

Histoire et philologie tibétaines

Histoire et philologie tibétaines

Charles Ramble



Édition électronique

URL : <http://ashp.revues.org/2007>

ISSN : 1969-6310

Éditeur

École pratique des hautes études. Section
des sciences historiques et philologiques

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 380-386

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Charles Ramble, « Histoire et philologie tibétaines », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 148 | 2017, mis en ligne le 04 octobre 2017, consulté le 06 octobre 2017. URL : <http://ashp.revues.org/2007>

HISTOIRE ET PHILOGIE TIBÉTAINES

Directeur d'études : M. Charles RAMBLE

Programme de l'année 2015-2016 : I. *Sources tibétaines pour l'étude de l'origine et la soumission de vampires* (sri). — II. *Documents assurant l'administration des rituels et des fêtes dans les sociétés tibétaines*.

I. *Sources tibétaines pour l'étude de l'origine et la soumission de vampires* (sri)

Les textes examinés l'année dernière ont servi de base aux conférences de cette année, et tout particulièrement un manuscrit non daté que nous avons photographié au Népal en 2008. Il fait partie d'un vaste recueil de textes rituels en la possession d'un prêtre héréditaire Bonpo, Lama Tshultrim, qui habite le village de Lubrak, dans la région de l'Annapurna au Népal. Le recueil est intitulé *sTon pa gshen rab kysis gsung[s] pa'i sri mnan khyad par can*, « Rituel exceptionnel de subjugation de vampire enseigné par sTon pa gshen rab » (désormais abrégé comme *Sri mnan khyad par can*). Bien que le texte ait un « air de famille » avec d'autres textes bouddhistes et bonpo déjà examinés, il présente d'importantes différences. Ce manuscrit représente la seule version que nous ayons de ce texte. La section principale, composée de 35 folios écrits sans en-tête (*dbu med*), est suivi de trois textes subsidiaires : le premier et le second portent le même titre, *God sri mnan pa*, « Rituel pour subjuguier les vampires d'épizoötie », mais diffèrent par leur longueur (5 folios et 11 folios) et leur contenu. Le troisième est intitulé *Chung sri mnan pa* « Rituel pour la subjugation des vampires des nourrissons » (6 folios). La première section est considérée comme *gzhung*, texte principal, tandis que les autres sont des textes auxiliaires qui doivent être récités si le but du rituel est d'exorciser ces catégories particulières de vampires. Le texte présente le caractère obscur que nos auteurs bouddhistes érudits considèrent comme typique des « prêtres bon-maîtres de maison », et nous ne pouvons qu'être d'accord avec eux. Cependant, contrairement à ces savants, nous proposons l'hypothèse que ce manque de clarté pourrait provenir non pas de la déformation progressive d'un archétype qui aurait été soigneusement structuré à l'origine, mais plutôt de la possibilité que l'œuvre présente un style ou un genre plus archaïque dont ces érudits ne sont pas familiers. Parmi les caractéristiques de ce texte qui en entravent la compréhension, on peut noter l'aléatoire apparente des formes verbales : il n'y a souvent pas de temps (conjugué) ; il n'y a parfois aucune indication sur l'agent ; la rareté des particules grammaticales oblige le lecteur à fournir lui-même la syntaxe ; la relation entre les épisodes est énigmatique. Certaines de ces caractéristiques – en particulier syntaxiques – ont été notées à propos de la littérature orale dans la région himalayenne. Le manque de liens grammaticaux donne plus d'autonomie à la versification, les vers pouvant être réarrangés plus aisément par le barde pour créer des combinaisons innovantes. Cette caractéristique a également été notée par Albert Lord

dans le cas des paroles récitées par les rhapsodes albanais parmi lesquels il travaillait, et dont les chansons sont caractérisées par une « grammaire de parataxis » (Lord 1960 : 65).

La forme littéraire dont nous nous occupons ici est classée *smrang*, terme usuel dans la littérature bonpo pour désigner le mythe qui légitime le rituel à accomplir. Rolf Stein remarque à propos de la structure de ces *smrang* dans le corpus tibétain de Dunhuang que « ces divers récits qui se passent dans différents pays sont simplement insérés (souvent sans coupure ni transition) dans le corpus du principal récit rituel » (Stein 1973 : 504). Le fait que notre manuscrit, *Sri mnan khyad par can*, soit aussi caractérisé par la juxtaposition de ces épisodes apparemment incohérents, renforce notre hypothèse selon laquelle la structure de l'œuvre n'est pas simplement le résultat d'une rédaction désinvolte mais bien plutôt une caractéristique importante de ce genre qui mérite qu'on s'y arrête.

Cette absence de séquence chronologique compte parmi les nombreux indices qui nous ont conduit à explorer l'hypothèse selon laquelle la structure du récit, pourraient avoir été inspirés par des rêves. Cette notion a été soutenue par le travail de plusieurs auteurs qui ont écrit plus généralement au sujet des relations entre rêves et récit, tels que R. Barthes (1985), T. Todorov (1986), P. Kilroe (2000) et, en particulier, B. States (1993).

Un trait frappant de notre texte est que trois des épisodes qu'il comporte sont censés se dérouler dans des rêves. Or nous sommes dans un monde imaginaire, et l'on peut s'interroger sur la nécessité que ces événements se produisent dans les rêves. Une première réponse à cette question est que, le texte faisant partie d'un rituel thérapeutique, et les trois rêves appartenant tous à des catégories de rêves reconnues ou correspondant à des états émotionnels particuliers, plus ou moins perturbants, ces épisodes oniriques visent à reproduire et à rectifier l'état mental du patient – c'est-à-dire la personne (le plus souvent une mère brise-vent) pour qui le rituel est exécuté. Le premier rêve consiste à être poursuivi par des animaux ; dans le second, un rêve de « réalisation des souhaits », le rêveur se réveille pour découvrir que toutes les choses merveilleuses dont il avait rêvé étaient une illusion ; le troisième rêve est une narration « en boucle », dans lequel une mère revit la mort de son enfant, une perte dont on la rend coupable. Qu'il s'agisse ou non d'un texte thérapeutique, plusieurs points ont une ressemblance structurelle avec des récits de rêve. C'est d'abord l'absence d'une séquence chronologique claire. Si nous devons placer les épisodes de *Sri mnan khyad par can* en ordre chronologique, la séquence des nombres seraient dans l'ordre suivant : 7, 8, 10, 1, 3, 11, 2, 4, 5, 6, 9. Par ailleurs, la plupart des épisodes apparaissent comme des histoires indépendantes les unes des autres, mais s'avèrent contenir en fait des éléments qui se rapportent les uns aux autres (noms, lieux, événements) au point que, dans certains cas, ils seraient incompréhensibles sans ces références réciproques. La confusion des perspectives résulte en grande partie de formes verbales ambiguës, tandis que le contexte ne suffit pas à désigner l'agent avec précision. La confusion des personnages, et surtout des personnages antagonistes, est l'une des caractéristiques les plus frappantes du texte. Par comparaison avec les versions « améliorées » (érudites) examinées l'année dernière, il n'y a pas de démarcation claire entre le bien et le mal : le vampire principal dans l'histoire – une jeune fille – est victime autant

qu'agresseur, tandis que la principale victime, une princesse qui perd neuf enfants (ou le même enfant neuf fois) peut s'avérer être elle-même le vampire qui les a tués. Un dernier exemple de cette confusion est fourni par l'épithète récurrente appliquée aux « vampires des petits » : *kha dmar*, « bouche rouge ». Cette expression ne désigne pas un démon prédateur qui aurait une bouche sanguinolente, comme on pourrait le penser. C'est en fait la façon usuelle en tibétain de parler des nourrissons qui n'ont pas de dent et dont la bouche est donc entièrement rouge : les vampires qui se nourrissent des bébés sont eux-mêmes des bébés.

Dans la mesure où il s'écarte de la morale conventionnelle bouddhiste (ou bonpo), le texte rappelle davantage certains mythes oraux des chamanes himalayens. Une relation cruciale ici est celle qui lie le héros au vampire principal, qui n'est autre que la sœur cadette d'une fratrie. Dans les versions « améliorées », le héros finit par dominer entièrement son ennemi vampire. Dans *Sri mnan khyad par can* au contraire le héros et le vampire réalisent qu'ils sont liés par le sang en tant que neveu et tante : tandis que la tante-vampire promet alors de ne pas tuer les humains, le neveu promet en retour de la laisser en vie. Ce pacte a un parfum d'alliance, comme dans la mythologie des Kham-Magar du Népal, où le héros Ramma Puran Can promet de ne pas tuer la plus jeune des neuf sœurs sorcières, ses nièces ennemies. C'est cette dernière qui énonce elle-même la raison pour laquelle le chamane doit l'épargner : sans les sorcières qui causent les maladies, le chamane ne pourrait plus gagner sa vie faute de patient. Notre texte conserve les traces de cette alliance sinistre entre les deux protagonistes qui ne sont adversaires qu'en apparence.

Ces sources éclairent aussi certaines découvertes archéologiques récentes au Tibet et dans l'Himalaya. L'un des textes examinés cette année est un court texte de seulement deux folios faisant partie de l'oeuvre canonique du Bonpo *Mu cho'i khrom 'dur*, un assemblage de textes décrivant les croyances et les pratiques funéraires de la période pré-bouddhiste et étudié par notre collègue John V. Bellezza (2008). Le texte en question est intitulé *Me 'gal sri bsad kyi smrang*, « Le récit mythique sur les brandons pour tuer des vampires ». Ces brandons sont évidemment un élément central du rituel *sri mnan*, et bien que leur utilisation précise ne soit nulle part spécifiée dans les textes dont nous disposons, l'un des auteurs suivants, Thu'u bkwan Chos kyi nyi ma (1737-1802), dont nous avons également examiné le traité sur les vampires, affirme que, sur la base de ses propres enquêtes sur ce rituel archaïque, neuf différentes sortes de bois devaient être utilisées. Dans les deux cas de rituels dont nous avons été témoins (en 1982 et 2008), neuf croix en bois d'arbrisseau étaient disposées autour d'une effigie centrale. Bien qu'ils ne soient pas utilisés d'une façon quelconque lors du rituel, ils sont appelés « brandons ». *Me 'gal sri bsad kyi smrang* est un mythe court sur l'origine du feu à la frontière de l'être et du non-être. Il raconte comment, après une série de tentatives infructueuses, c'est finalement une sauterelle qui finit par apporter le feu aux humains. C'est pour tuer les vampires, qui causent la mort des humains, que ceux-ci ont utilisé le feu. Bien que ce soit le seul texte, à notre connaissance, qui traite spécifiquement de l'origine et de l'utilisation des brandons, de nombreuses sections de la *Mu cho'i khrom 'dur* traitent de la tâche qui consiste à séparer les âmes des morts des vampires qui s'en étaient emparés avant qu'elles aient atteint leur havre de repos céleste. Il est donc probable que les brandons jouent un rôle

important dans ces rituels post-mortem. En 2013, notre collègue archéologue Mark Aldenderfer (université de Californie) a découvert une grotte dans la région du Haut Marsyangdi au Népal (district de Manang) contenant les restes des squelettes d'une vingtaine de personnes. Le lieu de sépulture avait été chamboulé, mais quelques-uns des éléments (sans valeur commerciale) ont été retrouvés parmi les os. Ceux-ci comprenaient une douzaine de morceaux de bois de longueur variable, brûlés à une extrémité. Ils ont été utilisés soit pour l'illumination à l'intérieur de la grotte soit pour une fonction rituelle. Cette dernière possibilité est soutenue par une autre découverte. Il s'agit d'une tablette en bois, pointue à une extrémité de sorte à pouvoir être insérée en position verticale dans le sol de la grotte. Une image est incisée sur la surface du bois, les entailles étant noircies avec du gré en poudre. Il s'agit d'une figure anthropomorphe tenant un brandon fumant. L'antiquité de ces découvertes archéologiques – II^e siècle av. J.-C. – signifie qu'elles datent d'au moins 800 ans avant la plus ancienne écriture tibétaine. Les textes Bonpo contiennent des informations sur les pratiques funéraires tibétaines qui ont été abandonnées à l'époque impériale (VII^e-IX^e siècles), mais dont l'existence a été corroborée par des découvertes archéologiques datant d'avant l'apparition de l'écriture (comme par exemple l'utilisation de masques d'or pour le mort). Nous pouvons donc envisager la possibilité que les découvertes faites par le prof. Aldenderfer puissent se rapporter à un rituel comme celui consigné dans le *Mu cho'i khrom 'dur*, pour la protection des morts contre les démons voleurs d'âmes.

Une section du *Sri mnan khyad par can* a permis de résoudre une autre énigme archéologique. La chambre funéraire d'une tombe du IX^e siècle sur le site de Dulan, dans la province de Qinghai (RPC), contient plusieurs crânes de chevaux avec des dessins et des inscriptions tibétaines. Ces découvertes ont été décrites et discutées par un certain nombre de chercheurs, notamment Tong 2008, Heller 1998 et Huo Wei 2009. L'une des inscriptions est étonnante, parce que les premiers exemples connus datent du XII^e siècle – plus de trois cents ans après la date des tombeaux. Le plus clair des inscriptions du crâne se lit comme suit : *god sri mar mnan-no / rta ldre* (recte '*dre*) *dang sta* (recte *rta*) *sri mar mnan-no* / « Que les vampires d'épizoötie soient écrasés ; que les démons et les vampires qui s'attaquent aux chevaux soient écrasés ». La section *Sri mnan khyad par can* qui traite des vampires d'animaux donne les instructions de base pour l'exécution du rituel. Le prêtre doit écrire sur le crâne d'un cheval la phrase *rta'i god sri thul lo mnan* / « Que les vampires d'épizoötie qui attaquent les chevaux soient vaincus et écrasés », avant d'enterrer le crâne. Ailleurs dans le texte, on nous dit que les lieux où l'inhumation rituelle des crânes d'animaux est exécutée comprennent des tombeaux. Nous pouvons raisonnablement en conclure que les crânes de cheval à Dulan ne sont pas contemporains de la tombe, mais y ont été placés longtemps après, dans le cadre d'un rituel pour la protection du bétail.

II. Documents assurant l'administration des rituels et des fêtes dans les sociétés tibétaines

Les festivals saisonniers dans le monde tibétain sont des occasions spectaculaires où les villageois peuvent démontrer leurs compétences dans les arts martiaux de tir à l'arc et en équitation, ainsi que produire un répertoire impressionnant de chants et

de danses. Le plus souvent, ces festivals se déroulent dans une atmosphère de bonne humeur et de célébration qui pourrait donner l'impression d'une joie spontanée. En fait c'est loin d'être le cas : de nombreux domaines de la vie sociale sont soumis à une réglementation stricte et les festivals et les cérémonies ne font pas exception. Certaines des règles qui sous-tendent ces activités peuvent être déduites de l'observation, en particulier dans le cas du tir à l'arc qui a une dimension compétitive. Ces règles sont inhérentes à tout concours dans la mesure où, sans elles, le concours n'existerait pas. Aussi peuvent-elles être comprises en termes de ce que John Searle a appelé des « règles constitutives » (Searle 1965). Au-delà de ce niveau visible d'organisation, cependant, se trouve une strate de régulation qui n'a rien d'évident pour un observateur extérieur : un système de règles régissant l'infrastructure économique et les codes de comportement requis pour l'événement, ainsi que la mise en scène des activités – bière de cérémonie, boissons symboliques, danse, consécration des monuments sacrés et ainsi de suite – fournit le cadre de la compétition de tir à l'arc. Ces règles correspondent aux « règles régulatrices » de Searle.

C'était la première d'une série de conférences dans lesquelles nous nous proposons d'examiner les règles régulatrices d'un certain nombre de jeux, de festivals et de cérémonies dans le monde culturel tibétain. Dans plusieurs cas, ces événements sont tombés dans l'obsolescence ou ont subi des changements significatifs, de sorte que les documents relatifs à leur organisation et leur gestion sont les seules traces qui nous restent. Cette année, nous avons examiné des documents relatifs à l'organisation de deux festivals de tir à l'arc dans l'enclave de Baragaon au sud du Mustang, au Népal. Baragaon est une ancienne enclave politique de dix-huit villages, et bien que l'aristocratie au pouvoir soit représentée dans au moins cinq de ces communautés (qui étaient donc connues sous le nom de *rgyal sa*, capitales), le centre de gravité politique était la vallée de Muktinath. Cette vallée est localement appelée Dzar Dzong Yulkha Druk, « les six communautés, [principalement] Dzar et Dzong », ces deux dernières appellations désignant les « capitales ». Dans une vallée parallèle au sud, la vallée de la Panda Khola, il y a une communauté de prêtres héréditaires Bonpo appelée Lubrak (*klu brag*). Le nom générique de ces festivals de tir à l'arc est à présent « Dachang », mais pour une période d'environ un siècle, ces activités rituelles maintenant obsolètes, étaient connues dans la vallée de Muktinath sous le nom de Demdem Chöpa, de Dzar.

Concernant les origines du festival de tir à l'arc de printemps, nous avons la chance de disposer des documents de Lubrak et de Dzar. Dans le cas de ce dernier, le document en question (*Dzar* doc. 1) fait partie d'une archive appartenant à la maison des dirigeants héréditaires de Baragaon, à Dzar. Il y a deux exemplaires du document, dont l'un est plus ancien et en moins bon état (*Dzar* doc. 1a) que l'autre (*Dzar* doc. 1b), sur lequel nous travaillons. Il se compose de trois feuilles de papier cousues par le haut pour former un livret. Le document n'est pas daté, mais on nous dit que le festival a été institué par un certain Zilnon Namgyal un peu avant sa mort. Le pèlerin Bonpo Karu Drubwang Tenzin Rinchen, qui a passé plusieurs années au Mustang et au Dolpo voisin dans la première moitié du XIX^e siècle, mentionne Zilnon Namgyal comme un de ses clients en 1834. Zilnon Namgyal figure également dans un document des archives de Baragaon, datant de 1867, dans le cadre d'un conflit d'héritage

avec son frère cadet. On peut donc supposer que la fête a été établie vers le milieu du XIX^e siècle.

Le festival Demdem ne se limitait pas aux habitants de Dzar mais comprenait Purang et Khyenga, deux villages voisins avec lesquels Dzar partage des terres. Dans certains contextes cérémoniels, les trois villages forment une triade hiérarchiquement ordonnée, avec Dzar dominant Purang et Khyenga, dans cet ordre. La mise en scène de l'événement, telle qu'elle est décrite dans le document, évoque cette association politico-rituelle. Le nom du festival, Demdem Chöpa, peut être une référence à Pholha Demba, une divinité territoriale qui est vénérée par Dzar et Khyenga.

Bien qu'ils soient tous deux des festivals de tir à l'arc, il ressort clairement des documents disponibles que Demdem et Dachang ont été conçus et exécutés dans des environnements politiques très différents. Demdem émerge comme l'une des nombreuses cérémonies d'unité politique dans un petit royaume et le but du document est de mettre en scène la participation des différents groupes sociaux de manière à exhiber leur statut dans la société. Dans le cas du Dachang de Lubrak, en revanche, nous avons affaire à une petite communauté homogène de prêtres héréditaires dépourvus de toute autorité et les documents reflètent cette situation. Le premier document (à partir de 1935) énonce simplement les conditions financières requises pour appartenir à la « fraternité du tir à l'arc ». Les documents ultérieurs traitent de l'introduction et du perfectionnement des règles de conduite, principalement en ce qui concerne l'étiquette et le maintien de l'ordre. Cette série de documents révèle que les règles organisant jeux et festivals suivent s'accordent aux lois communautaires. Les lois sont adaptables : elles sont périodiquement mises à jour et élaborées en réponse à des incidents particuliers. Des fac-similés de tous les documents examinés, ainsi que des traductions et des commentaires sont disponibles sur le site www.tibetanhistory.net.

Ouvrages cités

- Barthes, R. 1985. *L'aventure sémiologique*, Paris, éditions du Seuil.
- Bellezza, J. V. 2008. *Zhang Zhung. Foundations of Civilization in Tibet. A Historical and Ethnoarchaeological Study of the Monuments, Rock Art, Texts, and Oral Tradition of the Ancient Tibetan Upland*, Vienne, Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Heller, A. 1998. « Some preliminary remarks on the excavations at Dulan ». *Orientations* 29 (9), p. 84-92.
- Huo Wei, 2009. « The custom of "using skulls to suppress evil spirits" in primitive witchcraft of the Tubo kingdom », *China Academic Journal Electronic Publishing House*, n° 1 (mars 2009), p. 37-47.
- Kilroe, P. 2000. « The dream as text, the dream as narrative », *Dreaming*, 10 (3).
- Lord, A. B. 1960. *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sales, A. de 1991. *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamannique des Magar du Nord*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- States, B. 1993. *Dreaming and Storytelling*, Ithaca, London, Cornell University Press.
- Stein, R. A. 1971. « Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang », dans A. Macdonald (dir.), *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, Adrien Maisonneuve, p. 479-547.

- Todorov, T. (1986). « Structural analysis of narrative », dans R. C. Davis (dir.), *Contemporary Literary Criticism: Modernism through Poststructuralism*, New York, Longman.
- Tong Tao, 2008. *The Silk Roads of the Northern Tibetan Plateau during the early middle ages (from the Han to Tang Dynasty) as reconstructed from archaeological and written sources*, PhD, Eberhard-Karls University, Tübingen.
- Searle, John. 1965. « What is a speech act? » dans Max Black (dir.), *Philosophy in America*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, p. 221-239.