

La Maladie en tant que (s)notpa

PATRICK KAPLANIAN, Paris

I

Les Ladakhi¹ bouddhistes appellent (s)notpa (gnod-pa) quelquefois *rdon* (gdon), *skyon* (skyon) ou *gek* (bgegs),² toute forme de dommages dus à des entités surnaturelles. Le (s)notpa peut aussi bien prendre la forme de sécheresse, de pauvreté, de mort d'animaux, etc. que de maladie physique ou mentale.

Donc si les (s)notpa peuvent prendre l'aspect d'une maladie, ils peuvent prendre bien d'autres aspects: le vent qui souffle et qui détruit les récoltes, un loup qui survient dans une maison, etc. Et si les maladies peuvent être l'effet d'un (s)notpa, elles ne le sont pas nécessairement. Les Ladakhi parlent de 80000 (s)notpa différents, chiffre fantaisiste qui renvoie à la multitude impressionnante d'entités, d'instances surnaturelles susceptibles d'être à l'origine du malheur, et à la multitude de façon que chacune de ces entités a de frapper (*phokčes*; *phog-byas*).

La maladie³ en tant que (s)notpa, s'oppose à la maladie en tant qu'elle est due à des causes naturelles. Pour la culture tibétaine savante (Meyer, 1981; 146-147) il y a 404 sortes de maladies (101 sont incurables, 101 sont curables par la médecine, 101 guérissent d'elles-mêmes, 101 sont des (s)notpa). A.T. de Leh m'a cité ces 4 sortes, ce qui prouve que cette division quadripartite n'est pas inconnue au Ladakh. D'autres comme T.T., un *amčhi* (médecin) du village de Yurtung, parlent de 424 maladies. Pour lui comme pour beaucoup de personnes interrogées, les maladies sont dues en majorité à des causes naturelles, le (s)notpa restant l'exception.

Les Ladakhi adhèrent donc à la grande division des maladies en deux catégories, division qui se retrouve dans la médecine tibétaine savante (Meyer, 1981; 195). Il y a d'une part les maladies (et autres dommages) dues à des causes surnaturelles, d'autre part celles dues à des causes naturelles. C'est sur les premières que sera centré cet article.

Les maladies dues à des causes naturelles relèvent de l'*amčhi* (am-čhi) ou *smanba* (sman-pa, de sman, remède), c'est à dire du médecin tibétain traditionnel. Il n'existe pas de médecine traditionnelle ladakhie. Celle pratiquée par les *amčhi* du Ladakh est exactement la même que celle pratiquée par ceux du Tibet.⁴ Elle a déjà été étudiée entre autres par F. Meyer. Le (s)notpa, quant à lui, relève du moine, du possédé (*lhaba*; *lha-pa*)⁵ et surtout de l'astrologue.⁶ Car un point fait absolument l'unanimité de tous les Ladakhi: les maladies en tant que (s)notpa ne peuvent être guéries par l'*amčhi*. Les cérémonies appropriées (*skurim* ou *rimdo*; *rim-gro*) doivent être faites. Dans certains cas ces cérémonies suffisent, dans d'autres il faut en plus le traitement de l'*amčhi*. Le *skurim* est une condition nécessaire mais pas toujours suffisante de guérison en cas de (s)notpa.

Mémé T.G., un vieil amchi de Stok, prétend que le diagnostic médical (pouls et urines) permet de déterminer dès le départ s'il s'agit de (s)notpa ou de maladie naturelle. Mais, à l'exception du critère de *mirdečes* dont nous parlerons plus loin, la plupart des non spécialistes préfèrent s'en tenir à des constatations plus tangibles. Pour A.T., il faut de toute façon voir un *onpo* (astrologue) en priorité, car il y a toujours doute à priori. Pour N.T., par contre, c'est l'échec des médicaments qui détermine qu'il s'agit de (s)notpa. Enfin, Amchi P. du village de Shanker, s'en tient à des critères encore plus terre-à-terre; il pratique à la fois et parallèlement, la médecine et le skurim. Comme cela, dit-il, on est sûr de guérir. Notons qu'en cas d'échec de l'onpo ou du *lama* et de leur skurim, il est toujours possible de faire appel au *rinpočhe* (rin-po-čhe).⁷ Après quoi, il reste encore un ultime recours: la méditation (*tsams*)

La médecine des amchi étant exactement la même au Ladakh et au Tibet, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous retrouvions chez les Ladakhi l'opposition entre maladies dues à des causes naturelles et maladies dues à des causes surnaturelles mentionnée dans les grands ouvrages de médecine tibétaine, telle le Rgyud-bži (Meyer 1981; 147 et 195). Il faut noter qu'au Ladakh, comme un peu partout dans le monde lamaïste, les cultures populaires et savantes s'interpénètrent constamment, et il est pratiquement impossible de les démêler. Des relents de culture savante apparaissent dans presque tous les discours, même ceux des analphabètes,⁸ et le discours des lettrés, inversement, est toujours empreint de croyances locales. C'est que les deux communautés sont toujours intimement mêlées. L'amchi et l'onpo sont des notables du village. Les moines sont des fils de familles paysannes. Paysans et lettrés se retrouvent régulièrement les uns chez les autres.

II

Si la médecine des amchi ladakhi, quel que soit le niveau de ces amchi et leur efficacité, n'est pas différente de la médecine traditionnelle tibétaine, le monde surnaturel ladakhi lié à la notion de (s)notpa est, par contre, sensiblement différent de celui de la littérature tibétaine savante. Mais une étude comparative globale serait illusoire dans l'état actuel de nos connaissances. Nous ne disposons pas, en ce qui concerne le monde surnaturel populaire ladakhi, d'une synthèse magistrale comme celle de Nebesky-Wojkowitz sur les Oracles and demons of Tibet, dans la littérature savante tibétaine.

Il me paraît difficile, en effet, d'envisager une comparaison sans examiner les deux systèmes dans leur globalité. Par exemple les *tsan* (bcan) démons rouges, n'ont pas de dos au Ladakh; c'est même le trait le plus important qui les caractérise. Or Nebesky-Wojkowitz ne mentionne presque pas ce trait. Comme me le faisait remarquer F. Meyer, cette différence mérite d'être examinée. La question est effectivement posée mais cette différence n'est pas un trait isolé. Nebesky-Wojkowitz mentionne aussi que les *bcan* habitent dans les rochers, (brag, p. 171 et 175 et aussi 248-251), voire dans les montagnes, alors que les *tsan* ladakhi habitent à proximité des villages. Les *bcan* décrits par Nebesky-Wojkowitz habitent aussi un pays au milieu du Tibet. Là ils ont un immense château. Les *tsan* ladakhi rôdent autour des maisons, ils forment en quelque sorte un monde parallèle à celui des humains (Kaplanian, 1985). Prendre isolément un trait, (absence de dos) ne conduit à rien. Mais même prendre ensemble toutes les différences entre les *tsan* ladakhi et les *bcan* tibétains, ainsi que toutes les ressemblances (la couleur rouge, etc.) ne suffit pas. Il faut voir que toutes les entités surnaturelles communes au Ladakh et au Tibet présentent de fortes différences. De plus, certaines entités ladakhi semblent inconnues au Tibet. Il faut donc considérer dans les

deux cas l'ensemble des systèmes formés par ces entités, avant d'engager une étude comparative.

Mais ce n'est pas tout: le monde surnaturel ne doit pas être séparé de la culture dont il est issu. La cohérence des systèmes respectifs passe par d'autres études situant ces systèmes d'entités dans des ensembles plus vastes. Ainsi il est possible que l'absence de dos des tsan ladakhi ait un rapport avec l'obligation qu'ont les femmes dans ce pays de porter une peau de chèvre sur le dos (*lokpa*; *slog-pa*), ou avec l'opposition face/dos (Kaplanian 1977). On peut aussi se demander pourquoi les douleurs dans le dos sont souvent un signe avant coureur de possession.

A ce propos, la notion de (s)notpa est un instrument privilégié d'étude. Le (s)notpa établit, en effet, des corrélations, des articulations entre le monde surnaturel, le monde social, le corps humain, etc. Les *lhu*, (divinités du sous-sol), par exemple, ne frappent pas n'importe où, n'importe comment.

Le raisonnement fait sur les entités surnaturelles s'applique aussi aux différents concepts »abstraits« auxquels je ferai appel dans cet article. Nous verrons qu'un concept comme celui de (*s*)*parkha* a un sens assez différent en parler ladakhi et en tibétain classique (sauf pour les astrologues et les férus d'astrologie). Je signalerai, bien sûr, ces différences. Mais une fois de plus c'est la notion de système qui importe: ce sont les articulations entre les différents concepts que sont *parčhat* (accident), *sode* (chance), les *gyudas* (karma), (*s*)*parkha*, *namstok* (crainte), etc. d'une part, et les relations que ce système peut entretenir avec d'autres systèmes ((s)notpa, entités surnaturelles, etc.) d'autre part, qu'il faut étudier en priorité.

L'article qui suit ne sera donc pas une étude comparative, à propos du (s)notpa et des entités qui en sont à l'origine, entre la culture populaire ladakhi et la culture savante tibétaine. Je mentionnerai néanmoins les principales différences. Mais j'essaierai simplement de poser quelques pierres à l'édifice de la cohérence du monde surnaturel ladakhi, et des articulations entre ce monde surnaturel et le monde social. J'ai déjà dit qu'un tel travail devait précéder le travail comparatiste.

Un mot encore sur la méthodologie. La méthode utilisée a été essentiellement l'interview. Le discours »indigène« a été pris comme tel, c'est à dire sans référence normative à la culture tibétaine savante. On ne peut dire que les Ladakhi se trompent (comme j'ai entendu dire qu'ils parlaient mal tibétain!).

Il a fallu tenir compte du niveau intellectuel et culturel des personnes interrogées. Plus ce niveau s'élève et plus le discours fait référence, explicitement ou pas, à la culture tibétaine savante. Ainsi, à écouter Norbu de Leh, le fils d'un onpo (*rtsikspa*), il n'y a guère de culture populaire ladakhi. Norbu est le seul à m'avoir donné (s)notpa dans son sens tibétain, déclarant qu'on pouvait dire *čhaŋi* (s)notpa: »les dommages dus au čhaŋ (Cf. n. 2) Et son père, qui est aussi amčhi, est le seul à nous définir le rôle du cerveau conformément à ce que dit le Rgyud-bži (Meyer, 1981; 121).

Norbu est en quelque sorte un cas extrême. Il se précipite sur le dictionnaire tibétain-anglais de S.C. Das à chaque fois qu'il doute de l'orthographe d'un mot. Mais il est sûr que plus le niveau d'instruction baisse et plus apparaissent dans les discours des affirmations fort éloignées de l'»orthodoxie« bouddhiste lamaïste définie dans la littérature écrite tibétaine savante.

Mais il n'a pas été possible de se contenter de l'interview. Il existe en effet des distorsions parfois considérables entre les discours et les comportements réels. On constate alors que si les discours peuvent être plus ou moins imprégnés de culture tibétaine savante, les comportements le sont beaucoup moins. En voici deux exemples:

1^o) Comme beaucoup de personnes interrogées, S.T., un *sergar*, (gser-mgar, orfèvre) de Chilling, analphabète, me disait, sans citer de chiffres, que les maladies dues à des causes naturelles sont de loin les plus nombreuses. Les maladies dues à des entités surnaturelles, les maladies en tant que (s)notpa, sont rares et exceptionnelles. Il se référait vraisemblablement, non à des textes qu'il ne pouvait lire, mais à des conversations avec des lettrés. Mais lorsqu'une semaine plus tard il m'annonça que sa petite fille de 3 ans était malade, il ajouta qu'elle serait guérie le lendemain parce qu'il s'agissait de (s)notpa et qu'il avait déjà appelé un lama (bla-ma, moine) pour qu'il fasse une cérémonie, (skurim). Sans raison précise, il s'agissait pour lui à priori de (s)notpa et il était convaincu que le lendemain du skurim sa fille serait guérie. En fait, l'état empira (il s'agissait de varicelle). S.T. dut faire appel à l'amchi et finalement l'enfant se retrouva à l'hôpital où elle fut guérie. S.T. ne pense pas maintenant avoir fait une erreur de diagnostic. Il fallait qu'il y ait skurim pour que la médecine puisse ultérieurement être efficace.

2^o) M.T. a fait des études supérieures. Il a un travail intéressant et stable. Il lit, écrit et parle aussi bien le tibétain, l'ourdou que l'anglais. Apparemment il est aux antipodes de S.T. Il s'est marié contre l'avis des parents de la jeune fille qu'il aime. Ils ont dû s'enfuir ensemble à Chandigarh pour faire enregistrer leur mariage devant l'administration civile indienne. A leur retour, sa femme se réconcilia avec une partie de sa famille et il fut décidé d'organiser un mariage traditionnel ladakhi pour «légaliser» la situation.

La veille du mariage M.T. donna des signes de malaise. Il avait, semble-t-il, un peu de fièvre et des douleurs dans les jambes et dans le dos. Je lui demandai s'il ne s'agissait pas de (s)notpa. Il balaya ma réflexion d'un geste et me demanda des médicaments. Je n'avais rien. Il partit se coucher.

Le lendemain le mariage eut lieu comme prévu, sans incident. Mais quelle ne fut pas ma stupéfaction de revoir M.T., une dizaine de jours plus tard, à une séance chez une lhamo (possédée). Après la séance il me déclara qu'il souffrait de mirdeçes (malaise souvent annonciateur d'une possession). Une autre fille était amoureuse de lui. La mère de cette fille était une *goηmo* (femme jalouse possédant ses victimes) et il y avait donc toutes les chances que sa fille le soit aussi devenue, surtout après le dépit qu'avait pu causer le mariage de M.T. Il pensait donc avoir été victime de tentatives de possession par cette fille délaissée.

Ces exemples sont loin d'être isolés. Ils ont tendance à prouver que, en dépit de la culture savante, les Ladakhi ont tendance à privilégier le (s)notpa (au sens où ils entendent ce mot) sur les causes naturelles. Ceci n'est pas indépendant du faible niveau des amchi ladakhi, ni de leur propension à pratiquer le skurim, plutôt qu'à administrer des remèdes (sman). Ceci n'est pas non plus indépendant du nombre impressionnant d'entités surnaturelles susceptibles d'être à l'origine du (s)notpa.

III

Le monde, en milieu lamaïste, ladakhi ou tibétain, fourmille d'êtres surnaturels. Il est impossible ici d'en faire une description exhaustive et détaillée. Nous nous contenterons donc d'une liste sommaire des entités avec, pour chacune d'elles, les principaux traits qui les caractérisent.

L'univers ladakhi, tout comme l'univers tibétain, est divisé en trois niveaux.

1) Le monde souterrain, monde des lhu (klu), divinités tantôt anthropomorphes, tantôt zoomorphes (poissons, serpents, lézards), dispensatrices de richesse et de fertilité.

2) Le monde du milieu, monde des tsan (bcan), personnages ambigus, très beaux de face et horribles de dos; en fait, ils n'ont ni dos ni colonne vertébrale et on peut voir tous leurs viscères.

3) Le monde d'en haut, monde des lha, que je traduis par dieu.⁹

Le monde d'en bas (*yoklhu*; ^oog-klu) est relativement simple. Les Ladakhi ne font vraiment pas la différence entre les lhu et les *sadak* (sa-bdag) maîtres de la terre. Le monde d'en haut (*stanlha*; *ster-lha*) est un peu plus complexe. On distingue 3 sortes de lha.¹⁰

C'est le monde du milieu, le bartsan ou partsan (bar-bcan, de bar, milieu et bcan, les démons rouges qui habitent dans ce milieu), qui est de loin le plus complexe. Les tsan en sont l'éponyme, mais c'est aussi et avant tout le monde des humains.

L'analyse se circonscrit à quelques entités auxquelles sont attribuées, sinon toutes, du moins une très large gamme de (s)notpa, maladies ou autres.

Les lhu sont des divinités tantôt anthropomorphes, tantôt zoomorphes. Dans les contes (*runṣ* ou *ḍunṣ*; *sgruñ*), ils apparaissent le plus souvent sous forme humaine. Ils constituent alors un monde inférieur, parallèle à celui des humains, avec des palais, des villages, une hiérarchie sociale, etc.¹¹ Dans la vie quotidienne, ils sont surtout décrits comme zoomorphes. Ce sont tous les animaux qui vivent dans l'eau (poissons), ou en contact étroit avec le sol (lézards, serpents). Ils sont sensibles à la violence, au fer, au sang et à la pollution (saleté, urine, excréments). Un certain nombre de précautions doivent être prises pour ne pas souiller les lieux qu'ils fréquentent (lhusa), ou les blesser d'un coup de pioche par exemple). Par contre, ils apprécient beaucoup le lait, les fruits et les fumigations d'encens, de santal ou de *šukpa* (cèdre-encens, *Juniperus wallichiana*). Ils sont dispensateurs de richesse et de fertilité. Ils frappent leurs victimes de pauvreté ou de misère. Ils sont aussi à l'origine de la majorité des maladies des membres inférieurs (en particulier les douleurs au genou) et des maladies de peau, (lèpre, etc.). Ils provoquent l'apparition de pustules (*šoa*; *šu-ba*).

Les lhu réagissent de manière quasi automatique aux blessures et aux souillures qui leur sont infligées. Ils renvoient, en quelque sorte, la blessure ou la souillure qui les a frappés. Les Ladakhi disent explicitement que les lhu font subir à l'auteur d'un méfait exactement le même méfait.¹² Tout fonctionne comme si le corps des lhu était le doublet du corps humain. A des lésions réelles (blessures) ou symboliques (souillures) du corps d'un lhu va correspondre les mêmes lésions sur le corps de l'homme, auteur du méfait. Ceci aide à comprendre l'horreur qu'ont les lhu du fer, du sang, des excréments, de la saleté, c'est à dire de tout ce qui peut les blesser, ou les polluer.

Le seul moyen d'éviter d'être frappé par un lhu est un entretien scrupuleux des lieux fréquentés par ces divinités du monde souterrain. On évite soigneusement de souiller les cours et les points d'eau (tout particulièrement les sources, *čhumik*) et tout lieu consacré à un lhu (lhusa). On entretient avec minutie les lhubaṅ (klu-khañ), petites habitations de pierre qui leur sont consacrées.

L'intégrité du corps des lhu renvoie donc à l'intégrité du corps humain.¹³ Il ne s'agit pas de propreté ou d'hygiène au sens où on pourrait l'entendre en Occident, mais de pureté versus souillure. Les blessures réelles et les souillures symboliques ne forment qu'une seule et même catégorie pour les Ladakhi. La «responsabilité», c'est à dire l'intentionnalité de la victime n'entre pas en ligne de compte. Il y a toujours un risque de blesser ou de souiller un lhu par mégarde. La riposte n'en sera pas moins automatique. La non-intentionnalité n'empêche pas les lhu, pourtant êtres subjectifs/eux-mêmes doués d'intentionnalité et de désir, de frapper l'auteur d'une blessure ou d'une souillure. L'attitude de l'instance supérieure a quelque chose d'aussi aveugle et de systématique que la causalité scientifique occidentale. Mais le processus est présenté comme intentionnel, même s'il est systématique. Frappant de façon aveugle lorsqu'ils sont blessés ou souillés, les lhu

peuvent par contre dispenser fertilité et richesse s'ils font l'objet d'un culte approprié. Ils apprécient beaucoup les fumigations (*lhusarj*; *klu-bsañs*), les offrandes de fruits ou de lait, les offrandes de leur propre effigie (*lhustor*; *klu-gtor*), etc. Des cérémonies appropriées telles des lectures de textes, des fumigations, des offrandes, etc. peuvent stopper la maladie, mais la maladie due aux lhu ne régresse que rarement. Elle est simplement stoppée au stade où elle est au moment des cérémonies. Si, par contre, aucune activité religieuse réparatrice n'est pratiquée, la maladie continue à progresser. Des jambes ou de la peau d'où elle est partie, la maladie envahit souvent la totalité du corps jusqu'à ce que finalement la mort s'ensuive.

Les tsan (*bcan*) n'ont pas de dos; on peut ainsi en voir le coeur, les poumons, les viscères. Les tsan ne sont pas dangereux vus de face. Mais malheur à celui qui se retourne après en avoir croisé un. La vue de ce dos horrible peut provoquer chez lui des maladies graves, voire la mort.

Les tsan sont des êtres extrêmement ambigus. Contents, satisfaits, ils peuvent être très utiles. Mais ils peuvent être terribles dès qu'on les déränge. Cette ambiguïté se retrouve dans l'opposition face/dos. S'ils sont horribles de dos, pour les raisons déjà dites, les tsan sont très beaux de face. Ce sont des êtres efféminés, voire féminins.

Les tsan *ladakhi* sont à la limite du monde humain. Ils vivent à proximité des villages et rôdent sans arrêt autour des maisons. Ils sont liés à l'errance et suivent des itinéraires qui leur sont propres, les «chemin de tsan» (*tsanlam*). Ils sont en quelque sorte «sauvages». Cette «sauvagerie» est marquée par leur errance, mais aussi par le fait qu'ils s'évitent les uns les autres. Aussi les *Ladakhi* mettent sur leurs maisons des marques rouges (le rouge est la couleur du tsan, les tsan sont rouges) et en particulier, sur les murs des jardins, des pierres triangulaires rouges¹⁴ appelées *tsandos* (*bcan-mdos*), pour éloigner les tsan. Lorsqu'un tsan en effet, aperçoit ces marques rouges, il pense que la maison est occupée par un autre tsan, et en conséquence il évite d'y entrer. Les tsan sont très souvent représentés comme étant la réincarnation de personnages spirituels puissants (*ṭakpo*; *drag-po*). Il s'agit le plus souvent de moines (ce qui pour certains expliquerait la couleur rouge des tsan, qui renverrait à la robe rouge des moines), ayant de hauts pouvoirs spirituels, mais n'ayant pas mis ces pouvoirs au service de la «morale» et de la «justice».¹⁵

Cette origine des tsan n'a rien d'étonnant. Tout d'abord les lama puissants et tout particulièrement les renonçants ou méditants (*tsaṅspa*; *tsams-pa*) sont des personnages ambigus¹⁶ qui, en bien des points, rappellent les *saddhous hindous*,¹⁷ et les tsan aussi (ambiguïté de la beauté de face, de leur aspect horrible de dos, ambiguïté de leur attitude souvent hostile mais parfois amicale). D'autre part, le même mot (*ṭakpo*) est utilisé pour dire que les uns sont «puissants» et les autres «sauvages».¹⁸

Les tsan peuvent frapper lorsqu'on les heurte par mégarde, ou lorsqu'on les croise sur un «chemin de tsan» (*tsanlam*). Mais, plutôt que le contact direct, c'est la vue, et plus particulièrement la vue de leur dos, spectacle considéré comme particulièrement horrible, qui a pour conséquence la maladie.

Les maladies causées par les tsan sont floues et diffuses, qu'il s'agisse de malaise ou de fièvre. Elles concernent tout le corps, et ne sont pas localisées sur l'organisme comme le sont celles provoquées par les lhu. Les viscères comme le foie sont néanmoins fréquemment cités comme étant le point de départ des maladies causées par les tsan. Ces maladies peuvent conduire à la mort, et les morts soudaines, inopinées, avant terme sont assez souvent attribuées aux tsan.

Le cas des *lha* est beaucoup plus complexe. Les *sk(y)elha* sont considérés comme quasiment inoffensifs. Les *pha(z)lha* frappent surtout en cas de non respect des règles de pollution suite à une naissance ou un décès (Kaplanian, 1981; 246 et 260) en cas de négligence du culte, etc.

Les *yullha* sont plus puissants et plus dangereux. Ils frappent aussi en cas de négligence du culte, de non respect des règles de pollution suite à une naissance ou un décès, en cas de pollution de leur autel (*lha-tho*; lha-tho), etc. La gamme des répliques est extrêmement vaste: inondations, vent qui arrache les récoltes, »demi-folie«, etc. Il est donc difficile de dégager les principaux traits de la maladie en tant que lha (s)notpa (lha'i gnod-pa).

Dans un article précédent (Kaplanian, 1985), j'avais constaté une articulation partielle entre les deux premiers niveaux de l'univers et les deux premiers niveaux du corps. La maladie en tant que (s)notpa établit une relation terme à terme entre le bas du corps et le monde d'en bas; le milieu du corps et le monde du milieu. Les lhu frappent en effet (entre autres) aux jambes; les tsan frappent les viscères du milieu du corps. D'autre part les lhu, en tant qu'ils sont zoomorphes, sont des êtres sans pattes (serpents, poissons), ou avec des pattes très courtes et qui rampent sur le sol, (lézards). Les tsan, quant à eux, n'ont pas de dos.

Il eut été intéressant d'établir une troisième correspondance lha/tête. Or une telle relation ne paraît guère possible. D'abord parce que, contrairement aux lhu et aux tsan, les lha ont bien, quant à eux, une tête. Ils sont parfaitement anthropomorphes. Ensuite parce que pour beaucoup de Ladakhi il n'y a pas de différence sensible entre les (s)notpa dus aux divinités du monde du milieu, et ceux dus aux lha: sk(y)elha, pha(z)lha, yullha.

On doit néanmoins citer la mention fréquente de troubles mentaux mineurs attribués aux lha. Et ces troubles mentaux mineurs sont, en contradiction totale avec le Rgyud-bži, localisés dans le cerveau.¹⁹

Il s'agit souvent de perte de mémoire. De telles personnes on dit: *ldatpa* (klad-pa) *tsokpo* (btsog-po) *čačes*: »sa cervelle est devenue mauvaise«. Conformément aux théories tibétaines, les Ladakhi situent la folie, les sentiments, la pensée, etc. aux niveau du coeur, mais ils situent la mémoire au niveau de la tête. Lorsque l'on dit: »je pense« (*ñe sama rak*; ñas bsam-ma rag) on montre sa poitrine, mais lorsque l'on dit »ça me revient« (*ŋa ittu yonš*; ña-la yid-du yonš) on montre sa tête.

Nous reviendrons très bientôt sur ce schéma. Il nous reste encore à compléter le tableau descriptif du (s)notpa en signalant quelques cas où la divinité, l'entité, n'agit pas directement, mais en envoie une autre.

Les Ladakhi attribuent souvent aux lha un phénomène appelé *deptet* (²dre-²ded).²⁰ Une personne, frappée par la colère d'un lha (le plus souvent un yullha), disparaît pendant plusieurs jours, errant dans la montagne, incapable de se situer, de s'orienter, de retrouver son chemin. Au bout de quelques jours, elle reprend conscience, retrouve son chemin et réapparaît. On dit qu'elle avait perdu sa conscience: *khoe ŋanba stortok*: »il est inconscient«. Cette perte de conscience est une forme de perte de la mémoire (ittu; yid-du): la personne ainsi frappée d'hébétude ne peut se rappeler son chemin: *khoe ittu yonŋa* (yon-ba) *mi(n)duk*: »il ne peut se rappeler les choses«.

Pour d'autres, un tel phénomène n'est pas une folie mineure et s'il est effectivement le plus souvent provoqué par un lha, comme un yullha, ce n'est pas le lha qui agit mais un *đe* (²dre démon). L'individu est complètement possédé par le *đe*, c'est à dire coeur et cerveau.

Dans cette deuxième façon de considérer le *deptet*, nous sommes ramenés au monde du milieu. Même si la colère d'un lha, dont le lthatho a été pollué par exemple, est à l'origine de ce phénomène, c'est un *đe*, appartenant au monde du milieu, qui agit, et c'est le coeur qui est touché. Tout ce qui relève d'une folie ou d'une crise d'inconscience grave se situe au coeur, tout ce qui relève de la possession (nous en verrons d'autres cas) se situe aussi au coeur. Et le coeur est un organe bien plus important que le cerveau. Il est possible d'imaginer quelqu'un légèrement atteint au

cerveau seulement. Il est exclu d'imaginer quelqu'un gravement atteint au coeur et dont le cerveau continuerait de fonctionner par ailleurs.²¹

Le *deptet*, tel qu'il est présenté par certains, constitue un cas limite où une entité (le plus souvent un *lha*) n'agit pas directement mais par l'intermédiaire d'une autre entité. Si, au niveau de l'étiologie, c'est la première entité, (le *lha*) qui importe, au niveau des symptômes c'est celle qui agit effectivement (le *de*) qui importe.

Ceci nous permet d'introduire la notion de *khor* (³*khor*). Les *khor* sont les »serviteurs des grandes divinités du panthéon lamaïste, tels les *čhokyon* (*čhos-skyoñ*). Pour les Ladakhi Les *čhokyon* ne sont pas des *lha*. Les grandes divinités du panthéon lamaïste sont en quelque sorte au-dessus ou au dehors de la trilogie *lhu/tsan/lha*, et elles ne s'abaissent jamais à agir d'elles-mêmes. Elles donnent des ordres à leur *khor*. Il en est ainsi de *Paldan Lhamo* (*Dpal-Idan Lha-mo*) dont les *khor* sont connus sous le nom de *řimo* (*dri-mo*), ou de *mamo* (*ma-mo*) et des *gyapo*, en particulier *Gyapo Pehar* ou *Pegar*, (*Pe-har* ou *Pe-dkar*).²²

Les *gyapo* (*rgyal-po*) sont d'une certaine façon assimilés au monde du milieu. Ils sont associés aux *tsan*: »*Tsan* et *gyapo* se promènent souvent ensemble« dit le diction (*tsan dañ gyapo tusgyum řampo řulanok*). Parfois on y ajoute même les *řimo*, (*tsan gyapo řimo tusgyum řampo řulanok*). En fait, cette association des *gyapo* aux personnages du monde du milieu ne signifie pas, à proprement parler, leur intégration dans ce niveau là. Elle signifie, en réalité, qu'en cas de *gyape* (*s*)*notpa*, ce n'est pas un *gyapo* qui frappe directement, mais bien un *gyape khor*, le serviteur d'un *gyapo*, lequel appartient bien au monde du milieu.²³

L'association *tsan/gyapo* se retrouve dans le *cham* (³*cham* fête de monastère où les moines dansent masqués) comme à *Phyang* (*Kaplanian*, 1985) et à *Hemis* (*Helffer*, 1981). Mais cette association n'est pas directe, je veux dire par là qu'on ne fait pas danser un *tsan* avec un *gyapo* tels que nous venons de les décrire. A *Phyang* le *gyapo* danse non pas avec un *tsan* proprement dit mais avec un *tsanlha*, défini par les Ladakhi comme un ancien *tsan* devenu divinité. A *Hemis Gyapo Pehar* danse avec d'autres divinités du panthéon lamaïste, tandis que sa suite danse seule après (*Kaplanian* 1981, 213 et 218–219, *Helffer*, 1981). Cette suite se compose de hérauts, de guerriers, de moines et surtout de 4 *bamo* (sorte de »sorcières«, voir plus loin) en bien des points assimilables au *řimo* (cf. n. 26)

On voit donc que si les croyances populaires associent en apparence directement *tsan* et *gyapo*, une culture plus savante suggère cette association plutôt que de la faire. Je dis, en apparence, car ceux qui utilisent ces dictons sont les premiers à affirmer qu'en fait un *gyapo*, divinité puissante, ne s'abaisse pas à frapper lui-même mais envoie ses *khor*.

Le schéma *jambe/corps/tête* et *lhu/tsan/lha* existe bien au moins partiellement. Il m'a même été explicitement donné par S.T. cité plus haut. Pour lui, les *lhu* frappent aux jambes et à la peau, avant que la maladie ne gagne tout le corps. Les *tsan* frappent ces organes mêmes que l'on peut voir à cause de leur absence de dos. Pour ce qui est des *lha*, il reprend la formule: *Idatpa Itsokpo čačes*.²⁴

Si ce schéma ne coïncide pas parfaitement, c'est moins à cause d'une distorsion entre une réalité ethnographique complexe et parfois contradictoire et le désir de l'ethnologue de clarifier, que parce qu'il se double d'un autre schéma comme me l'avait déjà fait remarquer A. Testard.²⁵ Il convient, en effet, de noter que:

- 1) que les *lhu* ne frappent pas qu'aux jambes mais aussi à la peau.
- 2) que pour une grande partie des personnes interrogées, il n'y a pas vraiment de différence entre les (*s*)*notpa* dus aux *lha* et ceux dus aux entités du milieu.

Ces deux points ne peuvent se comprendre que par la mise en évidence d'une seconde homologie

opposant les lhu et le monde d'en bas aux deux autres niveaux d'une part l'extérieur du corps, la peau, à l'intérieur, les viscères d'autre part. Cette seconde articulation, qui se superpose à la première, semble même encore plus forte. Les šoa (pustules) sont dues aux lhu dans presque tous les cas, comme la plupart des maladies de peau, la lèpre en particulier. Ces šoa sont le plus souvent citées en premier comme lhui (s)notpa avant les douleurs aux jambes et aux genoux.

Un autre élément renforce le second schéma. Si, comme nous l'avons vu, les troubles mentaux ou psychologiques légers sont localisés dans le cerveau et les troubles graves au coeur, les deux organes n'en sont pas moins, pour la plupart des Ladakhi, liés. (cf. n. 19). Il existe une sorte de «lien circulatoire» entre les deux, qui fait qu'ils n'agissent pas vraiment indépendamment l'un de l'autre. Avant de pousser plus avant il serait peut-être utile d'insérer ici quelques commentaires d'ordre théorique. Il est, en effet, possible de faire un certain nombre de remarques.

a) »les instances magico-religieuses . . . ne sont pas seulement des entités ou des schémas »théoriques« la propriété . . . de posséder les attributs distinctifs de l'être humain : l'intentionnalité, le désir, la réciprocité, le langage, etc.»

b) Ces instances magico-religieuses ont trois propriétés : »1) Elles sont des entités ou des modèles cognitifs qui permettent d'expliquer les expériences pathologiques ou les événements néfastes; 2) elles sont des instances ou des réalités subjectives qui permettent . . . de les interpréter; 3) enfin, elles sont des instances symboliques constitutives de l'ordre social qui permettent de les utiliser à des fins sociales«. La maladie est donc attribuée à une force externe : »je perçois, nous percevons désormais mes troubles comme l'effet de l'action intentionnelle d'un autre.»

Ainsi »le dispositif symbolique de leur culture« (ici il s'agit des Africains) »offre, voire impose à leurs partenaires sociaux, à tous et en permanence, des supports collectifs et organisés, communément investis et légitimes, de l'interprétation persécutive des malheurs ou de la maladie«.

Rien de plus exact que ces réflexions d'A. Zempleni (1983) en ce qui concerne tout ce que nous avons déjà vu plus haut. Que quelqu'un attrape une maladie de peau et ce sera communément interprété comme la colère d'un lhu. Il ne sera jamais difficile, après coup de se remémorer un quelconque événement où la victime a dû troubler un lhu. Des »sujets supposés savoir« comme les lhaba, les onpo, les lama, sont là pour renforcer la communauté dans son explication ou pour proposer des interprétations.

La subjectivité des entités, douées d'intentionnalité, de langage, etc., est nécessaire à l'établissement de raisonnements de type causal, du genre »x implique y« "x implique y implique z." »je suis tombé malade à cause d'un lhu« »en colère m'a frappé de la lèpre«.

Mais la mise en évidence d'homologies, d'articulations entre différents niveaux (espace cosmique, monde surnaturel, corps humain, société) permet de reconsidérer la causalité d'une toute autre façon. Il s'agit d'un ordre sous-jacent au corps humain, à la société, au monde. Cet ordre, fait d'intrications complexes, doit être à tout prix respecté. Mon hypothèse est qu'il y a (entre autres) maladie lorsque cet ordre est dérangé.

Je ne donnerai qu'un seul exemple pour étayer cette hypothèse. Nous avons vu le lien entre les lhu et la peau en tant que partie externe du corps par opposition aux viscères. Ceci est corroboré par l'horreur que les lhu ont du fer (qui peut blesser) et du sang. Mettre un lhu en contact avec du sang c'est justement ne pas respecter une des homologies mises en évidence. Et en frappant de maladie de peau les lhu remettent les choses à leur place.

Mais il existe d'autres êtres qui agissent d'eux-mêmes, mûs par leurs propres mobiles, comme le désir et la jalousie. Les dégâts qu'ils peuvent causer entrent aussi dans la catégorie du (s)notpa. Même lorsqu'il s'agit, comme nous allons le voir, d'êtres humains ayant des pouvoirs un peu particuliers. Ils se concentrent tous dans le monde du milieu. Les tsan, en effet, quoiqu'éponymes du bartsan, ne sont pas les seuls habitants potentiellement malfaisants de ce monde, loin de là. Il y existe aussi toute une série d'entités qui frappent l'esprit, la pensée (sem ou sems), c'est à dire le coeur (*sñiŋ*; *sñiñ*) qui en est le siège.

Ces entités se classent en deux groupes. Il peut s'agir de fantômes (*šinde*; *çi*-³dre de *çi*, mort et ³dre, démon) ou d'êtres vivants, c'est-à-dire d'êtres humains ayant toute l'apparence d'individus ordinaires, mais avec le pouvoir de posséder un autre être humain. Ces humains malfaisants sont appelés génériquement *sonđe* (gson-³dre, c'est-à-dire »démons vivants« (cf. Tucci, 1973, 238-239). Ces *sonđe* possèdent plusieurs noms en parler ladakhi: *bapo*, fem. bamo, *tipo*, fem. *țimo* (dri-po, fem. dri-mo),²⁶ *goŋpo*, fem. *goŋmo*, (³goñ-po, fem. ³goñ-mo).²⁷

Les *šinde* sont les »âmes« (sem ou sems) d'individus morts prématurément, laissant un désir insatisfait ou une action inachevée. Ce sont aussi les »âmes« ou »esprits« (sem ou sems) d'individus morts dans l'attachement aux choses matérielles auxquelles ils n'ont pas su renoncer au seuil de la mort.

Les *šinde* errent parmi les vivants et provoquent nombre de frayeurs, la nuit surtout. Les anecdotes à leur sujet abondent: bruits nocturnes, lits qui tremblent, éboulements mystérieux, etc. Mais ils se manifestent surtout en entrant en possession d'un être humain. L'»esprit« (sem(s)) du mort occupe alors dans le corps d'un vivant la place de l'»esprit« (sem(s)) de la victime. Il exprime alors, par la bouche de la victime possédée, ses désirs inassouvis de son vivant.

La victime peut tomber malade par la suite, quelquefois en mourir. Mais ce qui est important de retenir, c'est comment un »esprit« (sem(s)) sans corps se substitue à un »esprit« (sem(s)) dans un corps. L'»esprit« a besoin de ce support corporel pour s'exprimer, c'est à dire pour communiquer.

Le cas des *goŋmo* (il s'agit presque exclusivement de femmes et j'emploierai donc le féminin *goŋmo*) est un peu différent. Ce ne sont pas des esprits sans corps qui possèdent des êtres humains, ce ne sont pas non plus des personnes dont l'»âme«, au sens occidental du mot, pénètre le corps de quelqu'un d'autre. Pendant la possession, en effet, le possesseur, (*žuksk(h)an*; *žugs-mkhan*) continue à vaquer à ses occupations, ignorant totalement que son »esprit« (sem(s)) est en ce moment dans le corps de quelqu'un d'autre. Donc l'esprit, le sem(s) peut très bien être dans le corps du possesseur et simultanément dans le corps du possédé. Il ne s'agit pas d'une »âme« quittant un corps devenu inerte pour entrer dans un autre.²⁸

Pour qu'il y ait possession par une *goŋmo*, il faut que cette dernière soit mauvaise et qu'elle ait de mauvaises pensées, (et pensée se traduit encore par sem(s)). La méchanceté d'une femme s'explique par la présence en elle d'un démon (*đe*). Plus précisément le démon qui est dans son épaule gauche est plus puissant que le »dieu« (lha) qui est dans son épaule droite. Chaque individu, en effet, a dans son épaule gauche un *đe* et dans son épaule droite un lha.²⁹ Lorsque quelqu'un se présente devant le dieu de la mort, *siŋge čhogyal*, (gsin-rje čhos-rgyal), son lha pose des pierres blanches sur le plateau d'une balance et son *đe* pose des pierres noires sur l'autre plateau,³⁰ ceci après la mort bien sûr. Mais avant la mort, tant que le *đe* est le plus fort, l'individu est mauvais. C'est le cas des *goŋmo*, personnes tellement mauvaises qu'elles peuvent, à la limite, être assimilées à un *đe*, à ce *đe* si puissant en elles.

Cette puissance du *ḍe* des *goḥmo* s'exprime aussi d'une autre façon. Concurremment à l'existence de la paire *lha/ḍe* dans les épaules, il existe aussi une autre conception selon laquelle le *lha* occupe le corps et le *ḍe* l'ombre. Les *goḥmo* sont aussi couramment appelées *gyabe ṭimak* (l'ombre du dos). Lorsque l'on dit de quelqu'un: »*kho gyabḍe ḥanpa*«, »le *ḍe* de son dos est mauvais«, cela veut dire »c'est une *goḥmo*«. Nous verrons dans quelques lignes une application pratique de cette dernière conception.³¹

Les *goḥmo* sont donc des femmes mauvaises (*ḥanpa*) avec un *ḍe* puissant. Elles sont de mauvaises pensées (*semḥan*; *sems-nān*) vis à vis des autres. Le plus souvent il s'agit tout simplement de jalousie. Il suffit qu'une *goḥmo* pense avec envie à quelqu'un d'autre pour, qu'à son insu, l'autre soit possédée. C'est que sa pensée peut immédiatement posséder sa victime. Les corps ne peuvent se déplacer vite, mais la pensée (*sem(s)*) peut se déplacer instantanément.

La description du phénomène est alors la même que dans le cas des possessions dues au *ṣiṇḍe*. L'esprit du possédé est chassé du cœur et remplacé par celui du possesseur (*ṣuksk(h)an ṣugs-mkhan*). Le possédé parle alors avec la voix du possesseur, il n'est plus lui-même, il est le possesseur.³²

On peut se débarrasser du possesseur de plusieurs façon:

- 1) Il faut (n'importe qui présent dans la pièce doit) tenir les deux majeurs de la victime et demander au possesseur de décliner son identité et ce qu'il veut. Pour les uns, il faut demander gentiment, sinon le *sem(s)* du possesseur s'enfuit sans avoir pu être identifié. Pour les autres, il faut battre la pauvre victime (en réalité c'est le possesseur que l'on bat).
- 2) Si cela échoue, on peut aussi battre l'ombre du dos, (*gyabi ṭimak*), séjour préféré du démon.
- 3) Il est aussi possible de répandre sur la victime la fumée d'un morceau de tissu jeté au feu, ou, mieux, la fumée de quelque chose sur lequel un *rinpoḥe* a soufflé précédemment après avoir récité des mantras. Ce phénomène s'appelle *dugzes* (*dug-rjas*). Le plus souvent il s'agit de graines de colza (*nūnskar*, tib. *yuṅs-dkar*, moutarde blanche).
- 4) Il existe des mélanges de plantes que l'on jette au feu et qui dégagent une odeur épouvantable, propre à réduire la résistance du possesseur.
- 5) Enfin, il existe un moyen extrêmement efficace: demander au possédé de lécher une chausure. On sait que le dessous de la semelle est une souillure (*ṭip*; *grib*), redoutable. Il s'agit en fait d'empoisonner le possesseur, et non le possédé, et de l'affaiblir.

On notera la première opération, la plus courante et la plus couramment citée. Dans la plupart des cas elle suffit à obliger le possesseur à décliner son identité. On saisit les deux majeurs de la victime, superposés et tenus ensemble. Le majeur est le *ḍelak* (²*dre-lag*, le doigt des démons). L'annulaire, fréquemment mentionné au Tibet, l'est beaucoup moins souvent au Ladakh.³³ Le majeur n'est pas que le doigt qui permet de maîtriser les *goḥmo*, c'est aussi par ce doigt que les *goḥmo* passent. Et N.T. nous précise que c'est le doigt du milieu, celui qui conduit au cœur, au milieu du corps. Pour empêcher les *goḥmo* de passer, on porte un anneau à ce doigt.³⁴

Il existe une forme particulière de fantôme qui s'appelle *ṣet* (*ṣed*). Le *ṣet* est en quelque sorte l'expression inversée de la pensée d'un mourant: un mourant pense à ses parents proches: »que vont-ils devenir, etc. . .«. Cette pensée (*sem(s)*) prend la forme d'une entité qui, à l'inverse de la pensée sympathique, va causer de graves dégâts chez la personne à qui le mourant a pensé.

Le cas du *ṣet* est intéressant en ce qu'il est un cas limite entre les *sonḍe* vivants et les *ṣiṇḍe* morts. Par opposition aussi bien aux *ṣiṇḍe* qu'aux *sonḍe*, les *ṣet* ne possèdent pas leurs victimes. Ils les rendent malades, ou causent des dégâts matériels. Mais ils ont en commun avec ces deux catégories de démons que c'est l'esprit, le *sem(s)* du mourant qui cause des dégâts.³⁵ Et le phénomène

se prolonge après la mort. Le šet est en quelque sorte à cheval sur les catégories de sonđe et de šinđe.³⁶

Nous avons donc toute une série d'entités (šet, šinđe, sonđe) qui appartiennent au monde du milieu, dont les actions se situent au niveau du désir et de la pensée, c'est à dire au niveau du coeur (Cf. n. 18): désirs non réalisés d'un mort, désirs jaloux des gorŋmo, pensée sympathique d'un mourant pour ses proches. Tous ces êtres s'opposent de façon catégorique aux lhu, dont la réaction, même si elle est présentée comme une irritation, une colère légitime, face à une blessure ou une pollution dont ils sont victimes, a un côté automatique. Les lhu sont blessés dans leur corps, et frappent symétriquement le corps de l'agresseur. Tandis que les trois autres catégories précitées ne frappent qu'accessoirement le corps. Elles cherchent au contraire à se substituer à l'esprit et à récupérer ainsi le corps (du moins pour les šinđe et les sonđe).³⁷

Cette seconde série d'entités s'oppose aussi en bloc à la trilogie lhu/tsan/lha. Les dommages provoqués par ces derniers sont, en effet, légitimés comme réactions à des troubles causés, volontairement ou non, par les hommes. Tandis que les sinđe/sonđe agissent d'eux-mêmes, mus par leurs propres désirs. Cette différence est importante car dans le premier cas il s'agit le plus souvent d'explication et dans le second cas d'interprétation. »J'appelle explication ces assertions étiologiques rarement sophistiquées par lesquelles la maladie d'un individu donné est imputée à un agent, une instance ou une cause empirique ou magico-religieuse, non pas dans l'intention de maîtriser ou de modifier cet état, c'est-à-dire de s'y impliquer, mais au contraire dans le souhait de s'en défendre et de s'en remettre à quelque dessein incontrôlable ou à quelque fait objectif.« Cette définition de A. Zempleni (1983) s'applique bien aux maladies dues aux lhu/tsan/lha décrites plus haut. En ce qui concerne l'interprétation, A. Zempleni s'appuie sur la terminologie d'Austin: »Je dirais qu'une interprétation se reconnaît à sa fonction illocutoire et à ses effets perlocutoires, autrement dit au fait que son énonciation constitue, en elle-même, un acte de parole qui engage celui qui la formule vis-à-vis de son destinataire et qui modifie ipso-facto ses relations avec son interlocuteur présent ou potentiel.« Les interprétations ne sont pas exclues dans le cas des lhu/tsan/lha (cf. plus loin le cas de meme R. qui accuse quelqu'un d'autre d'avoir coupé un arbre habité par un lhu, provoquant sur lui-même, meme R, la colère du lhu) et de simples explications peuvent parfois suffire dans le cas des šinđe (simples fantômes non identifiés, provoquant des dégâts). Mais dans la plupart des cas de (s)notpa dus à des šinđe/sonđe, l'ennemi peut et doit être identifié. C'est en particulier le cas des gorŋpo/gorŋmo où toute l'action des personnes présentes tend à obliger le possesseur à décliner son identité et à exprimer ses désirs, puisque c'est le désir, tout particulièrement la jalousie, qui est le principal moteur du comportement des šinđe/sonđe.

Je me contenterai d'un seul exemple pour illustrer mon propos. Sonam m'a raconté que sa femme avait été possédée par son propre frère à lui. Par la bouche de la femme de Sonam, le frère a exprimé son désir pour elle. Cet aveu du frère a suffi pour qu'il ne revienne plus jamais dans le corps de sa belle-soeur. Il est bien évident que pour nous occidentaux, il faut inverser le point de vue ladakhi. C'est elle qui désirait son beau-frère. A l'instar de la psychanalyse, il y a bien aveu d'un désir. Mais à l'inverse, projection et persécution sont maintenues et la guérison est néanmoins souvent effective.

V

— L'existence d'entités persécutrices ne suffit pas à expliquer les dommages qu'elles causent. Il existe, au niveau de la personne, un certain nombre de concepts abstraits, de conditions

»psychologiques« qui favorisent l'émergence du (s)notpa. Ces conditions subjectives doivent se distinguer des causes directes du (s)notpa, telle que blesser un lhu, souiller un lieu consacré à un lhu (lhusa), voir un tsan de dos, faire des erreurs dans l'exécution d'une cérémonie (skurim), ne pas respecter les interdits à la suite d'une naissance ou d'un décès.

Une première notion »psychologique« est celle de namstok, (rnam-rtog), mot que je traduirai provisoirement par foi, croyance.³⁸ A partir du moment où on ne croit pas aux entités, lha, lhu, tsan, etc. il n'y a pas de (s)notpa. On dit: ranraŋ seme namstok (c'est selon le namstok de l'esprit); namstok medna ɖa (dgra) met (Si pas de namstok, pas d'ennemi); namstok medna ch(i)an met(y)ak (s'il n'y a pas de namstok, il n'y a rien).

Pour S.G., un lama de très haut rang, ce raisonnement a des limites. Certes, il concerne les tsan, les ɖimo, etc. mais il refuse de l'appliquer aux lhu et aux divinités puissantes tels les gyapo. F.R. de Sakti commence par me dire que cette règle ne souffre pas d'exception, puis, au cours de la conversation, il finit par trouver des lhu ou des *čhoskyoŋ* très puissants qui peuvent donner des (s)notpa, qu'on y croit ou pas.

Pour d'autres, par contre, cette règle ne souffre pas d'exception. Mémé R. de Sabu explique ainsi que s'il peut à peine marcher, c'est bien à cause des lhu. Un ouvrier agricole musulman, employé par lui, a coupé les branches d'un lhalchaŋ, (un arbre où habite un lha ou un lhu, ici un lhu, Cf. Kaplanian, 1978, 131). Comme ce musulman n'y croyait pas, il n'a rien eu. Mais lui, Mémé R. qui y croyait, s'est retrouvé presque paralysé des jambes. T.P. de Skara pousse le raisonnement jusqu'au bout. Il y inclut même l'astrologie et raconte qu'un homme se maria le plus mauvais jour de l'année (*ŋanpa tozom*; ɳan-pa ʔtgo-dzom). Son père était furieux, mais le fils n'en avait cure. Aujourd'hui ils sont, lui et sa femme en bonne santé, ils ont beaucoup d'enfants, et il est devenu l'un des hommes les plus riches du pays. C'est qu'il ne croyait pas à l'astrologie.

Il serait erroné de parler en termes de superstition et de conditionnement. Les nombreux démons (*rdut*; bduṭ ou ɖe; ʔdre) existent bel et bien. L'existence »objective« c'est-à-dire extérieure au sujet, des démons et des divinités qui donnent le (s)notpa n'est remise en question par personne. Mais ces entités ne peuvent agir que s'il y a des namstok. Namstok n'exprime pas que la »foi«, la »croyance« en des démons et entités, mais aussi la crainte qui en résulte. Si je suis tranquillement en train d'écrire, ma dit Norbu de Leh, et qu'une saute de vent ouvre brutalement la fenêtre, si, à ce moment là je suis pris d'une inquiétude soudaine, dans ce cas, il s'agit de namstok et un ɖe en profitera pour m'attaquer.

La croyance en l'efficacité des démons et divinités, et la crainte de ces mêmes démons, sont liées en un seul concept: namstok. N.T. me racontait qu'un jour Milarepa arriva en face d'une montagne, sur le flanc de laquelle il vit une grotte. Il fut pris d'inquiétude se demandant qui pouvait bien habiter dans cette grotte. Pourtant Milarepa avait un grand pouvoir spirituel (il dit *čarŋčhub semba*; byaŋ-čhub sems-pa) mais cela ne l'empêcha pas d'éprouver de l'inquiétude. Un démon sortit alors et lui saisit l'orteil. Milarepa lui demanda: »pourquoi m'attaques-tu?« et le démon répondit: »je n'attaque personne mais je ne peux m'empêcher d'attaquer quelqu'un qui a le namstok.«

Il existe un deuxième concept qui permet d'expliquer l'efficacité des démons et entités supérieures: c'est celui de (*s*)parkha ou (s)parka (spar-kha). Ce mot est aussi difficile à traduire que le mot namstok. (S)parkha désigne en général, en parler ladakhi, le pouvoir de volonté ou le pouvoir spirituel. Un moine ou un érudit ès-textes bouddhiques est presque par définition un personnage à »haut« (s)parkha, ((s)parkha thonpo; spar-kha thon-po). Un individu à »faible spiritualité« est un individu à »bas« (s)parkha ((s)parkha mamō; spar-kha dma^ʔ-mo ou dma^ʔ-po) voire sans (s)parkha, ((s)parkha metk(h)an; spar-kha med-mkhan).

Le héros (*spao*; dpa-bo) fort et courageux est aussi un personnage à «haut» (s)parkha ((s)parkha thonpo). Curieusement³⁹ le héros fort et courageux, et le moine savant, lettré et religieux, se confondent souvent. On raconte qu'un guerrier de Yarkand vint au Ladakh défier le plus fort des Ladakhi. Le guerrier paraissait invincible et le roi du Ladakh s'épouvanta. Un moine revenait du Tibet; passant près d'un pont en construction, il réussit sans effort à mettre en place une énorme pierre que les villageois s'escrimaient à soulever. Sa réputation fut vite faite. Le roi l'envoya chercher et il réussit à vaincre le Yarkandi en quelques secondes.

Le mot (s)parkha traduit aussi notre notion de «moral». Avoir un bon moral peut se dire avoir un haut (s)parkha, avoir le moral qui baisse se dit avoir le (s)parkha qui baisse. Mais la notion n'en est pas pour autant uniquement «psychologique» car le contact avec la souillure (*tip*; grib), avec quelqu'un de basse caste par exemple, rabaisse aussi le (s)parkha. Nous en avons déjà vu une application pratique, car c'est pour rabaisser le (s)parkha du possesseur que l'on oblige le possédé à lécher une chaussure. La souillure rabaisse le (s)parkha de l'intrus qui est dans son corps.

L'expression du (s)parkha c'est le drapeau de prière *tarčok*, (dar-lčok). Sur toutes les maisons bouddhistes on voit flotter des drapeaux de prière de cinq couleurs liées aux cinq directions sur lesquels sont imprimés le «cheval du vent», (*lhunta*; rlun-rta) et un mantra (*śṛaks*; śṛags). Ces drapeaux sont faits d'un tissu de très mauvaise qualité. Ils doivent se détériorer au vent, et amener ainsi la prière, la foi bouddhiste qui est inscrite dessus, aux quatre coins, (Kaplanian, 1978; 137–138 et 151; 1981: 142–143). Lorsqu'on a un bas (s)parkha, on doit planter un drapeau de plus. Plus le drapeau est planté haut et plus c'est efficace. Il est aussi possible d'inscrire son nom sur le drapeau, ou, plus souvent encore, le signe de l'année pendant laquelle on est né, (*lostak*, de *lo*, année et *stak*, signe, symbole).⁴⁰ On peut aussi se frotter le front avec le *tarčok*. Pour certains, le front est le siège du (s)parkha. Lorsqu'on est gravement malade, on peut porter sur une colline un bouquet de drapeaux, autant de drapeaux que le malade a d'années (Kaplanian 1978: 136). Le morceau de tissu lui-même, indépendamment de la brindille qui sert de hampe, s'appelle *loṭans* (lo-grans) de *lo*, année.⁴¹

On voit que la notion de (s)parkha est liée à celle de haut/bas. On parle de haut ou de bas (s)parkha, de (s)parkha qui monte ou qui baisse. On doit planter le drapeau le plus haut possible, et N.T. de Nubra m'a raconté avoir une fois fait une ascension pour planter le drapeau. Cette conception se retrouve enfin au niveau onirique. Si l'on fait des rêves nocturnes de chute du haut d'une falaise ou d'une montagne, cela signifie que le (s)parkha est bas.

Telle est la conception populaire du (s)parkha, très différente de la conception savante limitée aux astrologues et à quelques férés d'astrologie.⁴² Cette conception populaire a une application très importante pour notre propos: un individu qui a un haut (s)parkha n'est pas victime des démons et divinités en colère. Un moine, un personnage à haute spiritualité, un héros, etc. qui rencontrent un tsan ne subiront pas de méfaits; bien plus, ils ne le verront même pas. Une fois de plus cela ne veut pas dire que les tsan n'existent pas, mais qu'ils sont inoffensifs dans certains cas, voire invisibles. En tant qu'ombres sans forme (*züks metk(h)an*) ils sont immatériels, invisibles et inoffensifs, mais le faible (s)parkha, tout comme le *namstok*, peut les rendre visibles et/ou redoutables.

Le raisonnement vaut d'une autre façon pour les *goṛmo*. Si une femme en possède une autre, c'est que le (s)parkha de celle qui possède est plus élevé que celui de la possédée. C'est pourquoi une des opérations d'élimination de la *goṛmo* consiste à rabaisser son (s)parkha. On voit donc que, au contraire du moine ou du héros, il est possible d'avoir un haut (s)parkha et d'être mauvais.

Signalons une conséquence importante de la notion de (s)parkha: pour être possédé par un dieu (*lha*) il faut aussi avoir un bas (s)parkha. En d'autres termes les possédés (*lhaba*; *lha-pa*, fem.

lhamo) ont un bas (s)parkha. Au départ, lorsque se révèle leur vocation, ils sont «envahis» par toute une série de lha et de ḡe. Le futur lhaba doit alors aller voir un rinpoĉhe qui convoque tous les lha et ḡe qui ont pris l'habitude d'occuper, (*ḡukches*)⁴³ ce futur lhaba. Cette opération s'appelle *chanḡen* (*spyān-dren*). Le rinpoĉhe fait alors promettre aux ḡe de ne plus venir. Cette promesse de ne plus venir (*tamĉha*; *dam-bĉa*) est donc le fait du pouvoir du rinpoĉhe et non du lhaba dont le (s)parkha restera bas.

Bas (s)parkha et namstok sont donc deux conditions subjectives qui favorisent l'émergence du (s)notpa. Il convient néanmoins de ne pas les confondre. Dans les deux cas (haut (s)parkha ou pas de namstok), les démons sont inoffensifs voire invisibles, mais la notion de namstok l'emporte sur celle de (s)parkha. Ainsi un onpo du Zanskar m'a expliqué que quelqu'un qui aurait un haut (s)parkha mais aussi le namstok serait attaqué. Et l'anecdote de Milarepa citée plus haut m'a été racontée pour illustrer cette même idée. En tant que *chaḡĉup semba* Milarepa ne peut guère avoir de (s)parkha plus élevé. Pourtant il est attaqué par le démon à cause de son namstok. T.P., un ancien moine du monastère de Diskit, (Nubra), a une façon encore plus radicale d'opposer les deux: c'est, dit-il, qu'il est possible de ne pas avoir de namstok dans le (s)parkha, on peut ne pas croire au (s)parkha, ce qui place le namstok nettement au dessus de (s)parkha.

VI

Avec le namstok et le (s)parkha le dispositif est en place pour que le (s)notpa puisse se produire. Il existe aussi des critères qui permettent d'identifier le (s)notpa et de le distinguer en tant que (s)notpa dû à des entités, des causes naturelles ou du hasard (de la chance *sode* ou *sonam*; *bsod-nams*).

Certains phénomènes apparaissent dans un contexte de malaise. Ce malaise s'appelle *mirdeĉes* (*mi-bde-byas*) de *rdemo* ou *ldemo* (*bde-mo*) beau. Les aspects du *mirdeĉes* les plus couramment cités sont l'insomnie et les mauvais rêves. Le mot peut aussi désigner des douleurs confuses et mal localisées.

Le *mirdeĉes* se caractérise par son irruption soudaine. Il est lié à un autre concept: *parĉhat* (*barĉhad*). Le *parĉhat* c'est l'obstacle qui interrompt le déroulement normal des choses, l'obstacle causé par une force hostile. Il désigne par exemple l'interruption de la méditation, c'est à dire la distraction présentée comme l'irruption d'un ḡe au cours de la méditation.

Le *mirdeĉes* est donc un *parĉhat*, une irruption brutale et inattendue dans un processus normal. Cet état de malaise est un symptôme, qui par la soudaineté de son irruption fait soupçonner immédiatement qu'il s'agit de (s)notpa. Ce malaise s'explique: c'est le coeur, siège des sentiments et de la pensée qui est touché. Le *mirdeĉes* est très souvent un signe avant coureur de la possession. Mais il est déjà partie intégrante de cette maladie, au point que *mirdeĉes* est souvent un euphémisme pour indiquer que quelqu'un est victime de crises de possession.

Le *mirdeĉes* est donc un exemple de symptôme qui se manifeste par son irruption brutale, par le *parĉhat*, lequel *parĉhat* laisse soupçonner qu'il s'agit de (s)notpa. Ceci peut se généraliser; tout *parĉhat*, tout accident, toute irruption brutale de la maladie, voire de la mort (*ḡogi parĉhat*; *srog-gi barĉhad*) a de fortes chances d'être le signe d'un (s)notpa.⁴⁴

Notes

¹ Les Ladakhi occupent la région nord-est de l'Etat de Jammu et Cachemire, au delà de la chaîne de l'Himalaya. Ils sont un peu plus de cent mille. Ils parlent un dialecte tibétain et sont, pour la moitié d'entre eux, de religion bouddhiste lamaïste. L'autre moitié, dont il ne sera pas question ici, est de religion musulmane, sunnite ou chiite.

² Le mot ladakhi notpa ou (s)notpa (selon des règles qu'il serait trop long d'expliquer ici, certaines préconsonnes comme le s de snotpa et le s de sparkha – mot qui apparaîtra plus loin dans le texte – sont ou ne sont pas prononcées. J'indique ces préconsonnes entre parenthèses) a un sens plus restrictif que le mot tibétain gnod-pa. En tibétain le mot gnod-pa a le sens plus large de « dommage ». Ainsi en tibétain on peut utiliser le mot gnod-pa pour désigner les effets néfastes du sucre sur un diabétique, ou le mal de tête suite à une trop grande absorption d'alcool. Tandis que le mot ladakhi (s)notpa désigne presque exclusivement les dommages dus à des entités surnaturelles, telles les lha, les tsan (bcan), les lhu (klu), les šinde (ši³-dre), les lhanḍe (lha³-dre), etc. . . et aux cas de possession par l'« esprit » (sem; sems) d'une personne jalouse (tipo fem. ṭimo; gonpo fem. goṅmo; bapo fem. bamo: voir plus loin dans cet article.)

L'expression ladakhie čhaṅ daṅ ṅampo (s)notpa ʎoṅṅa-nok: Le čhaṅ (alcool local) et le (s)notpa viennent ensemble» pourrait laisser entendre que (s)notpa désigne bien aussi les effets néfastes du čhaṅ, comme ce qu'on appelle vulgairement en français la « gueule de bois ». En réalité, dans cette expression, (s)notpa garde bien son sens restrictif de dommage dû à une entité, et tout particulièrement de dommage suite à une crise de possession. Elle indique, en effet, non un rapport de cause à effet entre čhaṅ et (s)notpa, mais la double conséquence d'une cause commune. Elle peut se traduire par: « la possession et le čhaṅ viennent ensemble ». Ceci veut dire qu'un esprit faible d'une part ne peut résister à l'un, d'autre part est victime de l'autre.

Tout ceci ne concerne que le substantif (s)notpa. Mais, même en parler ladakhi, conjugué, le mot reprend son sens beaucoup plus large de dommage en général. On dit: čhaṅ (zükspe phia) (s)noda-nok: le čhaṅ est mauyais (pour la santé)»; čhaṅ (s)note inok: «vous êtes victime du čhaṅ, c'est l'effet du čhaṅ».

Il n'existe pas vraiment, en parler ladakhi, de mot pour désigner l'effet, le résultat, les dommages causés par quelque chose de néfaste autre que les entités surnaturelles. – En parler ladakhi on s'en tire avec des phrases du genre: khonṅṅa čhaṅ phokstok, ce qui littéralement se traduit par «le čhaṅ l'a frappé», ou bien, ṅa čhaṅ taṅste goe zumo rak: «j'ai bu du čhaṅ et j'ai mal à la tête».

Le mot rdon (gdon) est un mot plus savant, employé surtout par les lettrés. Alors qu'avec les personnes moyennement ou peu instruites la conversation tourne autour des concepts de (s)notpa et de zumo (voir note suivante) avec les plus instruits (amčhi et onpo) elle tourne autour des concepts de rdon et de nat. (voir note suivante). Cette différence mise à part, rdon en parler ladakhi est synonyme de (s)notpa.

Tout comme le mot (s)notpa (gnod-pa) le mot gdon en tibétain a un sens assez différent de son équivalent ladakhi rdon. D'après Tucci (1973; 222–225) gnod désigne en tibétain le mal donné par le démon gdon. Pour Nebesty-Wojkowitz (1975; 310–311) aussi gdon désigne une catégorie de démons.

Mais les différences ne s'arrêtent pas à la sémantique. Nebesky-Wojkowitz parle d'une série de 4 gdon, d'une de 15, d'une de 18, d'une de 424. Seules les deux séries de 15 et 424 semblent connues au Ladakh, encore qu'avec de nettes différences. Le chiffre de 424 m'a été donné plusieurs fois concurremment à celui de 404, pour désigner non le nombre de gdon au sens tibétain du mot, ni le nombre de rdon au sens ladakhi du mot, mais le nombre de maladies, qu'elles soient naturelles ou provoquées par des entités surnaturelles.

Le nombre de 15 m'a été donné pour désigner une liste de 15 rdon (au sens ladakhi du mot) spécifiques aux bébés. Il s'agit des gdon-čhen bčho lña (les 15 grands rdon) mentionnés dans un texte intitulé byis-pa³i gdon-chen bco lña (en prononciation ladakhie čispe rdončhen čoṅṅa, soit en abrégé čhisdon). Par contre Nebesky-Wojkowitz (1975; 310) et Tucci (1949, II, 714) parlent, en ce qui concerne les gdon spécifiques aux enfants, d'une liste de 18 gdon (au sens tibétain du mot: gdon-čhen bčho brygad).

Le mot skyon (skyon) signifie d'abord, en parler ladakhi, ruse, piège, tricherie – maṅpo skyon mataṅ «ne te moques pas de moi, ne me roule pas». Maṅpo skyon taṅ-duk «il se moque (de moi), c'est un tricheur». Ce mot peut aussi prendre le sens de (s)notpa; moins littéraire que rdon, il est plus souvent employé que ce dernier, Lhui skyon inok «c'est un dommage dû à un lhu» etc. (le lhu est une divinité du sous-sol).

D'une façon générale le (s)notpa, le rdon et le skyon se «donnent» (taṅčes; btan-byas). On dit aussi bien:

lhu-i skyon taṅste inok

lhu-i (s)notpa taṅste inok

lhu-i rdon taṅste inok

qui tous trois peuvent se traduire par: «il est victime d'un lhu.» De même on dira:

lhu-i skyon taṅṅa-nok

lhu-i (s) notpa taṅṅa.-nok

lhu-i rdon taṅṅa-nok

ce qui peut se traduire par «(en général) les lhu donnent des dommages, frappent leur victime».

Le mot gek (bgegs) ou gyak désigne, d'après Nebesky-Wojkowitz, des obstacle creating demon. Mais le mot tibétain peut aussi désigner le dommage ou l'obstacle créé par de tels démons.

C'est du dernier sens qu'il est le plus proche en parler ladakhi. – Gek ou gyak peut désigner, dans le langage ladakhi courant, l'obstacle. Dans son rapport au sujet qui nous intéresse ici, – la maladie et les démons – gek ou gyak a un sens beaucoup plus restreint. Il n'est pas synonyme de (s)notpa – skyon – rdon, mais désigne des (s)notpa bien particuliers. Il est d'abord, et avant tout, employé en astrologie et il désigne les dommages déterminables par calcul astrologique. Il désigne aussi les dommages qui peuvent être apportés par la jeune épouse lorsqu'elle entre dans sa nouvelle maison. On parle alors de pakkyak (pakma, fiancée). Il s'agit en fait des mikha (mi, personne, kha, bouche) c'est à dire des paroles et commentaires envieux (ou hypocritement élogieux) des personnes – surtout des femmes – jalouses de la jeune épouse. Ces paroles et commentaires jaloux prennent la forme d'entités néfastes qui escortent la fiancée. Pour éviter le pakkyak, une cérémonie (skurim) a lieu juste avant l'entrée de la fiancée dans sa nouvelle maison. Elle est appelée časum (ča-gsum, cela signifie «3 paires»). A cette occasion, dans le bas-Ladakh, un moine fracasse contre une pierre un pot appelé gekstor (bgegs-gtor) c'est à dire représentation à jeter (storma, gtor-ma) du gek (bgegs) qui escorte la fiancée (Brauen 1981; 63 et 65, et Kaplanian, 1981: 254)

Le mot sken ou skyen (kyen) désigne avant tout l'accident – sken yonste inok: «c'est un accident». Khoasken yonste inok: «il lui est arrivé un accident». Il est synonyme de parčhat (bar-čhad). En cours d'article nous verrons plus en détail la notion de sken/parčhat. Signalons simplement ici, dans cette note sémantique, que le sken/parčhat, l'événement survenu soudainement et brutalement, est souvent considéré par les Ladakhi comme dû à une entité surnaturelle, et que par extension sken peut prendre le sens de (s)notpa.

De cette liste de mots du parler ladakhi tournant tous autour de la même notion, le lecteur tibétologue en déduira qu'il existe des différences très sensibles entre le sens des mots du parler ladakhi et le sens des mots équivalents en tibétain classique. Cette différence tient autant au fossé qui sépare les cultures populaires de la culture savante écrite, que de celui qui sépare une culture régionale de la culture de la capitale. Précisons que le Ladakh a été, presque tout au long de son histoire, un royaume indépendant du Tibet – et que, tout en étant de religion lamaïste, tout en parlant un dialecte tibétain, il n'en a pas moins développé une culture originale.

Pour des raisons pratiques, il ne me sera pas toujours possible d'expliquer en détail à chaque fois la différence de champ sémantique entre les mots du parler ladakhi et les mots correspondant du tibétain écrit. Par contre, pour chaque mot, j'indiquerai entre parenthèses sa transcription écrite. Les Ladakhi orthographient les mots de la même façon que les Tibétains, dans la mesure où ces mots sont communs, ce qui n'est pas toujours le cas.

³ Le mot tibétain nat (nad), maladie, n'est pas inconnu au Ladakh. Dans le langage courant, il désigne une maladie très grave (forte fièvre, maladie infectieuse). Dans la bouche des lettrés, il désigne la maladie en général, comme en tibétain. Le composé natpa (nad-pa), patient, est couramment employé par les lettrés et les non lettrés.

Le mot natsha (nacha), employé dans le sens de maladie dans le dialecte tibétain parlé de Lha-sa, est pratiquement inconnu au Ladakh. En parler ladakhi, natsha ou natsha (selon les régions) désigne le point douloureux (nat, et sa, place, endroit), nats(h)a toy: «donne lui un coup».

A tous ces mots les Ladakhi préfèrent le mot zumo (zur-mo) – zumo désigne, comme en tibétain, la douleur. Mais en parler ladakhi son emploi métonymique dans le sens de maladie est extrêmement répandu, et zumo est le plus souvent préféré à nat. «ŋa goa zumo rak: „j'ai mal à la tête». Mais aussi: khoe zumo yonš: «il est tombé malade». Cet emploi métonymique de zumo est indépendant des origines de la maladie (causes naturelles ou entités surnaturelles).

⁴ A noter cependant, comme nous l'a fait remarquer Mr J. C. Dada, qui a étudié la médecine tibétaine avec T. Y. Tashigang, que le niveau des amčhi ladakhi est extrêmement bas. Il n'y a effectivement pas de comparaison entre un Centre comme l' Institute of Tibetan Medicine du Dr T. Y. Tashigang de New-Delhi et l'étagère avec quelques fioles que j'ai pu voir chez les quelques amčhi ladakhi à qui j'ai rendu visite. Notons que les amčhi ladakhi ont une forte propension à pratiquer ou à faire pratiquer le skurim, en même temps qu'ils administrent leurs quelques drogues. Il y a fort à croire que la même différence existait au Tibet entre les amčhi des grands centres et les médecins de campagne.

⁵ Le possédé, en tant que possédé, s'appelle lhaba (lha-pa) ou simplement lha (dieu) fem. lhamo. En tant qu'être humain qui exerce cette profession, il s'appelle luyer (lus-gyar).

⁶ Le terme onpo (dbon-po) est assez vague. Il désigne aussi bien celui qui se livre à des calculs astrologiques (lothopa, de lo année et lotho calendrier, ou rtsikspa, de rtsiks, calculs astrologiques), que le spécialiste dans la détermination des démons et autres entités et dans leur éloignement ou propitiation. Ce dernier s'appelle mopa (de mo, divination). Il utilise le «livre de divination» (moi spēcha ou mošpe).

⁷ Grand lama réincarné. On dit aussi ŧulku (sprul-sku) ou kushok (sku-shog).

⁸ Un des exemples les plus frappants de cet état de chose est donné par A. W. Macdonald (1984; 135) "The oral versions of ro-sgrung which I recorded in 1959 in Kalimpong from a practically illiterate tibetan sgrung-mkhan are filled with material which derive from printed books and manuscripts, which the story

- teller had never read but which he had heard recounted.” Bien entendu, ces traditions orales reflètent exclusivement les traditions écrites, même si, depuis un siècle, on ne précise Mr Macdonald dans la phrase précédente: “In Tibet (. . .) traditions have become more and more tributary to written documents”.
- ⁹ La traduction de lha par dieu n’est pas toujours satisfaisante. Il est aussi possible de parler d’«esprits».
- ¹⁰ Le skelha (skye-lha), quelquefois prononcé skeslha, est le lha individuel, celui qui est né avec la personne. Le phalha (pha-lha), quelquefois prononcé phalpa, est le lha collectif. Le «clan» (phaspun) Le yullha (yul-lha) est la divinité tutélaire du village dans cet ordre, de puissance croissante. Je n’ai pas encore eu l’occasion d’être dans un village dont P. Murdoch (1981; 272) affirme l’existence au Ladakh. L’auteur les appelle «esprits».
- ¹¹ Pour des exemples de tels contes, Cf. Kaplanian 1981, pp. 298–301.
- ¹² On dit par exemple: lhua phogna lhui natañ (s)notpa taññanok, «si on frape un lhu il vous donne le salut».
- ¹³ Il semble bien qu’il en soit de même au Tibet si on en juge par la citation suivante: «De même que sont guéries les maladies du klu, que soient guéries les maladies de l’homme!
»Les maladies du klu étant guéries, que les klu soient pourvus de santé!
»Les klu étant pourvus de santé, que les hommes soient pourvus de santé!«.
- (Lalou, 1938; 1–19, cité par Meyer, 1981; 75).
- ¹⁴ Contrairement aux affirmations de P. Murdoch (1981; 270) les marques rouges peintes sur les murs servent bien à déguiser la maison en maison de tsando. On confondre ces marques rouges avec la bande rouge placée en haut du mur, et qui sert à marquer qu’un bâtiment est religieux, (le noir étant réservé aux nobles). P. Murdoch parle aussi du tsandos qu’il appelle sundo dont il dit: «Cette expression désigne, semble-t-il pour lui (p. 264) le riks-sum-gonpo réunion de 3 lha-tho en forme de chorten associés aux lha (blanc) aux lhu (bleu) et aux tsan (rouge). Or, d’une part le tsandos n’a rien à voir avec le riks-sum-gonpo (voir à ce sujet d’autre part, ni l’un ni l’autre ne sont des »tas« ou des »tsas«). D’autre part, des lha-tho (autels extérieurs consacrés à un dieu, lha, littéralement tas – dieu); enfin les tsandos sont liés au tsan exclusivement, tandis que les riks-sum-gonpo sont liés non à un dieu, mais aux 3 principaux bodhisattvas (Kaplanian, 1981; 120–122).
- ¹⁵ Nebesky-Wojkowitz (1975; 236) mentionne le cas d’un bcan qui est «l’esprit of a pious priest). Il est à noter cependant que ce cas tibétain isolé est as Ladakhi. Il s’agit d’un ermite pieux, méditant dans une grotte et tué par son insistant sur le fait que l’homme religieux puissant qui se réincarne en tsar, a réussi à accumuler de grands pouvoirs grâce à la méditation, etc. mais qui refuse de le faire.
- ¹⁶ A titre d’illustration, je citerais l’anecdote suivante qui m’a été racontée par un habitant d’un village où il y avait nombre de problèmes (mauvaises récoltes, épidémies, transe, la divinité qui le possédait dénonça par sa bouche un tsanspa qui vivait dans le village. Le tsanspa fut expulsé et les problèmes disparurent.
- ¹⁷ Sur l’ambiguïté des renonçants hindous, Cf. entre autres, Vidal, 1981.
- ¹⁸ Il n’existe pas à proprement parler de mot pour traduire notre concept de tsando.
- ¹⁹ Outre l’expression ldatpa itsokpo çačas déjà mentionnée, on notera les expressions suivantes: ldatpa metk(h)an, «sans cervelle», ldatpa metpa inok, «c’est un écervelé». Ldatpa inok, «sans cervelle», etc.
- Signalons aussi que beaucoup de Ladakhi désignent le cerveau comme le siège du désir (bon ou mauvais) et le coeur comme siège de la «raison». Ainsi, si quelqu’un a envie de faire la cour à une fille, ce désir se localise dans le cerveau; s’il se ravise, réalisant qu’il risque de faire du tort à la fille, cette réaction se localise dans le coeur. Le premier élan localisé dans le cerveau peut être voulu dans un premier élan faire une très riche offrande à un monastère (c’est le cas de ce que cela est au-dessus de mes moyens (coeur).
- ²⁰ Orthographié ^odre-ded, ^odre-ded, et quelquefois ^odre-bded. Ce mot viendra à chasser un animal devant soi».
- ²¹ Signalons que le mot deptet désigne soit le phénomène décrit, soit le désir de détruire, par exemple en précipitant dans le vide.
- ²² D’après Nebesky-Wojkowitz p. 107 “According to Tibetan religious concepts, the head of a group of five deities, known by the collective name of rgyal-po bodies”, or shortly rgyal Inga and sku Inga. The word rgyal-po which means otherwise “king, ruler”

classified in this case the five deities also as member of the group of higher-ranking spirits known as the rgyal-po, and the appellation rgyal-po sku Inga can therefore also be rendered with "the rgyal-po – demons, the five bodiēs" –. Au Ladakh l'expression gyapo skuṅga ne désigne que les cinq gyapo – divinités –, et il n'est pas question de gyapo-démons. Comme au Tibet la principale est Pehar. Les autres noms sont inconnus sauf thukki gyapo (thugs kyi rgyal-po) et ṭhinle gyapo, (phrin las (kyi) rgyal-po) quelquefois cités.

²³ Dans les expressions lhe (s)notpa et gyape khor, lhe (lha³i) et gyape (rgyal-po³i) sont les génitifs de lha et gyapo.

²⁴ Le Dr Tashigang m'a, par ailleurs, signalé la classification de (s)notpa en (s)notpa du monde d'en haut, du milieu et d'en bas. (Tib. stan-lha³i gnod-pa, par-mi³i gnod-pa, ṅogklu-i gnod-pa) Cette tripartition est aussi mentionnée dans le dictionnaire de S. C. Das (1902) à l'article gdon.

Je suis particulièrement reconnaissant au Dr T. Y. Tashigang, Directeur du Institute of Tibetan Medecine, pour tous les renseignements qu'il a bien voulu me donner. Amṅhi de très grande réputation, T. Y. Tashigang est lui-même ladakhi et a fait ses études à Lha-sa. Il m'a aidé à mesurer le gouffre qui sépare les coutumes populaires ladakhies de la culture tibétaine savante dont il est un des représentants.

²⁵ Intervention au séminaire de M. Izard (1984).

²⁶ L'étymologie de ce mot, qu'il ne faut pas confondre avec ḑe ou ḑepo, fem ḑemo, démon, est obscure. Peut-être faut-il le rapprocher du nom d'une autre entité, le ṭi-za qui signifie »mangeurs d'odeurs«, encore que je n'ai pas pu faire de rapprochement entre les ṭipo/ṭimo et la notion d'odeur. Je n'ai pas trouvé d'indication sur le sens du mot goṅpo/goṅmo. Le mot bapo/bamo est peut-être à rapprocher de bamṅes, posséder, synonyme de žukṅes, posséder, s'installer. La terminologie ladakhi est parfois ambiguë. Goṅpo/goṅmo désigne uniquement des humains capables de posséder un autre être humain. Ṭipo-ṭimo désigne souvent des goṅpo/goṅmo, mais aussi des »sorcières« qui se nourrissent de viande crue et boivent du sang lors de réunions secrètes et nocturnes. L'ambiguïté du vocabulaire s'explique en grande partie du fait que les deux activités (possession et consommation de chair crue) sont souvent liées, une même personne ayant tendance à pratiquer les deux.

Ceci dit, il existe un terme ladakhi spécifique pour désigner les dévoreuses de chair crue: rdunṅonma ou rdunṅunma. Ce terme signifie »qui chevauche la poutre«. Les »sorcières« se rendent, en effet, à leurs réunions en chevauchant dans les airs la poutre maitresse de la cuisine qu'elles ont retirée pour l'occasion (pour plus de détails voir Kaplanian, 1981; 216–217).

²⁷ Dans le cas particulier de la possession par des êtres humains on emploie aussi (s)notpa. Les goṅpo/goṅmo sont donc assimilés à des entités surnaturelles du point de vue de l'emploi du mot (s)notpa.

²⁸ Il existe par contre un phénomène appelé dazlok où l'»âme« de la personne quitte entièrement le corps qui reste inanimé. Un exemple est donné par M. Brauen (1981; 146–151) dans sa biographie de la lhamo (possédée) de Skara, mais il ne s'agit plus de possession. Beaucoup de Ladakhi comparent le dazlok à la mort (³das-log).

²⁹ D'après les astrologues et les férus d'astrologie, lha et de sont inversés chez les femmes, c'est à dire que chez les hommes le lha et à droite et le ḑe à gauche tandis que chez les femmes c'est le contraire. Ils rapprochent cela de la façon dont se font certains calculs astrologiques comme, par exemple, celui du (s)parkha, en comptant dans le sens des aiguilles d'une montre pour les hommes et en sens inverse pour les femmes. (Cf. n. 42)

Cette conception n'est pas partagée par les non astrologues, même s'ils sont érudits. Pourtant certaines constatations que j'ai faites vont dans le sens d'une inversion droite/gauche entre les hommes et les femmes,

a) lors d'une grande fête célébrée un mois après la naissance d'un enfant (ldagan; zla-gan) à Phyang eut lieu une distribution de phe (tsampa, farine d'orge grillée). Les femmes qui procédaient à la distribution disposaient, en même temps qu'elles mettaient la farine dans le bol de chacun, une pincée de farine sur l'épaule gauche des femmes et sur l'épaule droite des hommes.

b) Il existe des cérémonies où l'on presse un peu de phe, (tsampa) dans le creux de la main gauche pour la femme, et droite pour les hommes. Cela s'appelle un ḑhaṅbu (ḑhaṅ-bu) ou un zendril (zan-ril) Cf. Brauen, 1981; 94.

³⁰ Ceci est connu dans tout le monde tibétain lamaïste et n'a rien de spécifiquement ladakhi.

³¹ Une des rares femmes que j'ai réussi à faire parler des goṅmo m'a dit, approuvée par ses soeurs et belles-soeurs, qu'une femme qui avait des cheveux très longs risquait d'être une goṅmo. S'agit-il d'une image matérialisée de l'ombre du dos? Les hommes présents au même moment n'ont pas fait de réflexion mais l'un d'eux m'a fait part, par la suite, de son désaccord avec cette conception.

³² Si A est le possesseur et B le possédé, on dit: 'tene A chozo tsanma B choanok'. »B fait toutes les actions de A«.

³³ L'annulaire s'appelle sinlak (srin-lag) ce qui signifie aussi doigt des démons" quoique le mot ṣinpo, fem. ṣinmo désigne plutôt les ogres en parler ladakhi. Interrogé au sujet d'une certaine contradiction entre une majorité de propos mentionnant le majeur et quelques propos mentionnant l'index, N. T. m'a précisé que de toute façon les 4 doigts, par opposition au pouce, sont mauvais. Pour lui le zendril ou ḑhaṅbu (voir n. 27) ne se pratique qu'avec ces 4 doigts. On sait en effet (Brauen, 1981, 63, n. 206) que le zendril/ḑhaṅbu représente ce qu'il y a de mauvais dans l'individu.

- ³⁴ Lors d'une séance de possession d'une lhamo, j'ai vu cette dernière nouer un bout de fil de plusieurs couleurs autour des deux majeurs d'une jeune fille venue la consulter. (cf. Kaplanian, 1986)
- ³⁵ Pour T. R. de Matho, ce n'est pas l'esprit (sem(s)) du mourant qui possède. C'est celui qui coupe la vie (şokdak; srog-bdag, le «maître de la vie»), pour lui un tsan ou un gyapo, qui entend les dernières pensées du mourant et se charge de les exécuter à l'envers. Une minorité de Ladakhi lettrés rapprochent le şet de la théorie bouddhiste de l'attachement. Les effets nocifs de la pensée du mourant sont dus à l'attachement du moribond aux personnes, voire aux objets qu'il aime.
- ³⁶ Signalons pour mémoire un phénomène appelé ʒul. Le mot signifie tout simplement venir. Lorsque quelqu'un fait irruption dans une pièce où se trouve une personne fragile (le plus souvent un enfant malade) cette dernière risque d'être victime des ʒe du visiteur: le ʒe de son épaule gauche, et les ʒe qui risquent de l'accompagner à son insu.
- ³⁷ Ce désir de certaines entités de «prendre corps» a des applications pratiques dans les cérémonies d'exorcisme. La statuette (lut; glud ou (s)torma; gtor-ma) représente soit la victime du démon, soit le démon lui-même. Dans le premier cas il s'agit d'une ruse qui consiste à apaiser le démon en lui donnant un simulacre de sa victime. Dans le second, on lui offre une image de lui-même c'est à dire que l'on donne un corps à un être sans corps (zuku metk(h)an; gzugs med-mkhan). Le démon, content de trouver un corps, l'occupe. On détruit alors la statuette dans laquelle le démon s'est incarné. Telle est l'explication souvent donnée par les Ladakhi de l'efficacité des cérémonies d'exorcisme.
- ³⁸ En philosophie bouddhiste tibétaine, on fait remarquer Mme A. M. Blondeau, rnam-rtog est la traduction du sanscrit vikalpa. Il désigne la compréhension discursive qui appartient au domaine de la vérité relative. Le rnam-rtog/vikalpa peut donc être source d'erreur. Son sens de superstition est un sens populaire et dérivé.
- ³⁹ Dans le bouddhisme indien déjà les saints vainquaient, par leur méditation ou leurs «tours» magiques, les ennemis de la doctrine et les armées hérétiques. De telles histoires ne sont pas inconnues au Ladakh. Mais dans l'histoire que je raconte ici, le moine-héros ne l'emporte contre le héros yarkandi que par sa force physique. C'est aussi par sa force physique, et non par un quelconque pouvoir de concentration, qu'il soulève l'énorme pierre. Pourtant il est présenté, dès le départ, comme très lettré, puisqu'il revient d'un voyage (d'études) au Tibet.
- ⁴⁰ Les calendriers ladakhi et tibétain sont similaires au calendrier chinois. Il s'agit de cycles de 60 ans divisés en 5 cycles de 12 ans marqués chacun par un élément (bois, fer, etc.) Dans chaque cycle de 12 années, chaque année est marquée par un animal (souris, singe, etc.). On dira l'année fer-souris, etc. Tel est le lostak.
- ⁴¹ Il existe une autre méthode, non pour guérir, mais pour maintenir en vie un grand malade: c'est le şokphur (srog-phur, c'est à dire le phurba, (tib. phur-bu) de la vie (şok; srog). Il s'agit d'un phurba (poignant à lame triangulaire) qui représente la vie. Il est surmonté de structures de ficelles de couleur, (namkha; nam-mkha, Cf. Tucci, 1973; 226). Mais dans ce cas, il s'agit de vie qui n'est pas en danger à cause d'un bas (s)parkha, mais pour d'autres raisons. Il existe aussi une autre cérémonie appelée tshéguk (che^o-gugs) décrite par M. Brauen (curieusement sour le nom de yanguk; gyan^o-gugs, 1981, 59) qui consiste à planter une flèche, (da; mda^o) dans une mesure cylindrique de bois (bo ou te) remplie d'orge. Du haut de la flèche part un fil de cinq couleurs que l'on fait passer autour du cou des assistants. Les cinq couleurs représentent les cinq éléments nécessaires à la vie (ici tshe et non şok) et cette cérémonie permet aussi de renforcer la santé.
- ⁴² (S)parkha désigne bien, comme me l'avait suggéré F. Meyer, les trigrammes de la divination chinoise que les astrologues (lothopa) ladakhi connaissent bien. Mais ce rapprochement n'est pas connu du paysan ladakhi. Le plus souvent l'astrologue se contente de pronostiquer un bas (s)parkha et de prescrire la pose d'un tarçok voire l'exécution d'un skurim spécial pour prévenir les (s)notpa qu'il appelle le plus souvent gek ou gyak (bgegs) et plus précisément turmik ou gumik. Une seule personne interrogée a fait le rapprochement explicite entre le (s)parkha au sens populaire du mot et le (s)parkha des astrologues. Elle m'a raconté qu'un homme et une femme s'étaient rencontrés lors d'une fête religieuse en hiver au cours de laquelle on répète 1 million de fois le mantra: om mane (mani) padme hum et qui s'appelle: mane tunçhur (mañi dun-bçhur). Or, d'après les calculs astrologiques, ils avaient tous deux le (s)parkha li, celui des 8 qui est, pour les hommes du moins, le plus mauvais. Leur union fut effectivement catastrophique. D.R., une astrologue de Nimmu, m'a expliqué comment calculer le (s)parkha sur la main, chaque jointure entre les phalanges portant le nom d'un (s)parkha (li, khan, da, khen, kham, gin, zin, zon). Pour les hommes on compte dans le sens des aiguilles d'une montre, pour les femmes dans l'autre sens. Ceci, d'après lui, est lié à l'inversion lha/ʒe dans les épaules. Pour le Dr. T. Y. Tashigang, le mot (s)parkha, tel que l'entendent les Ladakhi, est incorrect versus la science tibétaine. Pour lui, il faut remplacer le concept de (s)parkha par la triade tshe (vie), wañthan (dbañ-thañ, qu'il traduit par succès et qu'il appelle aussi sonam, tib. bsod-nams) et las (travail, ici karma, conséquence des actions passées). C'est surtout cette notion de wañthan qui correspond le mieux, d'après lui, au concept ladakhi de (s)parkha. Deux personnes font exactement la même chose. L'un réussit, l'autre échoue. Tel est le wañthan (s)parkha.

⁴³ Le terme *žukšes* qui, en parler *ladakhi* signifie couramment s'asseoir, s'installer, est donc employé pour désigner la possession. Le démon ou son *sem(s)*, s'installe dans le corps de la victime. Il est aussi employé, en parler *ladakhi* s'entend, à propos des *lha* qui pénètrent le *lhaba* dans la transe. *lha žuks duk* ou *lha žukstok*. On peut aussi employer le verbe venir: *lha yonštok*. Dans ce cas on préférera les verbes honorifiques: *lha skyot-duk* ou *lha pheps-duk*.

Le double vocabulaire de la «venue et de l'installation» existe aussi pour les *šet*. On dit aussi bien *šet žukstok* que *šet yonšk(y)ak*, *šet yonštok* ou *šet soŋtok*.

Il existe aussi un verbe *bamšes* sur lequel est peut-être construit le mot *bamo*, syn. de *goŋmo*. On dit *bamo bamstok*. Il peut parfois s'employer pour la possession par les *lha*: *lha bams-duk*.

Signalons enfin que les *lha* peuvent frapper (*rdunčes*) – *khoa lhe ftduns* signifie: «il a été frappé par un *lha*», autrement dit, «il est mauvais.»

J'ai laissé de côté dans cet article le cas des *mikha*, (Cf. n. 1) (*mi*, personne; *kha*, bouche) en quelque sorte concrétisation de la parole jalouse, qui causent nombre de dégâts. Mais pour compléter le tableau du vocabulaire, signalons que les *mikha* viennent (*mikha yonš k(y)ak*), qu'elles frappent, (*mikha phoktok*).

Une expression un peu équivalente à notre «mauvais oeil» (*mik phokčes*) s'emploie aussi pour les *mikha*.
⁴⁴ Certains, comme P. T., de *Spitok*, sont catégoriques: tout *parčat*, surtout la mort, est un (*s*)*notpa*.

D'autres, comme T. D., rappellent qu'il y a aussi la théorie du karma. Quelqu'un peut mourir jeune, avant terme, à cause de ses mauvaises actions dans une vie précédente. T. D. m'a raconté l'histoire d'un couple dont les enfants successifs mouraient tous en bas âge. Le couple consulta un *rinpoče* qui leur dit que l'enfant était la réincarnation d'un boucher.

Ces deux conceptions du *parčat* ne semblent pas liées au niveau d'érudition. On les trouve même parfois chez le même interlocuteur.

Pour la prononciation *ladakhie* des mots, j'ai utilisé la transcription phonétique internationale (Cf. S. Koshal 1976 et 1979). Je l'ai néanmoins un peu simplifiée pour ne pas surcharger le texte de signes diacritiques: *ts*, *tsh* et *dz* sont simplement notés *ts*, *tsh* et *dz*, *t* est noté *lh* et *ə* est noté *a*, dont il est d'ailleurs un allophone. Les retroflexes *s*, *ʃ*, *d*, *th*, sont indiqués avec un point en dessous, et les aspirées par un *h* (*kh*, *ph*, *th*). Pour l'orthographe des mots, indiquée entre parenthèses ou juste après, j'ai utilisé le système de transcription couramment utilisé par les tibétologues français, soit dans l'ordre de l'alphabet tibétain: *ka*, *kha*, *ga*, *na*, *č*, *ch*, *j*, *ñ*, *ta*, *tha*, *da*, *na*, *pa*, *pha*, *ba*, *ma*, *ca*, *cha*, *ja*, *wa*, *z*, *za*, *a*, *ya*, *ra*, *la*, *ča*, *sa*, *ha*, *a*.

Je remercie Mme A. M. Blondeau d'avoir bien voulu relire ce texte et de m'en avoir fait de nombreux commentaires qui m'ont aidé à bien préciser la spécificité des matériaux ramenés du *Ladakh* par rapport à la culture tibétaine savante.

Bibliographie

- BRAUEN, M. (1981): *Feste in Ladakh*. Graz.
- HELFFER, M. (1980): "the *čham* of Padma Sambhava in the monastery of Hemis"
The world of Music 1980.
- KAPLANIAN, P. (1978): Plusieurs articles dans *Reports on Ladakh, 1977–1978*, Cambridge "The Constituent Elements of Architecture and Urbanism in Ladakh"; "the house"; "Bodily Spacial and Social Hierarchy in Ladakh"; "La religion populaire".
- KAPLANIAN, P. (1981): *Les Ladakhi du Cachemire*. Paris, Hachette.
- KAPLANIAN, P. (1987): «Entre *lha* et *lhu*»
Actes du premier colloque d'Anthropologie médicale: Etiologie et perception de la maladie. Paris. pp. 145–156.
- KAPLANIAN, P. (1986): «Une séance de la *lhamo* de *Sabu*». Actes du 2e Colloque sur le *Ladakh*, tenu à Pau en Janvier 1985.
- KOSHAL, S. (1976): *Ladakhi phonetic reader*. Mysore.
- KOSHAL, S. (1979): *Ladakhi grammer*. Delhi.
- LALOU, M. (1938): «Le culte des *naga* et la thérapeutique».
Journal Asiatique. Janvier-Mars, pp: 1–19, Paris.
- MACDONALD, A. W. (1984): "Religion in Tibet at the time of *Srong-btsan Sgam-po*. Myth a history". *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest.
- MEYER, F. (1981): *Gso-ba Rig-pa*, le système médical tibétain. Paris.
- MURDOCH, P. (1981): "Vernacular house form in Ladakh" in *L'homme et la maison en Himalaya*, pp. 261–278. Paris.
- NEBESKY-WOJKOWITZ, R. DE, (1975): *Oracles and demons of Tibet*. Graz.
- TUCCI, G. (1973): *Tibetan painted scrolls*. II.
- TUCCI, G. (1973): «Les religions du Tibet» in *Tucci et Heissig. Les religions du Tibet et de la Mongolie*. Paris.
- VIDAL, D. (1982): *Le culte des Divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh (Inde) Thèse de 3ème cycle – dactylographiée. (en cours de publication)*
- ZEMPLENI, A. (1983): *Entre Sickness et Illness; processus de socialisation de la maladie (communication présentée lors du IXe ICAES, Québec – manuscrit.)*