



HAL
open science

De quelques histoires de klu et de btsan

Pascale Dollfus

► **To cite this version:**

Pascale Dollfus. De quelques histoires de klu et de btsan. *Revue d'Etudes Tibétaines*, 2003, 2, pp.4-39.
halshs-00174987

HAL Id: halshs-00174987

<https://shs.hal.science/halshs-00174987>

Submitted on 26 Sep 2007

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

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

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

Pascale Dollfus, UPR 299*

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

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

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

Afin de me répondre Onpo Sonam, astrologue de père en fils, ouvre un recueil³ comprenant quelque quatre-vingts textes de *gto* de guérison et de

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

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

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

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

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

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

Ces quelques exemples suffisent à le montrer : dans les sources écrites, les listes des *lha srin sde brgyad* sont instables, voire contradictoires dans les catégories classificatoires qu'elles proposent⁵. Tentatives des théologiens bouddhistes pour mettre de l'ordre dans le fatras des dieux et démons locaux, elles varient d'un auteur à l'autre, d'un texte à l'autre. Leur confrontation décourage toute généralisation, car non seulement elles ne prennent pas en compte les mêmes classes de *numina*, mais encore elles les définissent différemment. Les *gnyan*, par exemple, ici associés à la couleur jaune et décrits comme peuplant les forêts et les prairies, sont dépeints là associés à d'autres éléments du paysage (terre, neige, rocher, lac...) sous l'aspect d'animaux fantastiques.

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

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

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

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

⁶ Cité par Beyer (1973 : 295).

glaciers⁷. Ailleurs, une source sa *skya pa*, en cite une vingtaine de sous-classes : *dri za'i btsan*, *gshin rje' btsan*, *klu btsan*, *gnod sbyin btsan*, *me lha'i btsan*, *srin po'i btsan*, *rlung lha'i btsan*, *dbang ldan btsan*, *lha'i btsan*, *lha ma yin gyi btsan*, *'grim pa'i btsan*, *rgyu ba'i btsan*, *gra gur zur gyi btsan*, *g.yel gyi btsan*, *lu ma zhug gi btsan*, *gdags dang srib kyi btsan*, *chu bo sbub kyi btsan*, *shug pa spom gyi btsan*, *pha mes dur gyi btsan* et *rje bdud btsan*⁸...

Une même complexité caractérise les croyances populaires, sans doute à l'origine de ce foisonnement. B. Steinmann nous le rappelle en introduction : "les descriptions des différentes classes varient systématiquement avec les points de vue des descripteurs. À leur tour, les points de vue des descripteurs ne sont pas les mêmes que ceux des acteurs"⁹. En dépit d'une étymologie tibétaine commune, les *lha*, les *klu*, les *btsan*, les *the'u rang* ou les *rgyal po* des Ladakhis diffèrent conceptuellement de ceux des Tamangs ou des Sherpas. Telle catégorie, ici ignorée, est là omniprésente. En outre, au sein d'un même groupe de population, les classifications et représentations varient selon le contexte. Au Ladakh par exemple, tel interlocuteur peut discourir un jour sur la nécessaire distinction à opérer entre *sa bdag* et *klu* et assurer le lendemain, à l'occasion d'un autre événement, que *klu* et *sa bdag* ne font qu'un¹⁰. C'est ce foisonnement, souvent gommé dans la littérature ethnographique par le recours à une traduction convenue ne rendant pas compte des particularismes locaux¹¹, que je désire évoquer à travers l'exemple des *klu* et des *btsan*, deux catégories de *numina* sur lesquelles les données s'avèrent suffisamment riches pour permettre la comparaison. Mon analyse sera centrée sur le Ladakh central qui, depuis plusieurs années, constitue le terrain privilégié de mes recherches; des exemples pris ça et là dans la chaîne himalayenne au sein d'autres populations de langue tibétaine ou tibéto-birmane chez lesquelles le bouddhisme prévaut, venant ponctuellement éclairer les faits ladakhis.

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

⁷ Nebesky-Wojkowitz (1975).

⁸ Cité par Gibson (1991 : 181).

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

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

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

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

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

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

Cette classification, qui n'est pas une hiérarchie, est évoquée dans de nombreux chants populaires. Elle constitue un thème récurrent des joutes oratoires qui, sous forme d'énigmes, opposent le parti de la fiancée à celui du fiancé venu la quérir lors des cérémonies de mariage¹². Une couleur est associée à chaque catégorie de *numina*. Aux *lha* d'en haut correspond la couleur blanche ; aux *btsan* de l'espace intermédiaire, la couleur rouge ; aux *klu* du sous-sol, la couleur bleue. F. Meyer (1987 : 108) suggère qu'elles ont été imposées par les teintes même des paysages des hauts plateaux tibétains "où quelques sommets blancs de neige dominant les couleurs fauves de la terre et des roches mêlées au jaune de la steppe, s'opposant à leur tour, en bas, au bleu profond des lacs."¹³ Cette correspondance s'exprime dans de nombreuses traditions locales comme celle en usage au Dolpo, qui interdit aux femmes de teindre avec le colorant de couleur bleue sur le territoire du village, car "c'est la couleur des *klu*", et les contraint à faire ce travail à une distance de deux heures de marche en aval. "Si elles enfreignaient cet interdit, les épis d'orge seraient vides au moment de la récolte." (Jest, 1975 : 301). Au Ladakh, elle explique pourquoi les pierres et les dessins destinés à protéger la maison et ses habitants des attaques des *btsan* sont toujours peints à l'ocre rouge (*btsag dmar*) (*infra* p.). Elle éclaire également l'une des interprétations populaires couramment avancées au sujet des trois petits stupas — blanc, rouge/ocre et bleu/noir — posés à même le sol, sur un socle ou sous un auvent afin de prévenir les éboulements, les glissements de terrain et les épidémies et connus sous le nom de "Protecteurs des trois familles", *rigs gsum mgon po*. Symboles pour le clergé bouddhique des trois grands *bodhi-sattoa* — Avalokiteśvara, Mañjuśrī et Vajrapāni — , les villageois les associent respectivement aux *lha* (blanc), aux *btsan* (rouge) et aux *klu* (bleu/noir), à l'image des pierres dressées au Tibet en l'honneur d'une catégorie de dieux et peinte de la couleur correspondante.

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

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

Les *klu*

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

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

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

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

Toutefois, comme le précise un informateur :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Parallèlement à ces traits physiques récurrents, les Ladakhis dotent les *klu* de diverses qualités, parmi lesquelles la discrétion. À l'opposé des *lhandé* (*lha 'dre ?*), fantômes qui se manifestent par des craquements dans les étagères et des portes claquant en l'absence de courants d'air, ou des *btsan* qui avertissent de leur venue par des sifflements stridents et le tintement de clochettes, les *klu* ne font pas de bruit. Même les plus remuants agissent silencieusement. Les villageois les décrivent comme des créatures sans langue (*lce med mkhan*)¹⁴, ni voix (*skad med mkhan*). C'est la raison pour laquelle disent certains, les *klu*, à l'encontre d'autres catégories de dieux et démons du monde phénoménal, ne s'incarnent pas dans des "corps d'emprunt" (*lus gyar*). Pour exprimer leurs désirs ou signaler ce qui les irrite, ils ne descendent pas dans des médiums (*klu ma 'bab*)¹⁵, mais recourent à d'autres moyens, tel l'envoi de maladies ou de calamités. Le mutisme des *klu*, comme celui des poissons¹⁶, est implicitement lié à une autre qualité qui leur est conférée : la pureté. Ne parlant pas, les *klu* ne peuvent dire du mal d'autrui et, par conséquent, sont préservés du péché de la parole jalouse (*mi kha*)¹⁷.

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

¹⁴ Cette caractéristique du *klu* est également mentionnée par Phylactou (1989).

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

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

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

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

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

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

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

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

Les klu, une espèce de "propriétaires du sol"

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

de la comptabilité des puissances autochtones avec les divinités du panthéon bouddhique. Ils décrivent les *klu* comme une classe de "propriétaires du sol", plus spécifiquement associés à l'eau et aux terrains humides, par opposition aux *sa bdag* — au sens restreint — esprits des terres sèches¹⁸. Les *klu* sont apparus sur terre avant les hommes et cette antériorité leur confère un droit de regard imprescriptible sur le territoire et son exploitation. Les villageois d'Hémis-shukpa-chan, bien qu'ils n'en livrent pas les circonstances, évoquent un accord conclu dans des temps immémoriaux¹⁹ pour expliquer leur répugnance à exploiter les ressources minières du sous-sol, à agrandir le trou des sources ou encore à augmenter les surfaces cultivables au détriment des étendues désertiques et caillouteuses qui les entourent. Toucher à une source, disent-ils, c'est prendre le risque de la voir s'assécher²⁰.

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

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

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

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

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

¹⁸ Sur *klu* et *sa bdag*, Cf. Dollfus 1996.

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

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

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

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

Ayant repéré une étendue idéalement plate et ensoleillée entre le village d'Hémis-shukpa-chan et celui de Temisgang, Jamyang Namgyal décida de la transformer en "Jardin d'hiver" (rGun tshas). Dans ce but, il engagea d'importants travaux d'adduction d'eau. Tous les villageois de Hémis-shukpa-chan, mais aussi ceux des villages voisins furent enrôlés pour accomplir cette tâche. D'autres encore vinrent les aider de leur plein gré. La construction du canal d'irrigation était déjà bien avancée, quand soudain un lézard apparut. Ce n'était pas un lézard ordinaire. Il était bizarre et démesurément grand, haut comme un enfant de huit ans. Dès que les ouvriers l'aperçurent, ils se mirent à crier, épouvantés. Certains hurlaient : "Tuez-le !" D'autres, au contraire, disaient : "N'y touchez pas ! Laissez-le !". Dans la pagaille, un homme se détacha du groupe et frappa le lézard à coups de pioche. Au même instant, le roi Jamyang Namgyal en son palais tombait malade. Les médecins appelés à son chevet diagnostiquèrent la lèpre, maladie par excellence des *klu*. Les travaux furent immédiatement arrêtés, le trou rebouché en hâte, la terre remise en place et d'importantes cérémonies célébrées à travers tout le pays par les plus grands prêtres. En vain. La maladie était là, visible, stigmatisant la faute du roi et l'obligeant à se cacher de ses sujets. Le royaume du Ladakh dépérissait lentement, quand un jour un messager annonça la venue d'un grand maître tantrique du Tibet, réputé pour ses pouvoirs exceptionnels²². Invité à la cour, celui-ci conseilla au roi de partir méditer plusieurs semaines, solitaire et pauvre, dans une grotte creusée dans une paroi rocheuse au-dessus d'Hémis-shukpa-chan. Lui-même s'installa dans une grotte voisine. Au terme de longues et profondes méditations, le monarque recouvra la santé. Guéri, il remercia le grand lama en le dotant de nombreuses terres et en patronnant la construction d'un important monastère.

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

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

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

lage²³. En effet, en cas de transgression ou de parjure, les représailles ne s'abattent pas sur le seul coupable, mais sur tout le groupe familial ou social. Parfois l'intervention de l'astrologue ou du moine en poste au village suffit, mais dans les situations extrêmes il faut faire appel à de grands maîtres, les seuls qui soient capables d'effacer l'affront et de rétablir l'harmonie au cours de cérémonies où se mêlent rites expiatoires et exorcismes. Dans tous les cas, l'officiant doit s'abstenir pendant plusieurs jours de manger de la viande, de l'oignon, de l'ail, du piment et de l'alcool et, le jour de la cérémonie, il doit se laver le corps avec de l'eau infusée de genévrier²⁴. Les *klu*, exclusivement végétariens, sont en effet très réceptifs aux odeurs et n'apprécient pas les nourritures fortes.

La riposte des klu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Oeil pour œil, dent pour dent", les *klu* appliquent la loi du talion. Ils frappent de cécité celui qui, en lavant imprudemment son couteau dans la rivière, leur crève l'œil ; de rhumatismes et de paralysie celui qui, d'un coup de pelle ou de pioche malencontreux, blesse le bas de leur corps ; de boutons, d'abcès et d'œdèmes ceux qui, sans prendre garde, urinent près de leurs demeures ou la souillent en y lavant du linge. Ils punissent par la lèpre ceux qui éventrent impunément leur domaine. Ils condamnent à la pauvreté la maisonnée qui les néglige ou se montre pingre à leur égard, en tarissant le lait de son cheptel et en desséchant l'orge de ses champs. Les pis des animaux se couvrent de furoncles. Au cœur des épis, les grains noircissent et se désintègrent en une fine poussière pareille à de la cendre. Dans la richesse comme dans la pauvreté, dans la maladie comme dans la guérison, les *klu* entretiennent des rapports de correspondance et de sympathie avec les hommes. L'intégrité de leur corps renvoie à l'intégrité du corps humain ; c'est pourquoi les rites de guérison consistent d'abord à guérir les *klu* pour transférer ensuite la guérison sur le malade²⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ Pour d'autres références, Cf. Mumford (1989 : 94).

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

Cette association entre les *klu* et l'élément eau est attestée dans l'ensemble du monde tibétain. Plus au sud, au Lahaul, une tradition locale raconte ainsi qu'un jour, un homme vint du Tibet avec une boîte remplie de *klu*. Arrivé au lieu-dit répondant depuis ce jour au nom de Chu mig gyal sa, il souleva le couvercle pour voir ce que contenait la boîte qu'on lui avait confiée. Tous les *klu* en sautèrent et s'enfuirent. Alors de partout, l'eau surgit en abondance et le lieu fut nommé Chu mig rgyal sa²⁷, Lieu de la Bonne Source. Mais parmi tous les *klu*, il s'en trouvait un qui était aveugle. Il resta tapi près d'une des sources. À cause [de la présence de ce *klu* aveugle], l'eau sortait par intermittence, c'est pourquoi cette source fut appelée "la Source Aveugle" (*chu mig zhar ba*)²⁸.

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

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

Du bon vouloir des *klu* dépendent la fertilité ou la stérilité des champs et du cheptel, l'abondance ou la pénurie. Irrités, ils envoient la grêle ou la neige précoce, désastreuses pour l'agriculture et génératrices de famine. Contents, ils font tomber la pluie au bon moment et favorisent la croissance des plantes, la maturation du grain et la bonne lactation du troupeau. Cette capacité à agir sur les phénomènes naturels et atmosphériques²⁹ bien qu'elle ne leur soit pas exclusive en fait les interlocuteurs, vénérés autant que craints, des agriculteurs qui tirent de la terre l'essentiel de leurs ressources. À ce titre, ils occupent une place importante dans les rituels qui accompagnent les grandes étapes du calendrier agricole et intéressent l'ensemble de la communauté villageoise : ouverture de la terre, cérémonie des premiers labours, circumambulation des terres cultivées, offrande des prémices, moisson et ensachement du grain³⁰.

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

²⁸ Cité par Tobdan (1996 : 18).

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

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

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

Honorés au titre de propriétaires du sol (*sa'i bdag po*) à l'occasion de l'ouverture cérémonielle de la terre (*sa kha*) et du rituel du *ma zhing* ou "champ-mère"³² qui en est la réplique à l'échelle familiale un mois plus tard, les *klu* sont propitiés en tant qu'esprits des eaux au début de l'été lors du '*Bum skor*, la circumambulation des espaces cultivés. Suivis des laïcs portant les livres du 'Bum (Prajñāpāramitā), les moines font le tour (*skor*) des champs et, après une fumigation de genévrier, versent dans chaque source un peu de "médecine pour les *klu*" afin que ceux-ci, réjouis et revigorés, ne retiennent pas l'eau dans les montagnes et qu'ils écartent la grêle. Des rituels analogues ont lieu dans les autres régions tibétaines³³. Au Zanskar voisin, le '*Bum skor* est qualifié par certains villageois de "cérémonie de l'eau" (*chu'i sku rim*), car "son but premier est d'assurer l'abondance de l'eau". Pourtant, plutôt qu'aux sources, c'est auprès des diverses constructions votives bouddhiques qui marquent les limites du terroir villageois, que l'officiant accomplit les libations rituelles (*khrus*) (Riaboff 1997 : 301). À Tarap, la circumambulation avec les *rten* (support de foi, livre ou statue), ou *rten skor*, réunit lamas et villageois au sixième mois lunaire. Elle "est nécessaire pour obtenir les pluies au moment voulu d'une part et pour éviter qu'elles détruisent des maisons [...] ou des canaux d'irrigation d'autre part." (Jest 1975 : 300-301). Au pied du Manaslu et de l'Annapurna II, les Tibétains de Gyasumdo célèbrent le *Yum 'khor*³⁴ plus tôt, au printemps. Ils disent que les *klu*, contents d'entendre la parole du Buddha, apportent la pluie indispensable pour obtenir de bonnes récoltes³⁵. Quand les porteurs de textes sacrés arri-

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

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

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

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

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

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

Grenier ou maison : les autels dédiés aux klu

Au Ladakh, les *klu* disposent d'autels spécifiques appelés "grenier des *klu*", *klu bang*, ou "maison des *klu*", *klu khang*. Édifiés au sein de l'espace cultivé (*klungs*) auprès d'arbres vénérables, de sources ou d'étangs, dans lesquels il est interdit de boire, de puiser de l'eau ou de (se) laver³⁶, ce sont de petites structures cubiques en briques de terre crue blanchies au lait de chaux et couronnées de cailloux blancs. À l'intérieur se trouve un vase en terre (*bum pa*) rempli de grains d'orge et de blé, de morceaux de soie, de pièces d'argent, d'or, de perles marines et de pierres semi-précieuses, autant de bijoux offerts aux *klu* et censés en retour apporter la richesse et l'abondance aux donateurs³⁷. Une fois par an, les villageois procèdent au blanchiment des *klu bang*.

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

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

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

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

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

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

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

Au Ladakh, ceci n'est pas le cas. Bien que la plupart des maisonnées entretiennent un rapport privilégié avec un *klu* donné, celui-ci n'est pas pensé comme un "authentique esprit domestique" intimement lié à la famille et au foyer. Au Nouvel An comme lors des prémices où des oblations sont faites à la divinité du foyer et aux esprits du pilier central et des réserves, aucun culte ne lui est rendu. Par ailleurs, nul n'a jamais évoqué devant moi la colère d'un *klu* irrité par une marmite débordant sur le coin d'un fourneau ou par la combustion dans le foyer de substances dégageant une fumée nauséabonde³⁸.

Femmes et *klu*

Au Ladakh, seuls les hommes — si l'on excepte les nonnes — participent à la circumambulation des espaces cultivés³⁹. De même, ils sont les seuls deservants des sanctuaires aux *klu*. Près de l'étang de Shey, il est fréquent de voir des jeunes filles ou des épouses attendre sur la route, une assiette d'offrandes à la main, qu'un homme, voire un jeune garçon, passe près d'el-

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

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

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

Les Ladakhis interrogés — les hommes notamment — n'expliquent pas pourquoi les femmes ne peuvent honorer "directement" les *klu*, alors que dans d'autres régions tibétaines ce sont elles qui leur rendent le culte le plus régulier⁴⁰. Paradoxalement, tous insistent sur les liens étroits qui lient les femmes aux *klu*. Par leur position dans la société et les tâches qui leur incombent quotidiennement (sarclage, irrigation, puisage de l'eau, traite)⁴¹, celles-ci sont les plus proches des *klu*, mais aussi les plus vulnérables à leurs attaques. Les anciens soulignent à ce propos qu'autrefois, les femmes ne pouvaient sortir aux champs "tête nue et dos découvert" sans encourir les réprimandes des *lo ra pa*, hommes chargés de protéger les cultures de toute forme de dommage en faisant respecter les lois coutumières. Cette tradition, encore en usage dans plusieurs villages⁴², rappelle que les femmes viennent du monde souterrain des *klu*⁴³ (*klu yul*). En portant la *be rag*, coiffe cousue de turquoises en forme de cobra, et en ornant leurs poignets de bracelets de conque marine (*dung lag*), celles-ci honorent les *klu*, "comme un fils honore ses ancêtres en restant fidèle aux coutumes de son village et de sa lignée" commentent certains. D'autres, plus pragmatiques, observent qu'en se parant de la sorte, les femmes leur rendent les *klu* et, par ce truchement, préviennent toute agression de leur part. Les *klu* — glosent-ils — prenant les femmes pour des *klu mo* ne les attaquent pas !⁴⁴

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

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

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

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

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

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

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

Les *btsan*

Des êtres rouges et sans dos

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

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

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

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

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

Cette absence de dos (*rgyab med mkhan*), l'un des deux traits physiques caractéristiques des *btsan*, l'autre étant la couleur rouge, constitue leur arme principale. Les *btsan* l'exposeraient sciemment pour frapper⁴⁶.

⁴⁵ Un habitant de Gongma cité par Day (1989 : 324).

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

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

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

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

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

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

Cette histoire "vécue", qui décrit le monde des *btsan* comme un monde parallèle à celui des hommes, régi par une même organisation sociale et économique, évoque le récit d'un jeune homme emporté contre son gré au pays des *btsan* conté dans l'une des histoires du Vetala d'or⁴⁷.

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

Des ennemis sans toit ni loi

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

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

Toujours en mouvement, arrogants (*pho so*), foncièrement mauvais (*ma btsog po*), les *btsan* ne cherchent qu'à répandre le malheur sur leur passage. Les Ladakhis les associent aux entités sans toit ni loi, manifestations de la concupiscence d'autrui ou esprits de malemort qui, sous forme de sorcières pleines de désirs inassouvis, de fantômes ou de démons, rôdent dans le monde des hommes toujours en quête d'une mauvaise action à commettre. Certains disent d'ailleurs des *btsan* qu'ils sont les esprits de moines cupides condamnés à errer et que la couleur rouge qui les caractérise est celle de leur ancienne robe monastique⁴⁸, d'autres qu'ils sont ceux de guerriers morts au combat et pour lesquels les rituels funéraires n'ont pu être correctement célébré.

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

⁴⁷ Édité et traduit par Macdonald (1990 : 149-151).

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

écarter tous les obstacles suscités par les forces hostiles⁴⁹, il le définit comme "l'invitation à un festin des quatre espèces de *bdud* — *rgyal po*, *btsan*, *gshin rje* et *ma mo*— dans le but de s'en débarrasser"⁵⁰. Lui faisant écho, les villageois qualifient les *btsan* de démons 'dre et les associent à deux autres catégories d'entités malveillantes, les *rgyal po* et les *ti mo*⁵¹ en une même triade : "*btsan*, *rgyal po* et *ti mo* marchent ensemble". Toutes trois partagent en effet une même errance et un même mode d'attaque : ils frappent ceux qui les surprennent, notamment par la vue. C'est leur vision plutôt que leur contact qui a pour conséquence la maladie⁵².

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

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

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

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

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

⁵⁰ Cité par Day (1989 : 570).

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

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

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

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

Facteur important de l'astrologie des éléments chinois ('*byung rtsis*) utilisé en complément des "taches" *sme ba* par les astrologues du Ladakh pour établir les horoscopes, le *spar kha*⁵³ dans son acception populaire ladakhi symbolise la bonne fortune et la capacité d'éloigner les obstacles (*bgegs*, *bar chad*) et les dommages (*gnod pa*) de toutes sortes. Moines et laïques, hommes et femmes, rois, aristocrates et gens ordinaires, adultes et enfants en sont inégalement pourvus. Les membres du clergé, les lettrés versés dans le bouddhisme et les héros bénéficient d'un *spar kha* haut, *spar kha mthon po*, qui les préserve. S'ils rencontrent des puissances malfaisantes, ils n'en subiront pas les conséquences ; bien plus, ils ne les verront pas⁵⁴ car ils n'y croient pas. Les femmes et les enfants au contraire sont dotés d'un *spar kha* bas, qui les place à la merci des forces mauvaises. La croyance populaire veut ainsi que les *btsan* choisissent de préférence les jeunes et jolies femmes ainsi que les beaux enfants, attaquant plus rarement les hommes, doués en raison de leur sexe d'un *spar kha* plus élevé, sauf si ces derniers se sont mal conduits⁵⁵.

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

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

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

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

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

Formulée ainsi, la notion de *spar kha* — souvent traduite dans la littérature par "pouvoir spirituel"⁵⁶ — s'avère proche de celle de *rlung rta*, une des cinq forces spirituelles qui, selon l'astrologie tibétaine, soutiennent la vie de l'individu⁵⁷. Au Ladakh d'ailleurs, pour "élever son *spar kha*" il est conseillé d'installer le plus haut possible des bannières ou des drapeaux à prières marqués du signe animal de son année de naissance (*lo rtags*).

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

Pour prévenir les attaques des *btsan*, les villageois s'entourent de précautions et recourent à divers stratagèmes. Certaines mesures concernent les puissances malfaisantes dans leur ensemble, d'autres plus spécifiquement les *btsan*. C'est le cas notamment des dessins dénommés *btsan mdos*⁵⁸ — "*mdos des btsan*" — tracés à l'ocre rouge *btsag dmar* sur les murs extérieurs des maisons à hauteur du premier étage, là où vit la famille. Entre des triangles, placés aux quatre coins de l'habitation⁵⁹ pour en renforcer la sécurité, court une ligne faite de points et de *svastika*, entrecoupée de sabres entrecroisés, de fusils ou encore de personnages armés (photo n° 3). Ces dessins particulièrement nombreux dans le Bas-Ladakh, sont souvent complétés par l'érection à proximité de la demeure d'une ou de plusieurs pierres coniques ou tétraédriques enduites de la même ocre rouge et appelées *btsan rdo*, "pierres de *btsan*". Un dispositif analogue protège les autels (*lha tho*) construits pour accueillir les divinités protectrices du village (*yul lha*) (photo n°4).

Si les Ladakhis s'accordent tous sur le caractère apotropaïque de ces marques rouges, en revanche les explications qu'ils avancent pour en justifier le bien-fondé divergent. Certains affirment que les *btsan* craignent le rouge et partant, évitent les maisons ainsi ornées⁶⁰. D'autres soutiennent au contraire que le rouge, qui est leur couleur, les attire. Appâtés, les *btsan* suivraient la ligne rouge en pointillé qui s'offre à eux et tourneraient à s'étourdir autour de la maison sans en trouver la porte, préservant ainsi ceux qui l'habitent d'une visite importune. Les mêmes, interrogés sur les représentations de

⁵⁶ Day (1989 : 313) ; Kaplanian (1990 : 198).

⁵⁷ Cornu 1990.

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

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

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

fusils ou encore d'hommes en armes qui décorent certaines maisons, évoquent une interprétation moderne et — disent-ils — erronée des dessins de sabres et d'arcs jouant traditionnellement le rôle de simulacre et d'appât⁶¹. Ils comparent par ailleurs les pierres des *btsan* aux bornes érigées le long des routes carrossables ou encore aux cairns construits par les bergers en montagne, dont la fonction est de montrer le chemin à suivre. Les *btsan* galoperaient de l'une à l'autre sans réfléchir et traverseraient le village sans avoir eu le temps d'y provoquer de dommages. Selon d'autres villageois encore, dont P. Kaplanian se fait le porte-parole, le rôle de ces dessins ne serait ni de barrer la route aux *btsan* en les effrayant, ni de les attirer pour mieux les circonvenir, mais de les abuser en leur laissant croire qu'il s'agit de la demeure d'un des leurs. Les *btsan* ayant une aversion marquée pour leurs semblables, s'en éloigneraient... Participant d'une même logique, les pierres rouges disposées sur les murets obligeraient les *btsan* à parcourir des itinéraires bien précis, les *btsan lam*, pour ne pas rencontrer leurs congénères⁶². Un regard vers les "dardes bouddhistes" (*'brog pa*), premiers habitants présumés du Ladakh, aujourd'hui regroupés dans une poignée de villages en rive droite de l'Indus près de la ligne de cessez-le-feu indo-pakistanaise, offre une ultime hypothèse : l'ocre rouge serait un substitut d'anciennes offrandes sanglantes. Chez ces derniers en effet, quand un chef de maison tue un animal, il doit asperger de son sang frais la pierre triangulaire, haute d'une quinzaine de centimètres et posée sur le toit-terrasse, consacrée aux *btsan*, afin d'apaiser ces esprits décrits comme malveillants, habitant l'atmosphère (Vohra 1985 : 155).

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

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

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

⁶² Kaplanian 1981 : 214.

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

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

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

Les btsan et la couleur rouge

Les *btsan* dépeints par les Ladakhis ne correspondent guère aux descriptions — aussi diverses soient-elles — qu'en donnent les autres populations de langue tibétaine du Népal et les Tamangs. Aucune d'entre elles ne mentionne l'absence de dos, marque constitutive des *btsan* anonymes au Ladakh, dont une variante, "le dos creux", caractérise les sorcières des forêts chez les populations indo-népalaises et tribales du Moyen pays népalais⁶³. Le seul trait récurrent est le rouge, couleur qui les définit et avec laquelle ils entretiennent une relation ambiguë oscillant entre attirance et répulsion⁶⁴. Certes, on retrouve dans les représentations tamangs des *btsan* (*tsen*, *tsan*, *can*, *cen*), l'aspect féminin évoqué par les Ladakhis et ce goût pour les tissus chatoyants et les parures : ce sont "des divinités d'apparence féminine agréable" (Steinmann 1987 : 135), qui ressemblent à des fées vêtues de splendides costumes et parées de bijoux, aimant jouer avec les fleurs et s'en orner (Höfer 1994 : 54). Mais leur façon d'agir et les pouvoirs qui leur sont attribués diffèrent radicalement. Les Tamangs décrivent les *tsen* comme des êtres ambivalents qui, dans leurs relations avec les êtres humains — notamment les femmes —, leur grande sensibilité à la souillure et leur prédilection pour les fleurs et les nourritures blanches et sucrées rappellent les *klu* ladakhis. Les *tsen* appartiennent aux femmes et aiment tout ce qu'elles apprécient : fleurs, colliers, vêtements et tissus de qualité, etc. À la maison qui les honore, ils

⁶³ Communication personnelle de M. Lecomte-Tilouine.

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

apportent prospérité et richesse, une descendance nombreuse et la tranquillité du foyer⁶⁵. En revanche, à celle qui les néglige, ils envoient pauvreté, tracas et maladies, frappant de cécité les hommes et de stérilité les femmes.

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

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

Une fois prise par un *tsen* et l'identité de celui-ci dévoilée par le chamane *bompo*⁶⁶ appelé à son chevet, la femme reste sous son contrôle jusqu'à sa mort. Désormais, elle doit se garder de toute impureté qui offenserait le *tsen* en observant strictement les interdits pendant ses règles, en s'abstenant de manger du porc⁶⁷ et toute viande d'un animal tué par un léopard ou un renard. Il lui est également défendu de toucher à de la viande fraîche sur laquelle perleraient des gouttes de sang, de prendre des remèdes de couleur rouge ou encore de porter de nouveaux habits de couleur rouge. Enfin, la femme doit faire régulièrement appel au service du chamane *bompo* qui prendra soin de le séduire, encore et toujours⁶⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

Dieux individualisés, dotés d'un nom, d'une histoire et d'attributs qui leur sont propres, les *btsan lha* sont associés aux *lha* et traités en conséquence. Des cultes réguliers leur sont rendus auprès d'autels de pierre ou de brique de terre crue en tous points semblables dans leur construction à ceux édifiés pour les dieux du terroir, mais toujours enduits de rouge. A l'encontre des *btsan* anonymes pensés autochtones, les *btsan lha* sont dits venir du Tibet, où ils auraient d'ailleurs conservé leur palais-montagne : le mont Kailash pour Gangs ri lha btsan, le massif du Kha ba dkar po pour les Sept frères Rong btsan (Rong btsan spun bdun), etc. Ces derniers communément assimilés aux sept frères 'Bar ba ('Bar ba spun bdun⁶⁹), seraient venus du Kham au Ladakh avec lama rDo rje dpal bzang, un *drung chen* de la lignée Sa skya pa connu pour son habilité à subjuguier les *btsan* et autres '*dregs pa* et fondateur — il y a quelque cinq cents ans — du monastère Sa skya pa de Matho (Ma spro). Tandis que les deux frères aînés, Rong btsan dkar po et Rong btsan dmar po, restaient à Matho en tant que protecteurs du monastère, les cinq autres s'établissaient les premiers à Gya, les seconds à Stog et le plus jeune à Skyurbuchan. Aujourd'hui, tous s'incarnent dans des médiums de sexe masculin (*lha ba*), dont les transes se caractérisent par une grande violence. Les plus puissants, Rong btsan dkar po et dmar po investissent des moines à l'occasion de la grande fête de Ma spro Nag 'rang célébrée dans l'enceinte du monastère les 14^e et 15^e jours du premier mois lunaire tibétain, puis le 8^e jour du second mois lors du renouvellement des *lha tho*, qui leur sont dédiés dans la montagne. En transe, les médiums prédisent l'avenir du pays et les récoltes futures, conseillent les villageois sur un voyage ou un commerce à entreprendre et répondent à ceux qui les interrogent sur des problèmes de la

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

vie quotidienne ou l'origine d'une maladie. Leur rôle est avant tout consultatif. Il en est de même du *lha ba* de Mulbek qui, chaque année, le 10e jour du cinquième mois lunaire durant le pèlerinage de Phu mkhar rdzong, reçoit Jag men *alias* Jag pa me len, un *btsan lha* très populaire parmi les 'Brug pa⁷⁰, ou encore du *lha ba* Tashi réputé pour son grand pouvoir de divination qui, à la différence des *btsan lha* précédemment cités, n'entre pas en transe à dates fixes, mais chez lui à l'occasion de consultations privées. "Le plus souvent, il prédit l'avenir en laissant choir au sol une écharpe blanche dont il interprète les arabesques et les plissés, puis il y fait des nœuds et l'offre à l'assistance comme amulette protectrice." (Kaplanian 1997 : 126). Mais parfois, il augure à partir de la configuration de gouttes de sang sur un miroir. Armé d'un grand sabre effilé pareil à ceux avec lesquels les médiums incarnés par Rong btsan dmar po et dkar po se taillaient les bras et la langue lors de la fête de Ma spro Nag rang, il se coupe la langue.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Références

Aggarwal, R.

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

Bell, Ch.

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

Berglie, P.A.

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

Beyer, S.

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

Blondeau, A.-M.

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

Cornu, P.

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

Das, S.C.

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

Day, S.

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

Diemberger, H.

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

Dollfus, P.

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

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

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

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

Francke, A.H.

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

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

Friedlander, D.

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

Fürer-Haimendorf, Ch. von

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

Gibson, T.A.

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

Hamid, A.

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

Heber, A.R. et K.M.

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

Höfer, A.

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

Holmberg, D.H.

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

Jäschke, H.A.

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

Jest, C.

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

Jina P.S. et Konchok Namgyal

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

Kaplanian, P.

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

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

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

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

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

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

Karmay S.G. et P. Sagant

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

Lalou, M.

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

Macdonald, A.

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

Macdonald, A.W.

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

March, K.S.

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

Meyer, F.

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

Mill, M.A.

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

Mumford, S.R.

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

Nebesky-Wojkowitz, R. de

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

Norberg-Hodge, H.

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

Ortner, S.B.

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

Pommaret, F.

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

Phylactou, M.

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

Ramble, C.

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

Riaboff, I.

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

Ribbach, S.H.

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

Richardson, H.

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

Smadja, J.(dir.)

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

Stein, R.A.

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

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

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

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

Steinmann, B.

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

Tobdan et C. Dorje

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

Tsepak Rigzin

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

Tucci, G.

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

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

Vinding, M.

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

