



HAL
open science

LA LADAKHOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE ?

Patrick Kaplanian

► **To cite this version:**

| Patrick Kaplanian. LA LADAKHOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE ?. 2015. hal-01212682

HAL Id: hal-01212682

<https://hal.science/hal-01212682>

Preprint submitted on 7 Oct 2015

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.

LA LADAKHOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE ?

– I –

Dans un compte rendu de l'ouvrage de A. Höfer *Tamang Ritual Texts*, (1981), T. Skorupski (1982) écrit ce qui suit : « Among the ethnic groups which are affiliated, or belong, to the Tibetan cultural heritage, there are a great many cultural elements, rituals included, which originated from the same root but which, during the centuries, developed particularities of their own ». Tel est bien d'après lui le cas des Tamang dont parle A. Höfer : « To be more specific, the Tamang rituals translated in the volume under review show a great similarity to the Tibetan rituals which are performed on similar occasions. Even more, they stem from the Tibetan rituals ». Et l'auteur d'en conclure que « without an understanding of the layout of different parts or the Tibetan rituals of similar kind, it is impossible to understand, translate meaningfully or analyse the Tamang rituals. » Dans sa réponse A. Höfer reprendra cette dernière phrase en soulignant « impossible to understand, translate meaningfully ».

Quelques paragraphes plus loin, T. Skorupski en donne un exemple que je cite intégralement « As I am not an expert on the Tamang language I shall just draw attention to some passages and words which are clearly Tibetan or of Tibetan origin. On p. 24 the author writes: "The *syimos* are malevolent ghosts of human who have died in the recent past, and the word *syimo* is possibly a contracted form of tibetan *gshin-po*, 'dead man' ". This interpretation is not convincing. The word *syimo* is most likely a phonetic rendering of Tibetan *srin-mo* or *sri-mo* (demoness). One paragraph lower he tells us "The ghost of a human is called *somre* 'a period of the three days', i.e. the period within which it is likely to return and appear to the living. An alternative term is *phonet* for the ghost of a male (*pho*) and *monet* for that of a female (*mo*)". This interpretation is equally unsatisfactory. *Somre* is clearly an equivalent of the Tibetan *gson-'dre* = a living person who is possessed by a '*dre* of someone who is dead. *Phonet* and *monet* are not alternative terms but rather general and specifying the gender of the '*dre*; '*pho* '*dre* = male '*dre* and *mo*-'*dre* = female '*dre* (ghost) ».

Je m'arrête tout de suite pour faire deux réflexions sur lesquelles je reviendrai également plus tard :

a) que *syimo* renvoie au tibétain *srin-mo* ou au tibétain *gshin-po/mo*, il n'en reste pas moins qu'au plan sémantique le sens ne peut en être donné dans le parler tamang qu'en interrogeant les informateurs.

b) On peut s'interroger sur le « most likely » et le « clearly » de T. Skorupski. Seule une analyse de phonologie comparée peut aider à déterminer si l'initiale *sy* renvoie à *sr* ou à *gsh*. En parler Ladakhi on constate que, avec une certaine régularité, *sr* (orthographe) devient /sr/ (rétroflexe) et *gsh* initial (orthographe) devient /sh/, et c'est après l'avoir constaté qu'on peut affirmer que à *gshin-'dre* en tibétain écrit correspond *shindre* en parler ladakhi et que à *srin-mo/po*, correspond *srinmo/po*, ceci, bien entendu, sans préjuger du sens que ces mots peuvent avoir respectivement en parler ladakhi et en tibétain classique (T.C.)¹.

¹ Deux exemples de dérivations insuffisamment étayées nous sont donnés par P. Dollfus. Dans un article sur le nouvel an dans le village de Himis Shukpa (1978) il est question d'un personnage nommé Patimo. L'auteur a décidé que, parce que Patimo porte des voiles (ce que le mythe explique par la variole dont elle est atteinte) et que son nom ressemble à Fatima, il s'agit de Fatima. Arrive alors l'argumentation linguistique. Le son [f] dit-elle n'existe pas en ladakhi et *-mo* est la terminaison féminine par excellence. Or si effectivement [f] n'existe pas, il n'y a pas besoin d'être un très grand linguiste pour savoir que parmi les phonèmes du ladakhi /ph/ est plus proche de [f] que /p/. Et pourquoi le *-ma*

S'appuyant sur des arguments du même type, T. Skorupski cite alors la traduction d'un passage faite par A. Höfer qu'il oppose à sa propre traduction, et il conclut : « In giving another translation (quite arbitrarily) I would like to stress that the English version is unsatisfactory and meaningless in many passages. I admit that the Tamang texts are difficult to interpret, but it is quite insufficient to refer to dictionaries. Those rituals must be studied in relation to similar examples (mostly in Tibetan), which are well known and translatable without great difficulty (...). It is difficult to criticize the author on many scores, mainly because he stresses the fact that in his interpretations he relied heavily on his informants. However, since he admits himself, "... I must confess to having been more often than not astonished by the 'ignorance' of the ritual specialists" (p. 38). Perhaps one should be more critical and judge individual interpretations in the context of other more reliable passages and related materials. Being aware of the informants "shortcomings", one should not allow oneself to be trapped just because the interpreter is the native speaker ».

J'aurai l'occasion de revenir sur les sévères critiques de T. Skorupski et tout particulièrement sur l'idée de l'incompétence des informateurs, mais voyons d'abord la réponse de A. Höfer (1985) où son ouvrage est noté TRT. L'auteur admet dès le départ que, même si les Tamang ne sont pas des Tibétains au sens strict, ils leur sont apparentés ; il admet aussi la parenté entre les textes qu'il étudie et ceux auxquels se réfère son critique. D'un point de vue diachronique une coopération entre tibétologues et anthropologues serait très fructueuse : « an adequate interpretation of oral tradition, particularly in the diachronic perspective, necessitates some sort of cooperation between the tibetologist and the anthropologist » ; « an analysis of the Tamang material with an historical framework must be a comparative one ». Encore aurait-il fallu qu'il veuille faire une analyse diachronique en se plaçant d'un point de vue historique ; seulement, tel n'était pas le cas.

Et A. Höfer de continuer : il s'agit en fait d'un conflit entre philologues et anthropologues. Les deux sciences n'ont, bien sûr, ni le même objet, ni la même méthode. Mais l'insistance de T. Skorupski à se référer uniquement à l'original tibétain, à se placer du seul point de vue diachronique, à refuser que les informateurs donnent un sens à leurs propres textes, revient en fait à « asserting that the Tamang texts are Tibetan texts and are to be treated as such ». L'anthropologie n'a plus de raison d'être et seule la philologie peut faire le travail.

Cette attitude est très générale : « Many, if not most, philologists, whether tibetologists or sanskritists, whether explicitly or implicitly, seem to be reluctant to recognize what I would call the autonomy of tribal or minority cultures. Trained on, and fascinated by both the products and interpretations of the learned in the high cultures of Tibet or India, the philologist is likely to see mere "corruption" and "decay" in the way certain elements from these high societies without a

deviendrait-il *-mo* alors que la terminaison *-ma* pour un nom féminin est parfaitement attestée par exemple dans le nom de Dolma (Sgrol-ma).

Dans son livre (1989) P. Dollfus analyse le mot *beda* (orth. *bhe-da*) qui désigne la plus basse strate de la hiérarchie sociale. Elle reprend à son compte une légende locale selon laquelle les *beda* sont ceux qui se séparèrent et prend au sérieux l'étymologie populaire d'après laquelle *beda* serait dérivé de *dbye-ces* (ou *phye-ces*) qui signifie « se séparer ». Les *beda* sont ceux qui firent scission disent les Ladakhi. Mais si cette légende doit être prise en compte par les ethnologues elle ne doit surtout pas être prise à la lettre. Or, écrit P. Dollfus, *dbye-ces* signifie se séparer et *dbye* se prononce [bh]. Voilà qui me paraît bien délicat, tout simplement parce que [bh] n'existe pas en parler ladakhi, langue qui ignore les sonores aspirées, caractéristique qui lui serait apparue si elle avait dressé un tableau des phonèmes. En réalité, *beda* est vraisemblablement un emprunt indo-européen (cf les travaux de Vidal et de Berreman).

P. Dollfus pousse un peu loin le mépris de la linguistique. D'une façon générale elle donne des translittérations impeccables des orthographes à l'exception de quelques mots qu'on pourrait critiquer (*btsan-mdos* et non pas *btsan-rdo* qui se prononcerait *tsanrdo* et non pas *tsandos*). Les transcriptions phonétiques sont par contre des plus fantaisistes. Tout d'abord il n'y a pas de tableau des phonèmes ; deuxièmement, les transcriptions « à la française » font parfois sourire. Ainsi *rus* qui se prononce exactement comme il s'écrit devient « rousse », etc. L'auteur fait l'économie de tous les sons difficiles : les rétroflexes /sr/, /tr/, /dr/, les aspirées /th/, /ph/, et souvent /kh/, les aspirées affriquées /tsh/, /ch/, l'aspirée rétroflexe /thr/. Elle n'entend souvent pas l'affriquée /ts/. Ainsi *bu-tsha* qui se prononce comme il s'écrit devient « boussa » (p. 196).

comparably specialised elite. He regards such societies as more or less passive receivers imitating and misunderstanding their great neighbours. »

« Consequently, when confronted with formalised action and language, the philologist tends to assume a sort of *absolute meaning* [je souligne] as if rituals and texts were meaningful in themselves so to speak and independent of those who actually practice and recite them ». Ne considérer comme traduction valable d'un texte que celle de l'original, revient à nier un deuxième niveau d'analyse qui est celui du sens que lui donnent ceux qui l'utilisent. Or, pour l'ethnologue (c'est toujours A. Höfer qui parle), le sens original du texte n'a pas plus de valeur en soi que le sens que lui donnent les Tamang. Ce dernier ne peut qu'être différent du premier, les contextes socio-culturels étant différents. Les mots Tamang eux-mêmes n'ont pas le même sens que l'original emprunté au tibétain. Le texte original n'est pas un âge d'or perdu. Même si repris par les Tamang il a moins de *meaning*, il n'a pas pour autant moins de *sense*. Il est, en effet, censé être toujours efficace pour circonscrire une détresse, un danger.

L'ambiguïté des textes, poursuit A. Höfer, leur obscurité, ne les empêche pas d'être efficaces. Au contraire cette obscurité est nécessaire en ceci que :

a) ces textes sont censés remonter à une origine mythique et ne pas avoir changé depuis. Les difficultés d'interprétation renvoient à ce temps mythique où la langue était différente. Si le texte était parfaitement clair il ne pourrait se référer à ce passé lointain et surtout

b) il ne se prêterait pas aux réinterprétations des officiants qui s'en servent dans des cas concrets lesquels ne peuvent qu'exceptionnellement coïncider avec le sens littéral du texte original.

Autrement dit, même si elle intrigue et gêne les chercheurs occidentaux, cette ambiguïté est indispensable. Le texte a donc du sens (*sense*) pour les Tamang. Il s'agit moins d'analyse discursive que d'effet performatif. Les textes ne sont pas des objets d'étude (de contemplation dit A. Höfer) mais des instruments efficaces : « They are "doing-of", not merely "telling-about" ». C'est la compréhension que les Tamang en ont qui leur confère une efficacité curative. On est bien obligé d'en tenir compte, donc de se fier aux informateurs, sinon on ne comprendrait pas comment ils guérissent. Une simple foi aveugle dans la récitation d'un texte ne suffit pas à expliquer son efficacité². Il faut aussi se référer au sens qu'en donne le receveur. A. Höfer oppose donc *source language* et *target language*. Mais le traducteur ne peut pas ne pas être influencé par le *source language*. Il est donc finalement au delà de l'interprétation tamang qui se limite au *target language*. L'auteur s'explique alors sur l'obscurité de sa traduction qui doit tenir compte d'un maximum de paramètres (stylistiques, poétiques, sémantiques) et ne doit pas remplir les blancs laissés par l'informateur.

En conclusion « meaning and function of the texts are inter-connected and must be analysed *in situ* », mais l'auteur ne considère pas son approche comme exclusive d'autres points de vue : « The elucidation of their function [celle des textes] also implies as a second step, the elucidation of the history of the texts. » En faisant une étude plus approfondie des éléments d'origine pris dans la « grande tradition » on comprendra pourquoi ceux-ci plutôt que d'autres ont été sélectionnés, et comment ils ont été intégrés et réinterprétés. Je ne dis pas moi-même autre chose, (Kaplanian, 1987), parlant non d'un texte mais d'un certain détail anatomique d'un démon rapporté par la tradition orale : « Les *tsan* (*btsan*), les démons rouges, n'ont pas de dos au Ladakh (...) or Nebesky-Wojkowitz (1975) ne mentionne pas ce trait ». Cette différence peut déranger certains, mais il faut examiner tous les traits qui opposent le *tsan* ladakhi au *btsan* de la culture savante écrite tibétaine, et analyser la position du *tsan* ladakhi dans le « corpus » de toutes les entités surnaturelles ladakhi qui font système, et voir les articulations de ce système avec le contexte ethnographique. Ce n'est

² Mais cela peut être le cas : nous allons voir plus loin des exemples où une simple foi aveugle dans la récitation d'un texte suffit à expliquer son efficacité.

qu'après, dans un second stade, que la comparaison avec la culture savante écrite tibétaine, la « grande tradition », pourra se faire. Il n'a jamais été question pour les ethnologues de nier la diachronie, l'histoire et la philologie, ils doivent simplement faire un certain travail *in situ* avant de s'asseoir à la même table de travail que les philologues.

On pourrait illustrer ce point de vue de façon suivante : à une centaine de kilomètres de Shiraz, en Iran, au lieu dit Pasargades, certaines constructions de la première capitale de la Perse achéménide sont toujours visibles. On y trouve entre autres, la tombe de Cyrus, rebaptisée *Mashhad-e-Mâdar-e-Soleîmân* (mausolée de la mère de Salomon) ou *Qabr-e-Mâdar-e-Soleîmân* (tombe de la mère de Salomon). D'autres endroits du site ont été rebaptisés *Zendan-e-Soleîmân* (« La prison de Salomon », en fait un temple du feu achéménide) ou *Takht-e-Mâdar-e-Soleîmân* (« le trône de la mère de Salomon », en fait, les restes d'une terrasse probablement construite par Cyrus le Grand). Il est bien évident qu'un ethnologue qui travaillerait dans un village à proximité de Pasargades s'intéresserait à tous ces noms et à l'histoire de Salomon ou de sa mère qui est sous-jacente à la nouvelle toponymie. Un archéologue aurait alors beau jeu de lui dire qu'il se trompe (ou que les indigènes se trompent ?), que ce n'est pas la tombe de la mère de Salomon, mais celle de Cyrus, etc. Cependant une telle polémique aurait peu de chances d'avoir lieu. Pourquoi ? Parce qu'il y a une telle différence, en particulier sur le plan religieux, entre les Perses de Cyrus et les paysans iraniens d'aujourd'hui, que la question ne se pose même pas.

Pourtant, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature dans l'opposition entre les noms et les fonctions des bâtiments achéménides et la toponymie iranienne d'aujourd'hui d'une part et l'opposition entre les textes de la culture tibétaine classique et leur réinterprétation par les Tamang d'autre part : le phénomène est le même. Les Tamang réinterprètent les textes à leur façon comme les Iraniens les ruines. Mais, dans la question qui nous occupe, les Tamang et la culture tibétaine classique sont censés appartenir à la même religion : le bouddhisme tibétain (le mot lamaïsme n'est plus très en cour aujourd'hui). Il en résulte que les distorsions ne sont pas énormes, et tel élément recueilli n'est pas complètement mais légèrement réinterprété. Le décalage entre ce que dit l'indigène et ce que disent les textes est parfois infime, d'où la nécessité d'analyses très fines. Il n'en reste pas moins que le phénomène est exactement le même qu'en Iran dans sa nature. Les exemples sont fréquents en Inde où à proximité des ruines de temples hindous, les paysans eux-mêmes réinterprètent la statuaire à leur façon. Ils se trompent peut-être, et trompent le brave ethnologue qui a le malheur de les croire sur parole sans aller voir par dessus leur tête si telle statue représente bien celui qu'ils prétendent. Il n'en reste pas moins que leur croyance est là, et que cette croyance est l'objet même de l'analyse de l'ethnologue.

T. Skorupski se contente de critiquer le travail d'A. Höfer ; il se définit donc négativement. Mais on peut se demander en quoi consisterait l'ethnologie « à la Skorupski ». L'exemple nous en est donné par F. Meyer dans son travail sur la médecine tibétaine (1981).

– II –

« Il est peu probable que la pratique quotidienne d'une médecine soit absolument superposable à son énoncé dans les livres », écrit F. Meyer p. 45. Voilà une déclaration qui devrait remplir d'aise le lecteur s'il est un véritable homme de terrain. En conséquence de quoi il a choisi un informateur, Amchi Kunsang, et effectué plusieurs missions (p. 46) auprès de lui.

Pour F. Meyer, l'informateur n'est qu'un adjuvant qui l'aide à comprendre les textes en les illustrant par sa pratique médicale : « L'étude des ouvrages tibétains de référence (...) avait débuté par le *rgyud-bzhi* [le traité de base de la médecine tibétaine] grâce aux explications données par Amchi

Kunsang, mais après quelques mois, nos propres progrès en tibétain nous ont permis de découvrir que l'interprétation du texte donnée par notre maître était parfois trop approximative et qu'il semblait se heurter lui-même à des difficultés de compréhension. C'est pourquoi nous décidâmes de nous perfectionner en tibétain littéraire auprès de M. Chos-phel » (p. 46). Que le disciple vienne à en savoir plus que le maître, pourquoi pas ? Mais que l'ethnologue en sache plus que l'informateur, voilà ce qui pourrait à première vue sembler inacceptable. F. Meyer fait ce qu'A. Höfer refuse de faire : il va lui-même au texte en dépit de l'informateur. Mais de même que les textes tamang, quoique mal compris, restent efficaces, de même un *rgyud-bzhi* mal compris suffit à Amchi Kunsang.

Car c'est Amchi Kunsang qui exerce effectivement la médecine, et non pas F. Meyer. En tant qu'ethnologue ce dernier aurait pu aussi être curieux de savoir comment Amchi Kunsang pratique concrètement tout en ne parvenant pas à déchiffrer totalement le traité de référence. Il aurait dû nous dire quels messages sont mal compris (ou réinterprétés) et comment l'informateur s'en accomode. Or, non seulement il ne nous le dit pas, mais il s'enfoncé dans sa technique ; « Mais bien des passages du *rgyud-bzhi* restaient obscurs, même à des moines réputés pour leur connaissance de la langue littéraire. Ceci était dû à la nature de notre texte et ce n'est que lorsque nous pûmes travailler sur son fameux commentaire : le *Vaidurya sngon-po (L'aigue-marine)* (...) que nombre d'obscurités se dissipèrent » (p. 46). Quoiqu'il s'en défende (pourquoi ?) F. Meyer fait bien œuvre de philologue et il fait même, tout le reste du livre le prouve, un excellent travail de philologie. La coopération d'un informateur n'y change rien. C'est de la philologie astucieuse, originale, mais de la philologie quand même. Un ethnologue aurait été curieux de savoir comment, avec un texte aussi difficile que pratiquement personne ne comprend en entier (c'est F. Meyer qui le dit), les *amchi (am-chi, médecins tibétains)* font quand même de la médecine.

Page 72 apparaît ensuite un autre aspect de la méthode de F. Meyer qui écrit : « avant que le terme "bon" ne s'applique à un système religieux qui s'est structuré au contact du et par opposition au bouddhisme, il désignait au Tibet ancien une classe de prêtres "bon-po" et les *gshen* semblent avoir eu pour fonction (...) de déterminer l'origine des maladies par divination et de les traiter par exorcisme. Il ne semble pas qu'il y ait eu avant le VII^{ème} siècle une spécialité médicale indépendante du domaine magico-religieux. Les dieux locaux, les démons et les esprits de toutes sortes étaient considérés comme responsables des malheurs de l'homme, y compris la maladie. Le meilleur moyen de détourner l'attaque était l'offrande de "rançons" (*glud*). Pour que le rituel d'exorcisme soit adopté, il était primordial de bien reconnaître tout d'abord "l'aspect du mal". D'où l'importance attachée à la divination » (pp. 72-73). Fort bien ; mais comme le reconnaît l'auteur lui-même, une page plus tôt, nous ne savons rien, ou presque rien sur la période antérieure au VII^{ème} siècle. Le *bon* n'est connu qu'après. Il n'est probablement apparu qu'au XI^{ème} siècle. Les recherches de A. Macdonald³ reconstituant une religion pré-bouddhique assez différente du bon étaient parfaitement connues de F. Meyer ; et donc rien ne permet de supposer une l'hypothèse d'une religion bon pré-bouddhique que — ne connaissant pourtant pas les travaux de Mme A. Macdonald à l'époque — j'avais vivement dénoncée en son temps⁴. L'existence de textes tibétains affirmant que

³ Cf. A. Macdonald 1971. Mme A.M. Blondeau commente (1976, p. 323) : « Ce travail important qui remet en question la conception traditionnelle de la religion pré-bouddhique a été à la base de notre exposé sur le sujet ». Je conseillerai au lecteur qui n'aurait pas le temps d'attaquer ce texte long et difficile de lire le résumé de Mme A.-M. Blondeau (1976) en particulier le sous-chapitre intitulé : « La religion pré-bouddhique d'après les documents anciens » (pp. 239-247).

⁴ « Certains tibétologues prétendent que le lamaïsme serait un syncrétisme du bouddhisme originel et de l'ancienne religion bon d'avant le VII^{ème} s. av. J.C. Une autre école défend la thèse selon laquelle la religion bon, qui se maintient entre autres en certains points du Népal, n'est qu'une secte, un peu particulière, du Vajrayana. Objectons tout de suite qu'aucune de ces thèses n'a de fondement historique avéré : nous ne connaissons pratiquement rien des premiers siècles du Tibet et sommes réduits aux hypothèses. Une autre objection doit être faite, qui rejoint notre position. Une idée

le *bon* était la religion pré-bouddhique ne saurait tenir lieu de démonstration scientifique⁵. Un historien ne peut prendre des textes, souvent mythiques, à la lettre. Rien surtout ne permet d'affirmer que les divinités populaires que F. Meyer cite dans la suite de sa démonstration (p. 73, *btsan, dgra-lha, yul-lha, sa-bdag, gzhi-bdag, klu*) soient *bon-po*⁶. J'ai déjà eu l'occasion de m'élever contre cette tendance d'une certaine tibétologie à « anoblir » le lamaïsme en le dépouillant de croyances et de rituels « aberrants » rejetés comme des croyances pré-bouddhistes assimilées par la suite⁷.

Mais pourquoi F. Meyer dit-il cela ? Parce qu'il veut attester la thèse de l'existence d'une médecine tibétaine « pure » qui a été corrompue au contact de cette religion primitive truffée de croyances populaires. Quoiqu'il en soit, pré-bouddhistes ou non, *bon-po* ou non, ces croyances sont bel et bien intégrées au lamaïsme et sont bien vivantes aujourd'hui comme je le démontre (Kaplanian, 1987) et comme F. Meyer le reconnaît : « l'identité primitive (de ces divinités populaires) s'est transformée au contact du bouddhisme qui les a intégrées » (p. 73). L'ethnologue de terrain pourra constater leur importance : elles méritent plus que les cinq pages et demie que leur consacre le médecin ethnologue (71-74, 195 et 198). Et si le bouddhisme, en effet, les a intégrées, de même la médecine tibétaine. F. Meyer le reconnaît bien volontiers : « Enfin la médecine tibétaine comprend, jusque dans sa littérature la plus savante, des éléments *irrationnels* »[je souligne] ; « dieux et démons, divinités du sol, théorie des âmes, divination, etc. empruntés aux traditions populaires autochtones » (p. 206) ; et aussi p. 195 : « Toutefois le *rgyud-bzhi* ne les ignore pas [les thérapeutiques non médicales] » ; « Les exorcismes sont indiqués en cas de maléfices des mauvais esprits (*gdon*) ». Puisqu'il ne peut les éviter, l'auteur se contente d'en faire l'impasse : « La description de ces pratiques ne peut être envisagée ici car, malgré leur fonction thérapeutique *très importante* [je souligne], elles dépassent le cadre de la seule médecine » (p. 195).

Cette explication est-elle convaincante ? Cette « impasse » est-elle légitime ? Apparemment non. Si la démonologie est intégrée dans la médecine c'est qu'elle fait partie d'un tout lequel fait système. N'en présenter qu'une partie détruit la cohérence de l'ensemble. Il y a déjà suffisamment de distorsions entre des textes tamang traduits par Skorupski et les mêmes réinterprétés par les Tamang sous l'œil vigilant de A. Höfer, entre le *rgyud-bzhi* traduit par un philologue de haut niveau et celui traduit par un médecin local qui maîtrise mal le texte, pour ne pas en rajouter d'autres. Or, à lire *Gso-ba rig-pa* (le livre de F. Meyer) et Kaplanian (1987) ou A. Kuhn (1989), on a l'impression qu'il y a un gouffre entre ces deux types de texte, tout cela parce que l'auteur de *Gso-ba rig-pa* ne veut pas traiter des démons dont les Ladakhi, les Tibétains ou les Tamang parlent sans cesse. La

majeure de l'histoire des religions veut qu'en adoptant une nouvelle religion, on y intègre des éléments plus anciens auxquels on ne veut pas renoncer. Cette idée est devenue un lieu commun, mais elle est loin d'être évidente. » (Kaplanian, 1981, p. 291).

⁵ Cf. A.-M. Blondeau 1976. Le sous chapitre intitulé « La Religion Pré-bouddhique d'après les sources tardives ». On y lit entre autres : « A son arrivée au pied de la montagne il (le premier roi du Tibet) fut accueilli par la population locale — bergers et bon-po d'après certaines sources — qui lui demandèrent d'où il venait (...). Le règne de ce monarque et de ses descendants aurait été protégé par les bon-po (prêtres du bon) (...). Pour les chroniques bon-po, plus détaillées, le Bon était déjà largement installé au Tibet ; désormais, aux côtés des rois siégeaient leurs prêtres personnels », etc. (p. 237). À propos de la théorie tardive comme quoi la religion prébouddhiste serait le bon, cf aussi R.A. Stein, 1987.

⁶ Meyer 1981, p. 73.

⁷ « Pour ce qui concerne la religion *bon*, il importe peu de critiquer une hypothèse peu convaincante et mal démontrée. Si problème il y a, c'est bien de savoir comment une religion austère a pu donner naissance à un rituel qui bat des records de complexité, avec ses cortèges de centaines de divinités, membres d'un panthéon immensément riche, chacune étant accompagnée de légendes baroques et célébrées dans des cérémonies aussi nombreuses que sophistiquées. Pourtant, ce type de problème paraît artificiel. L'observateur n'a vraiment pas l'impression que les Ladakhi soient divisés entre un appel à l'illumination et des croyances proches de la superstition. Il y a peut-être une contradiction entre le substrat religieux et la pratique quotidienne, mais cette contradiction n'apparaît pas au Ladakhi qui la vit quotidiennement. Ce type de problème n'existe que pour le visiteur occidental qui projette sa culture sur la vie quotidienne des habitants de la vallée. » (Kaplanian 1981, p. 292).

distanciation entre culture savante et culture populaire est suffisamment grande pour ne pas la creuser artificiellement.

Pourquoi creuser cette distance ? C'est que F. Meyer veut démontrer que la médecine tibétaine est rationnelle. « La divination à la recherche de l'origine maléfique des maladies a même pénétré dans la littérature médicale classique où elle s'est superposée aux *concepts rationnels* [je souligne] de la théorie ayurvédique » (p. 74) et aussi p. 205 « la littérature médicale classique empruntée à l'Inde était par contre très pauvre en démonologie et sa théorie humorale s'efforçait de regrouper les faits observés selon des liens *rationnels* [je souligne encore] obéissant à un nombre limité de lois générales et naturelles ».

Le rationnel et l'ayurvédique s'opposent donc à la démonologie bon (*cf. supra* et *cf.* une autre citation de la p. 195). On peut se demander ce que l'auteur entend par rationnel. Fait-il allusion à Aristote, à Descartes, à Kant ou à Claude Bernard ? Quoiqu'il en soit, il résulte de l'analyse de F. Meyer :

a) que la médecine tibétaine ne s'éclaire que d'un point de vue diffusionniste. C'est une superposition de couches *bon* et ayurvédique avec un zeste de médecine chinoise.

b) Que ce mélange est hétérogène. Des gouttes d'huile irrationnelles flottent dans l'eau pure de la raison qu'il ne reste plus qu'à filtrer.

F. Meyer se justifie ainsi, en ce qui le concerne, du reproche que faisait A. Höfer à T. Skorupski : le rejet des croyances populaires. Mais il pousse plus loin : il ne se contente pas de supprimer ces croyances populaires qui peuvent ressortir de discussions avec des informateurs, il va jusqu'à les rayer des textes. Nous ne savons pas finalement si Amchi Kunsang pratique l'exorcisme. Il ne s'agit plus seulement de revenir au texte pur, immaculé de toute souillure tamang ou autre, il s'agit, au-delà de texte même, de retrouver un original perdu d'une pureté insoupçonnable.

On peut donc considérer après avoir lu Meyer qu'il y a trois niveaux d'analyse de la médecine tibétaine.

1- Une médecine savante, presque « pure », axée sur un certain nombre de concepts « rationnels », et très cohérente. C'est celle qu'a dégagée F. Meyer. (Personnellement, je préfère « cohérence » à « rationalité »).

2- Une médecine tibétaine savante, elle aussi écrite, mais dans laquelle ont été rajoutés aux concepts de base des éléments de démonologie. C'est le *rgyud-bzhi*, tel qu'il est, avec ses chapitres démonologiques.

3- La médecine tibétaine telle qu'elle est pratiquée par les *amchi* (*am-'chi*) des villages qui connaissent mal les textes et ont rajouté des éléments supplémentaires de démonologie, de magie, etc.

Le but de F. Meyer est de dégager le niveau 1 et ce but est parfaitement légitime. Loin de moi de le critiquer. Il convient simplement de noter que cette médecine « rationnelle » n'a peut-être jamais existé en tant que telle. Elle n'en reste pas moins un outil, un modèle, un idéal-type très utile. Il diffère ainsi de T. Skorupski qui s'intéresse avant tout à l'original et non à la copie déformée qu'utilisent les Tamang, c'est-à-dire au niveau 2. Et de son côté l'ethnologue a le droit d'étudier le niveau 3. Comme le dit C. Lévi-Strauss : « Tout dépend de ce que l'on cherche. Les sciences de l'homme n'atteindront leur maturité qu'en cessant de se quereller sur le niveau d'analyse jugé seul légitime » (1987, p. 117).

Il suffit de lire l'un après l'autre les livres de F. Meyer et d'A. Kuhn (1989) pour mesurer la distance qui sépare les niveaux 1 et 3. Mais A. Kuhn tombe dans l'autre extrême. Elle n'utilise que l'interview et néglige entièrement les textes. On aurait aimé qu'avec F. Meyer elle compare les témoignages oraux avec le contenu des traités de médecine. Car il serait trop facile de se contenter de dire que les *amchi* ladakhi sont de mauvais médecins à qui manquent les connaissances des grands docteurs du Tibet. Certes la médecine qu'ils exercent est très simplifiée par rapport à celle exposée dans le *rgyud-bzhi*. Mais il y a mille façons de simplifier, d'élaguer ou de résumer. Alors il faut savoir

comment cela a été simplifié et pourquoi. Ainsi, pourquoi l'examen des urines est-il à peine utilisé par les Ladakhi (p. 58) alors que d'après F. Meyer il fait partie des observations de base ? Il faut d'abord constater les différences et ensuite les expliciter. Une fois décrit, le niveau 3 doit donc être confronté avec le niveau 2.

Par contre, le plus intéressant dans le livre d'A. Kuhn c'est la mise en évidence d'un 4ème niveau :

4 - les conceptions populaires des non-médecins quant à la maladie (décrites dans la seconde partie de l'ouvrage), lesquelles sont encore moins « orthodoxes ».

À condition que, tout comme le niveau 3 devrait être confronté avec le niveau 2, le niveau 4 le soit aussi. A. Kuhn croit avoir découvert un élément purement populaire lorsqu'elle écrit, p. 151, à propos du chyle : « Seine weitere Verarbeitung geschieht mit Hilfe von Würmern, die braun oder weiss und unterschiedlich gross sein können. Handelt es sich um schlechtes, "kaltes" oder unverdauten Essen, werden diese Würmer sehr stark und können in den Magen und in den Mund hochsteigen. Sie können auch zusammen mit dem Stuhl ausgeschieden werden. » Par cet exemple elle voudrait montrer que nous sommes parfois loin des traités théoriques. En réalité, cette idée du rôle des vers se retrouve dans les textes savants (F. Meyer, communication personnelle). Ceci pour dire que si je m'élève contre certaines conceptions mettant en avant les textes écrits uniquement, l'extrême opposé qui consiste à ne s'appuyer que sur l'enquête de terrain en négligeant les textes ne vaut pas mieux.

– III –

Les psychanalystes ont créé le néologisme « psychanalyse » pour désigner les abus qu'ils prêtaient à certains de leurs confrères. Les psychanalystes stricts considèrent que leur science dépasse les limites de ses prérogatives lorsqu'elle quitte le divan pour s'attaquer à des problèmes comme l'art, l'interprétation des mythes, etc. De la même façon on pourrait créer le mot « philologisme » pour désigner certains abus de la philologie lorsqu'elle prétend dépasser les limites strictes de son domaine et marcher sur les plates-bandes de l'ethnologue ou du linguiste. Ceci pour dire que la philologie en tant que telle n'est pas en cause. Personne ne conteste à T. Skorupski le droit d'étudier les textes qui sont manifestement les originaux que les Tamang ont déformés. Ce qu'il faut contester c'est qu'il s'érige en juge des réinterprétations orales et partiellement écrites de ces textes effectuées par les Tamang et étudiées par A. Höfer. Finalement ce n'est pas Höfer que Skorupski juge, ce sont les Tamang.

En quoi consiste donc le « philologisme » ? Il se manifeste par sa normativité. Celle-ci se concrétise sur plusieurs plans :

- 1- orthographe tibétaine versus transcription phonétique des dialectes.
- 2- Point de vue sémantique.
- 3- Contenu même de l'information.

Le problème de l'orthographe est celui qui suscite le plus de polémiques. En France, aujourd'hui, la quasi-totalité des étudiants et chercheurs sur le monde tibétain transcrivent les mots indigènes selon leur orthographe en T.C. Personnellement j'utilise une transcription phonétique du parler ladakhi tel qu'il est prononcé, ce qui m'a valu de très vives critiques.

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans des discussions interminables et sans issue sur ce qu'est une langue, un dialecte, un patois, etc. Une seule chose est sûre : dans le monde tibétain on ne se

comprend pas d'une région à l'autre dès qu'elles sont un peu éloignées⁸. Les Ladakhi ne comprennent ni les habitants de Lhasa, ni même ceux de la province voisine de Ngaris qui forment le gros des réfugiés des camps du Ladakh. La langue de communication est l'ourdou⁹ voire... l'anglais. On pourrait penser que, au bout d'un certain temps d'immersion, le locuteur d'un certain dialecte commence à bien se débrouiller dans un autre. Eh bien ce n'est pas le cas. Au bout de plusieurs années, voire plusieurs dizaines d'années, au Ladakh les réfugiés tibétains continuent à utiliser l'ourdou pour communiquer avec ceux qui les ont accueillis.

La linguistique, en tant que science, ne doit pas se préoccuper du statut culturel ou politique d'une langue : que le castillan soit la langue officielle écrite d'un État indépendant, et que le catalan ne le soit pas, n'y change rien. Face à ces deux langues, le linguiste doit avoir la même attitude¹⁰. Quant à l'ethnologue, s'il travaille dans la région de Barcelone ou dans le canton d'Appenzell, il faudra qu'il apprenne le catalan ou le suisse allemand. Je doute qu'il tire grand chose de ses informateurs s'il mène l'enquête en espagnol standard ou en Hochdeutsch. Après les formidables progrès de la linguistique dans le courant du siècle précédent, une polémique à propos de la transcription versus la translittération des mots ladakhi ne devrait pas exister. La linguistique devrait d'ailleurs faire obligatoirement partie de la formation des futurs ethnologues. Quoiqu'il en soit, puisque polémique il y a, je vais essayer d'y répondre.

1) La prononciation d'un mot est une donnée comme une autre, au même titre que la forme d'une charrue et la taille d'une maison. De même que l'ethnographe s'applique à noter la forme ou la taille particulière des fuseaux à un endroit donné, de même doit-il s'appliquer à savoir quelle prononciation spécifique a le mot fuseau.

2) En écrivant « à la tibétaine », par exemple *gtor-ma* au lieu de *storma* ou *torma* (prononciations ladakhi) on élude un problème : car par quelle étrange opération le *g* se transforme-t-il en *s* ? En écrivant *gtor-ma* on ne peut se poser la question puisqu'on élimine le point de comparaison. C'est l'existence de toute une science humaine, la linguistique, qui est en question : *Exit* donc Troubetskoy, Jakobson et les autres.

Les objections à ce point de vue sont connues :

1) La plus fréquente est la suivante : lorsqu'on orthographie un mot phonétiquement, on empêche les collègues qui travaillent dans d'autres régions de la mouvance tibétaine de les reconnaître. Cette objection est à balayer pour plusieurs raisons :

— Quand on apprend l'espagnol on ne reconnaît pas nécessairement les racines latines. De toute façon on peut apprendre l'espagnol sans apprendre le latin et, comme on le verra bientôt, l'arabe oriental sans apprendre l'arabe classique.

— Dans le cas du ladakhi, parler archaïque l'argument est de mauvaise foi. Celui qui connaît le T.C. reconnaît presque toujours les mots. Ce ne serait pas nécessairement le cas dans le dialecte de Lhasa.

À la limite, je préférerais que les « philologistes » ne reconnaissent pas les mots. Car à peine s'est-on incliné sur la normativité orthographique qu'elle réapparaît sur le plan sémantique. On accuse l'ethnologue de terrain de se tromper sur le sens d'un mot. Mais des mots comme (*s*)*parkha* (*spar-kha*), *storma* (*gtor-ma*), *namstok* (*rnam-rtok*), *stendrel* (*rten-'brel*), n'ont pas le même sens en

⁸ Lors du 3ème colloque sur le Ladakh à Herrnhut (R.D.A.) D. Shuh a raconté qu'il avait été amené à faire une conférence sur la médecine tibétaine devant des Tibétains. Il la fit en parler de Lhasa. Mais les assistants étaient tous de l'Amdo. Personne ne parlait les deux dialectes. Il fallut donc que quelqu'un traduisît son exposé du Lhasa en chinois et qu'un autre traduisît du chinois en dialecte de l'Amdo.

⁹ À Noël 1985 j'ai été invité à l'église morave. Le pasteur, qui était tibétain, fit son sermon en ourdou. Cela pourrait prendre une valeur de scandale quand on pense que l'ourdou est, dans le sous-continent indien, la langue de l'islam par excellence.

¹⁰ J.R. A. Miller 1956, où l'auteur explique que du point de vue linguiste, le T.C. doit être considéré comme un dialecte comme les autres.

ladakhi et en T.C. En l'absence de dictionnaire seul l'informateur peut renseigner l'ethnologue et le linguiste. Les dialectes tibétains sont bourrés de faux-amis, et comme c'est souvent le cas, les faux-amis ont des sens assez proches, ce qui augmente les risques de confusion. Tantôt le mot dialectal a un sens plus large comme *zumo* qui en ladakhi veut dire douleur, et par metonymie maladie, tandis que *zur-mo* en T.C. ne signifie que douleur. Tantôt il a un sens plus restreint comme (*s*)*notpa* qui désigne les dommages dus à des entités surnaturelles en ladakhi tandis que *gnod-pa* en T.C. signifie plus largement dommage¹¹.

Prenons un exemple précis : dans son article sur les « sorcières » en pays Nyinba (1980) N. Levine distingue deux grands types de sorcières appelées *gonpo* ('*gon-po*) et *ngan* (*ngan*). Les deux mots existent en ladakhi avec exactement la même prononciation. Mais alors que les *gonpo* nyinba semblent désigner des personnages très proches des *gonpo* ladakhi (Kaplanian 1981, 1987 et 1994) les *ngan* désignent ce que les Ladakhi appellent le plus souvent des *tripo/mo* (*dri-po/mo*, cf Kaplanian 1981)¹². Et que dire des *tsan* dont je parlais plus haut et qui, au Bhoutan, sont les protecteurs du village, lesquels s'appellent *yullha* au Ladakh (cf. Pommaret 1996, voir aussi Dujardin 2003) ? Certes ces déplacements du sens des mots d'une vallée à l'autre se comprennent aisément. Le même concept péjoratif sert à désigner deux types d'actions négatives chez les Nyinba et chez les Ladakhi. Il n'empêche qu'on ne peut connaître ces sens particuliers *a priori* en consultant un dictionnaire de T.C., on ne peut éviter un dialogue avec les informateurs. Sinon on risque de faire d'énormes contresens. Bien plus, se renseigner sur le sens des mots ne suffit pas ; il faut connaître aussi le contexte ethnographique.

2) Autre objection. Si on admet la transcription *stendrel* et le sens « d'objet ou d'acte de bon augure » que ce mot a en ladakhi, il n'en reste pas moins que cette prononciation est dérivée de *rten-'brel* et que le sens moderne dialectal est dérivé du sens classique de « lien causal » (je simplifie).

En d'autres termes si le T.C. ne coïncide pas avec le parler ladakhi ou nyingba, il donnerait au moins une indication quant à l'étymologie (*stendrel* serait dérivé de *rten-'brel*) et quant au sens étymologique (le sens d'« objet porte-bonheur, de bon augure » serait dérivé du sens de « lien causal »). Il faudrait donc dans un article indiquer à la fois l'orthographe en T.C suivie de la transcription phonétique, et d'autre part le sens du mot en T.C. suivi de son sens dialectal après enquête sur le terrain. Ainsi serait mesuré le chemin parcouru entre deux prononciations et deux sens. Cet argument doit être néanmoins manipulé avec d'infinies précautions, et ce pour deux raisons :

— Il ne suffit pas d'isoler le sens de *ngan* (*ngan*) en ladakhi, en nyinba ou en T.C. ; dans chaque domaine *ngan* fait système avec d'autres mots qui désignent toutes les formes de sorcellerie ou de nuisance (au Ladakh : *gonpo/mo*, *tripo/mo*, *nganpa*, *mikha*, etc.).

— Le Ladakh a été vraisemblablement « tibétanisé » au VIIIème/IXème siècle (Tsering Shakya 1982, Denwood 1996) donc finalement peu de temps après que le T.C. (qui n'était probablement qu'un dialecte parmi d'autres) devienne une langue écrite. Or, il ne fait absolument pas de doute qu'à une époque archaïque, sur un ensemble de près de quatre millions de kilomètres carrés, on employait déjà des dialectes très différents les uns des autres et que déjà on ne parlait pas, vu les énormes distances, de la même façon à Leh et à Lhasa. *Stendrel* peut très bien être dérivé d'un mot du ladakhi archaïque qui était déjà très différent du mot *rten-'brel* aussi bien quant à la prononciation que quant

¹¹ Sur ces mots et leurs sens ; (*s*)*parkha* (*spar-kha*), (*s*)*torma* (*gtor-ma*), *namstok* (*rnam-rtok*) ; *stendel* (*rten-drel*) ; (*s*)*notpa* (*gnod-pa*) ; *zumo* (*zur-mo*). Cf Kaplanian, 1987.

¹² Le mot *ngan* en T.C. veut dire « mauvais, méchant » et s'applique au Ladakh à la magie noire (*nganchos* ; *ngan-chos*) c'est-à-dire avant tout la fabrication de charmes (cf. Kaplanian, 1987).

au sens¹³. Cela est quasiment impossible à déterminer, d'autant plus que les dialectes ont pu être réinfluencés à leur tour par le T.C.

Il n'est pas du tout exclu que, par exemple, on ait pris des mots dans la langue populaire pour traduire des concepts sanscrits qui n'avaient pas d'équivalent en tibétain du VIII^{ème} siècle et suivants (comme *namstok* ; *nam-rtog* pour traduire *vikalpa*) et que par conséquent le sens populaire, en ladakhi ou autre, soit un sens plus ancien, original. De telles questions dans l'état actuel de nos connaissances, resteront longtemps sans réponse. Il faudrait que nous disposions du proto-tibétain.

3) Autre argument : les Ladakhi, dans l'écriture, orthographient les mots comme en T.C. ainsi écrivent-ils *klu* et non pas *lhu*, *rten-'brel* et non pas *stendrel*, etc. C'est certes parfaitement exact avec cette réserve que l'orthographe ils ne la connaissent pas ou très mal.

Il serait naïf pour autant de croire que, une fois écrit, le parler ladakhi devient du T.C. La syntaxe, le système des cas, celui des modes, des aspects, etc. restent différents. Quel que soit le point de vue que l'on adopte vis-à-vis de la transcription et de la traduction des mots, cela ne changera rien au fait qu'il existe aussi d'importantes différences syntaxiques. Les problèmes d'orthographe sont l'arbre qui cache la forêt. Ils ne se posent avec acuité que parce que les mots apparaissent de façon isolée dans les articles. Je me contenterai d'un exemple :

On sait qu'en T.C. l'agent de l'action d'un verbe « transitif » et l'instrument se mettent au même cas appelé « instrumental ». Il est marqué par la désinence *-s*. Dans l'exemple classique, « le forgeron frappe avec un marteau » forgeron et marteau seront tous deux à l'instrumental. Décrivant le parler ladakhi de Sham (*gsham*, le Bas-Ladakh à l'ouest de Leh) au début du siècle, Francke (1974, p. 13) note un cas en *-s* ou *-is* qui marque l'agent du verbe « transitif ». Mais ce cas ne marque pas l'instrument qui prend la désinence *-dan*. Par analogie avec le T.C. Francke appelle le premier cas instrumental et ajoute qu'il y a un deuxième instrumental avec *-dan*. Nous avons là un exemple de l'influence néfaste que peut exercer la connaissance du T.C. sur le travail du linguiste. Car, s'il ne fait pas de doute que *-dan* marque l'instrument (*gyapos mi zik ragidan saduk* le roi tue un homme avec une épée¹⁴), le terme d'instrumental ne se justifie plus du tout pour l'agent marqué par *-s* ou *-is*. Le terme d'ergatif eut été plus correct.

Francke note une tendance de ce pseudo-instrumental, en fait l'ergatif, à se confondre avec le génitif. Lorsque 50 ans plus tard S. Koshal arrive au Ladakh, cette fusion était chose faite au moins à Leh (car je crois bien avoir trouvé des traces d'ergatif en *-s* au bas Ladakh. Mais il peut s'agir d'une influence littéraire du T.C.) et elle note (1979) un ergatif et un génitif qui se confondent d'une part, un instrumental en *-dan* d'autre part. On a donc trois systèmes :

— T.C. : deux cas : génitif et instrumental-ergatif.

— Bas Ladakh en 1920 : trois cas : génitif, instrumental et ergatif.

— Dialecte moderne de Leh : deux cas : génitif-ergatif et instrumental.

Je pourrais donner d'autres exemples de temps et de modes par exemple. Une chose est sûre : des instruments grammaticaux différents ne peuvent que donner des structures de phrases différentes.

4) Dernière objection : l'opposition entre une culture populaire ladakhi exprimée en « patois » et une culture savante tibétaine conservée dans les textes en tibétain classique ne correspond pas toujours à

¹³ R.A. Miller (1956) donne quelques exemples de reconstitution du proto-tibétain de l'ouest à partir des actuels parlers de Purig (région de Kargil), du Baltistan (région de Skardu, actuel Nord-Pakistan) et du ladakhi. Les mots proto-tibétains de l'ouest reconstitués sont différents des mots en T.C.

¹⁴ *gyapos* : nominatif-ergatif de *gyapo*, « roi » ; *mizik* : un (*zik*) homme (*mi*), à l'accusatif, cas non marqué. *Ragidan* : « avec une épée », *dan* marquant l'instrumental. *Saduk* : il tue, *-duk* marquant que le locuteur voit l'action se dérouler sous ses yeux. Il serait hors du propos de ce texte de discuter du placage des catégories casuelles indo-européennes sur des dialectes tibétains, mais il va de soi que l'emploi de termes comme « accusatif », « génitif », etc. est discutable.

la réalité : on n'a pas en bloc et simultanément l'écrit opposé à l'oral, tibétain versus ladakhi, savant versus populaire.

Il existe nombre de textes écrits le plus souvent en T.C. mais qui sont proprement le fait de lettrés ladakhi et concernent une culture locale. Tel est le cas des *Chroniques du Ladakh*, tel est le cas des *chamyik* ('*cham-yig*) décrivant les danses de chaque monastère, ainsi que de certaines biographies comme celle de Staksang Raspa (*stag-sang ras-pa*). D'autre part le Ladakh ayant été un État indépendant, il est évident qu'il existe des textes d'ordre politique et juridique : décrets royaux, lois, édits, règlements, etc. écrits en T.C. mais proprement ladakhi. Il existe donc une culture savante locale qui s'exprime en T.C.

C'est certes tout à fait exact et encore aujourd'hui certains lettrés tels Thubstan Paldan et Tashi Rabgyas écrivent en T.C. Mais l'existence d'une culture savante locale s'exprimant en T.C. n'exclut pas l'existence d'une culture populaire s'exprimant en dialecte.

Phonétique, sémantique, grammaire. Les choses deviennent extrêmement graves lorsqu'on s'attaque au contenu même de l'information. On m'a ainsi reproché d'avoir publié en appendice de mon livre (1981) une histoire où l'un des personnages, une sorcière, est une bouchère tibétaine. Or les femmes n'exercent pas la profession de boucher au Tibet. C'est certes exact et j'aurais dû mettre une note. Il n'en reste pas moins que j'ai rapporté l'histoire telle qu'elle m'a été racontée. C. Lévi-Strauss a déjà démontré dans *Le Cru et le Cuit* que les mythes ne se conforment pas à la réalité ethnographique. D'autres critiques m'ont affirmé que la hiérarchie sociale ladakhi était exactement la même au Ladakh qu'au Tibet ce qui est faux (voir le cas des *beda*¹⁵) ou m'ont sommé de leur expliquer pourquoi les *tsan* (*btsan*) n'avaient pas de dos au Ladakh alors qu'ils en ont un au Tibet. Ces trois exemples dénotent trois types de critiques : ou bien ce que je dis est faux, je n'ai pas bien compris, j'ai mal observé; ou bien les différences avec le Tibet sont niées ; ou encore les différences sont acceptées, mais elles constituent un phénomène anormal, aberrant et doivent être explicitées en tant que telles.

Toutes ces critiques vont dans le même sens : normativité et négation de la spécificité de la culture ladakhi. Il faut certes comparer avec le Tibet (avec le Tibet classique, littéraire et écrit, mais aussi avec les cultures locales tibétaines, elles mêmes très variées), mais pas en isolant les faits les uns des autres et en les comparant point par point. Les *tsan* ladakhi n'ont certes pas de dos, mais ils ont bien d'autres traits qui les distinguent des *btsan* dont parle Nebetsky-Wojkowitz. Ils vivent isolés, se fuient les uns les autres, tandis que leurs cousins tibétains vivent en société dans des grands palais de cuivre. Et puis les *tsan* ladakhi font partie d'un ensemble surnaturel local où l'on trouve bien d'autres entités qui font système, système qui lui-même s'intègre dans un autre plus vaste où sont impliqués le corps humain et la maison. La soi-disante erreur de l'informateur qui affirme qu'au Tibet les femmes sont bouchères est à mettre en rapport avec la conception ladakhi de la sorcellerie. Enfin la hiérarchie sociale ladakhi oscille entre deux extrêmes qui sont le roi et le *beda* (cf. Kaplanian 1981, chapitre sur l'espace, le corps, la maison, ainsi que celui sur la hiérarchie sociale)¹⁶.

Une caricature du « philologisme » nous est offerte par E. Dargyay. Dans un compte-rendu (*Journal of the Tibet Society*, vol. 5, 1985) du livre de W. Friedl (1983), qu'elle démolit complètement, elle écrit entre autres : « (...) Friedl's book is marred by a number of faults. The most severe impediment is that he has obviously no knowledge of Tibetan. Thus, most of the Tibetan terms he uses to identify numerous objects are misunderstood or misspelled common Tibetan words, and not

¹⁵ Les *beda* sont la plus basse strate de la hiérarchie sociale au Ladakh ; mendiants vivant de leurs chansons, ils sont affublés d'une très forte pollution. Pour plus de détail, cf Kaplanian 1981, ainsi que les travaux de N. Grist et F. Erdmann.

¹⁶ Au Tibet central la clef de voûte du système est le dalaï-lama. Le dalaï-lama est un *rinpoche* et, comme la plupart des *rinpoche*, succède à son prédécesseur par réincarnation. Le Ladakh était une monarchie héréditaire.

characteristic terms. » L'auteur fait semblant de ne pas voir que W. Friedl s'exprime en parler zanskari. Les mots sont soi-disant « misunderstood or misspelled », autrement dit faisant l'objet de contresens ou mal orthographiés, alors que l'auteur donne le sens des mots que les Zanskari donnent et leur prononciation. Et elle continue : « For instance, Friedl gives *ago* for "elder brother, elder brother in law, elder brother of one's wife" and *agu* for "father's elder brother" (both p. 11) but fails to recognize that both "terms" are nothing but the common Tibetan word 'akhu which usually refers to one's paternal uncle. The result is confusing as a reader not knowledgeable in Tibetan will think there is a difference between *agu* et *ago* where there is none. » Et bien moi qui suis « not knowledgeable in Tibetan » j'affirme qu'il y a bien deux mots différents signifiant frère aîné et oncle qui en parler de Leh se prononcent *aco* et *agu*. 14 ans plus tard I. Riaboff le confirmera de façon éclatante. Il y a bien deux mots au Zanskar dont elle donne la translittération en T.C. : *a-jo* et *a-khu* (1997, pp. 81-82). Ce qui est grave c'est de démolir, du haut de sa chaire, dans une revue de tibétologie, un étudiant surtout quand c'est l'étudiant qui a raison. Et toute la recension est à l'avenant. Lorsque W. Friedl écrit que « the people of the investigated area do possess their own script and literature but very little has remained. It is the Tibetan script and literature. » (traduction de E. Dargyay), elle répond que « he obviously omitted to look into the shrine rooms of Zanskari families which are filled with dozens of precious manuscripts some several centuries old, and he seems unaware of the amount of Tibetan literature available to us. » Indépendamment du fait que, de l'aveu même de notre critique, il n'y a pas tant de manuscrits que cela (Dargyay 1985), c'est une fois de plus W. Friedl qui a raison. Que dit ce dernier ? Que le niveau de l'éducation est très bas et qu'elle est dispensée essentiellement en ourdou ; qu'à cela s'ajoute l'irruption des media modernes véhiculant l'ourdou, le hindi, le cachemiri voire l'anglais. S'il y a bien des manuscrits les Zanskari sont incapables de les déchiffrer. E. Dargyay, qui a pourtant fait de longs séjours au Zanskar, s'est inventée un Zanskar imaginaire en tous points conforme au Tibet écrit, peuplé de lettrés passant leur temps à lire dans leur riche bibliothèque. Si l'ethnographie était parfaitement identique à notre connaissance livresque du Tibet, l'ethnologue de terrain n'aurait plus de raison d'être, pas plus que le linguiste de terrain si les informateurs parlaient comme les livres.

Le cas du monde tibétain est comparable à celui du monde arabe. À une langue classique littéraire et religieuse correspondent des centaines de dialectes, mais les dialectes arabes sont reconnus par le monde universitaire. Il existe nombre de méthodes, grammaires, dictionnaires et chrestomaties des parlers d'Alger, du Caire de Damas et, bien plus, à Paris, le Centre Universitaire des Langues et Civilisations Orientales propose, à côté d'un enseignement d'arabe littéral, des cursus de dialectal maghrébin ou oriental (parlers du Caire et de Damas) sans passer par l'arabe littéral ni même apprendre l'alphabet. Il était donc pour moi, ancien arabisant, parfaitement naturel, lorsque j'ai publié *Les Ladakhi du Cachemire* (1981), d'écrire les mots dans leur prononciation ladakhi. La violence des réactions a été telle qu'encore aujourd'hui, plus de 35 ans plus tard, je ne la comprends toujours pas.

Pourtant en bien des points la situation du tibétain est assez proche de celle de l'arabe. Tout d'abord parce qu'une multitude de dialectes, entre lesquels il n'y a pas nécessairement intercompréhension, côtoient une langue littéraire écrite, l'arabe classique (A.C.). Cet A.C. n'est pas plus l'ancêtre des dialectes actuels que le T.C. ne l'est des différents parlers utilisés sur le Toit du monde. Tout comme on parlait déjà différents dialectes à l'époque de Thonmi Sambhota, on parlait différents dialectes dans la péninsule arabique (à peu près à la même époque d'ailleurs) dont l'A.C. qui n'est autre que celui de la tribu de Mahomet, le quraichite. Bien plus, lorsque Mahomet unifia l'Arabie, il rassembla ses hommes en une armée constituée à l'image d'une confédération tribale. Chaque corps d'armée réunissait les membres d'une tribu donnée et parlait son dialecte, et ce ne sont donc pas les mêmes locuteurs qui occupèrent l'Irak, la Syrie ou l'Égypte. Ainsi, dès le départ, on ne parlait pas le même

dialecte en Irak ou en Égypte par exemple¹⁷ (David Cohen, cours de linguistique arabe, Vincennes, 1969).

Cela n'empêche pas les arabisants de transcrire selon la prononciation dialectale. Je ne prendrai qu'un exemple : le recueil de textes réunis par P. Bonte sous le titre *Épouser au plus proche* (EHESS, 1994). On y trouvera d'une part un article de G. Bédoucha consacré pour partie à el-Mansûra, une oasis du Sud tunisien, et pour partie aux occupants de la vallée du Wâdî εAkwân, au nord du Nord-Yémen, pas très loin de la frontière saoudienne et, d'autre part, un article de C. Delmet sur la parenté au Soudan. Tous les mots arabes sont indiqués selon la prononciation des dialectes locaux, sans même en indiquer la translittération en A.C. Ainsi le même mot apparaît orthographié différemment selon l'endroit. Dans le même article, celui de G. Bédoucha, le même mot (voir p. 212, n. 30) apparaît sous deux transcriptions différentes, *dehlu* en Tunisie et *daḥalu* au Yémen, alors que l'A.C. écrira *daḥalûâ*. *Delhu b-il-nsawin*, « ils sont entrés par les femmes », (p. 195) et *daḥalu εandana*, « ils sont entrés en nous » (p. 212). Dans les deux cas il s'agit d'entrer dans le groupe humain, lignage ou tribu, par adoption, captation, mariage, etc. Au moins dans ces deux dialectes ce mot-là a-t-il le même sens qu'en A.C. « entrer » (*daḥala* en A.C.). Mais il existe aussi des distorsions sémantiques : ainsi « lignage, tribu » se dit-il *εarš*, pluriel *εrûš*, à el-Mansûra (p. 190), *gabîla* dans la vallée du Wâdî εAkwân (p. 213, et c'est bien le mot pour « tribu » en A.C., *qabîla*, le q = ħ devenant g) et enfin *ḥašm el bayt* au Soudan (p. 401).

– IV –

La négation des différences locales, la normativité, et l'importance excessive accordée à la philologie dans certaines démonstrations, tout cela réapparaît de façon feutrée dans les argumentations de certains véritables ethnologues de terrain peu suspects de « philologisme ». Dans un article sur la maison sharwa (1987) S. Karmay et P. Sagant écrivent : « La notion de démembrement créateur » est présente chez les Sharwa. Le pays lui-même s'appelle *shar-khog*, le Pays de l'Est. Le mot *khog* désigne une région, mais aussi la carcasse ouverte d'un animal abattu. Le pays sharwa est donc semblable au Tibet lui-même qui s'est édifié sur le cadavre d'une démons domptée, dont le cœur et les membres ont été cloués au sol. L'image, valable pour la région, semble l'être aussi pour la maison. Fonder une demeure se dit « rassembler le cadavre » (*ro zin-pa*) ; diviser un héritage, les biens et la maison c'est « partager le cadavre » (*ro bgod-pa*). Quand on creuse les fondations, *trang-tsang*, la divinité souterraine qui supportera la maison, est invoquée dès qu'on a tracé les quatre coins de la demeure et son centre. Comme tout démembrement, le rituel a de fortes implications. Dans la maison sharwa, nous ne les saisissons qu'au travers d'indices, les matériaux nous manquent pour développer l'enquête. Nous n'insisterons ici que sur deux points. Le rempart de protection, d'une part, et les pouvoirs, de l'autre. »

Le sens premier des mots et expressions (dont les auteurs ne nous donnent pas la prononciation effective en dialecte sharwa) *shar-khog*, *ro-zin-pa* et *ro-bgod-pa* ne suffit pas à attester l'image du démembrement. Il faudrait d'autres éléments (interprétation consciente et verbalisée, éléments de mythe ou de rituel, etc., cf Keesing 1994) pour étoffer une étude, et justement les auteurs ont la franchise de dire que « les matériaux nous manquent pour développer l'enquête. » Ils leur paraissent néanmoins suffisants pour affirmer de façon péremptoire que « le pays sharwa est (...) semblable au Tibet lui-même qui s'est édifié sur le cadavre d'une démons domptée, dont le cœur et les membres ont été cloués au sol ». Tout semble se passer comme si, normativité et négation des différences oblige, il suffisait d'un élément ténu, voire infime, pour affirmer la congruence entre le Tibet et une

¹⁷ Je ne parle pas de l'Afrique du Nord qui ne sera arabisée que quatre siècles plus tard par les Bani Hilal.

de ses marches. Or rien n'est moins sûr. La légende de la démonsse est inconnue au Ladakh proprement dit (dans la vallée de l'Indus) alors qu'une variante en est connue au Zaskar pourtant dépendance du Ladakh (Francke 1977, Kim et Niels Gutschow 2003).

Dans cet exemple il y a au moins ce fil, tenu certes, mais qui pourrait à la limite conduire au mythe de la démonsse clouée. Par contre dans le même article on lit :

« La femme vit dans la maison... C'est son domaine privilégié. Elle prépare la nourriture, cherche l'eau au point d'eau..., entretient les différentes pièces..., soigne les bêtes. Ses rapports avec la maison sont étroits. La première levée, elle joint à ces différentes activités domestiques celle des champs. La majorité des petits travaux agricoles quotidiens sont en effet effectués par la femme, fumage, sarclage, arrosage, ramassage du fourrage, traite des bêtes. L'homme apporte sa contribution au moment des labours et des moissons... »

Il s'agit d'une citation entre guillemets et une note nous apprend qu'il s'agit d'une description de la division sexuelle du travail au... Ladakh... à 2000 km de là à vol d'oiseau ! (encore aujourd'hui à 15 ou 20 jours de camion), citation prise dans la maîtrise de P. Dollfus (1988). L'ennuyeux dans cette description c'est qu'elle est inexacte, ou plus précisément qu'elle n'est exacte que dans le Bas-Ladakh, appelé Sham (grosso modo à l'ouest du village de Nimmu, lui-même à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Leh). M. Phylactou qui a travaillé à partir de 1977 dans le Haut-Ladakh avant de s'intéresser à peu près à la même époque que P. Dollfus au même village qu'elle, Himis-Shukpa situé dans le bas-Ladakh (Sham, *gsham*) donne un portrait plus nuancé et plus proche de la vérité :

« In the villages of Sham the division of labour during the ploughing tends to be slightly more elaborate than in the Leh area ; a young boy leads the ploughing animals, an adult man drives the plough, another follows with a rake and the last sows the seed. A group of women follows in the wake of the plough. They break up and smooth over the clods of earth, keeping up the rhythm of their movements with the repetitive refrain of a work song, *yalli*. The men in contrast use ploughing language, *thonskat*, which is addressed to the animals. The animals are changed over at intervals. In Leh the only man necessary is the ploughman. Men or women can sow. Since ploughing entails the taking of life, those who have taken monks' vows are excluded from this activity. At the end of the ploughing period in the village, the household performs a ritual almost identical to that of *saka* in its main field, *mazhing* (1989).

À l'évidence, si à Leh, à moins de 100 km à l'est de Himis Shukpa la situation est déjà différente, elle ne peut être *a priori* la même à 2000 km à vol d'oiseau. Il se trouve quelle l'est car, vu le sérieux des auteurs je ne doute pas une seconde que la description de la division sexuelle du travail est la même à Himis Shukpa et en pays sharwa. Ce que je ne comprends pas, c'est pourquoi les deux auteurs ne l'ont pas décrite directement chez les Sharwa, ou n'ont pas au moins introduit leur citation par un justificatif du type suivant : « Nous citons ce texte car il correspond exactement à ce que nous avons observé chez les Sharwa ». N'est-ce pas à nouveau l'idée que tout est *a priori* pareil dans tout le monde tibétain ? N'est-ce pas une réémergence de la normativité des « philologistes » ?

Ces critiques que je fais à S. Karmay et P. Sagant ne sont que du pinaillage car il s'agit de points de détail qui ne remettent absolument pas en cause les conclusions de leur article. Mais, si j'y insiste, c'est à cause des risques de dérapage auxquels de tels raisonnements peuvent conduire. Or il faut voir qu'il n'y a pas plus d'unité ethnographique que d'unité linguistique dans le monde tibétain.

Autre exemple : dans un article sur le nouvel an dans le village de Himis Shukpa (1987), P. Dollfus se contente d'une description purement ethnographique sans la comparer avec le nouvel an dans d'autres villages qui avaient déjà fait l'objet de publications (Brauen, Rigal). Ce qui fait qu'arrivée à

la danse de Patimo (voir note 1, *supra*) elle ne signale pas que cette séquence du rituel est unique au Ladakh (dans l'état actuel de nos connaissances) ce qui impliquerait la question pertinente de savoir pourquoi une femme voilée dénommée Patimo flanquée de deux assistantes danse à Himis Shukpa et pas dans les autres villages. D'autre part l'auteur nous donne le mythe correspondant, chose rare dans un pays où le rapport rite mythe est quasi inexistant. Elle croit pouvoir démontrer que Patimo est Fatima (cf n. 1). Mais elle ne pose pas la bonne question qui serait pourquoi Patimo apparaît-elle uniquement à Himis Shukpa¹⁸. Même si on admet que Patimo est Fatima le problème posé reste pertinent ; il est simplement déplacé : comment un personnage musulman intervient-il dans le nouvel an d'un seul village ladakhi — où de surcroît il n'y a pas de musulmans — et pas dans les autres ?

Ceci pour dire que non seulement l'ethnographie tibétaine n'est pas homogène, mais que même dans une région donnée on trouve des disparités assez considérables. En voici un autre exemple : pages 122-123 de son livre (1989) P. Dollfus analyse le mot *mkhar-dod-pa* celui (*pa*) qui conduit (*dod*) au palais (*mkhar*). L'étymologie est incontestable mais est-elle vivante chez les habitants de Himis Shukpa ? Admettons que oui. L'ennui, c'est que, tout comme pour Patimo, le mot *khar-dod-pa* — qui désigne celui qui renouvelle une fois l'an l'autel (*lhatho*) de la divinité du village — semble être inconnu ailleurs au Ladakh où l'on emploie généralement *lhardak* (*lha-bdag*) le maître (*bdag*) de la divinité (*lha*). Donc il faut avant tout essayer d'expliquer pourquoi il s'emploie à Himis Shukpa et pas ailleurs ? Peine perdue. L'auteur se lance à corps perdu dans des comparaisons avec cinq populations tibétaines et himalayennes situées entre 1000 et 2000 km du Ladakh à vol d'oiseau (pp 123-125) en s'appuyant sur le seul sens du mot *mkhar-dod-pa*. Et de nous démontrer ainsi la similarité entre la monarchie ladakhie tibétaine et lamaïste et la monarchie népalaise indo-européenne et hindoue en quelques lignes ! On en reste pantois.

Trente-cinq ans de terrain au Ladakh ont eu tendance à me placer à l'extrême opposé de ce que j'appelle le « philologisme ». Non seulement on ne peut rien dire *a priori* sur une quelconque région de culture tibétaine ou tibéto-himalayenne sans avoir fait une sérieuse enquête de terrain, mais on se rend vite compte de différences régionales importantes. La région de Leh, capitale du Ladakh, n'est pas le Bas-Ladakh ; on l'a vu à propos de la division sexuelle du travail. Et le Zanskar est encore différent qui connaît une variante du mythe de la démonsse connue au Tibet mais inconnue à Leh¹⁹. Et au fur et à mesure que le terrain progresse l'ethnologue se rend compte qui plus est qu'il ne suffit pas de diviser le Ladakh en régions, Leh, Sham, Zanskar, Nubra, Chanthang, etc., mais que des différences, parfois significatives, existent entre les villages. C'est ce qui ressort de l'étude de P. Dollfus sur Himis Shukpa. Himis Shukpa est-il un village atypique ? Tous les villages du Ladakh sont peut-être atypiques. P. Dollfus en est parfois consciente, par exemple lorsqu'elle écrit : « Enfin, à Témisgam, où les fêtes commémorant la conquête de l'Éveil et l'entrée dans le nirvâna du Bouddha sont célébrées avec un faste particulier dans les différents temples des trois monastères du village le 14ème et 15ème jour du quatrième mois lunaire, le rituel en l'honneur de la divinité du terroir a lieu au cours de cette "grande époque" (*dus chen*) et non pas lors du Nouvel an populaire (comme à Himis Shukpa), et les moines s'y rendent. » Précisons que Témisgam est le village juste à côté ! (et notons que cette problématique avait déjà été posée par Kaplanian, 1981, p. 291).

J'entends souvent des polémiques entre ethnologues travaillant sur le même terrain et j'en viens à penser qu'elles sont peut-être tout simplement dues au fait que, même s'ils travaillent au sein de la même ethnie, ils ne travaillent pas exactement au même endroit.

¹⁸ Dans le même recueil A. de Sales pose la bonne problématique à propos d'un rituel qu'on ne trouve que dans un seul village Magar.

¹⁹ Dans un compte-rendu du livre *Sacred Landscape of the Himalaya* dans lequel figure l'article de N. et K. Gutschow, compte-rendu paru dans *Ladakh Studies*, je pose la question : « pourquoi retrouve-t-on la démonsse tibétaine "clouée" au Zanskar comme au Tibet alors qu'elle est, semble-t-il, absente de la vallée de l'Indus entre les deux ? »

Peut-on commencer à dégager certaines conclusions ? Après avoir répondu à des attaques qui ne devraient même pas exister, il serait peut-être bon de chercher à comprendre l'existence même du « philologisme », tout en sachant qu'il ne concerne qu'une minorité d'individus et qu'il est en déclin. Dans un article d'un numéro spécial de la revue *L'Homme* (1986), J.P. Digard et C. Bernand remarquent à propos des études arabes, l'existence d'un certain mépris vis-à-vis des dialectes et de la littérature orale de la part de quelques spécialistes de la littérature classique. Et ils ajoutent :

« (...) l'ethnologie du Moyen-Orient s'est trop souvent contentée de développer des problématiques exogènes qui lui étaient dictées ou même abandonnées, pourrait on dire par d'autres disciplines institutionnellement dominantes. Ainsi, la plupart des travaux ethnologiques sur la « culture matérielle » (surtout habitation, irrigation, poterie, techniques du feu, etc.) ont été entrepris pour satisfaire une demande émanant de l'archéologie (ethno-archéologie). Pour ce qui touche de près ou de loin à l'islam, la concurrence d'un orientalisme solidement établi a longtemps contribué à cantonner, au Moyen-Orient, l'ethnologie dans l'étude des rites et des croyances populaires, des aspects quotidiens de la vie des sociétés actuelles, considérés comme résidus folkloriques des sujets réputés "nobles", qui semblaient, eux, devoir relever de disciplines, comme la philologie, le droit ou la philosophie comparés, l'histoire ou l'archéologie classique (...). Non pas que ces sujets et ces problématiques soient injustifiés ou inintéressants, loin de là. Simplement, hérités d'une division ancienne du travail universitaire, ils ont contribué à figer l'ethnologie française du Moyen-Orient dans une physionomie bien particulière, si on la compare à l'orientalisme ou à l'ethnologie sur d'autres terrains : science du travail, du populaire, du quotidien, du contemporain » (pp. 59-60).

Certes, on rencontre dans tous les domaines où coexistent une culture écrite savante et une culture populaire, une certaine hauteur de la part de quelques philologues voire d'archéologues vis-à-vis de tout ce qui est populaire : mythe, légendes, contes, croyances, rituels, « patois », bref de tout ce qui peut justement intéresser le linguiste et l'ethnologue. Il n'en reste pas moins, nous l'avons vu, que les dialectes arabes ont droit de cité, transcrits phonétiquement. Or on aurait pu penser qu'islamologues et arabisants résisteraient plus aux dialectes parlés que les tibétologues et ce pour trois raisons :

— L'arabe classique se parle. Tout arabe qui est allé à l'école a appris l'arabe classique et s'ils ne se comprennent pas lorsqu'ils s'expriment en dialecte, un Marocain et un Syrien instruits peuvent communiquer en A.C.

— Le prestige de l'A.C. est encore plus grand que celui du T. C. Pourquoi ? Parce que le T.C. est devenu une langue écrite pour traduire les textes indiens, surtout sanscrits. La véritable source de prestige est l'Inde. Par contre l'A.C. est, pour les musulmans, une langue éternelle. Le Coran, comme Dieu, est incréé. Donc Adam et Eve parlaient A.C.

— Un Marocain et un Irakien ont tout les deux le sentiment d'être arabes. Les Ladakhi clament haut et fort qu'ils ne sont pas Tibétains (voir à ce sujet R. Aggarwal 1997).

Or c'est le contraire qui se produit.

Tout en admettant les arguments de J.P. Digard et C. Bernand je pense qu'il faut chercher quelque chose en plus en ce qui concerne les études tibétaines. Il faut tout d'abord remarquer que, à propos du Toit du monde, la civilisation occidentale véhicule toute une série de mythes, mythes très bien décrits par Alex Kerr (1977) qui note entre autres celui de l'archaïsme : « Tibet is (was...) an anomalous survival of the past, as out of place in the XXth century as the Coelacanth. » Ce

cœlacanthe, ce monstre archaïque, ne peut être qu'un objet figé. Il suffit d'accéder à la littérature. Il n'y a pas de différences régionales, d'une part, et pas de différences entre l'oral et l'écrit d'autre part. En d'autres termes il suffit de trouver une bibliothèque. A. Kerr cite l'exemple de Csoma de Kőrös, le pionnier des études tibétaines : « Although he endured dreadful privations in the Himalayas in 1810-1820, he never actually reached Tibet. Yet he was the first to systematically study the vast literature of Tibet, and make it available by means of a dictionary, to the world. His own discovery of Tibet was at least as exiting as the voyages of explorers to Lhasa ». L'accès à la littérature vaut bien le voyage à Lhasa. Le fait est que Csoma de Kőrös ne dépassa pas le Ladakh où il étudia le T.C. Mais il ne nous donne presque pas d'informations concrètes sur le pays où il vécut plusieurs années.

Ce bloc figé ne peut être que monolithique ; comme si quatre millions de kilomètres carrés de montagnes pouvaient former un ensemble monolithique²⁰ !

La conception que les Occidentaux ont de la religion lamaïste est aussi un critère important qui nous aide à comprendre l'archaïsme de certaines études tibétaines. Il y a même aujourd'hui une mode du bouddhisme tibétain en Occident où les centres fleurissent. Il s'agit bien entendu d'un bouddhisme orthodoxe et livresque qui ne peut que rejeter les croyances populaires méprisables. On est censé chercher l'illumination par la méditation, et non des recettes de sorcellerie ou des « superstitions » locales. Nombre de ces bouddhistes occidentaux viennent au Ladakh, à Dharamsala (siège du dalaï lama en exil) ou dans des camps de réfugiés tibétains en Inde, recevoir l'enseignement d'« initiés », de « grands-mâîtres », c'est-à-dire de grands *lama (bla-ma)* réincarnés, les *rinpoche*. Il est évident que, pas plus que Csoma de Kőrös deux siècles avant eux, ils n'apprennent rien sur les coutumes locales qui ne les intéressent pas. Il est peu probable que l'on entende des choses très différentes en discutant de St Thomas d'Aquin avec l'archevêque de Liège puis avec celui de Catane. Pourtant pour l'ethnologue la Wallonie n'est pas la Sicile.

Csoma de Kőrös chargé par Moorcroft de rédiger une grammaire et un dictionnaire de T.C. ne nous dit presque rien du parler réel des Zanskari chez qui il séjourna, ni de leurs coutumes (ce qui eut été passionnant). Jusqu'à l'automne 1985, date de l'ouverture du pays aux étrangers, la tibétologie consistait surtout²¹ à étudier les textes classiques. Seuls quelques astucieux avaient eu l'idée de se pencher sur les communautés tibétaines expatriées (B. Aziz, E. Dargyay), ou sur les quelques marges accessibles (Snellgrove, puis C. Jest au Dolpo). L'ouverture du Ladakh en septembre 1974 avait néanmoins ouvert une première brèche dans laquelle s'étaient rués nombre d'ethnologues.

L'ethnologie de terrain récente sur cette région du monde était alors quasi-inexistante.

– VI –

Comment les distorsions entre culture écrite et orale, savante et populaire, locale et tibétaine sont-elles vécues par les Ladakhi eux-mêmes ? Dans un article de 1970 sur le culte des génies en Thaïlande Tambiah examine l'interaction entre « le grand bouddhisme littéraire et la religion villageoise ». Il critique aussi bien l'approche de Mariott (1955) que celle de Dumont et Pocock (1957 ; 1959). Pour lui il n'y a pas deux traditions, une grande et une petite, qui renverraient soit à

²⁰ Cette idée se retrouve dans les nombreux articles et films de vulgarisation qui fleurissent sur le Ladakh. Il suffit de regarder les affiches dans Paris ou les titres des articles de grande presse. Pour que cela se vende on rajoute très souvent « Tibet » dans le sous-titre. Le Ladakh est rebaptisé Tibet indien, Tibet de l'ouest, etc. (Alors qu'administrativement il fait partie du Cachemire, lui-même un des États de l'Union indienne). Certains titres mentent carrément en intitulant Tibet tout court un film ou un article consacré à 100 % au Ladakh.

²¹ Consistait surtout mais pas exclusivement. Ainsi au Centre Universitaire des Langues et Civilisations Orientales, à partir de 1970, a-t-on commencé à enseigner le parler de Lhasa.

un processus d'universalisation versus un processus de provincialisation (*parochialisation*) soit à un niveau littéraire qui témoignerait de l'unité de l'Inde versus un niveau inférieur ou populaire de culture et de religion qui met l'accent sur la diversité.

Ces deux dichotomies, Tambiah les rejette pour une simple et bonne raison : pour l'habitant du village, il existe un champ de vision unifié. Le hiatus entre l'écrit et l'oral, entre général (à l'échelle du monde indien ou tibétain) et local n'existe que pour le chercheur ethnologue, historien, philologue ou orientaliste. Pour l'acteur il n'existe qu'une seule perspective, un champ unique (cf. aussi Goody, 1986, pp. 34-37).

La chose se vérifie au Ladakh. On n'imagine pas un paysan ladakhi, même s'il sait lire, déclarer que tel ou tel culte n'est pas orthodoxe, qu'il est en contradiction avec les préceptes des textes, ou simplement à un niveau différent. Seuls quelques intellectuels qui ont fait des études en Inde et parlent l'anglais tiennent de tels propos (voir dans RRL2, l'article de J-P Rigal, n. 2).

La question qui se pose alors est de savoir comment un peuple qui ajoute foi à la chose écrite peut adhérer à des croyances, des rituels, des normes ou des attitudes en contradiction avec le contenu des textes auxquels il prétend adhérer. En d'autres termes quel est le statut de l'écrit, du *specha* (*dpe-cha*)²² ? On trouvera ci-dessous un certain nombre de méthodes, de « trucs » qui permettent aux Ladakhi de « biaiser ». Ils sont aussi utilisés dans la plupart des provinces du Tibet et probablement aussi dans la Thaïlande de Tambiah.

a) Il y a tout d'abord ce que j'appellerai « le livre censé exister ». En voici un exemple : j'avais appris que quand une sorcière (*gonmo* ; '*gon-mo*) entre dans un moulin, la pierre de meule saute soudainement. Intrigué j'en discutai avec un vieux paysan. « Mais il y a un livre sur les moulins » me répondit-il. J'insistai et il m'expliqua qu'effectivement la pierre de meule pouvait être possédée par une *gonmo* tout comme un être humain, et de conclure qu'il y avait plus de détails dans le fameux livre que je ferais bien de me procurer. J'ai longtemps cherché ce livre. Quoiqu'il soit toujours difficile de prouver que quelque chose n'existe pas, je suis à peu près convaincu qu'ici c'est le cas. Mais il y avait chez cet informateur cet *a priori* comme quoi toute vérité est écrite quelque part, que l'écrit n'est rien que la vérité et toute la vérité.

b) Une variante du cas précédent est le livre existant réellement et supposé dire quelque chose qu'il ne dit pas en fait. Je me suis intéressé (Kaplanian 1988) à un phénomène appelé *mikha* (*mi-kha*, de *mi* personne, *kha*, bouche, soit « la bouche des gens »). Les propos jaloux, les ragots, tout comme les propos élogieux en apparence — mais en réalité on n'en pense pas moins — peuvent prendre la forme d'une entité appelée *mikha* qui va causer des dégâts auprès de la personne de qui on parle, dont on est jaloux. Or un des moyens les plus efficaces de lutter contre les *mikha* est de faire lire le « livre des *mikha* » (le *mikha specha* ; *mi-kha dpe-cha*). La plupart des personnes interrogées m'avaient dit que ce livre était plein de mots grossiers, extrêmement crus, voire obscènes, et que c'est ce qui en faisait l'efficacité. En effet les Ladakhi croient (mais on retrouve cela dans d'autres zones de culture tibétaine) en l'efficacité du langage obscène contre certains phénomènes du type « mauvais œil », « mauvais sorts », etc. On accroche aux parapets des maisons un bout de bois censé représenter un pénis, pour se prémunir contre le mauvais œil, etc.

Je me suis procuré deux exemplaires du *mikha specha* que je me suis donné la peine de traduire: ils ne contiennent absolument aucun mot obscène. On fait donc dire au texte ce qu'il ne dit pas éliminant ainsi le hiatus qu'il pourrait y avoir entre convictions populaires et texte écrit.

Ces deux premiers exemples montrent bien que la transmission du contenu d'un texte se fait par ouï-dire. Même si l'informateur sait lire, il n'a pas le texte à sa disposition, soit qu'il est difficile à

²² *specha* (*dpe-cha*) désigne le livre traditionnel tibétain, fait de longues feuilles superposées et tenu entre deux lattes de bois. Pour désigner le livre moderne, moins connoté comme religieux, on emploie le mot *kitab* emprunté à l'arabe via le persan et l'ourdou.

trouver, soit simplement qu'il n'existe pas. Mais dans tous les cas la simple conviction de l'existence du livre lui suffit.

c) Parfois un livre précis n'est pas explicitement mentionné. Très souvent l'informateur se déclare incompetent et renvoie l'ethnologue, surtout lorsqu'il le connaît encore mal, à l'autorité (moines, astrologue, praticiens de la médecine traditionnelle) qui est elle supposée connaître les livres ce qui n'est pas nécessairement le cas. « Je le tiens du moine qui l'a lu dans les livres ».

d) Un autre moyen de biaiser est de s'adresser directement à la divinité elle-même en passant par-dessus les textes. C'est à cela que servent les possédés, les *lhaba* (*lha-pa*). Si la divinité a exprimé elle-même telle ou telle chose par la bouche du possédé, il n'y a plus lieu de consulter les textes.

Dans le même ordre de choses on notera la consultation du *rinpoche* (*rin-po-che*) le grand lama réincarné. Les *rinpoche* sont « reborn of important religious figures and some are also seen as emanations of deities. As far as villages are concerned, *rinpoche* are special people who have died and then decided to be reborn in the present (...). The fact that *rinpoche* voluntarily and deliberately determine their next birth in human form implies very special abilities which could equally be applied to transcendence of the world ». (S. Day, 1989 ; 189). En fait le *rinpoche* est quasi-omniscient. Sa parole est d'or : on l'écoute, on s'exécute mais on ne cherche pas à comprendre. S'adresser directement à celui qui sait est donc un moyen d'éviter le passage par l'écrit ; car le *rinpoche* est dépositaire de la vérité tout comme les livres²³.

Par rapport à toutes ces « astuces » seul le médecin traditionnel (*l'amchi* ; *am-chi*) et l'astrologue (*onpo* ; *dbon-po* ou *tsikspa* ; *rtsigs-pa*) consultent véritablement l'écrit au sens où on pourrait l'entendre en Occident c'est-à-dire qu'ils cherchent effectivement dans le texte la réponse précise à une question posée. Cela ne les empêche pas d'avoir nombre de vues non-orthodoxes d'autant plus qu'ils maîtrisent mal les textes très compliqués qu'ils consultent, on l'a vu à propos de l'informateur de F. Meyer. De toute façon leur savoir est considéré comme très spécialisé et s'intégrera mal à la vision générale que le paysan ladakhi a de ses problèmes quotidiens. Leurs prescriptions sont suivies plus ou moins aveuglément sans chercher à les comprendre. Ou alors, une fois de plus, on les réinterprète à sa façon.

Les réinterprétations du contenu d'un texte ou les astuces pour contourner le texte ne sont pas les seules façons d'utiliser l'écrit. L'écriture peut être aussi un instrument rituel efficace en soi.

a) Les amulettes en sont un premier exemple. Un texte est écrit par un moine sur un bout de papier, cousu dans un tissu et attaché autour du cou. Pas question de le lire puisqu'il est interdit de découdre l'amulette sous peine qu'elle perde son efficacité. Personne donc ne sait ce qui est écrit. On se contente de l'affirmation comme quoi le charme est efficace contre les morsures de chien, les maux de tête, etc. L'ethnologue peut toujours s'amuser à récupérer les amulettes dans les murs de *mane* (*ma-ŋi*) creux qui servent de rebut aux objets religieux, aux vieux manuscrits en particulier. Il risque d'être déçu : recopiées de génération en génération sans être vraiment comprises, les quelques phrases qui figurent sur ces papiers pliés sont le plus souvent illisibles.

Dans la même catégorie peuvent être mises les pierres de *mane* (*ma-ŋi*) pierres votives sur lesquelles on faisait graver le célèbre mantra de Chenrezi (*spyan-ras-gzigs*). Ici le texte est parfaitement lisible et connu, mais le phénomène reste le même : la chose écrite est efficace en tant que telle. Le mantra de Chenrezi toujours le même ne signifie pas grand chose. Ou plutôt si : il a bien un sens. Mais ce n'est pas de sens qui importe à celui qui le répète machinalement.

Toujours dans le même ordre d'idées, il faut mentionner le sortilège appelé *djadu* (mot ourdou) ou *shugu* (*shog-bu*, mot signifiant tout simplement papier). On prête aux adeptes de la magie noire (*nganchos* ; *ngan-chos*, littéralement la « mauvaise religion ») surtout aux musulmans qui souhaitent séduire des filles bouddhistes, ce procédé qui consiste à écrire quelques phrases magiques sur un

²³ Sans parler de cas comparables au chamanisme. Cf. F. Pommaret 1989

bout de papier plié que l'on s'arrange pour mettre dans la soupe de la victime. Bien entendu personne n'est capable de dire ce qui est écrit. Par contre les descriptions sur les effets du charme, ainsi que de son évolution sont légion : petit à petit il se fait chair et se transforme en oiseau. Il importe de l'extraire avant que l'oiseau ne s'envole par la bouche, sinon la victime est vouée à un malheur irréversible.

b) Les petits papiers pliés et les pierres gravées sont un premier aspect de l'efficacité « en soi » de l'écrit. Le livre lui-même peut devenir un instrument rituel. Ainsi, pendant la cérémonie dite *bumskor* ('*bum-skor*) un livre ('*bum*) est promené en procession afin d'obtenir de bonnes récoltes (cf. Kaplanian 1981, pour la description du *bumskor* à Sabu, cf. aussi la dernière partie de l'ouvrage de Jest, 1978).

c) Il ne faut pas croire que la chose est très différente quand le livre est lu. Il existe un rituel appelé *mane dung chur* (*ma-ŋi dung-'phyur*) qui consiste à prononcer un million de fois le mantra de Chenrezi (*spyān-ras-gzig*) et un autre qui consiste à écouter la totalité de la lecture du *Kangyur* (*bka'-'gyur*) par un *rinpoche*. L'opération dure plusieurs semaines mais personne n'écoute et ne comprend vraiment la lecture de ce texte psalmodié à toute vitesse. Il ne s'agit que d'assister à un rituel.

Ces deux opérations sont exceptionnelles. Elles peuvent se pratiquer pour l'obtention de l'eau par exemple. Mais ce qui par contre est très commun, c'est qu'une maison, en vertu d'un problème quelconque, fasse appel au monastère pour procéder à une lecture. Y participent selon les moyens financiers de la famille, un ou plusieurs moines, pendant un ou plusieurs jours. Les moines s'installent dans la « chapelle » (*chotkhang* ; *mchod-khang*) de la maison tandis que les laïcs vaquent à leurs occupations. Personne ne « suit » le texte récité pendant des heures et des heures, des jours et des jours, et quand bien même un paysan ladakhi voudrait suivre le texte qu'il ne le pourrait pas parce qu'il est en T.C., parce qu'il est psalmodié. Les mauvaises langues disent parfois que les moines sautent des pages pour aller plus vite. Quoiqu'il en soit ces rituels très courants ne sont pas des rituels auxquels on participe ; on paie simplement pour qu'ils aient lieu et cela suffit ; et plus on a d'argent, plus on peut payer des moines et d'autant plus longtemps, et c'est cela qui permet une plus grande efficacité du rituel.

d) Mentionnons aussi le drapeau de prière (*tarok* ; *dar-lcog*) et le mat de prières (*tarchen* ; *dar-chen*). Sur chacun d'eux est imprimé un texte bien précis, que les familles possèdent souvent sous forme de plaques de xylogravure. Mais une fois de plus bien peu de Ladakhi sont capables de les lire et de les comprendre. Ici encore c'est le texte « en soi » qui est efficace. Il s'agit cette fois d'imprimer un résumé de la « foi » bouddhique sur un tissu de mauvaise qualité, afin qu'il soit détérioré par le vent, permettant ainsi de porter le message aux quatre coins du monde.

Toujours dans la même catégorie citons le moulin à prières. Le principe en est connu : c'est un cylindre de métal muni d'un axe que l'on fait tourner avec la main ou grâce à l'action du vent ou de l'eau. Un texte écrit est inséré dans le cylindre, et le faire tourner revient à réciter la prière qui y est inscrite.

On pourrait multiplier les exemples, mais j'en ai suffisamment donnés pour montrer à quel point on « triche » avec l'écrit, à quel point on évite finalement de lire les textes.

On peut alors se demander comment on construit un système d'idées hors de la norme écrite, sans contredire cette dernière.

a) La première technique consiste à raconter des anecdotes présentées comme vécues. L'ethnologue se rend vite compte que ces anecdotes se recourent en permanence pour donner finalement un récit-type. Cette méthode sert beaucoup en matière de sorcellerie ou de relations entre l'homme et certaines entités du monde surnaturel. « Je connais untel dont un voisin avait pour femme une sorcière (*rdungjonma*). Une fois, elle se leva au milieu de la nuit. Il faisait semblant de dormir. Il la suivit et la vit enlever la poutre maîtresse de la cuisine. Elle la remplaça par un cheveu pour retenir

les solives. Elle se mit à cheval sur la poutre et partit dans les airs. Il eut juste le temps de sauter derrière elle sans être vu. Elle ne se douta de rien ; pourtant la surcharge ralentissait la vitesse de la poutre. Il sauta à temps derrière un rocher lorsqu'elle arriva à la réunion des sorcières. Elle se fit invectiver pour son retard, etc. ». Le récit est raconté comme véridique mais il est souvent le même, presque mot pour mot, ce qui revient à un récit-type. Mais ce n'est pas le même discours que celui qui consisterait à dire : « Les sorcières se lèvent au milieu de la nuit, elles enlèvent la poutre centrale, etc. » Nous n'avons affaire qu'à une succession d'anecdotes vécues mais pas à une théorie.

b) Le deuxième moyen, est la profusion du rituel. C'est que le rituel populaire (je ne parle pas des rituels exécutés par les moines et conformes aux textes) échappe complètement à l'écrit, voire, à de rares exceptions près, (nous avons l'histoire de la variole de la reine Patimo), ne sont couplés avec aucun mythe. Tout au plus recueille-t-on quelques bribes d'information qui tiennent plus du commentaire, voire de la paraphrase, que du véritable mythe explicatif introduisant une autre dimension.

Ainsi, dans plusieurs villages du Ladakh, au jour de l'an (*losar* ; *lo-gsar*) deux personnages, sortes de clowns rituels, appelés *lama-dzugu*, apparaissent-ils. Tout ce qu'on peut obtenir des villageois, c'est que ce sont des yogis, qu'ils viennent d'Inde, et qu'ils vont être expulsés du village. Le décryptage des chansons qui les concernent n'apporte rien de plus. Les commentaires sont lapidaires. En fait le rite populaire se suffit pratiquement à lui-même.

c) La troisième consiste à déguiser une problématique essentielle, dans un *g(y)alraps* (un récit d'ordre historique) par exemple. Nous allons voir un peu plus loin, dans un autre contexte, que les Ladakhi ne connaissent pas le grand mythe bouddhiste-tibétain de l'origine de l'humanité mais qu'ils ont par contre un *g(y)alraps* de l'origine du peuplement du Ladakh qui n'est qu'un mythe déguisé de l'origine de l'humanité.

En résumé on fait appel à un texte qui n'existe pas, on fait dire ce qu'on veut à un texte qui existe, on se sert du texte comme outil sans vraiment le lire, on déguise une théorie en anecdotes vécues pour ne pas construire une théorie, on se contente du rituel vaguement commenté, enfin on dissimule le message dans un récit d'ordre historique. Je voudrais un peu développer ce dernier point.

Existe-t-il des récits qui concurrencent les grands textes religieux ? Oui. Les Ladakhi eux-mêmes en distinguent deux types :

a) les contes appelés *druns* ou *runs* (*sgrung*) réputés ne pas être vrais (*denba* ; *bden-pa*).

b) Les histoires royales (*g(y)galraps* ; *rgyal-rabs*) réputées être vraies²⁴.

Mais de mythes, au sens où nous l'entendons, point. Certes les histoires royales comprennent une grande partie d'in vraisemblable et de merveilleux qui les feront classer par les ethnologues dans la catégorie du mythe. Elles n'en restent pas moins des récits historiques qui ne posent pas les problèmes que l'on retrouve dans les grands mythes d'autres civilisations : mythes des origines (origine de l'homme, de la condition humaine, de l'organisation sociale, origine de telle ou telle plante ou animal, mise en place des relations entre l'homme et la nature, l'homme et le monde surnaturel), mythes liés à un rituel, etc.

La quasi-inexistence de tels mythes tient à la puissance, au pouvoir de l'écrit. On peut « tricher » avec l'écrit, mais on ne peut guère proposer des récits avec un contenu franchement en contradiction avec celui des textes auxquels on prétend toujours adhérer. Les *g(y)alraps* sont l'exception, car l'histoire est le seul domaine laissé de côté par les grands textes bouddhiques. Non qu'il n'y ait pas une histoire du Tibet et des textes à ce sujet, mais il n'y a pas de contradiction entre l'histoire de Srong Tsan Gampo (*srong-btsan sgam-po*) par exemple, et celle de Skyilde Nyimagon (*skyid lde nyima gon*) : le Ladakh se prétend un prolongement du Tibet tout en ayant sa spécificité.

²⁴ À ces deux catégories il convient d'ajouter la grande épopée de Gesar (le plus souvent considérée comme appartenant à la catégorie *g(y)alraps*) dont il existe des versions dans tout le monde tibétain.

Les Ladakhi racontent volontiers les *g(y)alraps*²⁵. Ils les connaissent très bien alors qu'ils ne connaissent guère les grands textes bouddhiques. D'un côté ils ne connaissent pas ces derniers, de l'autre ils ne peuvent guère proposer d'autres conceptions puisqu'ils prétendent adhérer aux textes. Une fois de plus il leur faut donc « tricher » selon les méthodes exposées plus haut et les *g(y)alraps* s'y prêtent particulièrement bien puisqu'ils prétendent ne s'occuper que d'histoire et ne pas toucher aux canons bouddhiques.

– VII –

On voit ici, poindre une objection de taille, car, à lire les pages qui précèdent, on a finalement l'impression que les Ladakhi échappent complètement à leurs textes écrits. Or, qu'on le veuille ou non, ils sont bouddhistes et adhèrent donc à un certain nombre de dogmes, de croyances, de convictions qui constituent la « foi » bouddhique et sont consignés dans des livres. « Les religions universelles, écrit J. Goody, ont toutes leur Livre saint ou leurs Écritures saintes (...). Les œuvres sont les réceptacles sacrés de la parole de Dieu, qui demeurent immuables, éternels, d'inspiration divine et non pas humaine » (p. 18). Tel est bien le cas des bouddhistes lamaïstes pour qui l'écrit est souvent la parole du Bouddha lui-même.

Et la société ladakhi est certes une société lamaïste. Elle a probablement été modelée par sa conversion au bouddhisme. Goody, toujours lui, écrit : « L'écriture a certainement contribué de manière capitale au fait que l'hindouisme (même en tenant compte de la variété des cultes et des manifestations locales) existe sous des formes identifiables et similaires à travers le sous-continent indien, tandis qu'en Afrique ou en Nouvelle-Guinée les variations locales dans les croyances religieuses et dans l'action rituelle sont importantes » (p. 19). On pourrait dire de même du monde lamaïste du Bhoutan à l'Amdo, du Ladakh au pays sharwa.

Très certainement le rôle et l'importance des moines, la présence d'un monastère dans chaque village (un village [*yul*] = un monastère [*gonpa* ; *dgon-pa*]. Cf. Kaplanian 1981), l'existence de rituels proprement bouddhiques comme la lecture du livre de *tsesu* (*tshes-bcu*) une fois par mois dans chaque maison (*khanpa* ; *khang-pa*) à tour de rôle, l'assistance aux fêtes de danses masquées des monastères (*cham* ; *'cham*), etc. sont autant d'exemples qui prouvent bien l'insertion des Ladakhi dans la mouvance bouddhique. D'autre part le monopole qu'ont longtemps exercé les moines sur l'instruction — jusqu'à l'irruption de l'enseignement laïc moderne en ourdou — a dû puissamment aider à modeler le monde ladakhi (comme probablement tout le reste du monde tibétain) conformément aux normes bouddhiques.

Goody ajoute (p. 32) : « une fois que l'on a consigné la parole sainte par écrit sous la forme d'un livre et qu'on l'a institutionnalisée dans une Église, elle devient une force profonde de conservation, ou mieux encore, une force de continuité. Sa propre continuité n'est pas nécessairement celle de l'État, en dépit des changements qui s'opèrent dans l'organisation sociale et économique ». Et p. 16 : « Les religions écrites possèdent une frontière autonome. Les pratiquants s'engagent vis-à-vis d'une seule religion et peuvent être définis par leur attachement à un Livre saint, leur reconnaissance d'un credo, ainsi que par leur pratique de certaines prières, de certains rituels et modes de propitiation. »

Rien n'illustre mieux les réflexions de l'ethnologue anglais que le Ladakh. La langue écrite s'y appelle « *bodi* » c'est-à-dire « bouddhiste ou bouddhique ». L'écriture tibétaine est associée à la religion bouddhique, comme l'écriture arabe (arabo-persane) à la religion musulmane (moins par le

²⁵ Nombreux sont ceux qui connaissent, par exemple, l'histoire du roi Jamyang Namgyal (*'jam-dbyangs nam-rgyal*) qui fut vaincu par le *makspon* (*dmag-dpon*) de Khapalu, fait prisonnier ; puis qui tomba amoureux de la fille du *makspon*, la mit enceinte et fut finalement libéré par le *makspon* ému.

biais de l'arabe que de l'ourdou). Le bouddhisme est la religion par excellence, *chos*, et le bouddhisme est défini par une frontière. Les bouddhistes sont les *nangpa* (*nang-pa*) ceux qui sont à l'intérieur (*nang*) tandis que les musulmans sont les *chipa* (*phyi-pa*) ceux qui sont à l'extérieur (*chi*; *phyi*).

On serait donc tenté de penser que les aspects énumérés plus haut, c'est-à-dire l'utilisation des livres comme « instruments » rituels efficaces, la déformation de leur contenu, etc. ne sont que des aspects mineurs. Le livre des *mikha* est un texte secondaire. Les problèmes de moulins et de sorcières sont secondaires par rapport aux grands thèmes du bouddhisme (le karma, le nirvâna, etc.). L'existence de rituels pour faire tomber pluie et neige n'a rien d'étonnant dans un pays où le déficit en eau est dramatique. Après tout, toutes les religions connaissent ce type de tolérances. L'islam l'a même institutionnalisé avec le concept de *eurf*. Cependant Goody précise aussi (p. 33) : « Les idéaux, s'incarnant dans un texte plutôt que dans un contexte, ne se rattachent plus de manière aussi étroite aux préoccupations présentes ; une ancienne eschatologie peut persister, ou bien on peut en créer une nouvelle qui se trouve par hasard ou à dessein, par calcul ou par essence, en conflit avec d'autres aspects de la tradition socio-culturelle. En d'autres termes, la religion peut devenir un élément relativement distinct dans la matrice sociale, manifestant et créant à la fois une plus grande complexité de croyances et de pratiques ». Et de citer le culte des esprits que l'hindouisme ne reconnaît pas, la magie et l'astrologie pour nombre de chrétiens, voire la médecine alternative chez nombre de patients des hôpitaux européens. « La parole écrite s'incarne dans une forme matérielle qui lui est propre et cesse de faire plus ou moins partie intégrante de la culture pour assumer un rôle distinct, quelquefois déterminant, doté d'une plus grande autonomie structurelle ».

Tout le problème est donc de savoir quel degré d'autonomie peut acquérir cette culture populaire par rapport aux canons, et quelle importance elle a. Dans le cas du Ladakh on constate : a) que les problèmes de *gonmo* et de *mikha* sont loin d'être mineurs. b) que la connaissance qu'ont les Ladakhi de la religion orthodoxe et livresque est extrêmement médiocre.

Sophie Day (1989) présente un excellent tableau du déphasage entre la religion telle qu'elle est réellement pratiquée et la religion savante telle qu'elle est explicitée dans les textes. Tout comme le livre, le monastère est traité en tant qu'« instrument » rituel et non comme un lieu où l'on reçoit un enseignement :

« Whatever the purpose of a visit, villagers will go around the site which is united with a sacred past. They will make a measured circumambulation (*skora*) of the monastery precincts, turn prayer wheels in the outside walls and enter the buildings to prostrate themselves (*chak phulchhes*) before images, texts, *rinpoche*. When villagers approach a monastery, they see themselves in the presence of a higher religion than that practised at home, and they go both to make merit and to gain access to the other-worldly powers gods in the monastery » (187-188).

« As villagers worship, they may recognise images of some of the most popular figures such as Guru Rinpoche, who is seen to have introduced religion to Tibet; Chenrezig (*spyan-ras-gzigs*), patron deity of Tibet; Chamba (*byams-pa*), the coming Buddha and Dolma (*sgrol-ma*). Villagers are unlikely to distinguish many images clearly but they will be able to recognise these supreme figures who taught *chos* to the world and ensure its supremacy to this day. » (p. 188)

« When villagers visit monasteries, they come across countless paintings and statues of these tantric divinities, in fierce or peaceful aspect, painted in unnatural hues and with non-human bodies, extra limbs or hands or eyes. One deity has several forms and villagers are rarely able to explain which images are permutations of each other and which are distinct. They know little about these gods and they have no access to them except through the meditation of monks, who assume their forms in ritual. At *cham* ('*cham*), the monastery dramas (...), some

of these gods come alive to villagers in the masks and actions of monks. This is the only context in which tantric ritual is discussed, and from the village perspective. » (p. 190).

Bien entendu la religion (*chos*) est une donnée de la culture et de la vie des Ladakhi, mais l'idée qu'ils s'en font est considérablement simplifiée : « Briefly, the visitor will learn, if she is talking to a villager, that *chos* consists of worshipping and taking refuge in the "three jewels" or, as Ladakhis sometimes say in English, the "three gods" : Buddha, Doctrine and Community. Buddha refers to the historical founder of Buddhism in India and the other saints and deities who have reached enlightenment. » (p. 66).

La vision de l'au-delà est celle donnée dans la « Roue de la Vie » et la notion de nirvâna, bien abstraite, semble peu concerner les paysans qui en conséquence ne distinguent pas vraiment entre Bouddha et Boddhisattva (p. 188). En dehors de cela le bouddhisme se ramène à quelques préceptes moraux, à la notion de compassion, et surtout à un culte, où tout ce qui relève de la sagesse bouddhique fait l'objet de vénération : c'est moins ce que représente la statue qui compte que de se prosterner devant elle.

Non les *mikha* et les *gonpo* ne sont pas des phénomènes mineurs et isolés. C'est tout le monde surnaturel ladakhi qui est inorthodoxe (cf. Kaplanian 1981 ch. X et Kaplanian 1987) — et ce sont des pans entiers de la culture locale qui se décrivent sans faire référence au bouddhisme : parenté, alliance, organisation de l'habitat et de l'espace, etc.

L'ethnologue n'a aucun *a priori* contre le bouddhisme « livresque ». Il est même le premier à penser — avant même sa première venue sur le terrain — qu'il aura affaire à une population bouddhiste et qu'il retrouvera, à travers ses discussions avec les villageois, un certain nombre d'idées qui relèvent du bouddhisme livresque. Or quelle n'est pas sa stupéfaction de constater à quel point le Ladakhi connaît mal la religion à laquelle il prétend adhérer. En réalité le seul concept vraiment connu des Ladakhi est celui du karma (mérite). Mais je me suis déjà expliqué à ce propos :

« Le bouddhisme prêche un total détachement : il faut suivre l'exemple de Bouddha et se retirer du monde pour se dégager des actions, bonnes ou mauvaises, qui entraînent des réactions, car cette succession de causes et d'effets, le karma, implique la souffrance. Seul le nirvana, illumination, vérité ultime, existence sans souffrance, permet d'échapper au cercle infernal des actions et des réactions, des causes et des effets, des naissances et des renaissances. Le nirvana est la compréhension que le monde et le moi sont illusoire, réduits à de simples phénomènes éphémères. »

« Comment concilier une telle doctrine et les nécessités matérielles de la vie quotidienne pour un paysan ? Comment des laïcs, enracinés dans le monde, peuvent-ils adhérer à une religion qui prône la renonciation à ce même monde ? »

« On répond couramment à cela que le laïc, empêché par ses préoccupations séculières d'atteindre l'illumination, cherche simplement à améliorer ses positions pour l'au-delà. Pour ce faire, il doit se procurer du mérite, par exemple par les offrandes et donations, considérées alors comme une forme élémentaire d'activité religieuse. Vers la fin de sa vie, il pourra se consacrer à un mode de vie plus monacal : nombre de vieillards ne participent plus à la vie des champs, consacrent une large partie de leur temps à la lecture et font inlassablement tourner un *mane-laskor*. (...) »

« On doit cependant remarquer avec Tambiah qu'il est difficile d'admettre qu'une autre vie soit une motivation suffisante pour chercher à acquérir du mérite et, en tout cas passe avant les considérations de la vie ici-bas. En outre, en application des théories de l'échange, si le laïc fait un don au moine, il doit recevoir une contrepartie. »

« En fait, il s'agit bien d'un échange, même si le don offert au moine n'entraîne pas un contre-don d'une valeur équivalente. Dans la théorie bouddhiste, le moine n'est pas obligé d'accepter l'offrande ; c'est pourquoi on n'offre pas, mais on demande de bien vouloir agréer ; et, fin du fin, on remercie le lama d'avoir bien voulu accepter le don. Ainsi le moine confère un honneur au laïc : les termes de l'échange sont respectés car le donateur, ainsi honoré, a acquis du mérite, du bon karma qui lui sera rendu dans une vie postérieure ; et dans la vie présente, il aura du moins gagné un peu de prestige. »

« La recherche du prestige par l'offrande est une source d'émulation entre les villageois : les deux familles les plus riches de Rumbak sont en constante compétition. Que l'une décide d'aller en pèlerinage à Bénarès pour rapporter de l'eau du Gange, et l'autre achètera un *bum* (*kangyur*) pour l'offrir à la *gonpa*. Prestige social, dévotion et nécessité de se préparer une bonne vie future sont liés. » (1981, pp. 200-202).

Finalement, n'importe quel Occidental qui a lu un petit précis du bouddhisme en sait plus qu'un paysan ladakhi. Ce qui m'avait le plus personnellement frappé, c'était l'ignorance que les moines avaient de l'iconographie, incapables qu'ils étaient d'identifier les personnages remplissant les fresques de leurs monastères tout comme les laïcs décrits par S. Day. Pourquoi une telle ignorance? Cela tient probablement et en grande partie à la nature même du message du Bouddha qui après quarante jours de méditation sous un arbre atteignit le l'illumination (c'est-à-dire l'extinction de tous les désirs). L'idéal du bouddhisme est quasi-irréalisable. Le laïc, non concerné, renvoie au moine et le moine au *tsangspa*, (*tsangs-pa*) l'ermite, le méditant. Le bouddhisme est aux antipodes de l'islam, religion éminemment juridique qui codifie nombre d'aspects concrets de la vie des individus. Mais aussi religion réaliste : avec un minimum de bonté et d'honnêteté on a le droit au paradis.

– VIII –

Dans les civilisations qui adhèrent à une grande religion révélée, bouddhisme, islam, christianisme, le concept même de religion n'est pas nécessairement lié à la civilisation en question. On peut être chrétien voire catholique et catalan ou wallon. Ceci oppose les grandes religions à vocation universaliste aux religions locales liées à un groupe ou à une tribu. C'est ce que dit Goody (p. 16) :

« Mais je ne trouve dans les langues africaines aucun équivalent au terme occidental de "religion" (...) et, ce qui est plus important encore, les acteurs ne semblent pas considérer croyances et pratiques religieuses de la même façon que nous autres musulmans, juifs, hindous, bouddhistes, chrétiens ou athées, c'est-à-dire comme un ensemble distinct ». [Nous parlons en effet, de religion ashanti, ou de religion kikuyu :] « En d'autres termes nous définissons une religion en fonction d'un groupe particulier d'individus à l'intérieur d'un territoire donné : une tribu ou un royaume. On peut avancer en effet, que ce n'est qu'au moment où l'islam et le christianisme lui firent concurrence que l'idée d'une religion ashanti, se distinguant du concept plus global de mode de vie ashanti, commença à prendre forme, d'abord dans l'esprit de l'observateur puis dans l'esprit de l'acteur : "vous ne pouvez pas pratiquer la religion ashanti si vous n'êtes pas ashanti vous-même" ».

Apparemment la chose est différente au Ladakh (et probablement dans toutes les régions de l'aire de culture tibétaine) où l'on prétend malgré tout pratiquer le bouddhisme en faisant semblant de se référer aux textes. Je voudrais pourtant conclure cet article en démontrant qu'il existe une religion ladakhi dans le même sens que la religion ashanti. J'ai parlé de la faible connaissance que les

Ladakhi ont du bouddhisme. J'ai aussi parlé de l'absence de mythe ou même de récits quelque peu structurés, qui n'ont pas de raison d'être dans une société dominée par l'écrit. Nous savons néanmoins que le villageois de cette région du nord-ouest de l'Himalaya est bien peu capable de parler du contenu des textes. Il n'est bien sûr pas théologien, mais il ne saurait même pas raconter d'une façon simplifiée, comme un Français non cultivé pourrait malgré tout raconter la naissance du Christ dans l'étable de Bethléem, l'étoile du berger, les rois mages, etc.

A côté de l'absence totale de récits un tant soit peu structurés on est quelque peu frappé par la profusion des rituels. Je parle des rituels populaires : *sakha* (*sa-kha* : ouverture de la terre) rite du premier sillon, *losar* (*lo-gsar*) nouvel an, rites de passage bien sûr, etc.

Il existe un mythe tibétain de l'origine de l'humanité faisant remonter celle-ci à un singe et une démonsse. Les Ladakhi ne connaissent pas ce mythe. Tout juste ai-je réussi à en tirer quelques bribes de deux ou trois informateurs (Kaplanian ; 1987), mais ils n'en ont apparemment pas d'autres à proposer. On ignore les références écrites tibétaines, mais on continue de les respecter, sans les remplacer par autre chose. Cet état de fait paraît pour le moins étrange. On peut difficilement se contenter de la conviction que le savoir existe quelque part, déposé dans une bibliothèque au fond d'un monastère.

Il existe par contre un mythe de l'origine du peuplement du Ladakh. Le Ladakh était vide, arrivèrent les Dardes de la région de Gilgit. Ils furent par la suite tibétanisés et convertis au bouddhisme.

J'ai déjà démontré ailleurs (Kaplanian 1981, 1983 et 1987), que ce récit n'était qu'un mythe déguisé de l'origine de la condition humaine. Encore une façon de « tricher ». On ne heurte pas de front le mythe « orthodoxe » de l'origine de la condition humaine en proposant un contre-mythe. On propose une histoire qui a apparemment un autre sujet : l'origine du peuplement du Ladakh. Cette histoire a l'intérêt d'être proprement locale. Le plus intéressant est ceci : les Ladakhi attribuent la plupart de leurs coutumes propres, qui les distinguent des Tibétains, à leurs origines dardes, et tout particulièrement les rituels auxquels je faisais allusion. Lorsque le Ladakh fut tibétanisé, trois choses furent importées : le bouddhisme, l'écriture et la langue tibétaine et l'institution monarchique. Mais pour célébrer les fêtes du jour de l'an à la façon dont les Ladakhi les pratiquent, il faut être Ladakhi, exactement comme pour pratiquer la religion ashanti il faut être Ashanti.

Une fois posée l'existence de rituels proprement ladakhi, d'origine darde (et non pas bon, voir plus haut), les *g(y)alraps* permettent de peaufiner certains détails propres à la culture ladakhi (ou prétendus tels). On apprend ainsi que le nouvel an se célèbre au Ladakh deux mois avant le nouvel an tibétain parce que le roi Jamyang Namgyal (voir plus haut) avait avancé la date du nouvel an pour pouvoir partir à la guerre. Le tout est complété par un certain bouddhisme populaire et simplifié comme la théorie du karma telle qu'elle est exposée plus haut.

Le rituel au Ladakh fonctionne « en soi », il n'est pas escorté d'un mythe, mais tout au plus de quelques bribes d'informations souvent contenues dans des chants.

– IX –

La conclusion

La conclusion sera double, selon que l'on se place du point de vue occidental ou du point de vue Ladakhi.

Du point de vue occidental

Le monde Tibétain était hermétiquement fermé au visiteur européen ou américain. Le Ladakh se n'est ouvert qu'en septembre 1974, le Bhoutan s'est entr'ouvert en 1975, et le Tibet en 1985. Encore aujourd'hui il est très difficile de visiter ces deux dernières régions : tarifs prohibitifs, visites

extrêmement encadrées. La seule chose qu'il était possible d'étudier sérieusement c'étaient les textes. D'où la place prépondérante prise par la philologie.

Ce fut exactement le contraire dans le monde arabe. Ce dernier était non seulement ouvert à l'Occident mais colonisé par lui. Il était hors de question de faire du purisme en ne s'intéressant qu'à l'arabe classique. Il fallait que l'officier puisse l'adresser à son ordonnance et sa femme à la bonne, d'où la profusion de manuels d'arabe dialectal à leur intention.

Depuis l'ouverture du monde tibétain²⁶ les choses ont évolué et les polémiques dénoncées au début de ce texte ont de moins en moins de raison d'être²⁷. Le coelacanth de A Kerr se fait beaucoup plus discret. Beaucoup d'études, surtout aux États-Unis, utilisent désormais des transcriptions phonétiques. Mais les résistances existent encore²⁸.

Du point de vue Ladakhi

Le mythe d'origine ladakhi (Kaplanian 1985) est double. Les Ladakhi prétendent être des « Dardes²⁹ » venus du Nord-Pakistan, installés d'abord aux villages de Da et Hanu où, convertis au bouddhisme, ils parlent encore aujourd'hui une langue non-tibétaine (un dialecte shina). Mais, plus à l'est, dans le reste du Ladakh, ils ont non seulement adopté le bouddhisme, mais la hiérarchie sociale venue elle aussi du Tibet (en particulier l'institution monarchique) et enfin la langue. Cela leur permet d'être à la fois tibétain et non tibétain. Certes diront-ils, tout ce qui est dans les livres, venus du Tibet ou écrits en tibétain classique, est exact. Mais ils ne les ont pas lus. Cela leur permet d'exprimer d'autres énoncés tout en affirmant que tout ce qui est dans les livres est exact.

Il n'en reste pas moins, diront les défenseurs de la translittération, que les Ladakhi, lorsqu'ils écrivent, utilisent l'orthographe du tibétain classique. Disons plutôt qu'ils sont censés utiliser cette orthographe car leur méconnaissance de la dite orthographe est impressionnante (n'oublions pas que l'enseignement se fait en anglais et en ourdou). Et là aussi les choses évoluent. Le Bhoutan a adopté sa propre orthographe pour transcrire le dzongkha, la langue nationale, considérée par ceux que je critiquais en début d'article comme un dialecte voire un patois tibétain.

Si on entend par science les grandes sciences comme les mathématiques, la géologie ou la biologie, bien sûr la ladakhologie n'est pas une science. Mais les études ladakhi existent au même titre que celles sur les Yanomami du Venezuela ou les Kariëra d'Australie. Elles existent de plein droit et ne doivent pas être considérées comme une annexe des études tibétaines. Ce qui ne dispense pas le chercheur d'avoir un œil sur les études tibétaines, ne fut-ce que pour faire ressortir l'originalité du Ladakh³⁰.

BIBLIOGRAPHIE

²⁶ Il est vrai que le Ladakh était ouvert avant la seconde Guerre Mondiale. Mais justement c'est peut-être la seule région sur laquelle nous possédons des travaux ethnologiques : ceux de Pierre de Grèce, ceux des missionnaires moraves, comme Francke, Ribbach, etc.

²⁷ L'exemple le plus net ce sont les deux livres de Dollfus. Le premier (1989) utilise les translittérations, le second (2012) les transcriptions phonétiques.

²⁸ Ainsi l'ouvrage collectif dirigé John Bray & Elena de Rossi Filibeck (2009) n'utilise-t-il que les translittérations. Idem pour celui dirigé par E Lo Bue et J. Bray (2014).

²⁹ Avec toutes les réserves que l'on peut faire sur ce mot. Cf Clarke, 1990.

³⁰ L'auteur tient à remercier Mme Anne-Marie Blondeau pour ses nombreux commentaires très utiles. Il la remercie d'autant plus qu'elle est en grande partie en désaccord avec ce qui ne l'a pas empêchée de le conseiller.

Aggarwal, R. (1997) « From utopia to heterotopia : toward an anthropology of Ladakh » In: Nawang Tsering and Osmaston, H., (eds.), *Recent Research on Ladakh 6: proceedings of the sixth International Colloquium on Ladakh*. Bristol.

Bédoucha, G., (1994) « Le cercle des proches : consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen) » in *Épouser au plus proche*, ss dir de P. Bonte, Paris EHESS

Bernand, C. et Digard, J.-P. (1986) « De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelles ». *Revue L'Homme, Anthropologie état des lieux*. Coédition Navarin/Le Livre de Poche.

Blondeau, A.-M. (1976) « Les Religions du Tibet » in *Histoire des religions. Encyclopédie de la Pléiade. Tome III*. Sous la direction d'Henri-Charles Puech.

Brauen, M. (1980) *Feste in Ladakh*. Graz.

Bray, J. & E. de Rossi Filibeck (sous la direction de) (2009) *Mountains, Monasteries and Mosques*. Recent research on Ladakh and the western Himalaya, actes du 13^{ème} colloque sur le Ladakh, supplément N°2 à la *Revista degli studi Orientali*, Nuova Serie, Volume LXXXX, Fabrizio Serra Editore, Pise-Rome.

Bray, J. & E. Lo Bue (sous la direction de) (2014) *Art and Architecture in Ladakh*, cross-cultural transmission in the Himalaya and Karkorum, Leyde, Brill

Clarke, G. 1977. « Who where the Dards ? » *Kailash* 5, № 4, pp. 323 – 356. Kathmandou.

Dargyay, E. K. (1985) « A catalogue of Tibetan Manuscripts and Prints Found in Zanskar (Ladakh) » *Canadian Tibetan Studies*, Calgary.

Day, S. (1989) *Embodying Spirits. Village oracle and Possession ritual in Ladakh*. Thèse manuscrite. London School of Economics. Londres.

Delmet, C., (1994) « Exogamie et réciprocité dans les systèmes matrimoniaux soudanais » in *Épouser au plus proche*, ss dir de P. Bonte, Paris EHESS

Denwood, Philip (1996) « The Tibetanisation of Ladakh: the Linguistic Evidence » In: Denwood, P. and Osmaston, H., (eds.), *Recent Research on Ladakh 4 & 5: proceedings of the Fourth and Fifth International Colloquia on Ladakh*. London: School of Oriental & African Studies, pp. 281-289.

Dollfus, P. (1982) *La maison et l'organisation de l'espace domestique au Ladakh*, Maitrise d'ethnologie, PARIS X, Nanterre.

Dollfus, P. (1987) « Le nouvel an populaire au Ladakh » in *L'Ethnographie*. J. LXXXIII N° 100-101 (1987 - 1 et 2 j : 63-96).

Dollfus, P. (1989) *Lieu de Neige et de Genevriers*, Paris CNRS.

Dollfus, P. (2012) *Les Bergers du fort Noir*. Société d'ethnologie – Nanterre – 344 pages.

Dujardin, M. (2003) « Demolition and re-erection in contemporary Rukubji, Bhutan: building as cyclical renewal and spatial mediation » in *Sacred Landscape of the Himalayas*, Sous la direction de Niels Gutschow, Axel Michaels, Charles Ramble et Ernst Steinkellner (2003). *Sacred Landscape of the Himalaya*. Actes d'un colloque tenu à Heidelberg, 25-27 mai 1998. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – Vienne.

Dumont, L. et Pocock, D. (1957) « For a sociology of India ». *Contributions to Indian Sociology* 1 : pp. 7-22.

Dumont, L. et Pocock, D. (1959) « On the different aspects or levels in Hinduism ». *Contributions to Indian Sociology* 3 : pp. 40-54.

Francke A.H. (1922) *Ladakhi Grammar* - Réédition, Delhi, 1979.

Francke, (1977) *Antiquities of Western Tibet*. Tome 2. New Delhi.

Friedl, W. (1983) *Gesellschaft, Wirtschaft und materielle Kultur in Zanskar (Ladakh)*, VGH Wissenschaften; Sankt Augustin.

Goody, J. *La Logique de l'écriture*. Paris 1986. Cet ouvrage est manifestement une traduction de l'anglais, mais l'éditeur Armand Colin n'indique ni le titre original, ni le nom du traducteur, ni même n'indique que c'est une traduction.

Gutschow K. et N. Gutschow (2003) « A landscape dissolved : households, fields, and irrigation in Rinam, Northwest India » in *Sacred Landscape of the Himalayas*, Sous la direction de Niels Gutschow, Axel Michaels, Charles Ramble et Ernst Steinkellner. Actes d'un colloque tenu à Heidelberg, 25-27 mai 1998. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – Vienne – 2003.

Höfer, A. (1985) « Tamang Ritual Texts, Notes on the Interpretation of an Oral tradition of Nepal ». *Journal of the Royal Asiatic Society*, N°1, 1985, pp. 23-28.

Höfer, A. (1981) *Tamang Rituel Texts, I. Preliminary Studies in the Folk-religion of Ethnic Minority in Nepal* (Beiträge zur Südasien Forschung, Südasien-Institut-Universität Heidelberg, bd 65). Wiesbaden.

Jest, C. (1978) *Dolpo, Communautés de langue tibétaine du Népal*, CNRS, Paris.

Kaplanian, P. (1991) « Mythes et légendes sur les origines du peuplement au Ladakh » in Steinkellner, E. (ss la dir. de) *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday*, Arbeits Kreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien. Vienne.

Kaplanian, P. (1981) *Les Ladakhi du Cachemire*. Paris, Hachette.

Kaplanian, P. (1983) « Quelques aspects du mythe et des structures mentales au Ladakh ». *Recent research on Ladakh I*. Weltforum Verlag - Cologne.

Kaplanian, P. (1987) « Entre *lha* et *lhu* » in *Étiologie et perception de la Maladie*. Sous la direction de A. Retel-Laurentin, L'Harmattan.

Kaplanian, P. (1988) « Les *mikha* au Ladakh et le *mi-kha dpe-cha* » *Studia Tibetica. Band II - Tibetan Studies*. Munich. Paris.

Kaplanian, P. (1994) « The truths of interpretations: Envy, possession and recovery in Ladakh » In *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation* Sous la direction de Gilles Bibeau et Ellen Corin ; collection Approaches to Semiotics, Mouton De Gruyter (novembre 1994). Version française dans la seconde édition des actes du second colloque sur le Ladakh.

Kaplanian, P. 1987 « La maladie en tant que (*s*)*notpa* ». *Wissenschaftsgeschichte und Gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*. Actes du 3ème colloque sur le Ladakh organisé par L. Icke Schwalbe et G. Meier, tenu du 9 au 13 mars 1987 à Herrnhut (Allemagne). Publiés par le Staatliches Museum Für Völkerkunde, Dresde, 1990.

Karmay, S. et Sagant, P. (1987) « La place du Rang dans la maison Sharwa » in *Architecture, Milieu et Société en Himalaya* sous la direction de D. Blamont et G. Toffin. Paris.

Keesing R.M. (1994) « The Anthropologist as an orientalist : exotic reading of cultural texts ». In *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation* Sous la direction de Gilles Bibeau et Ellen Corin ; collection Approaches to Semiotics, Mouton De Gruyter (Novembre 1994).

Kerr, A. (1977) « Imagination or reality : thoughts on Mysticism and Explorers in Tibet ». *Kailash - Vol V, Nb I, 1977*.

Koshal, S. (1979) *Ladakhi grammar*. Bénarès.

Kuhn, A. (1988) *Heiler und ihre Patienten of dem Dach der Welt*. Berne.

Levine, N. « Belief and Explanaton in Nyinba Women's Witchcraft » *Man* (N.S.) 17, 259-74.

Lévi-Strauss, C. (1964) *Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C. (1987) « De la fidélité au texte » *L'Homme*, N° 101, Janvier-Mars.

Macdonald, A. (1971) « Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-btsan sgam-po », in *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris. 1971, pp. 190-391.

Mariott, M. (1955) « Little communities in an indigenous Civilisation » in *Village India*. (M. Marriot Ed.). Chicago.

Meyer, F. (1981) *Gso-Ba-Rig-Pa, Le Système Médical Tibétain*. Paris 1981. (CNRS)

Miller, R.A. (1956) « Segmental Diachronic Phonology of a Ladakh (Tibetan) Dialect ». *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft*. 106, pp. 345-362. Leipzig.

Nebesky-Wojkowitz, R. Von (1975) *Oracles and Demons of Tibet* – Graz.

Phylactou, M. (1979) « Material culture » in *Reports on Ladakh 1977-1978*. Cambridge.

Phylactou, M. (1989) *Household organisation and marriage in Ladakh, Indian Himalaya*. Thèse manuscrite. London school of Economics. Londres.

Pommaret, F. (1989) *Les revenants de l'au-delà dans le monde tibétain : sources littéraires et tradition vivante*, CNRS, Paris, 1989 (rééditions en 1998 et 2009)

Pommaret, F (1996) article dans Anne-Marie Blondeau & Ernst Steinkellner, eds, *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, XI + 262 p., ph., cartes (« Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie » 2)

Riaboff, I., (1997), *Le roi et le moine, figures et principes du pouvoir et de sa légitimation au Zanskar (Himalaya occidental)*. Thèse dactylographiée, Nanterre.

Rigal, J.P. (1985) « Le nouvel an à Chilling ». *Actes de 2ème colloque sur le Ladakh, Pau*.

Skorupski, T. Compte rendu de Tamang Ritual Texts de A. Höfer in *Journal of the Royal Asiatic Society* N° 2, 1982, pp 205-207.

Stein, R.A. (1992) *La Civilisation tibétaine*. L'Asiathèque - Paris. Réédition 2012.

Tambiah, S.J. (1968) *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge University Press, 1970. in *Cambridge papers in social Anthropology*.

Tsering Shakya (1982) « The Tibetanisation of Ladakh ». *Tibetan Review* 17, N° 11, p. 19. New Delhi.