. H. Francke suggère qu'il s'agit là d'un équivalent de *srin-mo*, forme féminine de *srin-po* (cf. A. H. Francke, 1926: 152; en ce qui concerne les *srin-po*, cf. *Supra*, note 3); toutefois, les locuteurs zanskari contemporains distinguent les *dri-mo* des *srin-mo*.

340

figurines (dites *be-le*, terme donné pour synonyme du tibétain *glud*) ou, en d'autres cas, une construction (*mdos*) représentant le palais du 'dre sont jetées à l'écart. Aux yeux d'une grande partie des Zanskarpa, les 'dre sont immortels: on ne saurait donc faire autre chose que de les tenir à l'écart.

A l'inverse des 'dre, les *lha* et les *klu* sont des protecteurs potentiels. Les Zanskarpa peuvent leur adresser des requêtes concernant la vie présente, dans le monde, d'eux-mêmes et de leurs entourages (on parle alors de *grogbs-bcol*, littéralement "confier ses amis"). Vis-à-vis d'eux, toute action est empreinte du respect qui leur est dû: on leur rend hommage (*gsol-byed*) et on leur adresse toutes sortes d'offrandes (*mchod-pa*), notamment des fumigations d'encens (*bsangs*). Mais *lha* et *klu* sont aussi capables de nuire. Peut-être d'ailleurs cette capacité est-elle la condition de leur faculté protectrice, ainsi que le pense M. Augé, qui voit là le moteur de l'ambivalence du dieu "païen", qui "ne guérit que parce qu'il rend malade" (1982: 71). Un mythe du Lahul (région de culture tibétaine, située au Sud du Zanskar) ne raconte-t-il pas que,

*"en des temps anciens, les humains et les dieux vivaient ensemble en toute liberté, mais en ces jours lointains, les hommes étaient extrêmement ignorants. Au fil du temps, ils devinrent de plus en plus intelligents, ne tenant pas compte des dieux, et ne plaçant aucune foi en eux. Les dieux, cependant, prenant conscience de ce que les humains devenaient trop avisés pour eux, développèrent de la jalousie et se firent invisibles. Ils prirent alors leur vengeance sur les humains causant la perte de leurs récoltes, infligeant des maladies au bétail, et provoquant toutes sortes de nuisances. De cette manière, les dieux imposèrent aux hommes de mettre leur foi en eux; <sup>14</sup> depuis lors, chacun par la suite s'est appliqué à les propitier"* (Asboe, 1933: 189).

Si l'on respecte les *lha*, et avec eux les *klu*, c'est donc parce qu'ils sont craints, eu égard à la menace qu'ils font peser sur l'intégrité de l'individu, du groupe et du cosmos: ils peuvent envoyer des mala-

14. Souligné par moi.

dies, décimer le bétail, déclencher des désordres naturels<sup>15</sup>. Mais, lorsqu'ils se montrent malveillants, ce ne peut être qu'à l'égard d'individus fautifs, en sorte qu'en cas de malheur (*gnod-pa*) envoyé par l'un d'eux, on lui demande pardon pour la faute commise. Ainsi, les 'victimes' de nuisances qui proviennent de *lha* sont des individus ou bien "mauvais", qui n'ont pas de bon *par-kha* (notion qui semble pouvoir être assimilée à une sorte de "force intérieure"), ou bien coupables de quelque faute commise à l'égard des *lha*. Certains d'entre les *lha* manifestent ainsi leur mécontentement s'ils jugent que leur culte est mal rendu, d'autres attaquent précisément les hommes qui les redoutent, d'autres encore se montrent néfastes à la suite d'une souillure (touché par la pollution attachée à un cadavre, par exemple, un *lha* peut, en certains mois lunaires de l'année, répliquer en envoyant des troubles aux villageois). Il en va de même des préjudices provoqués par les *klu*. Animaux anthropomorphes (d'une taille double ou triple de celle d'un homme ou, à l'inverse, très petits) ou, plus communément, poissons ou serpents, les *klu* demeurent dans le monde du sous-sol, notamment dans les sources et les lacs et aussi, parfois, dans de petites structures cubiques dites *klu-khang* ("maisons de *klu*"), situées soit à proximité d'une source, soit au rez-de-chaussée d'une habitation ou dans son proche voisinage<sup>16</sup>. En conséquence, qui se comporte mal<sup>17</sup> dans une maison où séjourne un *klu*, qui souille une source ou un lac en s'y lavant, qui mange du poisson provenant de l'un ou l'autre, s'expose à leur courroux, manifesté le plus souvent par le biais de maladies génératrices de déformations physiques. Mais les représailles des *klu* peuvent également consister en quelque calamité 'naturelle', ainsi qu'il me fut raconté dans un village proche du lac Rimalitso: deux ou trois ans

15. Il semble qu'à l'époque royale tibétaine, les dieux associés à la personne du roi (*sku-bla* et *mu-sman*) aient été les garants d'une semblable maîtrise de l'ordre, aux niveaux individuel, social et cosmique (cf. A. Macdonald, 1971: 295).

16. Structure de pierre, surmontée de cailloux blancs ou de blocs sculptés de formules bouddhiques, le *klu-khang* est supposé contenir un vase rituel dit *klu'i bum-pa*. Autant de caractéristiques qui le rapprochent des *lha-tho*, demeures des *lha*, ainsi que nous le verrons plus loin: les tibétains parlent, quant à eux, par homologie, non de *klu-khang*, mais de *klu-tho* (cf. N. Norbu, 1966: 187).

17. Au zanskar, "bien se comporter" consiste à se conformer aux règles - morales - de conduite (*tshul-khrims*) qu'il convient de suivre à la fois vis-à-vis d'autrui (c'est là ce que les zanskarpa entendent par *mi-chos*, synonyme, selon Sonam Wangchuk, de *yul-gyi-khrims*, la "loi du village") et vis-à-vis de la religion (on parle alors de *lha-chos*, synonyme de *bla-ma'i khrims*, la "loi des moines").

auparavant, un garçon se serait aventure à extraire une des pierres précieuses dont ce lac, dit-on, abonde, audace sur le compte de laquelle furent mises les pluies dévastatrices qui s'ensuivirent. Les nuisances provoquées par les *klu* sont donc conçues comme venant sanctionner les travers ou les manquements, intentionnels ou non, d'actions humaines qui portent atteinte soit aux *klu*, soit à la 'moralité'.

Cela dit, jamais n'ont été évoqués devant moi les caractères protecteur et rétributaire communément partagés par les actions des *lha* et des *klu* quand il s'est agi de définir l'énigmatique catégorie des *lha-klu*. Pour les Zanskarpa, cette catégorie transversale, qui regroupe dans un même ensemble celles des *lha* et des *klu*, est généralement définie par son interférence avec celle des *gzhi-bdag* ou *sa-bdag* (contraction de *sa'i bdag-po*, littéralement les "maîtres de la terre")<sup>18</sup>. Selon les uns, il y a tout simplement adéquation totale des *lha-klu* avec les *sa-bdag*; mais, selon d'autres, qui le prennent dans son sens étymologique le plus strict, le terme de *sa-bdag* désigne de façon générique tous les êtres qui sont maîtres d'un territoire, de telle sorte que sont *sa-bdag* aussi bien des hommes que des *klu* ou que ceux parmi les *lha* qui sont associés à des montagnes, des cols ou des villages<sup>19</sup>.

Proches des *klu*, en raison à la fois des liens éventuels qu'ils entretiennent avec des espaces géographiques auxquels ils sont attachés et des dimensions protectrice et rétributrice de leurs actes, les *lha* sont également apparentés aux 'dre, ainsi qu'en atteste l'existence même

18. "Généralement" n'est pas "systématiquement"; aussi m'est-il arrivé d'entendre dire par des interlocuteurs zanskari que les *sa-bdag* ne sont ni des *klu*, ni des *lha*, mais une catégorie à part, ou encore que les *sa-bdag* sont les *klu*, et eux seuls.

19. Le rapport privilégié qu'entretiennent certains *lha* avec divers espaces, humanisés (villages) ou non (montagnes et cols) sera discuté plus loin. Mais, pour l'heure, notons, puisqu'il est ici question du rapprochement des *lha* et des *klu*, que les maîtres de certains lacs ne sont pas exclusivement des *klu*: dans les profondeurs du lac Rimalitso, par exemple, demeuraient, aux dires de certains, non seulement des *klu* mais aussi des *lha*; de même que, à hauteur du Pensi-la (col qui ouvre sur le Zanskar, du côté nord-ouest), deux superbes lacs d'altitude abritent chacun un *lha*, l'un cheval et l'autre taureau, garants de la prospérité des élevages en-deçà et au-delà du col.

de la catégorie, transversale, des *lha*-'*dre*<sup>20</sup>. Dans le parler courant du Zanskar, les *lha*-'*dre* regroupent l'ensemble des '*dre*: soit, outre le triptyque classique des *btsan*, *rgyal-po* et *dri-mo*, les *gshin*-'*dre*, entités malveillantes qui, à la suite des décès d'hommes ou de titans à l'esprit mauvais, sont condamnées à errer dans l'état intermédiaire (*bar-do*) entre mort et renaissance<sup>21</sup>. Par contre, dans le vocabulaire des astrologues (*rtsis-pa*) les *lha*-'*dre* sont des *lha* qui, parce que malfaits en une circonstance donnée, sont 'qualifiés' de '*dre*<sup>22</sup>. Certains '*dre* ne seraient donc que la forme démoniaque d'un *lha*.

C'est ce qui ressort par ailleurs du statut complexe de *rgyal-po*/*rGyal-po*. Terme générique associé à ceux de *dri-mo* et de *btsan* dans la décomposition classique de la catégorie des '*dre*, *rGyal-po* désigne plus particulièrement un personnage, dans la seule figure duquel semble s'épuiser la catégorie zanskari des *rgyal-po*. L'évocation de *rGyal-po* est fréquente dans le pays, en tant que gardien des richesses d'un certain nombre de monastères importants, notamment à Sani et Karcha. Dans l'imposante bâtie où sont entreposées les réserves communes à l'ensemble des moines de Karcha (*bla-brang*), l'un des *gnyer-pa* (moine en charge de ces stocks) appelle matin et soir *rGyal-po* en frappant au moyen d'un galet sur une pierre plate pour lui offrir du surupa (poudre à base d'ingrédients de prix -beurre, lait, sucre- qui se consume lentement), en échange de sa surveillance vigilante. Mais gare à qui pénétrerait dans les monastères où demeure *rGyal-po* muni d'un sac ou de quelque contenant, car il en profite alors pour s'y glisser et rendre malade le porteur.

20. Au Tibet, la catégorie des *lha*-'*dre* est équivoque: elle désigne tantôt les *lha* et les '*dre*, tantôt des êtres mixtes (cf. A.-M. Blondeau, 1971: 29).

21. La catégorie des *lha*-'*dre* n'inclut pas les *gson*-'*dre*: je ne suis d'ailleurs pas sûre que ces derniers soient véritablement conçus comme des êtres, même si certains les groupent avec les *gshin*-'*dre* dans la catégorie des *bar-do-ba*, les défunt des six sphères qui traversent le *bar-do* à la suite de leur mort. D'autres disent simplement que les *gson*-'*dre* se 'manifestent' sous forme de difficultés matérielles en cas de *rnam-rtog*, c'est-à-dire en cas de "doute".

22. Dans le p. 1047 (manuscrit divinatoire des VIIe-XIe siècles environ), il est de même souvent question de "la transformation d'un *myi-lha* en '*dre*" (A. Macdonald, 1971: 293). En outre, la catégorie des *myi-lha* pose à son tour le même problème que celle des *lha*-'*dre*: désigne-t-elle deux catégories différentes (hommes (*mi*) et dieux) ou une catégorie mixte ? (Cf. *Ibid.*)

Demeuré un et unique aux yeux d'un certain nombre de locuteurs zanskari, quoiqu'ils le désignent par deux appellations, interchangeables, celles de *rGyal-po Pe-dkar*<sup>23</sup> et de *rGyal-po Rgyal-gong*, il est considéré par les uns comme un *lha*, et par les autres comme un '*dre*. Cela dit, il arrive que ces deux noms soient conçus comme dénommant deux figures distinctes, auquel cas *rGyal-po Pe-dkar* est dit-être *lha*, alors que *rGyal-po Rgyal-gong* serait, lui, '*dre*. En bref, *rGyal-po* semble être un *lha* dont les manifestations agressives en font, aux yeux de certains, un '*dre*, ce qui pose un problème au niveau de son statut (auquel échappent ceux qui considèrent pour leur part qu'il existe deux *rGyal-po*), sans que jamais *rGyal-po* soit pour autant rattaché aux *lha*-'*dre*: en dehors du vocabulaire spécialisé des astrologues, cette catégorie transversale ne résoud donc pas l'incompatibilité qui oppose les actions prêtées en propre, dans leurs définitions catégorielles, aux *lha* et aux '*dre*.

Quant au troisième couple potentiel, qui regrouperait *klu* et '*dre*, il n'existe pas en tant que catégorie à part entière. Toutefois, sur le plan rituel, il convient de souligner que, si les *klu* sont bien souvent traités comme des *lha* (cf. les hommages et offrandes dont ils sont l'objet), ils sont aussi, en d'autres occasions, traités comme le sont les '*dre* (ainsi, il arrive qu'on les éloigne par le biais de figurines (*be-le*) ou que l'on se protège de leurs atteintes, comme de celles des '*dre*, en portant autour du cou des *srung-ba*, textes écrits par un moine, contenus dans une petite poche de tissu). On peut donc voir dans les *klu*, sur le plan conceptuel, une sorte de terme médian entre '*dre* et *lha*, plutôt qu'un satellite de ces derniers. D'autant plus que les *klu*, pas plus que les '*dre*, n'ont de dimension socialement structurante, dimension qui, étant caractéristique par contre d'un certain nombre de *lha*, fait de ceux-ci une catégorie à part.

23. À Padum et Zangla, siégent *rGyal-po sku-inga*, parfois assimilé par les locuteurs zanskari avec *rGyal-po Pe-dkar*. R. de Nebesky-Wojkowitz rend compte d'une classification de l'ordre *mying-ma-pa* qui présente *Pe-dkar* comme le chef du groupe des *sku-inga* (cf. 1975: 94).

## Les *lha*, pivots des organisations villageoises et familiales

### Les *lha* associés à des espaces géographiques

En rapport, dans l'ordre idéal du monde, avec le haut, les *lha* occupent une place de choix. En effet, la notion de hauteur est profondément valorisée au Zanskar, où l'on retrouve en vigueur le cas d'école souvent cité en ce qui concerne le Tibet, celui de la place du rang, règle de préséance qui veut que les personnes les plus estimées (autrement dit les plus estimables en vertu de leur sexe masculin, de leur statut religieux, de leur appartenance à de hautes strates sociales ou de leur qualification) occupent dans une assemblée les sièges les plus élevés matériellement parlant, sièges dont on dit d'ailleurs qu'ils sont situés "à la tête" (*mgo-la*).

De même, les élévations du relief sont-elles chargées de représentations valorisantes. Or, ces hauteurs sont le séjour favori d'un certain nombre de *lha*. C'est ainsi qu'on côtoie ceux-ci tout spécialement sur les pentes montagneuses qui dominent les sites habités des hommes. Il n'est pas un col au Zanskar qui ne soit marqué par quelque *lha-tho* ("borne/cairn de *lha*"); amas de pierres où sont plantés des bâtons de bois qui supportent des *rtu-mchog* (impressions sur coton de "chevaux excellents" garants de la prospérité du peuple (*mi-dmangs*)), bâtons reliés parfois par des guirlandes de tissus unis (blancs, jaunes, rouges, verts ou bleus) dénommés les "cotonnages des cinq sortes de couleurs" (*ras-tshos sna-inga*). R. A. Stein signale que les locuteurs tibétains, par le jeu de la totale homophonie des syllabes *tho* et *mtho*, en écrivent parfois le nom et l'entendent certainement plus souvent encore *lha-mtho*, de *mtho*, "élevé" (cf. 1987: 138), ce que corrobore à son tour l'étymologie du terme tibétain générique de *spo-se* (dont les *lha-tho* sont une sous-catégorie), puisque *spo* désigne le "sommet", la "hauteur" (cf. N. Norbu, 1966: 187). Fait remarquable: ce sont des déesses (*lha-mo*) qui sont associées aux cols zanskari, tandis qu'à des pics montagneux sont liés les dieux (*lha*); dichotomie dont la symbolique est de toute

évidence sexuelle<sup>24</sup>. Dieux des sommets et déesses des cols sont d'ailleurs parfois les acteurs d'intrigues amoureuses.

Certains sommets remarquables du pays sont donc associés à des *lha*. Parmi eux, les deux plus fameux sont sans nul doute *gZhon-nu mdung-lag* et *Chorala*<sup>25</sup>: le premier séjourne sur l'un des pics (d'ailleurs dénommé *Pho-brang*, "Palais") qui s'élèvent à l'Ouest de la capitale Padum, tandis que le second (plus rarement dénommé *Ne-ser Chorala*<sup>26</sup>) est lié au mont qui domine Karcha. Ces deux montagnes qui se font face ont l'air rivales: on raconte d'ailleurs que, se disputant les faveurs de *Omasi Lhamo*<sup>27</sup> (déesse du col *Omasis-la*), *gZhon-nu mdung-lag* et *Chorala*<sup>28</sup> se livrèrent bataille.

*gZhon-nu mdung-lag* me semble pouvoir être identifié à la figure tibétaine de *bTsan-rgod chen-po*. Non seulement quelques Zanskarpa appellent effectivement *gZhon-nu mdung-lag* "*btsan rgod*", mais aussi, et surtout, la description que donne une version zanskari du "livre du *bsangs*" (*bsangs-dpe*) ainsi qu'une statue de *gZhon-nu mdung-lag* (visible à Sani) correspondent très exactement au portrait de *bTsan rgod chen po* brossé par R. de Nebesky-Wojkowitz:

"[...] *bTsan rgod* le rouge aux trois yeux. Ses dents du haut, tenaillant sa lèvre inférieure, grincent de fureur. Sa main droite saisit une lance et la gauche un piège" (1975: 28).

Quant à *Chorala*<sup>29</sup>, si l'érudition de Sonam Wangtchuk lui permet de dire qu'il n'est autre que le *lha* tibétain *Ne-ser jo-bo chen-po*<sup>30</sup> (*Chorala*<sup>25</sup>) serait une forme corrompue de *Jo-bo dgra-lha*, le "Seigneur, Dieu-guerrier" ?), il est connu des villageois sous le seul nom zanskari de *Chorala*<sup>29</sup>, nom qui est également assigné au sommet

24. Au Tibet, les divinités montagneuses, masculines, ont pour homologues féminins des déesses rattachées à des lacs (cf. notamment F. Meyer, 1987: 116; P.-A. Berglie, 1980). En ce qui concerne les lacs du Zanskar, leurs profondeurs sont supposées êtres habitées soit par des *klu*, soit par des *lha*: cependant, je n'ai jamais entendu parler d'aucun lac où vivrait une *lha mo*. Quant aux *yul-lha*, ils sont indifféremment masculins ou féminins: les *lha-mo*, particulièrement nombreuses en tant que *yul-lha* dans les villages du centre du Zanskar, sont souvent qualifiées de *rgyal mo* ("reine") ou de *jo mo* ("nonne" ou "maîtresse [de maison]").

25. *Ne-ser jo-bo chen-po* est l'une des formes de *dGe-bsnyen phying-dkar-ba*, lui-même confondu avec *rMa-chen spom-ra*, "le dieu-montagne le plus important du Tibet du Nord-Est" (Nebesky-Wojkowitz, 1975: 160).

même auquel il est associé. Bien plus qu'une simple résidence du *lha*, la montagne, éponyme, lui est donc proprement identifiée: en sorte que l'on peut parler de *lha-montagne*, expression qui rejoint celles désormais consacrées dans la littérature tibétologique de "dieu-montagne" ou "montagne sacrée".

Divinités au caractère guerrier, ce qui leur vaut parfois le nom de *dgra-lha* (de *dgra*, "ennemi"), les dieux-montagnes tibétains sont associés à la naissance ou de la descente sur terre de héros, de rois-fondateurs ou d'ancêtres claniques avec lesquels on les confond parfois (si bien qu'on les dit *a-myés*, "aïeuls"): en eux réside le principe de légitimation du pouvoir politique. Dans plusieurs manuscrits tibétains anciens, il apparaît, ainsi que le mit en évidence A. Macdonald, que la montagne, axe qui pèse sur la terre, soutient le ciel, et maintient ainsi l'ordre de l'Univers, est déléguée par le ciel sur terre (cf. 1971: 351-353). Ainsi les dieux-montagnes participent de la sphère céleste mais aussi chthonienne: ce sont des dieux du terroir, *yul-lha* (cf., sur tous ces aspects, R. A. Stein, 1987: 138-143).

Au Zanskar, est appelé *yul-lha* (terme souvent remplacé par celui de *yultsa*<sup>26</sup>) tout *lha* tutélaire d'un village. En effet, dans le dialecte du pays, *yul* désigne les unités villageoises et non pas, comme en tibétain classique, le "pays" ou la "région". D'ordinaire, un *yul-lha* est propre à un village et à lui seul. Toutefois, quelques *lha* protègent plusieurs localités simultanément. Et parmi eux figurent justement *gZhon-nu mdung-lag* et *Chorala*<sup>27</sup>, qui sont associés aux localités que dominent leurs cimes, soit respectivement les villages du centre du pays, autour de Padum [regroupés sous le nom de *gzhung-skor* ("cercle du centre")] et ceux qui leur font face au Nord, c'est-à-dire Karcha et les hameaux voisins [qui constituent "le Nord" (*byang-ngos*)]<sup>27</sup>. Il n'existe pas de terme zanskari pour définir les

26. Les Zanskars parlent le plus souvent de *yultsa*. Il est vraisemblable que *yultsa*, en dépit de la prononciation zanskari "tsa" de la seconde syllabe, soit en fait identique à *yul-sa*, qui lui-même remplace le terme de *yul-lha* dans plusieurs enclaves tibétaines du Népal septentrional et qui est également attesté dans certains textes tibétains. Mon attention a été éveillée sur cette probable équivalence par S. G. Karmay, que je tiens à remercier vivement.

27. Les "territoires" de *gZhon-nu mdung-lag* et de *Chorala*<sup>27</sup> ne constituent pas de fédérations politiques, à la différence des montagnes sacrées (*yul-lha*) du pays sharwa (monde rural de civilisation tibétaine situé en Amdo, aux confins du Sichuan).

*lha-montagnes*: le terme *gnas-ri*, attesté au Tibet, n'est pas en usage au Zanskar. En sorte que *gZhon-nu mdung-lag* et *Chorala*<sup>27</sup> ne sauraient être désignés qu'en tant que *yul-lha*. En outre, ils sont honorés au niveau villageois comme le sont tous les autres *yul-lha*<sup>28</sup>.

En d'autres termes: tous les villages zanskari sont sous la tutelle d'un (ou, dans quelques cas, de plusieurs<sup>29</sup>) *yul-lha*, dont certains sont associés avec des montagnes, tandis que la plupart ne le sont pas, mais qui, tous, sont vénérés d'une manière strictement identique par leurs communautés villageoises respectives.

Tout espace villageois étant lié à un, voire à plusieurs *lha*, il est marqué de un ou plusieurs *lha-tho*, érigés soit au centre du village, soit, plus souvent, légèrement à l'écart, en général sur une butte ou un gros rocher et donc en position surélevée par rapport aux habitations: autant de critères également applicables à l'emplacement de bon nombre de *mchod-rtén* (constructions votives qui représentent symboliquement l'Esprit du *Buddha*), de telle sorte que ceux-ci avoisinent fréquemment les *lha-tho*.

La base d'un *lha-tho* de village, invariablement cubique ou parallélépipédique, atteint le plus souvent quelque 1,5 à 2 mètres de côté, par une hauteur du même ordre. Construites en briques de terre ou, plus communément, en pierre, quelquefois rustiquées avec un mélange de terre et d'eau, ses parois extérieures, quand elles ne sont pas laissées brutes, sont, ou bien blanchies à la chaux, ou bien teintes en rouge, selon que le *lha-tho* est consacré à la forme paisible

Tchouan) qui fédèrent plusieurs villages en les regroupant en de petites unités politiques, dites *tsho* (cf. Ph. Sagant & S. G. Karmay, 1987).

28. Seule exception, le rituel du 8e jour du 3e mois lunaire (*gsum-pa'l tshes-brgyad*). *gZhon-nu mdung-lag* [en sus des cultes villageois qui lui sont rendus annuellement] est alors honoré par de nombreux villages conjointement, en une célébration sans équivalent qui semble être motivée par la puissance prêtée à ce dieu et par son rapport à la fertilité agricole (*gZhon-nu mdung-lag* est lié aux changements climatiques et à l'alimentation en eau des canaux d'irrigation du centre du pays).

29. Selon P. Dollfus, au Ladakh, "quand le village est d'importance et comprend plus de deux sections, chaque *bcu-tsho* [quartier] est placé sous la protection d'une divinité qui seconde la divinité tutélaire du village, et à qui les membres du quartier rendent un culte annuel" (1989: 165). Au Zanskar, à ma connaissance, il n'en est rien: si à un bourg sont parfois associés plusieurs *yul-lha*, ces derniers ne sont nullement en rapport avec les quartiers (*po-tsho / po-tshogs*) villageois.

(*zhi-ba*) ou courroucée (*drag-po*) d'un *lha*. Par-dessus cette structure maçonnée, le *lha-tho* se prolonge en un bouquet d'éléments périssables, dont le composant central, à la fois sur le plan de la disposition et sur le plan symbolique, est constitué de branches végétales, en principe du genévrier (*shug-pa*): qualifié, avec le bois de santal, de "bois des *lha*" (*lha-shing*)<sup>30</sup>, le genévrier est toutefois moins précieux que ce dernier, qui, dans l'idéal, m'a-t-on dit, devrait coiffer les *lha-tho*. La plupart du temps, sont accrochés à cette gerbe des morceaux rectangulaires d'étoffe et des rubans des cinq couleurs, ainsi que des *kha-btags* (écharpes de soie blanche que les Zanskarpa offrent, en signe d'hommage, à ceux qu'ils respectent). Beaucoup plus rarement, des impressions sur coton de "chevaux excellents" (*rta-mchog*) sont tendus le long d'un fil dont une extrémité est reliée aux branches de genévrier tandis qu'à son autre bout il est attaché à une perche<sup>31</sup>. Enfin, il arrive que, tout autour du bouquet central, sur la partie en dur du *lha-tho*, et comme celui-ci teintes en rouge le cas échéant, soient déposées des pierres blanches dites *lha-rdo* ("pierres des *lha*"): ce sont de préférence des silex (*lcags-rdo*) ou, à défaut, du (*m)chong* (peut-être de la cornaline ou du sardonyx, d'après Jäschke, repris par Das, 1983: 427). Plus fréquentes que les pierres blanches, des cornes voire des têtes animales entières s'entassent parfois par dizaines à la base du bouquet de genévrier. Ce sont les cornes (ou les têtes) d'animaux sauvages, tels que les *skyin* (bouquetins asiatiques; *Capra ibex siberica*) et les *gna'-po* (*Ovis nahur*: moutons sauvages, proches des mouflons tout en étant plus petits que ces derniers): habitants des

espaces d'altitude, leurs ramures soulignent à leur tour le lien qui unit (en tout cas parfois) les *lha* de villages aux montagnes.<sup>32</sup>

À l'intérieur de la construction de brique ou de pierre qui constitue la partie inférieure d'un *lha-tho*, on aura systématiquement déposé lors de son édification un vase qui sert de "palais support" (*rten-mkhar*) ou "support interne" (*nang-rtan*) au *lha* (cf. pour des descriptions équivalentes concernant le Tibet, F. Meyer, 1987: 116 et N. Norbu, 1966: 187-190) et qui est précisément appelé "vase du *lha*" (*lha'i bum-pa*) ou encore "vase des richesses" (*nor-gyi-bum-pa*). Cette dernière appellation tient au fait d'une part qu'il contient toutes sortes de substances précieuses [orge (*nas*), turquoise (*g.yu*), corail (*byu-ru*), perles (*mu-tig*), agate (*gzi*), argent (*dngul*), or (*gser*)] et d'autre part que sa présence doit assurer richesse et prospérité. Au côté du vase, on introduit parfois une croix de fils (*rgyang-bu*) [losanges concentriques dessinés par un fil de laine tendu sur deux bâtons perpendiculaires], toujours accompagnée d'une structure de terre, composée de plusieurs éléments accolés, disposés en un cône, dite '*brang-rgyas* (littéralement "poitrine"): ainsi vénère-t-on le *lha* (*lha gsol-ba*) en lui offrant de la nourriture symbolisée par le sein maternel (offrande dont on trouve l'équivalent dans bien des rituels zanskar), ici absolument nécessaire selon les Zanskarpa eux-mêmes pour que la croix de fils puisse devenir "maison du *lha*" (*lha'i khang-pa*). Quant aux images de *lha*, bien qu'il en soit rarement question, quelques-uns de mes interlocuteurs m'ont affirmé que certains *lha-tho* en contiennent. À Sani, un très gros *lha-tho* surmonte le portique d'entrée dans la cour du monastère: à l'intérieur (une porte y donne accès), point de vase, mais une statue (*sku-'dra*) de *gZhon-nu mdung-lag*. Placée derrière un rideau de rubans de couleurs et de *kha-btags*, il s'agit d'un buste

30. Dans le village de Tungri, est considéré comme *lha-shing* (ou *lha-lcang*, de *lcang-ma*, nom donné à tous les arbres situés à proximité ou au sein d'un village) l'un des plus gros arbres du Zanskar, que l'on appelle du nom de la déesse de Tungri, *Ye-shes lha-mo*. Dans d'autres localités, où pousse du genévrier, celui-ci est désigné du terme de *lha-shug* ("genévrier des *lha*").

31. Au-dessus du monastère de Karcha, les deux extrémités d'une semblable bannière relient entre eux les bouquets de deux *lha-tho*. Les impressions de "chevaux excellents" qui flottent au vent sont ici dédiées aux moines, sans que, néanmoins, il n'y ait d'association personnalisée de chaque "cheval excellent" avec un moine (contrairement aux "chevaux excellents" qui flottent sur le toit des maisons laïques et qui sont, eux, chacun en relation avec un membre de la maisonnée).

350

32. Ne raconte-t-on pas que *gZhon-nu mdung-lag* reçoit chaque année un bouquetin que lui envoie en présent la déesse du col voisin, *Omasi Lhamo*? D'ailleurs, "c'est une croyance bien attestée que les montagnes sacrées du tibet se manifestent sous forme de quadrupèdes à cornes" (a. Macdonald, 1971: 355-356). De mémoire d'homme, les Zanskarpa tuaient fréquemment les animaux sauvages voilà encore quarante ou cinquante ans. Cependant, aujourd'hui, la vie des animaux des montagnes est respectée scrupuleusement, en conformité avec la loi indienne, mais aussi avec les injonctions de la religion bouddhiste. De nos jours si le corps d'un tel animal est trouvé mort, sa tête ne sera pas déposée sur un *lha-tho* mais, après avoir servi de cible lors de concours de tir à l'arc, au printemps, elle sera vendue aux balti musulmans de Kargil.

qui, monté sur des supports de bois, atteint une hauteur totale d'environ 1 mètre 20: le corps rouge [couleur, en l'occurrence, des murs extérieurs du *lha-tho*], portant un troisième œil en plein front, grimaçant, son aspect redoutable est encore renforcé par le poignard qu'il tient dans sa main droite.

Vase (*Bum-pa*), croix de fils (*rgyang-bu*), statue (*sku-'dra*): 'supports' de *lha*, ce sont eux, en tant que noyaux des *lha-tho*, qui confèrent à ces derniers la fonction que tous leur reconnaissent, servir d'habitat, de "palais" (*pho-brang*), aux *lha*. Non qu'un *lha-tho* constitue la demeure du *lha* auquel il est consacré, car les *lha* sont par nature ubiquistes (ce dont les Zanskarpa rendent compte en disant que "les *lha* ont de nombreux yeux"), ce qui permet d'ailleurs qu'à l'un d'eux plusieurs *lha-tho* soient dédiés concurremment. Mais un *lha-tho*, parce qu'il est une demeure que les hommes ont aménagée à un *lha*, est un espace privilégié sur lequel viennent se focaliser les actes cultuels qui sont adressés à celui-ci [actes dont il sera question dans la suite de notre développement]: c'est pourquoi le *lha-tho* est avant tout à mes yeux un autel, terme d'autant plus adapté qu'il vient du latin *altare*, lui-même dérivé de *altus*, "élevé".

Cependant, le *lha-tho* n'est pas l'unique point médiateur qui soit entre hommes et *lha*: en effet, une autre 'scène' d'interférence réside dans la personne même de ceux que l'on appelle les *lha-pa*. Médiums, ils sont le siège de la descente de certains *lha*, qui les ont élus et qui parlent par leurs bouches. Cela dit, ce phénomène de possession est peu développé au Zanskar, qui ne compte plus, depuis la mort de l'un d'eux, sans successeur, il y a quelques années<sup>33</sup>, qu'un seul *lha-pa*: habitant du petit village *'brug-pa* de Salapi, il est occasionnellement, sur sa propre initiative, habité par le *lha* montagne *gZhon-nu mdung-lag*. Ses prédécesseurs demeuraient dans les villages voisins de Stagrimo et de Nyerok. Ces trois médiums successifs n'étaient pas apparentés, pas plus qu'ils n'appartenaient à un même clan. Seul le premier des trois (habitant de Nyerok), connu pour avoir été le "corps d'emprunt" (*lus g.yar*) initial de *gZhon-nu mdung-lag*, appartenait à un clan qui semble lié à *gZhon-nu mdung-*

33. Dans le village de Shila, le *lha* Kagamelta<sup>o</sup> prenait autrefois possession d'un *lha-pa*. Mais celui-ci pour le moment n'a pas été remplacé: en 1994, les Zanskarpa étaient désireux qu'un nouveau médium se manifeste à Shila.

*lag*: ce clan, dénommé *yon bdag* ("maître des aumônes"), est en effet sous la protection du *lha bTsan rgod chen mo* (dont on a vu plus haut que *gZhon-nu mdung-lag* lui est vraisemblablement identifiable)<sup>34</sup>.

À la différence des *lha-pa* du Ladakh voisin qui sont soit des laïques, soit des moines (cf. S. Day, 1990: 217), le *lha-pa* de Salapi a, lui, un statut social intermédiaire: après avoir été reconnu nouvel éléu de *gZhon-nu mdung-lag*, à la suite du décès de son prédécesseur (habitant de Stagrimo), il se fit à son tour, comme celui-ci s'était fait en son temps, "religieux de maisonnée" (*grong-pa'i grva-pa*). Ce titre, accessible sur sa demande à tout laïque qui s'adonne à d'importantes dévotions quotidiennes (et se consacre notamment à la lecture de livres religieux), concerne tout particulièrement les spécialistes qui ne font pas partie de l'institution monastique tout en ayant un rôle à quelque égard religieux (c'est le cas du *lha-pa*, mais aussi d'un peintre de ma connaissance): ordonné par un moine important, dont l'acte symbolique essentiel consiste à couper les cheveux du novice, le "religieux de maisonnée" affiche son statut par le port d'un bonnet de moine et ses propres enfants s'adressent à lui en l'appelant *a-khu*, "oncle paternel".

Alors qu'au Ladakh, de même qu'au Tibet, ce sont la plupart du temps des médiums différents qui entrent en transe dans les monastères et dans les villages (cf. S. Day, 1990: 207; A.-M. Blondeau, 1976: 304), le *lha-pa* de Salapi se produit dans l'un et l'autre cadre. Chaque année, lors de la lecture du *bka'-gyur* au monastère de Sani (fin du 4ème mois), lors des danses liturgiques ('*chams*) de Sani (aux alentours du 15ème jour du 6ème mois) et surtout lors de *gsum-pa'i tshes-brgyad* (8ème jour du 3ème mois, grande célébration consacrée à *gZhon-nu mdung-lag*), il entre en transe: coiffé du *rigs-lnga*, couronné à cinq pans en relation avec les cinq *Jina* (Buddha transcendants), muni d'un petit tambour à boules fouettantes (*damaru*), d'un sabre court et d'un miroir (*me-long*), il se met soudainement à tournoyer, et le *lha*, par sa bouche, profère injonctions et prédictions. De plus, tout au long de l'année, le *lha* *gZhon-nu mdung-lag* est consulté en privé au travers du *lha-pa*, afin

34. Bien que les Zanskarpa n'identifient pas de nos jours le *lha* tutélaire du clan *yon-bdag* avec *gZhon-nu mdung-lag*, il est difficile de considérer cette identité de dénomination comme un pur hasard.

qu'il rende ses oracles en ce qui concerne le futur ou l'état présent de personnes (parents, amis) parties au loin ou encore afin qu'il détermine la cause d'une maladie. Pour ce faire, le *lha-pa*, après avoir appelé le *lha* sur lui-même, suce le ventre du patient, puis, ayant craché dans une assiette, énonce les conclusions étiologiques que le *lha* tire de l'observation de la salive: dans le cas d'une affliction due à un *'dre*, un *klu* ou un *lha*, le *lha-pa* [tout comme, en pareil cas, le médecin (*a-mchi*) ou l'astrologue (*rtsis-pa*)] prescrit au malade ce qu'il devra faire faire à un moine pour en venir à bout; par contre, si une maladie a été provoquée par l'ingestion d'un poison (*dug*) pernicieusement administré par un tiers (tiers qu'il ne dénommera pas, tout en donnant certains indices sur sa personne), c'est le *lha-pa* lui-même, et à travers lui, répétons-le, le *lha*, qui, par des séances répétées de succion du ventre du patient, prendra en charge la thérapie.

Mais les *lha* dont il a été question jusqu'ici, associés à des espaces sauvages (cols, sommets montagneux) ou à des terroirs habités des hommes (villages), ne sont pas les seuls *lha* qui soient. En effet, il est d'autres *lha* que les Zanskarpa mettent en relation, non pas avec des territoires, mais avec des individus groupés en vertu de liens sociaux, voire avec chaque individu pris isolément.

#### *Les lha associés à un/des individu(s)*

Dès sa venue au monde, toute personne est habitée par deux *lha*: sur son épaule droite, siège un "lha blanc" (*lha dkar-po*) [dont l'équivalent au Ladakh est appelé "lha de naissance" (*skye-lha*) (cf. P. Kaplanian, 1990: 202, note 10)], tandis que, sur l'épaule gauche, demeure un "lha noir" (*lha nag-po*), que beaucoup considèrent comme un *'dre* (nouvelle illustration de la confusion qui règne entre les catégories de *lha* et de *'dre*), qualifié lui aussi de "noir". Témoins quotidiens des faits et gestes de chacun, ce sont eux qui rendront compte devant le "Seigneur des Morts" (*gShin-rje Chos-rgyal*), lors du jugement qui fait suite au décès d'un individu, de ses actions vertueuses, rapportées par le premier, ou immorales, qui alimentent le réquisitoire du second: comptabilisé sous la forme de cailloux blancs et noirs, le 'pesant' d'actes du défunt fait pencher la

balance vers un point d'équilibre indiquant la sphère dans laquelle il devra renaître. Loin d'être spécifiquement zanskari, cette représentation du jugement *post-mortem* prévaut au Tibet, où les deux entités parties prenantes de ce jugement (l'une *lha* et l'autre *'dre*) sont dites "nées en même temps" (*lhan-cig skyes-pa*) [en même temps que l'individu ou l'une que l'autre?] (cf. R. A. Stein, 1957: 210-211), ainsi qu'en d'autres points de l'aire tibétaine, comme, par exemple, au Bhoutan, où l'on retrouve "le dieu blanc et le démon noir qui existent avec chacun depuis la naissance" (Pommaret, 1989: 118).

Au Tibet, la représentation des *lhan-cig skyes-pa* se complique d'une conception quant à elle ignorée des Zanskarpa, qui attaché à chaque individu d'autres divinités également nées en même temps que lui: dénommées les "cinq *lha* originels" (*'go-ba'i lha-inga*), ce sont le "lha gardien du principe vital" (*srog-lha*), le "lha de l'oncle maternel" (*zhang-lha*) [parfois remplacé par le "lha de la lignée maternelle" (*mo-lha*)], le "lha de la lignée paternelle" (*pho-lha*), le "lha guerrier qui protège contre les ennemis" (*dgra-lha*) et le "lha du pays" (*yul-lha*). La localisation de ces divinités dans le corps diffère selon les sources (cf. R. A. Stein, 1957: 215-216 et 1987: 153). Toutefois, trois points corporels paraissent particulièrement importants puisque, quels que soient les textes consultés<sup>35</sup>, ils sont toujours habités par quelque *'go-ba'i lha*: il s'agit du sinciput et, là encore, des deux épaules. Or, chacun de ces trois points du corps n'est jamais le siège que de l'un des trois dieux, *yul-lha*, *dgra-lha* et *pho-lha*, qui, tous trois, ont leurs équivalents à l'extérieur de la personne humaine<sup>36</sup>: s'il n'est pas besoin de revenir sur l'identification des montagnes sacrées tibétaines à des *yul-lha* ("lha du pays") ou *dgra-lha* ("lha guerriers"), la dimension domestique des *pho-lha*, beaucoup moins connue, mérite ici notre attention.

35. Exception faite du *gSung-bum* de Klong-rdol bla-ma, où l'épaule gauche est omise en tant que lieu de séjour d'une divinité protectrice (cf. R. A. Stein, 1957: 215).

36. A. Macdonald montre qu'une association des dieux du site, dieux ancestraux et dieux corporels semble avoir eu cours au Tibet dès l'époque ancienne – VIIe-XIe siècles – (cf. 1971: 301-303).

Divinité tibétaine protectrice de la maison<sup>37</sup>, le *pho-lha* tibétain est le pendant, du côté des hommes, de la "divinité de l'intérieur" (*phug-lha*), dont la matérialisation sous la forme du foyer domestique ou du pilier central de la maison est le support du *lha* des femmes (*mo-lha*). Ces dernières ont donc à charge d'offrir des fumigations d'encens au *phug-lha*<sup>38</sup>, tandis que le *pho-lha* est propité quotidiennement par les hommes de la famille, sur le toit de la maison où il réside dans des structures similaires à celles que les Zanskarpa appellent du terme unique de *lha-tho*, qui sont ou bien un édicule central (*gsas-mkhar*) ou bien quatre constructions aux quatre angles (*spo-se*) (cf. N. Norbu, 1966: 187). Et R. A. Stein d'ajouter que, dans le culte commun de ce "dieu ancestral", "se reflète parfois (...) le clan exogame appelé *pha-spun* (ou *spad-spun*), expression qu'on peut traduire: "pères-et-cousins" ou "frères-cousins des mêmes pères" " (Stein, 1987: 56).

Si aucune notion zanskari ne rejoue celles, tibétaines, de *mo-lha* *phug-lha*, le *pha-lha* (strict équivalent de *pho-lha*, les particules *pha* et *pho* renvoyant toutes deux à l'idée du père) est par contre une entité centrale quant à la structuration sociale du pays. Ainsi, le partage d'un *pha-lha* est, au Zanskar, intrinsèque à l'unité des *pha-spun*. Invariablement, les membres d'un *pha-spun* (eux-mêmes appelés *pha-spun*) mettent systématiquement en avant pour se définir le fait qu'ils ont un "même *lha*" (*lha gcig gcig*) ainsi qu'un "même os" (*rus-pa gcig gcig*)<sup>39</sup>.

Confondu aux yeux de beaucoup avec leur "*lha* blanc" personnel, le *pha-lha* est parfois identique à quelque *yul-lha*: ainsi, *Ang-gho-ra*,

37. En pays Nyinba, groupe de civilisation tibétaine de l'extrême nord-ouest du Népal, le terme de *pho-lha* désigne de même les *lha* rattachés aux maisonnées, tandis que les *lha* de clans sont dits *rus-lha* (cf. N. Levine, 1988: 47).

38. Ce schéma, donné pour le Tibet en général, présente des variantes locales. Chez les Sharwa de l'Amdo, par exemple, les femmes tirent en fait leur autorité des *klu*, chaque maison étant associée à l'un d'eux en propre (cf. Ph. Sagant & S. G. Karmay, 1987: 247-250).

39. R. A. Stein explique qu'au Tibet il y a équivalence *pha-spun* / *rus* (cf. 1987: 56). Par contre, au Ladakh, il n'est question que du partage d'un *pha-lha* et aucunement d'un *rus* quant à la définition des *pha-spun*. Cependant, parmi les 35 *pha-spun* de Leh (capitale du Ladakh) recensés par Pierre de Grèce et du Danemark (1956), deux portent des noms collectifs (à savoir Rab-lon-pa et rGyan-shing-pa), qui tous deux sont précisément les noms d'os zanskari contemporains...

*yul-lha* du hameau de Upperak fut-il adopté en tant que *pha-lha* par un pasteur (du village de Ruruk) qui avait pris l'habitude d'honorer *Ang-gho-ra* lorsqu'il faisait pâtrier ses bêtes à Upperak; et dans la bourgade royale de Zangla, le *yul-lha* principal (*sKu-rgyal*) n'est autre que le *pha-lha* du roi. Dans ce dernier cas, l'identité *yul-lha* / *pha-lha* participe bien sûr des principes de légitimation du pouvoir royal. Rien qui, à dire vrai, puisse surprendre ceux qui sont familiers avec les sociétés de culture tibétaine. En effet, les dieux tutélaires d'un certain nombre de localités himalayennes sont les dieux claniques de familles gouvernantes, en vertu soit de l'appropriation d'une divinité locale par un souverain, soit de l'implantation d'un dieu lignager princier en tant que *yul lha*. Outre *Ang-gho-ra* et *sKu-rgyal*, plusieurs autres *pha-lha* zanskari sont simultanément *yul-lha*, mais cette fois-ci hors du Zanskar: c'est par exemple le cas de *gNyan-chen thang-lha* (importante divinité montagne du Tibet) et de *Ka gzhu gong drag* (*yul-lha* du village de Lingshet, situé à mi-chemin entre Zanskar et Ladakh)<sup>40</sup>.

Dans la plupart des "grandes maisons" (*khang-pa*)<sup>41</sup> du Zanskar, un *lha-tho* est consacré au *pha-lha*: érigé soit sur le toit, en angle, soit à l'étage habité, dans une pièce indépendante voire dans le sanctuaire bouddhiste (*mchod-khang*), il ressemble en tous points aux *lha-tho* dédiés aux *lha* de villages.

40. Réciproquement, certains *pha-lha* ladakhi sont les *yul-lha* de villages zanskari. Ainsi en va-t-il de Jo-mo spyan-geig-ma et Shar-phyogs rgyal-po (probablement apparenté, sinon identique, au Shar-phyogs qui, au Zanskar, est déjà attesté sous trois formes différentes: Shar-phyogs pho-long, Shar-phyogs karma phrim-las et Shar-phyogs dGe-bsnyen). Enfin, peut-être le *lha* Jo-mo mister rgyal-po, *pha-lha* du *pha-spun* des Rab-lon-pa au Ladakh et *yul-lha* de la capitale ladakhi (Leh), n'est-il autre que Ne-ser rgyal-po, à savoir Chorala<sup>o</sup> ? (pour toutes ces données ladakhi, cf. Peter of Greece and Denmark (Prince), 1956).

41. Le terme de *khang-pa*, "maison", également dite *khang-chen*, "grande maison", désigne spécifiquement la maison familiale dont hérite, de génération en génération, le premier né des fils, (quelques années après son mariage, souvent à la venue de son premier enfant), par opposition à la *khang-chung*, "petite maison", qui lui est adjointe, où se retirent ses parents et ses frères et soeurs cadets. En outre, les fils cadets accédant désormais au mariage, ils fondent à leur tour de nouvelles *khang-chung*. Par le passé, de semblables scissions ont parfois eu lieu: avec le temps, ces "petites maisons" fondées par des cadets, devenues importantes sur le plan économique, ont souvent acquis le statut de "grandes maisons" tout en demeurant jusqu'à aujourd'hui sans *lha-tho*.

Par ailleurs, les membres d'un *pha-spun* disent toujours relever d'un "même os" (*rus-pa gcig gcig*), doté d'un nom spécifique, transmis, ici comme dans le reste de l'aire tibétaine, en ligne patrilinéaire (dite *rus-rgyud*, "lignée de l'os"), par opposition à la chair (*sha*) que l'on hérite de sa mère<sup>42</sup>. Pourtant, une femme, quand elle se marie, adopte le *pha-lha* et les *pha-spun* de son époux tout en continuant d'appartenir à l'"os" de son père (cf. E. Dargyay, 1988: 127), contradiction qui n'apparaît néanmoins pas aux Zanskarpa, pas plus qu'elle ne leur est apparue lorsque je la leur ai soumise de façon explicite. Du point de vue des hommes, en tout cas, la logique est respectée, y compris dans le cas de mariages uxorilocaux: parmi une fratrie de soeurs sans frère, l'une des filles "amène" généralement pour mari (dit *mag-pa*, "gendre", car c'est là son statut dans la maison de son épouse) l'un de ses *pha-spun*, choisi, bien sûr, hors de la sphère des relations de sang incestueuses. Ainsi évite-t-on d'avoir à "rompre" l'os: les enfants, *pha-spun* de leur père, demeurent alors *pha-spun* de leur grand-père maternel dont ils partagent le toit. Toutefois, il arrive qu'un *mag-pa* ne soit pas choisi parmi les *pha-spun*, auquel cas soit il amène avec lui son *pha-lha*, qui cohabite avec ou remplace celui de sa femme, soit, le plus souvent, il abandonne purement et simplement son *pha-lha* pour "se placer sous le *lha*" (*lha'i yog-la bzhugs*) de sa femme. De la sorte, la belle simplicité affichée idéalement (à un *pha-spun*, correspond un *pha-lha* qui lui est unique) se trouve contrariée: plusieurs *pha-lha* en viennent à être vénérés par des *pha-spun* divers (on les dits *lha sgo gcig gcig*, "même porte du *lha*"), de même que les membres d'un *pha-spun* n'honorent pas toujours le même *pha-lha*<sup>43</sup>.

Selon M. Brauen, au Ladakh, l'affiliation d'un "gendre" au *pha-lha* de son épouse apporte la preuve que les *pha-spun* constituent une

42. Pour d'autres exemples himalayens, voir G. Toffin, 1990: 160.

43. L'histoire d'Ang-gho-ra, à elle seule, illustre admirablement comment les affiliations aux *lha* se tissent au gré des anecdotes les plus diverses. Originellement, Ang-gho-ra aurait été amené par un médecin (*a-mchi*) venu du Tibet au service d'un roi du Zanskar. Plus tard, Ang-gho-ra devint le *yul-lha* de Uppera. Puis, le pâtre de Ruruk (dont j'ai déjà parlé) l'adopta en tant que *pha-lha* (ainsi, les membres de l'"os" *yi-ge* honorent-ils aujourd'hui, les uns *sKu-rgyal*, les autres Ang-gho-ra). Par ailleurs, une jeune femme de Uppera, mariée à intégré ce *yul-lha* en tant que *pha-lha* dans la maison de son mari pour qu'il y eût guérison.

unité fondamentalement résidentielle (cf. 1980: 54). À quoi les données zanskari permettent de répondre non seulement que l'adoption du *pha-lha* du père de l'épouse est certes fréquente mais non systématique, mais encore, et surtout, que, quoi qu'il en soit, l'"os" et les *pha-spun* des enfants issus d'une telle union seront l'"os" et les *pha-spun* de leur père. Au Zanskar, l'unité des *pha-spun*, conformément au sens étymologique du terme, est donc déterminée avant toute chose par le principe de la transmission patrilinéaire. Or, un grand nombre d'anthropologues contemporains s'accordent pour dire que la descendance unilinéaire suffit à ce que l'on puisse parler de clan (cf. P. Mercier, 1968: 938). Groupements claniques, les *pha-spun* zanskari répondent qui plus est à la seconde définition minimale qui fasse autorité de nos jours, qui voit dans le clan non seulement un groupe d'unifiliation, mais encore un groupe "dont les membres ne peuvent établir les liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun, souvent mythique" (Copet-Rougier, 1991: 152): en effet, même s'ils ne l'évoquent guère spontanément quand on les interroge sur la question, les Zanskarpa considèrent bel et bien que les *pha-spun*<sup>44</sup> sont les descendants d'un même homme, qu'ils situent, de manière imprécise, à des générations fort lointaines, du temps des pères des pères (etc.) de leurs pères.

Dès lors, il me paraît légitime de se demander dans quelle mesure la divinité tutélaire des *pha-spun* ne serait pas la figure divinisée de leur ancêtre commun. On trouve des indices d'un tel processus de divinisation au Ladakh: M. Brauen lui-même, alors qu'il dément l'idée selon laquelle les *pha-spun* revendiquent l'ascendance d'un aïeul commun, signale que, d'après un informateur ladakhi, il arrive que l'esprit errant d'un défunt (dont il ne dit certes pas s'il est apparenté avec les Ladakhpas concernés) soit "invité par le biais de certains rites à se fixer sur un *lha-tho* nouvellement construit et à devenir ainsi le dieu d'un nouveau groupe *pha-spun*" (1980: 56); quant aux *pha-spun* des Dardes bouddhisés, appelé chacun du nom d'un ancêtre épique ou d'un territoire originel, ils rendent un culte non pas à une divinité mais à leurs aïeux morts (cf. R. Vohra, 1988: 532). De la même façon, chez les Tamang, la population de civilisation tibétaine numériquement la plus importante du Népal,

44. En fait, cette assertion n'est vraie que pour les *pha-spun* hommes; mais, ainsi que nous l'avons vu plus haut, les Zanskarpa généralisent en 'imposant' un point de vue 'androcentrique'.

plusieurs cas de figures, dans lesquels on est tenté de voir les différentes étapes d'un développement diachronique, existent conjointement: à l'Est, les clans tamang sont de deux types selon qu'ils rendent un culte à leurs ancêtres fondateurs, dits *la* [auquel cas c'est un *lapon*, officiant de type chamaniste, qui préside au culte] ou à leurs divinités tutélaires, "*pho-lha* de l'os" (*ruigi pho-lha*, tib., *rus kyi pho-lha*) [les cérémonies propitiatoires sont alors présidées par des moines bouddhistes]; tandis qu'à l'Ouest, les divinités claniques (*la*) sont de "simples figures du panthéon bouddhique" qui, selon G. Toffin, "ont perdu leurs attaches ancestrales", attaches dont il souligne la résurgence sporadique: "ainsi les Ghale du massif du *Ganesh Himal*, un petit groupe ethnique autonome mais fortement tamangisé, appellent même, "grand-père", "ancêtre", le coq blanc qui personifie leur divinité clanique" (1990: 164-165).

Eu égard à l'ensemble de ces exemples, on peut imaginer que la situation zanskari résulte d'une réinterprétation par le bouddhisme d'un système clanique traditionnel, à l'instar du mouvement similaire dont B. Steinmann fait l'hypothèse en ce qui concerne les Tamang: "un certain ordre du clan, exprimé à travers le culte des ancêtres, a été occulté par l'ordre religieux instauré par les lamas. Le culte des dieux du clan par les prêtres bouddhistes réaffirme la suprématie de la liturgie et de l'installation des lamas sur l'ancien territoire communautaire tamang" (1987: 305). Toutefois, chez les Tamang de l'Ouest où, pourtant, il n'est question que de divinités claniques, ce ne sont justement pas les lamas mais les prêtres claniques *lambu* qui vénèrent (continuent de vénérer, serions-nous tentés de dire) ces divinités, tout comme ce sont eux qui rendent un culte aux dieux du terroir (*yulgi la*), en vertu de la relation qui lie la territorialité à l'ancestralité (cf. G. Toffin, 1990: 165-166). Et il en va de même chez les Thakali, autre ethnie népalaise appartenant à l'aire tibétaine, dont les *drom*, médiums claniques, officient à la fois lors des cultes des divinités protectrices de villages (*gzhi-bdag*), des divinités de clans (*pho-lha* ou *dgra-lha*) et des ancêtres (*ke*), divinités de clans et ancêtres qui sont d'ailleurs propétés à l'occasion d'une même cérémonie (cf. C. Jest, 1969).

### *Les cultes des lha de clans et de villages*

Chaque matin, on adresse au *pha-lha* l'encens odoriférant qui s'élève d'une branche de genévrier, éteinte sitôt enflammée. Ces offrandes sont particulièrement soignées le trentième (et dernier) jour de chaque mois lunaire (*stong*), jour auspiciose, à l'occasion duquel on offre parfois au *pha-lha*, en sus du genévrier habituel, des *kha-btags* (écharpes de soie dont on fait présent à qui l'on respecte) et l'on prie le *pha-lha* de protéger les familles et leur bétail. Ce culte ordinaire est généralement pris en charge par un homme (le père ou, à défaut, un grand fils) [à l'instar de ce qui se passe en pays tamang, où le culte quotidien rendu aux divinités du clan est exécuté par le maître de maison (cf. B. Steinmann, 1987: 312-314)]; rien d'étonnant à cela, puisqu'une femme zanskari n'est rattachée à un *pha-lha* qu'en vertu des relations de filiation ou d'alliance qui la lient à un homme, son père puis son époux (en sorte qu'elle n'a d'ailleurs accès qu'aux seuls *lha-tho* claniques de ses *pha-spun*, alors qu'un homme peut approcher n'importe quel *lha-tho*); toutefois, en l'absence de tout membre masculin de la maisonnée, la responsabilité du culte quotidien peut très bien incomber à une femme<sup>45</sup>.

De même, lors de la venue au monde d'un nouveau-né, c'est préférentiellement son père, ou, s'il vient à manquer, l'un de ses frères classificatoires (*ming-po*, c'est-à-dire frère ou cousin germain) et, en dernier recours seulement, une soeur classificatoire (*sring-mo*, c'est-à-dire soeur ou cousine germaine) qui dépose sur le *lha-tho* familial une flèche portant en son sommet du genévrier, ainsi qu'une *kha-btags* et des cotons des cinq couleurs; accessoirement, il (ou elle) offre également au *pha-lha* du lait, de la bière d'orge (*chang*) et de l'encens (*bsangs*), autant de présents dits "accueil auspiciose" (*phebs-bsu'l rten-'brel*; de *rtен-'brel*, "présage" ou "bon augure" et *phebs-bsu-ba*, "aller au devant de quelqu'un pour le recevoir"). De plus, il arrive qu'un lama fasse lui aussi des offrandes d'encens, accompagnées alors de la lecture d'un texte spécifique intitulé *lha-bsangs*, d'une part auprès du *lha-tho* de la famille nouvellement agrandie, et ce durant sept jours, et, d'autre

45. Certains *mag-pa*, qui abandonnent leurs propres *pha-lha* pour ceux de leur épouse, ne peuvent rendre le culte domestique. En l'absence de son père, c'est l'épouse elle-même qui prend parfois en charge le culte.

part, auprès du *lha-tho* villageois, pendant les trente jours (soit un mois lunaire) qui suivent la naissance.

Par ailleurs, lorsqu'une fille se marie, deux flèches sont intégrées aux *lha-tho* de son père et de son époux: l'un et l'autre *pha-lha* demandent à être propitiés, avant d'accepter celui-là de laisser partir la jeune fille et celui-ci, à l'inverse, d'étendre à cette nouvelle alliée sa protection tutélaire (cf. pour ce qui est, au Tibet, des actes cultuels nuptiaux, similaires, qui sont adressés aux *pho-lha*, les quelques remarques succinctes de Skorupski T. et Cech C., 1984: 19-21; 30)<sup>46</sup>.

Plus souvent décrits que les cultes quotidiens ou liés aux événements qui marquent le cycle de vie de chaque individu, cultes ponctuels dont il vient d'être question, il en est d'autres qui prennent place annuellement, en des dates collectivement partagées: celle du Nouvel An (*Lo-gsar*, au tournant des 10ème et 11ème mois), celle du "culmen du printemps" (*dpyid-rtse*, 1er jour du 2ème mois lunaire) et enfin celle, plus aléatoire, de l'offrande aux dieux des prémices des moissons (*srub-lha*).

Mais de ces trois dates, la première est de loin celle que, spontanément, les Zanskarpa évoquent le plus souvent lorsque l'on discute avec eux des moments de l'année où redoublent les offrandes destinées aux *pha-lha*. Le 29ème jour du 10ème mois, avant-veille du *Lo-gsar* ("Nouvel An") proprement dit, les membres de chaque maison du Zanskar, hommes et femmes, se réunissent dans le sanctuaire (*mchod-khang*) de leur "grande maison" (*khang-chen*); le chef de famille ("père de la maison", *khang-pa'i a-pha*) préside à la cérémonie dont les femmes ne sont jamais que les spectatrices, à l'exception toutefois des femmes du village d'Ichar. Dans cette petite localité, à un jour de marche de Padum, ce sont elles, en effet, qui offrissent lors des cultes rendus aux *lha* claniques, qui demeurent transmis patrilineairement. On raconte, ainsi que me le signala Sonam Wangtchuk, que cette pratique remonte à une époque où

46. Il semble que le mouton que, de nos jours encore, la famille du jeune marié offre à la famille de son épouse était autrefois tué et ses cornes placées sur le *lha-tho* du père de la jeune fille (ce qui n'est désormais plus le cas, pas même à la mort naturelle du mouton).

vivait à Ichar un médecin (*a-mchi*) sans fils ni frère (classificatoire): tenu de s'absenter pour se rendre auprès de patients éloignés, sa fille dut, en une certaine occasion, le remplacer lors d'un culte au *pha-lha*; or, ce dernier fit savoir par la bouche d'un médium qu'il était particulièrement satisfait de la façon dont la fille avait officié, en sorte que, depuis ce temps-là, les femmes d'Ichar tiennent dans les cultes claniques du Nouvel An, du début du printemps et des moissons un rôle qui, partout ailleurs au Zanskar, est le fait exclusif des hommes.

Mais l'exception d'Ichar, en tant qu'elle est reconnue comme exception, confirme plus qu'elle n'infirme la "règle", à laquelle je m'en tiendrai pour la courte description présente.

Le chef de famille, donc, consacre des offrandes de lampe à beurre mais aussi, et surtout, de nourritures variées (beurre, orge, fines galettes d'orge (*ta-gir*), viandes de mouton ou de vache) ainsi que de la bière d'orge (*chang*), ou encore de '*brang-rgyas* ("poitrine"), par l'intermédiaire d'une branche de genévrier garnie en son sommet de rubans des cinq couleurs dits "soies des parents" (*gnyen-dar*), avec laquelle il touche chacun de ces éléments en répétant "*gsol-lo, gsol-lo, gsol-lo,...* ("Vénération à vous")". Successivement, il offre à la fois au *pha-lha* et aux *Buddha* (*sangs-rgyas*) chaque présent en énonçant tout haut la nature: "*sha-mchod, phye-mchod...*" (de *mchod-pa*, "offrande", soit "Je vous offre la viande, je vous offre la farine d'orge grillée..."). Ainsi donc, avant que ne débutent les festivités des jours suivants, les *lha*, de même que les *sangs-rgyas*, reçoivent une part de choix, qu'il semble légitime d'interpréter comme étant la première part des victuailles, au double sens temporel et symbolique de premier, interprétation que les Zanskarpa eux-mêmes confirment quand ils nomment ces offrandes *phud*, puisque ce terme désigne plus spécialement les prémices en général (et notamment les prémices des moissons, elles aussi destinées, en leur temps, aux *lha*). Finalement, la branche de genévrier est, avec les rubans qui lui sont attachés, intégrée par le chef de famille au bouquet du *lha-tho*.

Un autre temps fort des cultes rendus aux *pha-lha* au Nouvel An, au culmen du printemps et lors de l'offrande des prémices des moissons

consiste en la consécration d'animaux domestiques, bœufs ou boucs selon les villages. Toujours de couleur blanche, l'animal est enduit de rouge au niveau de ses cornes, de ses pattes avant et arrière et de son échine, sur laquelle une petite touffe de laine est, quant à elle, marquée tout à la fois de blanc, de rouge et de jaune<sup>47</sup>. Une fois teint, le bœuf, ou le bouc, sera l'objet de libations: il est bon signe que, lorsque l'on verse de l'eau sur sa croupe, il s'agit. Couleur blanche et fait de s'ebrouer sous la libation d'eau, voilà deux points également présents lors des cérémonies claniques à des centaines de kilomètres de là, en population thakali (cf. C. Jest, 1969: 63; 67, note 22). Mais, si là-bas l'animal est, pour finir, mis à mort, l'issue du rituel zanskari est, concrètement tout au moins, diamétralement opposée: l'animal, ainsi élu, bénéficiera d'un traitement de faveur, bien connu au Tibet, en diverses occasions rituelles, interdisant quiconque de porter la main sur lui; il est *tshe-thar* ("laissé en vie"), tout comme d'autres sont consacrés tels à l'occasion de festivals liturgiques, ou dans le cas de certaines graves maladies. Et, à sa mort, sa viande ne pourra être mangée qu'en dehors de la sphère clanique, les *pha-spun* étant dans l'interdiction stricte de la consommer.

Bien entendu, l'animal sacrifié et l'animal préservé de l'agression des hommes, dans la mesure où leurs statuts à tous deux les situent hors de la normalité, renvoient symboliquement, 'en négatif', l'un à l'autre: chacun d'eux est une offrande, qu'elle soit offrande de la vie que l'on met à mort ou de celle que l'on épargne. Il est d'ailleurs bien connu que du temps de l'introduction du bouddhisme au Tibet, si l'on en croit la tradition postérieure, les défenseurs de la nouvelle religion cherchèrent systématiquement à supprimer les épisodes sanglants des rituels tibétains d'alors au bénéfice de la mise en liberté d'animaux consacrés, explicitement conçus comme substituts des victimes sacrificielles. Sans doute le même processus se sera-t-il joué au Zanskar, procès dont des indices demeurent jusque dans des éléments de détail, ou apparus comme tels de prime abord, comme par exemple la couleur rouge de la teinture dont on marque les *tshe-*

47. Peut-être ces couleurs sont-elles l'indice de ce que l'animal est en fait consacré à trois types d'entités différentes, ainsi que le suggère le rituel tibétain du "cerf à la vaste ramure"? Dans ce dernier rituel en effet chacune des nombreuses couleurs représentées sur l'effigie d'un cerf symbolise explicitement l'une des catégories auxquelles la figurine est destinée (cf. A.-M. Blondeau & S. G. Karmay, 1990: 131).

364

*thar* et dont P. Dollfus suggère, pour le Ladakh, qu'elle symbolise le sang de l'animal offert (cf. 1989: 177), à moins qu'il ne s'agisse là encore de la symbolisation des destinataires du rituel (qui seraient en l'occurrence les *btsan*?).

Il est, au Nouvel An, un autre possible avatar des sacrifices sanglants, à savoir l'offrande de bouquetins (*skyin*) façonnés en pâte (mélange de farine d'orge grillée et d'eau): déposés sur une planchette placée en hauteur dans chaque cuisine, les *skyin* n'en sont pas moins, selon divers interlocuteurs, offerts au *pha-lha* et non pas à quelque dieu de l'espace intérieur ou du foyer; de même que, quand, le trentième jour du 10ème mois, ils offrent dans le foyer du genévrier, du beurre fondu (*mar-khu*) et d'autres nourritures, les Zanskarpa interprètent généralement ces offrandes comme étant adressées à leur *lha* clanique [même s'ils parlent conventionnellement de *me-lha* ("lha du feu") ou de *thab-lha* ("lha du foyer")].

Les cultes rendus en l'honneur des *lha* villageois (*yul-lha*) évoquent par bien des points ceux qui célèbrent les *lha* claniques. Tout d'abord, ils ont eux aussi lieu aux trois moments de l'année déjà évoqués, Nouvel An (toujours), début du printemps et offrandes des prémices des moissons (parfois)<sup>48</sup>. D'autre part, ils comportent des offrandes similaires de genévrier et de nourriture (beurre, farine d'orge grillée, boulettes de pâte dites *pa-pa*<sup>49</sup>), de bière et, dans certains cas, de statuettes animales confectionnées en beurre, cette fois explicitement présentées comme substituts des victimes naguère mises à mort. Le souvenir de certaines de ces procédures de substitution est encore dans les mémoires de beaucoup: ainsi, nombreux sont ceux qui connurent le temps où, le 8ème jour de la troisième lune, auprès d'un *lha-tho* dédié à *gZhon-nu mdung-lag*, de jeunes boucs lui étaient offerts par les villages qu'il fédère: les animaux étaient tués par les mains d'enfants, qui devaient nécessairement n'être orphelins ni de père ni de mère; jusqu'au jour

48. Chez les Tamang de l'est, il y a également coïncidence des cultes des dieux du clan et des dieux du terroir, à la pleine lune d'avril-mai (cf. B. Steinmann, 1987: 312).

49. De telles boulettes de pâte (mélange cuit de farine d'orge et d'eau) constituent une nourriture économique, consommée notamment lors des grands rassemblements villageois. À mon sens, leur nom est à rapprocher du tibétain *spag*, qui désigne des boulettes de pâte d'orge non cuites (cf. S. C. Das, 1983: 796).

où, voilà dix, quinze ou trente ans selon les dires (la comptabilité des années n'a guère d'importance au Zanskar) un moine venu du Spiti, province située au Sud du pays, invita les habitants à ne plus perpétrer de tels sacrifices: depuis lors, *gZhon-nu mdung-lag* se voit offrir, le 8e jour du 3e mois, des "boucs de beurre" (*mar gyi rathong*) ou "bouquetins de beurre" (*mar-skyin*). Par contre, dans le village de Tongde, il semble que l'offrande d'un jeune bouc et d'une jeune chèvre blancs au *lha* du village, qui avait lieu par le passé au Nouvel An, n'ait fait place à aucune offrande compensatoire: de fait, le lama tibétain du nom de Tsultrim Wangyal [*Tshul-khrims dBang-rgyal*], qui est à l'origine de l'abandon d'une telle pratique, devant la crainte des villageois de provoquer le courroux du *lha*, se serait porté garant des conséquences de cet abandon: "Il en va de ma responsabilité" ("*nga-rang gi khag 'dug*"), aurait-il dit. On le voit, les récits zanskari imputent toujours à l'initiative de quelque moine bouddhiste (lama) venu de l'extérieur (en l'occurrence le Spiti et le Tibet) la suppression des sacrifices sanglants.

Mais désormais, aucun sacrifice n'ayant plus cours, comment donc se déroulent les cultes rendus aux *lha* de villages? Il n'est évidemment pas de 'culte-type', c'est pourquoi il me paraît plus avisé, plutôt que de prétendre en donner une description standard, de résumer ici le rituel auquel j'ai moi-même assisté dans le village de Karcha en décembre 1991, le 29ème jour du 10ème mois lunaire.

Après que les *pha-lha* ont été célébrés dans chaque maison le matin même, dans l'après-midi arrivent progressivement auprès du *lha-tho* du village (*yul lha-tho*) des villageois, tous hommes, au total une quinzaine, dont 3 jeunes garçons et 12 adultes: parmi ceux-ci, deux musiciens ont apporté avec eux leurs instruments (hautbois et tambour). Chaque homme, au nom de sa maison d'appartenance, qu'il soit père de famille ou non, dès son arrivée fixe dans le buisson qui surmonte le *lha-tho* une branche de genévrier ainsi qu'une écharpe cérémonielle ou des rubans de couleur (*gnyen-dar*, "soies des parents"): à plusieurs reprises les noms de certains des pères de famille sont criés, suivis d'un "*ju-le*" (formule de remerciement ou de respect), couronné par le traditionnel "*ki ki so so lha rgyal-lo*" (*ki ki so so*: cri de guerre, selon R. A. Stein, qui le rapporte à l'esprit guerrier des *lha*; *lha rgyal-lo*: "les *lha* sont vainqueurs").

Certains, qui ont apporté de la bière, en versent d'abord un peu sur une pierre plate accolée au pied du *lha-tho* et un peu à la base du buisson de genévrier en adjoignant à ces libations une noix de beurre, ainsi qu'il est coutume de le faire pour un invité d'honneur.

Puis arrive un moine (lama) du monastère de Karcha, escorté de deux fillettes dont il se dit grand-père (*mes-mes*) classificatoire: l'une d'elles porte une hotte remplie de bouses, l'autre un tambour sur manche, quelques objets et ingrédients nécessaires au rituel (soucoupes, farine d'orge grillée, etc.) et deux branches de genévrier ornées de rubans de couleurs (*gnyen-dar*), qu'un laïque se charge de placer sur le *lha-tho*. Le moine, aidé d'un laïque, commence par préparer un autel: soucoupes contenant, les unes de l'eau, d'autres des bâtons d'encens plantés dans de l'orge en grains, d'autres encore des '*brang-rgyas*' ("poitrines"), sous la forme de monticules coniques de farine estampillés de noix de beurre, fabriqués sur place dans des pieds de chandeliers) et, pour finir, une lampe à beurre. Cela étant fait, le moine se met à lire un petit texte, intitulé "livre de l'encens" (*Lha-bsangs rnam-dag chos sku-ma*, en abrégé *bsangs-dpe*, de *bsangs kyi dpe-cha*): il en accompagne la récitation, tantôt en jouant du tambour ou des cymbales, tantôt en faisant jouer du tambour à son auxiliaire laïque, lui-même battant les cymbales. Sur les indications du moine, le laïque (parfois distrait) asperge à plusieurs reprises le *lha-tho* de bière d'orge, à l'aide d'une branche de genévrier. Mais pendant ce temps le reste des hommes présents, assis en face du moine et à sa droite, autour d'un feu de bouses (celles apportées par l'une des fillettes), déjà boivent la bière: les plaisanteries vont bon train et le rituel ne suscite guère d'attention. Finalement, sitôt la lecture du lama achevée, les musiciens laïques se mettent à jouer de leurs tambour et hautbois, au son desquels quelques hommes dansent, jusqu'après le départ du moine et de ses deux petites filles.

Incontestablement, les acteurs principaux des cultes aux *lha* sont les hommes laïques, chefs de maisonnées. Sans doute est-ce là l'indice de ce que, comme il en va dans la province tibétaine de l'*A-mdö*, ces cultes ont à voir avec la légitimation du pouvoir domestique. Chez les Sharwa, le dieu de la montagne accorde explicitement la puissance aux hommes: sa célébration collective annuelle (au terme

des moissons) est parfois appelée "l'obtention du pouvoir" (*mnga'-rnyes*).

Traditionnellement, dans les bourgades royales du Zanskar, la charge de rendre le culte aux *yul-lha* incombe aux membres d'un clan dénommé *lha-bdag*<sup>50</sup>: clan dont les membres, laïques, sont les *lha-bdag-pa* (*lha'i bdag-po*, "maîtres des *lha*") ou *lha-pa* ("ceux des *lha*"). À Zangla, les *lha-bdag-pa* ont pour *pha-lha sKu-rgyal* (dont j'ai dit plus haut qu'il est à la fois *yul-lha* de Zangla et *pha-lha* du roi): représentants rituels du roi, ils sont aujourd'hui encore à Zangla les "officiants" par excellence auprès des *lha* (*lha-gsol-mkhan*). Ainsi les modalités du culte à Zangla font-elles la démonstration du pouvoir royal, tandis que, ailleurs, les cultes aux *lha* sont le fait d'autres hommes de pouvoir, plus modestes, à savoir les maîtres de maisonnées.

Certes les cultes zanskaris rendus aux divinités villageoises et claniques impliquent en certaines occasions l'office de quelque *lama*<sup>51</sup>, mais les moines insistent beaucoup sur le fait qu'ils agissent alors non pas pour eux-mêmes, mais en tant que simples exécutants, au service des villageois (*yul-pa'i phi'a*). À mon sens, la dichotomie que M. Mauss et H. Hubert (1897-1898) ont préconisée entre celui qui exécute un sacrifice (le sacrificateur) et celui qui en recueille les bienfaits (le sacrifiant) est transposable du sacrifice au rituel en général: spontanément, les Zanskarpa distinguent radicalement entre ceux qui accomplissent un rite (l'officiant, éventuellement moine) et ceux au bénéfice de qui ces rituels sont exécutés (que j'appellerai impétrants [du latin *impetrare*, obtenir], en l'occurrence, les villageois).

50. Dans bon nombre de populations périphériques à la vallée du Zanskar, des officiants spécifiques, responsables des cultes accomplis à l'adresse des divinités de villages, sont appelés *lha-bdag*: au Sud, chez les *Lahuli*, ainsi qu'au Nord chez les *Dardes* bouddhisés, la littérature rend compte du terme *labdag* et plus à l'Ouest, dans la région de la *Nubra*, est signalé *larbdag* (cf. R. Vohra, 1989: 72-73 et W. Asboe, 1933: 196 et suivantes); les Zanskarpa prononcent d'ailleurs eux aussi *ladrak*.

51. Suppléé en de rares cas, dont il m'a été rendu compte oralement, par un exécutant laïque qui, en qualité de *dbon-po*, a précisément pour prérogative la capacité d'agir rituellement à la place d'un moine.

### Dans le voisinage des *Buddha*

Quoique les moines soient impliqués dans les cultes aux *lha* villageois et claniques, les Zanskarpa affirment invariablement que moines et nonnes, par le fait même de leur intégration à l'institution monastique, ont abandonné pour leur compte personnel les *lha* tutélaires de leurs localités et lignages pour adopter les divinités "protectrices de la Loi (bouddhique)", *chos-skyong* (skt. *dharma-pala*). Dans la tradition tibétaine, ces dernières sont généralement d'anciens *numina* (*lha*, *klu*, etc.) 'convertis' par quelque saint, dont Padmasambhava constitue la figure archétypale. Yogin indien du VIII<sup>e</sup> siècle, réputé posséder de grands pouvoirs tantriques, il avait été invité au Tibet, selon la tradition, par le roi Khri-srong Ide-btsan qui sollicitait son aide dans la construction du monastère de *bSam-yas*. Mais, tout au long de son voyage, il lui fallut soumettre les dieux et démons locaux, qui faisaient obstacle à sa progression. Or, le scénario en est invariablement rapporté comme suit: Padmasambhava commence par les subjuger en jouant de ses pouvoirs surnaturels, après quoi les *numina* domptés lui confient leur quintessence sous la forme concentrée d'un *mantra* et, pour finir, s'engagent par serment à défendre la Loi (cf. A.-M. Blondeau, 1971: 74-97 notamment, où l'on trouvera la traduction des chapitres du *Lha-'dre bka'-thang* qui décrivent dans le détail ces 'conversions'). Relativement stéréotypées, la nature de la pacification ainsi que ses procédures n'en admettent pas moins des variantes liées en particulier à la diversité des conjonctures historiques et socioculturelles qui parcourent l'aire tibétaine. C'est ainsi, par exemple, qu'à *La-phyi*, à la frontière tibéto-népalaise, ce sont des *Buddha* et *Bodhi-sattva* (êtres éveillés) qui auraient rallié à la cause du bouddhisme les entités féroces du lieu, plus proches de divinités hindoues que de *numina* locaux, trait que l'on retrouve dans les textes de l'école *Madhyamika* en général où, de plus, la soumission passe par le démembrément, mise à mort des êtres masculins et empalement des figures féminines (cf. A. W. Macdonald, 1990). L'enjeu symbolique de telles soumissions était sans doute non seulement religieux mais encore politique: mettre en scène l'assujettissement des *lha*, c'était pour le bouddhisme le moyen de monopoliser le pouvoir que dispense leurs faveurs.

Etant donné ce processus mythico-historique de 'conversion', par le truchement d'un saint voire de *Buddha*, d'un certain nombre de *numina* en *chos-skyong*, ceux-ci occupent une position médiane entre *lha* et *sangs-rgyas* (skt. *Buddha*). Mais en raison peut-être de l'absence de discontinuité qui caractérise le parcours ascendant sur la voie de l'Eveil, fréquents sont les glissements qui tendent à rapprocher les divinités protectrices du bouddhisme de l'un ou l'autre de chacun de ces deux pôles catégoriels qui les encadrent.

A l'instar des *lha* tutélaire, liés à quelque village ou à quelque clan, certains *chos-skyong* sont individuellement associés à des monastères (*dgon-pa*) qu'ils protègent au premier chef et dont ils sont dits être les "maîtres" (*bdag-po*). Ainsi les ensembles monastiques de Karcha, Rangdum, Tongde sont-ils respectivement sous la garde bienveillante de *mGon-po phyag-drug-pa* (Mahakala, dans sa forme à six bras), *Shugs-l丹* et *dPal-l丹 lha-mo* (divinité féminine), soit autant de *chos-skyong* également très présents au Tibet. Dans les bâtisses communes de chaque monastère, les images (peintes ou sculptées) de divers *chos-skyong*, au premier rang desquels on trouve bien sûr le "maître" du lieu, sont réunies dans un sanctuaire appelé *mgon-khang*, petite pièce dont l'accès dans certains monastères est interdit aux femmes (du reste, cette prohibition n'est-elle pas à rapprocher de celle, déjà évoquée, qui tient une femme laïque à l'écart de tout *lha-tho* privé à l'exception de son propre *lha-tho* domestique ?). En sus de quoi, à proximité de tout monastère, un voire plusieurs *lha-tho* sont édifiés en tant que "palais" (*pho-brang*) où demeure son *bdag-po*. Enfin, les *chos-skyong*, comme les *lha*, ont l'aptitude de se manifester en descendant sur un médium. Un tel *lha-pa*<sup>52</sup> s'est révélé dans le village de Lingshed<sup>53</sup> durant l'été 1991. Un *Rin-po-che* (réincarnation de renom), envoyé au Zanskar par les instances gouvernementales tibétaines de Dharamsala, se serait rendu auprès de lui, apportant de Rangdum le vêtement supposé être celui du *chos*.

52. Au Zanskar, on appelle *lha-pa* tous les médiums, qu'ils soient possédés par un *lha* de village ou par un *chos-skyong*, alors qu'au Tibet on parle, dans ce dernier cas, de *chos-rje*, "seigneurs de la loi" (cf. A.-M. Blondeau, 1976: 304) ou tout bonnement de *chos-skyong* (cf. R.A. Stein, 1987: 126).

53. Le village de Lingshed étant situé à mi-chemin entre les vallées du Zanskar et du Ladakh, ses habitants ne sont pas considérés comme des Zanskarpa, pas plus qu'on ne les dit Ladakhpas ; toutefois, l'épisode rapporté ici m'a été décrit par des Zanskarpa.

*skyong* de ce monastère *dge-lugs-pa*, à savoir *Shugs-l丹* : siège revêtu de ce "vêtement du *lha*" (*lha-gos*), ou "peau du *lha*" (*lha-pags*), le *lha-pa* serait entré en transe, montrant par là que sa divinité possédante était précisément *Shugs-l丹*.

De toute évidence, les *chos-skyong* 'fonctionnent' donc, à certains égards tout au moins, comme des équivalents pour l'institution monastique de ce que sont les *lha* dans le monde villageois : parallélisme que traduit le vocabulaire lui-même puisque les Zanskarpa désignent parfois les *chos-skyong* par les périphrases "*lha du Dharma*" (*chos-kyi-lha*), ou "*lha des moines*" (*bla-ma'i lha*), ou encore "*grands lha*" (*lha chen-mo*), tandis que les *lha* proprement dits sont plus spécifiquement dénommés "*lha des villageois*" (*grong-pa'i lha* ou *yul-pa'i lha*).

Qui plus est, pour les Zanskarpa, le statut de nombre de divinités reste confus : que les uns disent de l'une d'elles qu'elle est *chos-skyong*, d'autres n'en affirmeront pas moins qu'il s'agit d'un *lha* mineur<sup>54</sup> ; quelquefois même, un *chos-skyong* remplit la fonction de *lha* tutélaire d'un clan et/ou d'un village : ainsi en va-t-il de *mGon-po phyag-drug-pa* (Mahakala, dans sa forme à six bras), dont E. Dargyay rapporte qu'une famille zanskarie contemporaine le vénère en tant que "dieu ancestral", à la suite, aux dires de ses informateurs, d'une période de calamités dans la lutte contre lesquelles le puissant dieu tantrique se serait imposé face au *pha-lha* d'alors (cf. 1988: 130-132)<sup>55</sup>.

*Lha* et *chos-skyong* ne sont donc pas hétérogènes : plus accomplis d'un point de vue bouddhique, les *chos-skyong* n'en sont pas moins

54. Entre autres, le personnage de *rGyal-po pe-dkar* illustre là encore la confusion des catégories, puisque, *lha* ou *'dre* aux yeux de la plupart des Zanskarpa (cf. *Supra*), il est en fait *chos-skyong* selon les plus érudits d'entre eux. D'ailleurs, la même indécision autour du statut (mondain ou supramondain ?) De *rGyal-po pe-dkar* est de mise au Tibet, où sa nature ambivalente donna lieu plusieurs siècles durant à de vives controverses entre érudits, dans lesquelles s'impliquèrent des ecclésiastiques de haut rang tels que le Vème Dalai Lama (cf. S. G. Karmay, 1991: 343-360).

55. De même E. Dargyay rapporte le cas de *Shar-phyogs* qui fut introduit en tant que *pha-lha* du clan de Sonam Wangchuk dans son *lha-khang* familial, dédié au *Bodhisattva Avalokiteshvara* (cf. 1988: 128-130).

d'anciens *lha*, dont il partagent certaines prérogatives vis-à-vis des hommes.

Mais, du fait des relations étroites qui les lient à la communauté des moines (*dge-'dun*; skt., *sangha*) et à la Loi bouddhique (*Chos*; skt., *Dharma*), les *chos-skyong* sont également associés au troisième terme du *Triratna* (*dkon-mchog-gsum*, les "trois Précieux", c'est-à-dire les trois Refuges bouddhiques), *Buddha* (*sangs-rgyas*). Associés physiquement parlant, car dans les maisonnées *chos-skyong* et *sangs-rgyas* sont réunis dans un même sanctuaire, le *mchod-khang*, et conceptuellement parlant aussi, dans la mesure où, pour Sonam Wangchuk, les *chos-skyong* émanent des *sangs-rgyas* et les uns comme les autres sont supramondains, sortis du cycle des renaissances (*jig-rtan las 'das-pa*; skt., *lokottara*), ce en quoi ils s'opposent conjointement aux *lha* proprement dits: ceux-ci sont en effet partie prenante du *samsāra* (*jig-rtan las ma 'das-pa* ou '*jig-rtan pa*'; skt., *laukika*)<sup>56</sup>, en sorte que l'épithète "séculiers" est tout spécialement adapté eu égard à leur nature et à leur statut (les *lha* sont "séculiers" en tant qu'ils sont immanents et en tant qu'ils sont partie prenante de la vie des laïques). Une telle représentation est en tout cas celle que donnent à entendre les Zanskarpa lettrés. Pour autant, ces derniers ne nient pas qu'une certaine unité lie les *lha*, *chos-skyong* et *sangs-rgyas*, par le fait qu'ils partagent une clairvoyance suprahumaine (qualité qui les place également au-dessus des *klu* et des '*dre*'), "l'Oeil de la sagesse divine" (*ye-shes-pa'i spyan*) ou "troisième oeil": unité dont rend compte l'usage extensif qu'ils font à l'occasion de la catégorie même de "*lha*", toutes les entités supramondaines (*chos-skyong* et *sangs-rgyas*) étant désignés comme "*lha sortis du monde*" (*jig-rtan las 'das pa'i lha*).

De toute manière, les expressions mêmes de "sorti du monde"/"dans le monde" (*jig-rtan las 'das-pa/ma 'das-pa*), et *a fortiori* les disjonctions qu'elles recouvrent, en dehors des lettrés sont purement et simplement ignorées. De fait, pour la très grande majorité de leurs coreligionnaires qui habitent le pays, il n'est pas de différence fondamentale de nature entre *lha*, *chos-skyong* et *sangs-rgyas*. Et,

56. Au Tibet, les *chos-skyong* sont en fait à cheval sur la coupure "dans le monde" vs "hors du monde", certains d'entre eux relevant du monde phénoménal, tandis que les autres en sont sortis (cf. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1975: 3-4).

pour commencer, toutes ces entités sont considérées comme immortelles: lorsque j'ai moi-même soulevé la question de la mortalité des *lha-numina*, il est arrivé que mes interlocuteurs s'amusent de ma naïveté: les *lha* mortels ?, quelle idée ! Comment se pourrait-il que la mort vienne ébranler ceux à qui l'on s'en remet avec tellement de confiance ? Car, ainsi que nous l'avons dit plus haut, les *lha* sont en effet invoqués lors de requêtes (dites *grots-bcol*) pour apporter leur aide dans toutes les entreprises humaines un tant soit peu hasardeuses (départs en voyage, etc.). En outre, en de telles occasions, les *chos-skyong* et les *sangs-rgyas*, même si théoriquement on ne devrait traiter avec eux que des problèmes qui outrepassent la compétence des *lha*, autrement dit en rapport avec l'après-mort (c'est-à-dire l'état intermédiaire du *bar-do* et les renaissances ultérieures, *skye-ba phyi-ma*), sont eux aussi sollicités par des prières (appelées *gsol-ba* ou *smon-lam*). Mobilisés pour les mêmes causes et par les mêmes attentes, *lha*, *chos-skyong* et *sangs-rgyas* sont, en conséquence, l'objet d'attitudes rituelles assez similaires: les offrandes qu'on leur adresse (encens (*bsangs*), nourritures, cônes de pâte estampillés de beurre symbolant 'L'offrande' par excellence) sont dénommées du terme générique de *mchod-pa* (de *mchod*, forme honorifique de "offrir")<sup>57</sup>, par opposition aux *gtor-ma* (qui peuvent leur être matériellement identiques), que l'on jette (*gtor*) aux '*dre*'<sup>58</sup>.

Considérées comme supérieures aux autres entités du monde phénoménal et aux hommes eux-mêmes qui les tiennent en haut respect, les *lha*, *chos-skyong* et *sangs-rgyas* ne sont néanmoins pas

57. Quotidiennement, dans le sanctuaire de chacune des habitations du Zanskar, sont offerts aux *Buddha* (*sangs-rgyas*) au minimum sept coupes d'eau (parfois 14 ou 21) ainsi qu'un peu de genévrier, qui demeureront toute la journée sur l'autel, tandis que, le soir, une fois les coupes vidées, est allumée une lampe à beurre, dite "feu d'offrande" (*mchod-me*).

58. Pour leur part, les *klu* occupent une position ambiguë, y compris sur le plan des usages linguistiques: les uns disent que les offrandes qui leurs sont destinées sont des *gtor-ma*, d'autres que ce sont des *mchod-pa*. Par ailleurs, ils ont également potentiellement la capacité d'aider les hommes dans leurs épreuves ici-bas; toutefois, dans la pratique, il est fort rare que des requêtes soient adressées à quelque *klu*, et le fait est qu'aucun Zanskarpa ne s'effraie à l'idée, communément affirmée, que les *klu* meurent: probablement, il est vrai, parce que, n'étant pas attachés à des individus ou à des groupes humains particuliers, leur mort ne saurait être ressentie par qui que ce soit comme une perte irremplaçable mais peut-être aussi parce que leur aide est jugée, de toute façon, négligeable.

égaux entre eux: de ceux-là à ceux-ci, insistent les lettrés, le degré d'Eveil spirituel va croissant; les villageois non-érudits, quant à eux, compte tenu des fonctions remplies par ces diverses entités et compte tenu des agents qui en ont préférentiellement la charge rituelle, ils lient volontiers la première des trois (celle des *lha*) à la sphère villageoise et les deux secondes aux autorités religieuses: or, ces instances étant socialement hiérarchisées (l'institution monastique est perçue comme se situant au-dessus du monde laïque), les protecteurs qui leur sont associés sont naturellement, aux yeux de tous, ordonnés par rang d'importance.

### Les *lha*, terme pivot du panthéon zanskari

L'examen des occurrences zanskari contemporaines du terme *lha* permet de dégager, par-delà une pluralité au premier abord déconcertante, trois usages coutumiers.

\* Du point de vue de leur définition la plus stricte, les *lha* sont des *numina*, à l'occasion regroupés en des catégories transversales avec les *'dre* et les *klu* (*lha-klu*, *lha-'dre*), dont ils partagent la nature immanente. *Lha*, *klu* et *'dre* s'opposent alors en bloc aux *chos-skyong* et aux *sangs-rgyas*, de nature supramondaine, qui sont, eux, pensés comme les manifestations du principe de boddhité.

\* Par ailleurs, tout être surnaturel qui entretient des relations avec les hommes (en tant qu'individus socialement organisés) est coutumièrement dénommé "*lha*". La catégorie des *lha* élargit alors son champ aux *chos-skyong*: "*lha du Dharma*" (*Chos-kyi-lha*), "*lha des moines*" (*bla-ma'i lha*) ou "*grands lha*" (*lha chen-mo*), le noyau minimal des *lha* immanents étant alors caractérisé comme "*lha des villageois*" (*yul-pa'i lha*). Les uns comme les autres ont avec les hommes des liens personnalisés, qui, à la fois, dépendent et participent des attaches sociales de chaque individu. Ici, les *lha* s'opposent d'une part aux *'dre* et aux *klu* (généralement situés hors des 'espaces' de vie humaine, au sens propre comme au sens figuré) et, d'autre part, aux *sangs-rgyas*, qui ont une dimension universelle.

\* Enfin, à un troisième niveau, le terme "*lha*" est occasionnellement appliqué aux *sangs-rgyas*, considérés avec les *chos-skyong* comme des "*lha supramondains*" (*jig-rtan las 'das-pa'i lha*), tandis que les *lha* mineurs sont, eux, des "*lha mondains*" (*jig-rtan pa'i lha*). Alors que *'dre* et *klu* sont, géographiquement comme symboliquement, dans un espace infrahumain (même si, il est vrai, le cas des *klu* est toutefois plus nuancé que cela), les *lha*, ainsi entendus, partagent une clairvoyance qui les place au-dessus de l'humanité, dans un état d'excellence dont rend précisément compte notre terme de divinité (au sens du latin *divinitas*).

Dès lors, les *lha* mineurs occupent, sur le plan conceptuel, une position nodale, à l'intersection entre les sphères de l'immanence, propre aux *numina* autochtones, et du divin, du fait de leur récupération par le bouddhisme via la catégorie médiane des *chos-skyong*.

### Bibliographie

- Asboe, W. 1933. "Social functions in Lahul, Kangra District, Panjab", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXIII(Jan.-June).
- Auge, M. 1982. *Génie du paganisme* (Paris, Gallimard).
- Berglie, P.-A. 1980. "Mount Targo and Lake Dangra: a contribution to the religious geography of Tibet", in (eds. M. Aris & Aung San Suu Kyi) *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson*, Warminster.
- Blondeau, A.-M. 1971. "Le *lha-'dre bka'-than*", in *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, Maisonneuve).
- Blondeau, A.-M. 1976. "Les religions du Tibet", in *Histoire des religions*, III, Encyclopédie de la Pléiade (Paris, Gallimard).
- Blondeau, A.-M. & S. G. Karmay 1990. "Le cerf à la vaste ramure – En guise d'introduction", in Blondeau A.-M. et Schipper K. (eds.) *Essais sur le rituel*, colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'E.P.H.E. (Paris, Peeters), volume I.

- Brauen, M. 1980. "The *pha-spun* of Ladakh", in M. Aris & Aung San Suu Kyi (ed.), *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson* (Warminster, Aris and Phillips Ltd).
- Copet-Rougier, E. 1991. "Le clan", in P. Bonte et M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, P.U.F.).
- Dargay, E. K. 1988. "Buddhism in adaptation: ancestor gods and their tantric counterparts in the religious life of Zanskar", *History of Religions*, 28(2).
- Das, S. C. 1983. *Tibetan-English dictionary* (Kyoto, Rinsen Book Company; 1ère édition, Calcutta, 1902).
- Day, S. 1990. "Ordering spirits: the initiation of village oracles in Ladakh", in Icke-Schwalbe, L. & Meier, G. (eds) *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-indien*, Dresden.
- Dollfus, P. 1989. *Lieu de neige et de genévriers: organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh* (Paris, C.N.R.S.).
- Francke, A.H. 1926. Antiquities of Indian Tibet, part II, The chronicles of Ladakh and minor chronicles, *Archaeological Survey of India* (Calcutta).
- Jest, C. 1969. Chez les Thakali – cérémonie consacrée aux ancêtres du clan, *Objets et mondes* IX(1). Paris, Mus. National.
- Hubert, H. & Mauss, M. 1897-1898. Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice, *Ann. Sociol.*
- Kaplanian, P. 1990. "La maladie en tant que (s)notpa", in Icke-Schwalbe, L. & Meier, G. (eds.) *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwestindien*, Dresden.
- Karmay, S. G. 1991. L'homme et le boeuf, le rituel de *glud* ("rançon"), *Journal Asiatique* (3-4).
- Lalou, M. 1949. "Les chemins du mort dans les croyances de Haute-Asie", *Revue de l'Histoire des Religions*, 35.
- Levine, N. 1988. *The dynamics of polyandry – Kinship, Domesticity and Population on the Tibetan border* (Chicago and London, the University of Chicago Press).
- Macdonald, A. 1959. "La naissance du monde au Tibet", in S. Sauneron, J. Yoyotte & M. Lambert (eds.), *La naissance du monde, Sources Orientales* (Paris, Seuil).

- Macdonald, A. 1971. "Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essais sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan sgam-po", in *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, Maisonneuve).
- Macdonald, A. W. 1990. "Hindu-isation, Buddha-isation, then Lama-isation or: what happened at La-phyi?", in T. Skorupski (ed.), *Indo-Tibetan Studies* (Tring, Buddhica Britannica).
- Massein, P. 1984. "Bouddhisme et mythologie", in P. Poupart (ed.), *Dictionnaire des religions*. (Paris, P.U.F.).
- Mercier, P. 1968. "Anthropologie sociale et culturelle", in J. Poirier (directeur de publication), *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade (Paris, Gallimard).
- Meyer, F. 1987. Des dieux, des montagnes et des hommes – La lecture tibétaine du paysage, *Etudes rurales* 107/108.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de 1975. *Oracles and demons of Tibet, the cult and iconography of the Tibetan protective deities* (Graz, Akademische Druck).
- Norbu, N. 1966. "P'o lha, P'ug lha, Rlung rta", in Tucci G., *Tibetan folk songs from Gyantse and Western Tibet* (Ascona, Artibus Asiae, suppl.22).
- Peter of Greece and Denmark (Prince) 1956. "The *p'a-spun* of Leh Tehsil in Ladak, Eastern Kashmir, India", *East and West* 7(2).
- Petech, L. 1977. *The kingdom of Ladakh* (Roma, Istituto italiano per il medio ed estremo oriente).
- Pommaret, F. 1989. *Les revenants de l'au-delà dans le monde tibétain* (Paris, C.N.R.S.).
- Ruegg, S. 1976. "On the Supramundane and the Divine in Buddhism", *Tibet Journal* 1(3-4).
- Sagant, Ph. & Karmay, S. G. 1987. "La place du rang dans la maison sharwa (Amdo ancien)", in Blamont D. et Toffin G. (eds.), *Architecture, milieu et société en Himalaya* (Paris, C.N.R.S.).
- Skorupski, T. & Cech, C 1984. "Major Tibetan life cycle events – Birth and marriage ceremonies", *Kailash* 11(1-2).
- Stein, R. A. 1957. "Le linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes", *Sino-Tibetan Studies* V(3-4).
- Stein, R. A. 1987. *La civilisation tibétaine* (Paris, l'Asiathèque; 1ère édition, 1962).

- Steinmann, B. 1987. Le culte des dieux du clan chez les Tamang: la terre, le livre et la lignée, *L'Ethnographie* LXXXIII, 100-101 (Numéro Spécial: Rituels Himalayens).
- Toffin, G. 1987. Dieux du sol et démons dans les régions himalayennes, *Etudes rurales* 107/108.
- Toffin, G. 1990. Ancêtres claniques et esprits féminins dans l'Himalaya népalais, *Revue de l'Histoire des religions* CCVII(2).
- Tucci, G. 1973. "Les religions du Tibet", in G. Tucci & W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie* (Paris, Payot).
- Vohra, R. 1988. "Ethno-Historicity of the Dards in Ladakh-Baltistan: Observations and Analysis", in H. Uebach & J.L. Panglung (ed.), *Tibetan Studies* (München, Kommission für zentralasiatische studien).
- Vohra, R. 1989. *The religion of the Dards in Ladakh - Investigations into their pre-Buddhist 'Brog-pa Traditions'* (Ettelbruck, Skydie Brown International).

## LEH TO YARKAND Travelling the Trans-Karakoram Trade Route

Janet Rizvi  
New Delhi

Nearly half a century after the Karakoram border between Ladakh and Sinkiang (Chinese Central Asia) was sealed, memories of 'the Yarkand trade' are still lively in Leh, together with a perception that it was an important element in the life and economy of pre-modern Ladakh. Personally, I believe that the trans-Karakoram trade (as it may be more accurately termed) was less fundamental to Ladakh's economy than the trades in pashm, dried apricots and various subsistence commodities like wool, barley, salt, butter and livestock, which bound the different regions of Ladakh and neighbouring countries together in a complex pattern of sale, purchase and barter that spread the surpluses of particular areas and made up the deficits of others. The trans-Karakoram trade, on the other hand, involved commodities that were neither produced in Ladakh nor - for the most part - consumed there; Ladakh was at best a staging-post between the Punjab and Sinkiang, and Leh an entrepot for the exchange of goods produced and consumed hundreds of miles away.<sup>1</sup>

Nevertheless, the trans-Karakoram trade did make a difference to Ladakh in several ways. Firstly, it attracted to Leh merchants from Kashmir, Central Asia and Kashmir, giving the little town a prosperous and cosmopolitan atmosphere and adding variety to the racial composition of its population. Second, the demand for transport and services that it generated, especially in the Dras-Kargil belt, Leh and its hinterland, and Nubra, contributed significantly to the economy of these areas.

In the first half of this century, the transport of goods between Srinagar and Leh was almost a monopoly of kiraiyakash - pony

1. Rizvi, 1994. The author is currently working on a book surveying all the various trades of Ladakh. This will have detailed accounts of some of the local trades in subsistence and other commodities, including pashm.